

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GUSTAVO PEREIRA DA SILVA

*O deplorável estado da Igreja neste século corrupto e rebaixado: repercussões  
de um sermão de São Pedro e das políticas regalistas pombalinas*

NITERÓI  
2014

GUSTAVO PEREIRA DA SILVA

*O deplorável estado da Igreja neste século corrupto e rebaixado:*  
repercussões de um sermão de São Pedro e das políticas regalistas pombalinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós  
Graduação em História da Universidade  
Federal Fluminense como requisito para a  
obtenção do grau de mestre em história.

Orientador:

Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves

NITERÓI  
2014

S587 Silva, Gustavo Pereira da.

*O deplorável estado da Igreja neste século corrupto e rebaixado: repercussões de um sermão de São Pedro e das políticas regalistas pombalinas / Gustavo Pereira da Silva. – 2014.*

373 f.

Orientador: Neves, Guilherme Paulo Castagnoli Pereira das.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2014.

Bibliografia: f. 334-344. Inclui Iconografia

1. Campos dos Goytacazes, 1750-1773. 2. Manuel Furtado de Mendonça. 3. Pombalismo. 4. D. José. I. Neves, Guilherme. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

*A meus pais, pela proximidade –  
a despeito de diferenças e distâncias.*

## Agradecimentos

Devido a sua contribuição ao longo de um processo que se iniciou com o ingresso na graduação em História (mudança inesperada em planejamentos supostamente certos) e que esta dissertação baliza, algumas pessoas merecem meus sinceros reconhecimento e gratidão. Por seu apoio contínuo, que me permite arriscar, e por acreditarem sempre, agradeço, primeira e principalmente, a meus pais, Orli e Cátia. Não fosse a confiança em mim depositada, dificilmente ousaria insistir em minhas próprias escolhas.

Por seu acolhimento em Lisboa, que possibilitou as pesquisas e o desenvolvimento deste trabalho, agradeço à *tia* Cacau, sempre atenciosa – que fez minha a sua casa. E, por contornar burocracias acadêmicas, pelos abraços e pelas risadas, agradeço à Juceli – que, mesmo após a graduação, manteve-se interessada e obsequiosa.

Por se terem feito presentes, com conselhos, discussões, encorajamentos e tolerância abundantes, agradeço a meus amigos – os da primeira hora e os que se juntaram no caminho: Adriano, Alexandre, Carol, Daniela, Daniele, Eliel, Eric, Erick, Fernanda, Flávio, João Henrique, Júlia, Ingrid, Letícia, Lise, Luana, Marcela, Mariana, Priscila, Priscilla, Raquel, Robson, Savana, Thaís, Thiago, Valesca e Vinícius –, que tornaram mais agradáveis os dias universitários e boêmios. Agradeço em especial, por ter contribuído mais prática e diretamente com esta dissertação, à Patrícia, com quem foi possível compartilhar interesses e obras sobre a *terra goitacá*.

Por me inspirarem a investir na História, agradeço à professora Maria Fernanda Baptista Bicalho, que me acompanhou desde o contato inicial com a documentação, incentivando e auxiliando o desenvolvimento deste trabalho, e, em especial, a meu orientador, Guilherme Pereira das Neves. A ele, sempre amigável, agradeço não só por todo apoio e paciência, atendendo a cada um de meus muitos questionamentos e demandas acadêmicos (dados a conhecer em e-mails, reuniões, livros...), mas também por ter me incitando a investir em meus próprios caminhos, com suporte, críticas e sugestões que possibilitaram concretude a algumas ideias vacilantes.

Agradeço ainda às professoras Andréa Daher e Giselle Martins Venâncio, que me ajudaram a repensar a relação entre a história e os textos, e ao professor e amigo Sérgio Brasil, que acompanhou, com comentários pertinentes, diferentes versões desta dissertação – mesmo se tratando de uma temática em muito distante de seus próprios interesses acadêmicos. Aos professores William Martins e Evergton S. Souza, agradeço pelos comentários e críticas que me foram apresentados na ocasião da defesa.

Finalmente, agradeço a meus irmãos, Orli Filho, Mariana e Gabriel, por terem estado sempre perto, e ainda assim me terem concedido meu próprio espaço – aspecto fundamental para as atividades de leitura, reflexão e escrita. A eles, agradeço, também, por terem tido paciência suficiente para me aturar nos momentos em que a mim faltou a paciência necessária a uma convivência tranquila.

Ademais, registro a importância do apoio concedido pelas bolsas com que pude contar ao longo dos dois anos que durou o mestrado: um ano como bolsista da CAPES e outro como bolsista FAPERJ nota 10; auxílios que me possibilitaram desfrutar de uma tranquilidade que muito facilitou os estudos e do privilégio de investir mais recursos nesta dissertação – viabilizando o contato com livros e documentos muito importantes, e às vezes pouco acessíveis. Para encerrar, e dado que nem todos meus colegas puderam contar com as mesmas condições de trabalho, deixo registradas a consciência da responsabilidade que tais auxílios acarretam e a importância de se pleitearem maiores recursos para pesquisas na área das Ciências Humanas e Sociais.

*Todos os dias têm a sua história, um só minuto levaria anos a contar, o mínimo gesto, o descasque miudinho duma palavra, duma sílaba, dum som, para já não falar dos pensamentos, que é coisa de muito estofo, pensar no que se pensa, ou pensou, ou está pensando, e que pensamento é esse que pensa o outro pensamento, não acabaríamos nunca mais.*

José Saramago<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>SARAMAGO, J. *Levantado do Chão*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 59.

## Resumo

No dia nove de setembro de 1770, o padre Manoel Furtado de Mendonça lamentou, durante um sermão pregado na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, na América portuguesa, que “a Igreja está hoje em uma espécie de servidão e [...] o poder secular não permite fazer coisa alguma à jurisdição espiritual”; disse, ainda, que “os preladados eclesiásticos já não têm direito incontestável, porque querendo castigar um pecador obstinado, lá vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes há dado”. Passados cerca de 40 dias, o padre foi preso e, algum tempo depois, suas palavras, então consideradas “temerárias”, foram devassadas por representantes das justiças eclesiástica e régia, repercutindo pela região e chegando, por vias da correspondência oficial, a Lisboa. Neste trabalho, que se propõe um estudo delineado a partir do episódio descrito, consideram-se os referidos autos de devassa (que incluem, anexada, a ementa do *sermão de São Pedro*) um *corpus* de grande interesse para se perceberem a articulação de ideias, alguns aspectos de sua percepção e também os efeitos característicos de seu contínuo *recontar*. Ademais, entende-se que as relações então estabelecidas entre as críticas pronunciadas pelo padre e outros documentos coetâneos possibilitam refletir sobre aspectos das políticas reformistas havidas no reinado de D. José (1750-1777). Trata-se, afinal, de indícios sobre como as diretrizes regalistas pombalinas, que de Lisboa se espalharam pelo império ultramarino português, repercutiram na vila de São Salvador dos Campos, influenciando a composição, a recepção e a condenação das palavras do referido sermão.

**Palavras-chave:** Retórica; Parenética; Pombalismo; Regalismo.

## Abstract

On September 9th, 1770, during a sermon preached in the village of São Salvador dos Campos (in the Portuguese portion of South America), Father Manoel Furtado de Mendonça complained that “the Church is now in a kind of servitude and the secular power does not allow the spiritual jurisdiction to do anything”; he also said that “the ecclesiastical prelates now have none undeniable right, for when they want to punish an obstinate sinner, there comes a foreign justice that takes from their hands the weapons Jesus Christ gave them”. Forty days after that, the priest was arrested and his words were investigated by representatives of both ecclesiastical and royal branches of justice, reverberating throughout the region and even reaching Lisbon by mail. In this study, the documentation produced during those proceedings (which includes the text of the sermon) and the links established between the critics pronounced by the priest and a series of contemporary documents are considered a key to understand some aspects of the reformist policies established during the reign of king D. José of Portugal (1750-1777), marked by the influence of his minister, Marquês de Pombal. This work, designed from the documentation regarding the episode, is an attempt to understand how the regalistic guidelines of Pombal’s government, in Lisbon, reverberated in the village of São Salvador dos Campos, influencing the process of composition, reception and condemnation of the words preached by Furtado de Mendonça.

**Key words:** Rhetoric; Pombalism; Regalism.

## Sumário

<b>Abreviaturas</b> .....	<b>10</b>
<b>Introdução</b> .....	<b>11</b>
<b>Nota prévia</b> .....	<b>19</b>
<b>Capítulo I São Salvador dos Campos</b> .....	<b>20</b>
1.1 São Tomé, Paraíba do Sul, Campos – desordem .....	20
1.2 <i>Amanciar os costumes pela doçura do açúcar</i> – civilização .....	43
1.3 Marquês de Lavradio – governo .....	51
<b>Capítulo II Um padre pregador e seu entorno</b> .....	<b>61</b>
2.1 Sacerdócio tridentino e padroado régio – condicionamentos .....	61
2.2 O seminário de Nossa Senhora da Lapa – instrução .....	82
2.3 Manoel Furtado de Mendonça – trajetória .....	98
<b>Capítulo III O sermão de São Pedro e seus imbróglis</b> .....	<b>104</b>
3.1 <i>Da ópera das Virgens à festividade de São Pedro</i> – liturgia .....	104
3.2 <i>Docere, delectare, movere</i> – retórica .....	124
3.3 <i>Tu es Petrus</i> – parenética .....	143
<b>Capítulo IV Repercussões das políticas regalistas pombalinas</b> .....	<b>163</b>
4.1 <i>O poder secular e a jurisdição espiritual</i> – justiça .....	163
4.2 D. José à <i>sombra de Pombal</i> – pombalismo .....	194
4.3 <i>A Igreja em uma espécie de servidão</i> – regalismo .....	209
<b>Capítulo V Repercussões do sermão de São Pedro</b> .....	<b>259</b>
5.1 <i>Um as palavras que publicara no sermão</i> – murmuração .....	259
5.2 <i>Só pretendeu falar da Igreja universal</i> – dissimulação .....	290
5.3 <i>Tão abominável culpa</i> – condenação .....	303
<b>Epílogo</b> .....	<b>323</b>
<b>Referências Fontes e bibliografia</b> .....	<b>332</b>
<b>Anexos</b>	
I. <i>Notas sobre historiografia campista</i> .....	345
II. <i>Notas sobre o roteiro dos sete capitães</i> .....	347
III. Ementa do <i>sermão de São Pedro</i> – imagem .....	349
IV. Ementa do <i>sermão de São Pedro</i> – transcrição .....	357
V. Ementa do <i>sermão de São Pedro</i> – transcrição atualizada .....	366

## **Abreviaturas**

**ACSONC** – Arquivo do Cartório do Segundo Ofício de Campos, Campos dos Goytacazes.

**AHU** – Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

**ANTT** – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

**ANRJ** – Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

**BNRJ** – Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

## Introdução

Este trabalho teve início em meio a atividades de Iniciação Científica, ainda no âmbito da graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF) –, quando foi possível, dado o interesse crescente por temáticas relacionadas ao poder e às ideias políticas na Época Moderna, tangenciar a experiência de pesquisa sobre a América portuguesa.<sup>2</sup> Durante tal período, ao remexer documentos sobre revoltas e conflitos envolvendo autoridades régias e diferentes indivíduos luso-americanos, deparei-me com um *corpus documental* em torno do qual, depois de iniciais reflexões e hesitações, delineou-se este estudo.

Trata-se de um conjunto de documentos digitalizado pelo *Projeto Resgate* e disponibilizado *online*.<sup>3</sup> Por um misto de curiosidade e interesse, iniciei o processo de transcrição e, após o incentivo de alguns colegas e professores, optei por enfrentar o desafio de nele centrar um trabalho monográfico de conclusão de curso. Nesse ínterim, ao desfrutar da possibilidade de passar um período letivo em Portugal (em intercâmbio acadêmico com a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), pude não apenas finalizar as transcrições e a descrição dos documentos – o que teria sido impossível sem a consulta à documentação original, dadas as falhas e ausências observadas no arquivo digital –, como também localizar e transcrever outras fontes de interesse para as reflexões em desenvolvimento.<sup>4</sup>

Completada ainda em 2011 essa etapa inicial, que pode ser pensada como uma espécie de *ensaio*; uma primeira *investida* à documentação em pauta,<sup>5</sup> decidi, a partir das reflexões e das experiências então acumuladas, elaborar um projeto de pesquisa e pleitear uma vaga no mestrado do Programa de Pós Graduação em História (PPGH-UFF) com vistas a um amadurecimento acadêmico que possibilitasse um trabalho mais coerente e bem

---

<sup>2</sup> Ao longo da graduação, pôde-se contar, entre 2008 e 2012, com quatro quotas da bolsa PIBIC-CNPq/UFF [sob orientação do prof. Dr. Luciano Raposo Figueiredo, no âmbito do projeto *IMPRESSÕES REBELDES: cultura política e escritos sediciosos na América Portuguesa, séculos XVI-XVII*, e do prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves, no âmbito do projeto *Letrados do império: trajetórias, conceitos e linguagens políticas no mundo luso-brasileiro*], que foram bastante importantes para fomentar o gosto pela pesquisa, possibilitando uma importante experiência com o tipo de fonte em pauta neste trabalho.

<sup>3</sup> O Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco foi criado em 1995 por meio de protocolo assinado entre autoridades portuguesas e brasileiras, com objetivo de catalogar, microfilmear e digitalizar toda a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino relativa ao Brasil – o que compreende a documentação avulsa, os códices e as coleções de cartografia e iconografia. Em site da UNB, encontra-se a ferramenta de pesquisa do arquivo digital: <http://www.cmd.unb.br/biblioteca.html>

<sup>4</sup> O intercâmbio se deu entre 2010 e 2011. Em ambos os arquivos pesquisados – Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) –, foi possível, a partir de referências obtidas em catálogos e descrições de fundos, encontrar documentação relevante e transcrevê-la. Após localizar, no AHU, o arquivo principal do processo em pauta, descobriu-se sua real dimensão, ocultada pelas deficiências da documentação disponibilizada digitalmente.

<sup>5</sup> PEREIRA, G. *O DEPLORÁVEL ESTADO DA IGREJA NESTE SÉCULO CORRUPTO: o Padre Manoel Furtado de Mendonça e os ecoares de um Sermão de São Pedro (São Salvador dos Campos, 1770)*. Trabalho Monográfico de Conclusão de Curso – Bacharelado. Niterói: UFF, 2011.

fundamentado. Ao longo dos dois anos que durou o curso, fez-se necessário modificar bastante as iniciais propostas do referido projeto e foi possível concluir a dissertação neste atual formato.

Cabe ressaltar que as reflexões, as leituras e as pesquisas aqui conformadas foram conduzidas com o intuito de dar inteligibilidade aos episódios indiciados pelas fontes analisadas e apresentar, a seu respeito, uma visão possível e coerente, ao mesmo tempo elucidando, a partir do *corpus* documental referido, particularidades do período histórico em pauta. Talvez devido ao próprio aspecto que assumiram as diversas etapas de sua elaboração, contudo, o texto que ora se apresenta acusa o modo um tanto intuitivo que conduziu sua elaboração – de que resultou uma estrutura bastante simples, apesar da dimensão excedida; quiçá em demasia. Acusa, também, a tônica de registro do itinerário da pesquisa desenvolvida, que acabou por prevalecer, em detrimento de um trabalho com caráter e apresentação mais homogêneos e didáticos – sem dúvida o mais aconselhável em termos acadêmicos.

Ademais, ainda no que diz respeito à conformação do texto, é interessante apontar que, em certo sentido invertendo a ordem de um procedimento usual, as questões não antecederam, mas se sucederam ao contato com as fontes – multiplicando-se e complexificando-se ao longo do caminho. Nesse processo, paralelamente às diversas formas que o trabalho assumiu – cada uma, fruto de uma série de reflexões e ao mesmo tempo síntese de distintos momentos de aprendizado –, foi possível amadurecer perspectivas e abordagens. Esta dissertação, portanto – a despeito de, ou melhor, constatadas suas limitações – apresenta-se como o balizamento desse percurso; o encerramento de uma importante e alargada etapa de formação no *ofício do historiador* desenvolvida em meio a aulas, leituras, pesquisas e andanças que se iniciaram no (e por fim convergiram ao) *campus* do Gragoatá da UFF. Apresenta-se, também, como um volumoso testemunho desse processo – que, é necessário ressaltar, ainda demanda uma última etapa de lapidação, no intuito de apresentar um trabalho mais facilmente apreciável. Uma falta, enfim, que deve ser atribuída aos limites do autor e do tempo disponibilizado.

É importante indicar, ademais, que se inicialmente pensei que o conjunto documental referido havia permanecido inexplorado, alguns *encontros* bibliográficos me permitiram rever tal equívoco – o que ocorreu em três momentos distintos e igualmente importantes. Primeiro, na fase final de escrita da monografia, quando me deparei com um parágrafo da grande obra

de Arlindo Rubert, em três volumes, dedicada à história da Igreja no Brasil. Trata-se de uma referência bastante breve, e que permitiu, à altura, comparações elucidativas.<sup>6</sup>

Mais tarde, terminado o primeiro ano letivo do mestrado – quando pude rever transcrições e notas de pesquisas, e também consultar o acervo de algumas bibliotecas da região<sup>7</sup> –, li o volume IV da também grande obra de Alberto F. M. Lamego (composta por nove volumes) sobre a história de São Salvador dos Campos dos Goytacazes,<sup>8</sup> em que o autor dedica um capítulo ao episódio aqui estudado, e também trechos da obra de Fernando José Martins, que faz referência rápida aos eventos havidos na região. Trata-se de trabalhos datados e com perspectivas bastante parciais – a despeito das citações e transcrições abundantes, no caso do estudo de Lamego.<sup>9</sup> Ter podido ler e transcrever a documentação em pauta e ensaiar as primeiras reflexões e interpretações acerca do episódio antes de um confronto com o enquadramento empreendido nas referidas obras possibilitou uma via de entendimento em certo modo independente da visão (e das pré-concepções) de seus autores – com os quais, em momento devido, retomei o contato, em uma espécie de diálogo interpretativo.<sup>10</sup>

Por fim, quando da qualificação, tomei conhecimento de outras dois outros livros em que se fazem referências ligeiras aos documentos estudados – uma breve menção de Maria Beatriz Nizza da Silva em seu estudo sobre *o Rio de Janeiro dos vice reis* e outra no livro de Dauril Alden sobre o governo do Marquês de Lavradio –, o que permitiu ampliar as perspectivas comparativas, complementar a relação das fontes consultadas nos arquivos cariocas e esclarecer algumas dúvidas e suspeitas.<sup>11</sup> Feitas essas notas prévias – de caráter deveras pessoal –, pode-se enfim introduzir o episódio em torno do qual se escreveram as tantas páginas que se seguem.

### **Um sermão, muitas palavras**

Aos nove dias do mês de setembro de 1770, quando, na igreja de Nossa Senhora da Lapa na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, celebrava-se a festividade de São Pedro, o

---

<sup>6</sup> RUBERT, A. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. v. III. Santa Maria: Pallotti, 1988.

<sup>7</sup> Sobretudo a biblioteca pública de Niterói e o Centro de Memória Fluminense, da UFF, que têm acervos dedicados à história do estado do Rio de Janeiro.

<sup>8</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra goitacá à luz de documentos inéditos*. v. IV. Niterói: Diário Oficial, 1941.

<sup>9</sup> MARTINS, F. J. *História do descobrimento e povoação da cidade de S. João da Barra e dos Campos dos Goytacazes antiga Capitania da Parahyba do Sul e da causa e origem do levante denominado dos Fidalgos acontecido no meado do século passado*. Niterói: Tipografia de Qurino & Irmão, 1868.

<sup>10</sup> Ver a Epílogo deste trabalho.

<sup>11</sup> Respectivamente: SILVA, M. B. N. *Cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos vice-reis*. São Paulo: UNESP, 2013; ALDEN, D. *Royal Government in Colonial Brazil: With special reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779*. Berkeley: University of California Press, 1968. Por essas duas últimas referências, deve-se registrar o agradecimento ao Prof. Dr. William Martins.

padre Manoel Furtado de Mendonça pregou um sermão em que se propunha a homenagear o *príncipe dos apóstolos* e a refletir sobre seu exemplo. Passados cerca de 40 dias, Furtado de Mendonça foi preso pelo ouvidor geral do Espírito Santo, José Ribeiro de Guimarães Ataíde, e posteriormente remetido para a fortaleza da ilha das Cobras, no Rio de Janeiro.

Preso o pároco, que era colado na paróquia de São João da Barra (comarca eclesiástica de São Salvador dos Campos), muito se inquietou a população – foram inúmeros os comentários e suposições; os murmúrios acerca dos possíveis motivos que teriam levado a sua prisão. Após especulações, estabeleceu-se um consenso: o padre havia sido preso pelo que proferira em seu sermão. Grande parte dos assistentes à cerimônia, contudo, afirmava não ter percebido traço algum de suspeição nas palavras então enunciadas. Para outros, entretanto – em especial para o mencionado ouvidor –, o padre Manoel havia se excedido em sua pregação, criticando o *governo temporal* e, em última instância, o próprio monarca.

Após a prisão de Furtado de Mendonça, realizaram-se dois autos de averiguação – um ordenado pelo vice rei do Estado do Brasil, Marquês de Lavradio (que inclui uma devassa feita pelo referido ouvidor e autos de perguntas feitas ao padre por um desembargador do tribunal da Relação do Rio de Janeiro, José Maurício da Gama e Freitas), e outro, pelo bispo do Rio de Janeiro, D. frei Antônio do Desterro. Em ofício datado do dia 24 de junho do ano seguinte à prisão, Gama e Freitas, ao remeter ao vice rei os autos do inquérito de que fora encomendado, afirmou-lhe que o padre

havia tido a culpável liberdade de misturar com a ilibada semente das verdades evangélicas a perniciosa tirania de proposições escandalosas e tumultuárias [...] abusando do sagrado ministério, chegara a proferir proposições visivelmente fanáticas, sediciosas e quiméricas, capazes só de inspirar na pequenez e debilidade daqueles povos algumas ideias muito distantes da verdade; pois que figurando ele a liberdade eclesiástica como oprimida, se não verificava esta quimérica violência nos domínios de Sua Majestade; antes passava muito pelo contrario.<sup>12</sup>

A documentação principal para este trabalho – os referidos autos, com os documentos que lhes foram anexados (o que inclui tanto cartas pessoais do padre Manoel quanto documentos oficiais e mesmo o esboço das palavras pregadas) – permite que, partindo literalmente do texto da ementa do sermão, reflita-se acerca dos diferentes sentidos e versões sobre ele elaborados: as testemunhas, as autoridades eclesiásticas e régias, o próprio padre; todos recontaram e recriaram as proposições pronunciadas do púlpito, atribuindo-lhes ou negando-lhes sentidos determinados. Trata-se, pois, de um *corpus* de grande interesse para se perceberem a articulação de ideias, alguns aspectos de sua percepção e também os efeitos característicos de seu contínuo *recontar*. Além disso, considera-se que o episódio,

---

<sup>12</sup> *Ofício do Intendente Geral do Ouro...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059

evidenciando o potencial de mobilização de determinados tópicos no período em foco – nomeadamente: as suspeitas em relação à influência dos jesuítas recém expulsos, a “perda de poder da Igreja” e a “interferência dos ministros seculares” –, permite reflexão profícua sobre a política coetânea.

Afinal, em um período marcado por um fortalecimento acentuado e sistemático do poder régio, que avançava sobre tradicionais prerrogativas e jurisdições de outros corpos políticos do reino (sobretudo o eclesiástico), o pároco lamentava que “a Igreja está hoje em uma espécie de servidão e [...] o poder secular não permite fazer coisa alguma à jurisdição espiritual”; dizia, ainda, que “os prelados eclesiásticos já não têm direito incontestável, porque querendo castigar um pecador obstinado, lá vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes há dado”, vendo “frustrado qualquer empenho de enviarem as suas queixas ao trono”. Em oposição, contudo, “os que defendem a liberdade para conservar os licenciosos modos do seu viver não deixam de ser ouvidos e de achar proteção nos príncipes seculares”. Estava, portanto, a seu ver, constatado o “deplorável estado” em que se encontrava a “Igreja neste século corrupto e rebaixado”. E, por isso, ele propunha que

se mude a jurisprudência, que o direito natural se veja independente das isenções, que se confirme nos palácios o que se ordena nos santuários, que os pecadores não tenham mais refúgio, que para a penitência, que as leis dos príncipes não se armem mais, que para fazer observar as leis de Deus e que qualquer prelado obre o bem e emende o mal sem oposição.<sup>13</sup>

### **Capítulos propostos**

Entendendo-se como *regalismo* uma doutrina política que buscava a supremacia do poder político da Coroa em relação àquele desempenhado pelo corpo eclesiástico – afirmando o domínio régio em um processo que paulatinamente subtraía e enfraquecia os polos de poder e a influência política da Igreja –, considera-se que o reinado de D. José (1750-1777), muito influenciado por seu mais ativo ministro, o Marquês de Pombal, foi marcado por uma série de medidas que devem ser percebidas a partir de tal perspectiva. Pode-se afirmar, assim, que o *pombalismo* que caracterizou o referido período da história lusa<sup>14</sup> levou a um extremo a tendência regalista que vinha se desenvolvendo em Portugal de modo ascendente havia séculos, fazendo-se mais patente pelo menos desde a Restauração.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Ementa do sermão...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>14</sup> Acerca da ideia de *pombalismo* e do consequente qualificativo de *período pombalino*, é interessante a referência a Francisco Falcon – sobretudo ao capítulo V, *o ideário pombalino*, de sua grande obra sobre a *época pombalina*. FALCON, F. J. C. *A época Pombalina (política econômica e monarquia ilustrada)*. São Paulo: Ática, 1982 p. 224.

<sup>15</sup> FRANCO, J. E. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente* (séculos XVI a XX). v. I: das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006, p. 238-39, 326.

O reinado josefino, afinal, caracterizou-se por uma série de reformas empreendidas de modo sistemático, mobilizando recursos que informavam, ademais de alterações marcantes na *forma de governo*, um novo discurso legitimador – que, ao menos em alguns aspectos, entrava em oposição frontal com anteriores modos de fazer e teorizar a política, pautados no pensamento católico neo-tomista, para o qual muito haviam contribuído os padres jesuítas. A Companhia de Jesus, aliás, além de se destacar por sua relevância na conformação do império ultramarino português e na difusão das ideias da segunda escolástica (em que tradicionalmente se fundamentava a política da Coroa), faz-se especialmente importante, nas ponderações aqui propostas, devido às resistências e aos antagonismos que representou aos projetos de reforma pombalinos – aspecto essencial para a compreensão do *antijesuitismo* que se fez marcante no período, manifestando-se também na documentação em pauta.

Com tais ideias no horizonte, inicia-se o trabalho com algumas reflexões sobre o *cenário* em que ocorreu o episódio aqui tomado como uma espécie de *estudo de caso*. Desse modo, procura-se melhor compreender a região de Campos e sua relação com o mundo português. No capítulo I, portanto, mais que uma preocupação em apenas situar o evento no espaço, trata-se, em certa medida, de apresentar um breve testemunho das mudanças por que passava o império português no período – sobretudo no que diz respeito a confrontos originados pelo esforço de normatização de propriedades e costumes, que, na região, aparece relacionado à ideia de *civilização* (para usar um termo de Monsenhor Pizarro e Araújo) do açúcar, que despontou apenas na segunda metade do século XVIII.

Assim, a uma realidade de evidentes insubordinação e desregramento que marcaram o período conturbado das mudanças nas donatarias particulares – com algumas revoltas e desordens que pontuaram a história e o imaginário de Campos –, sucedeu-se um quadro de maior esforço por sujeição e conformação por parte das autoridades régias. Destaca-se, no breve histórico elaborado, o governo do Marquês de Lavradio, apontado como um vice rei *pombalino*,<sup>16</sup> durante o qual ocorreram os episódios estudados ao longo da dissertação.

No capítulo II, parte-se de algumas ponderações sobre o “ser padre” na América portuguesa – e, mais especificamente, na comarca eclesiástica de São Salvador dos Campos. Para tanto, ademais das indicações documentais acerca da trajetória do padre Manuel, apontam-se considerações sobre a relação entre as diretrizes tridentinas (e seu marcado esforço por reformar o estado eclesiástico) e as determinações e limitações do padroado régio

---

<sup>16</sup> ALDEN, D. *Royal Government in Colonial Brazil, with special reference to the administration of the Marquis of Lavradio, viceroy, 1769-1779*. Berkley/Los Angeles: University of California, 1968. Para o historiador, seu governo seria um bom estudo de caso sobre a influência das políticas pombalinas na América portuguesa.

(dada a subordinação, em muitos âmbitos, da Igreja dos domínios ultramarinos portugueses à administração régia) – fatores de certo modo condicionantes. Por fim, relacionando aspectos sobre a idealizada instrução devida aos clérigos e sobre a realidade da região à época, aborda-se o caso do seminário de Nossa Senhora da Lapa (em que estudou e pregou Furtado de Mendonça) e de seu fundador (padre Ângelo de Siqueira); tópicos recorrentes na documentação analisada.

No capítulo III, dedica-se um olhar mais demorado sobre episódio que afinal motivou estas reflexões, com especial atenção ao *sermão de São Pedro*. Apresentam-se, de início, considerações sobre a *festividade de São Pedro* em que pregou o padre Manoel e sobre a liturgia romana – busca-se, assim, entender a parenética coetânea, insistindo-se na importância da retórica como chave de leitura. Nesse sentido, referência incontornável, apresentam-se algumas considerações sobre o paradigmático padre Antônio Vieira e sobre o *método português de pregar* por ele informado. Segue-se, então, uma estendida apresentação do sermão – partindo do texto da ementa escrita por Furtado de Mendonça e relacionando-a aos meios histórico e retórico a que faz referência e a partir dos quais podem ser compreendidas suas palavras.

Trata-se, em suma, da tentativa de efetuar uma leitura do texto que, considerando-o *evento discursivo* privilegiado no âmbito de uma sociedade católica de cultura predominantemente oral – em que o sermão era um dos meios em que maior difusão de ideias se produzia – e relacionando-o a um breve quadro de acontecimentos, informe alguns sentidos possíveis.<sup>17</sup> Por isso, busca-se atentar à perspectiva de que o padre Manoel encontrava-se conformado por um ambiente pedagógico-religioso de marcada influência jesuítica, reproduzindo, ao elaborar sua prédica, ademais de esquemas textuais gerais, concepções políticas que, à altura, eram consideradas *temerárias*.

Após tais reflexões iniciais sobre o texto da ementa do sermão, busca-se, no capítulo IV, abordar, ainda a partir de algumas das críticas pronunciadas pelo padre, aspectos importantes que possibilitam relacionar o episódio estudado ao regalismo pombalino e refletir acerca da temática. Assim, valendo-se tanto de estudos sobre o pombalismo quanto de algumas referências documentais adicionais, relaciona-se o *sermão de São Pedro* a repercussões das políticas regalistas que de Lisboa difundiram-se pelo império português no período em pauta – seja por meio de obras *propagandísticas* (que se divulgaram massivamente), de orientações políticas (manifestadas na correspondência dirigida às

---

<sup>17</sup> POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 32-33.

autoridades ultramarinas) ou de uma série de outros documentos que fizeram conhecidas as diretrizes pombalinas acerca das conformações que se buscavam para os embates entre as jurisdições régia e eclesiástica.

No capítulo V, para finalizar, debruça-se sobre os diversos comentários feitos acerca do sermão. A documentação principal abordada permite, afinal, que se reflita acerca dos diferentes sentidos e versões então elaborados sobre as palavras do padre Manoel. Interessasse, a partir de tal possibilidade, por alguns significados determinados que lhes foram atribuídos ou negados – e pelas formas com que se deram os respectivos juízos acerca das palavras devassadas. Busca-se, assim, relacionar, ainda que de modo ligeiro, os esforços argumentativos dos inquiridores, de suas testemunhas e do padre – identificando alguns de seus interesses e posicionamentos – à conjuntura política a que fazem referência. Destacam-se, na análise proposta, os empenhos do ouvidor Guimarães Ataíde em condenar o padre – e se propõe compreendê-los, considerando as referências documentais reunidas. De tal esforço, resulta uma leitura específica de suas atitudes.

Entende-se, pois, como indicado, que os discursos sobre o sermão de *São Pedro* – que refletem tanto apoio quanto resistência às políticas reformistas desenvolvidas no reinado de D. José –, ao mesmo tempo em que só podem ser devidamente compreendidos a partir de tal referencial, são indícios importantes das próprias mudanças políticas por que passava o mundo luso em um período que, não à toa, ficou conhecido como *pombalino*. Na estruturação dos capítulos, portanto, operam-se *jogos de escalas*; relacionam-se ponderações de âmbito mais geral sobre o império português e considerações sobre uma região específica, e não tão estudada da América lusa, de modo a facilitar a compreensão de um episódio aparentemente marginal, mas que – pelas questões abrangidas e pelos registros documentais produzidos e conservados – é entendido como ponto de partida privilegiado para estudar aspectos importantes das políticas pombalinas.

Assim, propõe-se considerar as articulações possíveis e necessárias entre o episódico/pontual e o ambiente político mais geral, partilhando da perspectiva de que “é em todos os níveis, desde o mais local até o mais global, que os processos sócio-históricos são gravados”.<sup>18</sup> Acredita-se, afinal, ser justamente a relação estabelecida entre um sermão pregado em uma vila da América portuguesa e algumas políticas elaboradas em Lisboa, e válidas para todo o império – nomeadamente o que se entende por regalismo pombalino (e o antijesuitismo que lhe era diretamente vinculado) – que faz relevante a reflexão proposta.

---

<sup>18</sup> REVEL, J. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*. v. 15 n. 45 set./dez. 2010, p. 440.

## **Nota prévia**

Ao longo do trabalho, para facilitar a compreensão, atualizaram-se a ortografia e a pontuação dos registros textuais empregados como fonte, esforçando-se, ao máximo, por preservar o que se entende como seu *sentido* provável – que se buscou apreender. No que diz respeito ao principal texto do *corpus* do trabalho, a *ementa do Sermão de São Pedro*, contudo, dada sua centralidade para o estudo que se propõe, apesar de as abundantes citações realizadas ao longo dos capítulos terem sido atualizadas, constam, entre os anexos, três “versões” do documento completo: uma reprodução fotográfica, uma transcrição de caráter mais “diplomático” e, por fim, a transcrição atualizada empregada nas páginas que se seguem.

Todas as referidas versões foram por mim realizadas. É importante notar, ademais, que só após tal esforço constatou-se que A. M. F. Lamego já havia publicado o texto em sua obra. Contudo, ao operar comparações com a versão por ele apresentada – também atualizada –, constatou-se uma série de impropriedades, ausências e “interpretações” operadas pelo autor, que não explicita seu papel ativo nas alterações feitas antes da reprodução do “original completo”. Além da importância atribuída ao texto do sermão – que justifica esse esforço final por reproduzi-lo em diferentes formatos –, considera-se que, ao se compararem os anexos referidos, pode-se compreender a lógica que conduziu as atualizações operadas nos demais textos citados.

## 1. São Salvador dos Campos

[...] *parecem outros Campos Elíseos, e são chamados os Campos dos Goytacazes [...], ainda que estas campinas sejam tão formosas em si, sucede-lhes o que aos Campos Elíseos atribuíam os antigos: que custava muito grandes trabalhos e perigos o haver de chegar a eles.*  
Padre Simão de Vasconcelos<sup>19</sup>

[...] *é preciso ter um grandíssimo cuidado em não consentir que para ali se vão estabelecer letrados rábulas ou outras pessoas de espíritos inquietos, porque como aqueles povos tiveram uma má criação, em aparecendo lá um desses que, falando-lhes uma linguagem mais agradável ao seu paladar, convidando-os para alguma insolência, eles prontamente se esquecem do que devem e seguem as bandeiras daqueles.*  
Marquês de Lavradio<sup>20</sup>

### 1.1 São Tomé, Paraíba do Sul, Campos – desordem

No dia 23 de junho de 1771, o Marquês de Lavradio, vice rei do Estado do Brasil (1769-78), escreveu ao Marquês de Pombal, ministro de D. José (1750-1777),<sup>21</sup> informando-lhe que

o ouvidor da comarca da capitania do Espírito Santo me deu a conta junta de onze de setembro do ano próximo passado que, pregando o padre Manoel Furtado de Mendonça, vigário colado da freguesia de São João da Barra, na festividade de São Pedro, na igreja do seminário da Lapa da vila dos Campos, distrito daquela comarca, tivera a culpavel liberdade de proferir algumas proposições sinistras e escandalosas, à vista do que determinei ao dito ouvidor [que] fizesse prender logo ao mesmo vigário e, apreendendo todos os seus papéis, fizesse uma exata averiguação para vir no conhecimento das circunstancias que poderia haver para aquele insulto.<sup>22</sup>

Alguns anos mais tarde, quando se encerrava seu período no governo, o mesmo Lavradio referiu-se à região em que ocorrera o episódio relatado como tendo, por “muitos anos”, sido “asilo de todos os malfeitores, ladrões e assassinos”, que viviam “com um despotismo e [uma] liberdade; que quase não conheciam sujeição a pessoa alguma; todos viviam em bastante ociosidade, contentando-se só de cultivarem pouco mais do que lhes era preciso para sua sustentação”. De acordo com o vice rei, “tem custado bastante reduzi-los a uma melhor ordem”. Assim, em sua perspectiva, a despeito das dificuldades que tivera que enfrentar em seu governo, os moradores da região “se têm ido sujeitando, de sorte que já hoje não acontecem aquelas horrorosas desordens que todos os dias inquietavam os governadores desta capitania”.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> VASCONCELOS, S. *Vida do Pe. João de Almeida*. Lisboa: 1658. Apud. LAMEGO, A. R. *O homem e o brejo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007, p. 52.

<sup>20</sup> Ofício do Marquês de Lavradio citado em nota. PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 259.

<sup>21</sup> Nomeado Secretário dos Negócios Estrangeiros e da Guerra ainda no início do reinado, em 1750, foi feito Secretário do Reino em 1756. Apesar de a Secretaria de Marinha e Ultramar pertencer a Diogo de Mendonça Corte Real, indivíduo de pouco destaque, era patente que Sebastião José de Carvalho e Melo, feito Marquês de Pombal em 1769, superintendia nos assuntos dessa, fazendo-se bastante influente no governo do ultramar e, portanto, nas questões em pauta neste trabalho.

<sup>22</sup> BNRJ, *Manuscritos*, 10, 04, 08.

<sup>23</sup> Ofício do Marquês de Lavradio citado em nota em: PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 258-59.

Antes de refletir sobre o episódio central deste estudo – acerca do qual, na referida carta de junho de 1771, o vice rei, indiciando, de alguma forma, cuidado especial, afirmou que “me parece não devo tomar resolução neste caso sem expressa ordem d’El Rei, meu Senhor”, escrevendo a Pombal e indicando-lhe que deixaria a “V. Ex<sup>a</sup>, à vista da mesma [a documentação em que se baseia este trabalho], determinar a respeito dele o que parecer mais justo” –, considera-se importante apresentar um breve histórico da região onde tiveram lugar os eventos aqui estudados: Campos dos Goytacazes.<sup>24</sup> Trata-se de algumas considerações sobre o ambiente social e político em que nasceu e viveu o referido padre Manoel; informações que, além de introduzirem dados sobre o *cenário* em que ele se instruiu e agiu enquanto pároco e pregador, testemunham, ainda que de modo ligeiro, algumas das mudanças por que passava o império português – ajudando, portanto, a indiciar elementos gerais do período e da região em foco.

Ademais, espera-se, com tais ponderações, compreender a que de concreto, no histórico de Campos, Lavradio poderia se referir, quando – valendo-se da tópica da insubordinação (frequente na correspondência oficial que então cruzava o Atlântico) – apontou as “horrorosas desordens” que tanto teriam inquietado as autoridades que representavam os interesses da Coroa na localidade. Assim, a partir de um olhar sobre a historiografia *campista*,<sup>25</sup> este capítulo apresenta-se como uma aproximação elucidativa acerca da região abordada nas páginas subsequentes – apontando algumas particularidades notáveis no seu histórico, e também alguns aspectos políticos mais gerais sobre a segunda metade do século XVIII no império português.

Inicia-se este *détour* de caráter historiográfico-memorialista com Monsenhor Pizarro e Araújo. O padre, em suas *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, dedica atenção a uma zona de marcada importância econômica entre a segunda metade do século XVIII e o início do século XIX. Trata-se de “uma planície dilatada de campinas frescas, amenas e mui férteis que de seus primeiros habitantes conservam o nome de *Campos Goiatacazes* [sic] [...], distante do Rio de Janeiro perto de 80 léguas”.<sup>26</sup> A história de Campos, de acordo com William

---

<sup>24</sup> Neste trabalho, o território é referido, de modo genérico, como Campos/região dos Campos/planície dos Campos/Campos dos Goytacazes etc. Trata-se da área que, a partir de 1677, passou a corresponder às vilas de São Salvador e São João da Barra (no que diz respeito à administração eclesiástica, eram freguesias da comarca de São Salvador). No que diz respeito às jurisdições da administração régia, as delimitações variaram bastante, o que faz mais relevante o histórico que se segue.

<sup>25</sup> Ver anexo I deste trabalho: *notas* sobre a historiografia *campista*. O termo “campista” é empregado por muitos historiadores que se debruçam sobre a região – como A. F. M. Lamego – e é reproduzido neste trabalho de modo livre, sem grandes reflexões, por se apropriar à perspectiva narrativa.

<sup>26</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das Províncias Annexas a Jurisdição do Vice-rei do Estado do Brasil, dedicadas a El-Rei Nosso Senhor D. João VI*. (9v.). Rio de Janeiro:

Frederic Harrison, é a de uma luta constante pelo controle das férteis planícies aluviais do rio Paraíba; uma narrativa de rivalidade entre os portugueses que desejavam fundar uma indústria açucareira nas margens do rio e os índios goitacazes, que resistiam à escravização voltada à cultura da cana-de-açúcar; um *documento* da contenda entre pequenos plantadores de açúcar e grandes criadores de gado que desejavam manter a região para abastecer a cidade do Rio de Janeiro; um registro de disputas armadas entre pecuaristas e ordens religiosas acerca da demarcação de terras. É, por fim, uma narrativa da rebelião aberta de um grupo de senhores de terra luso-americanos que ousou desafiar a tirania do português donatário da capitania.<sup>27</sup>

Acerca das capitânias, é importante ter em mente que, no ano de 1732, a América portuguesa foi dividida por D. João III (1521-57), auxiliado por Martim Afonso, capitão-mor a quem haviam sido atribuídas funções de governo sobre o território luso-americano, em 15 grandes lotes: as *capitânias hereditárias*. Como destacam Arno e Maria José C. M. Wehling, não se tratava de instituições feudais – a despeito de algumas semelhanças com as senhorias europeias –, e sim de “concessões do poder público a particulares”. Nas referidas concessões, delegava-se parte significativa das atribuições governamentais aos donatários. Contudo, tal delegação “não alienava a soberania do rei e não o transformava em suserano. A relação entre rei e donatário era de soberano e súdito, e não de suserano e vassalo”.<sup>28</sup>

Assim, “pelo menos em tese, a cada sucessão, do donatário ou do rei, a concessão deveria ser confirmada”. Os donatários deveriam, ademais, portar-se como “agentes políticos e administrativos da Coroa, para garantir a extração de pau-brasil, ouro e outras riquezas e para implantar uma agricultura de exportação que atendesse aos interesses comerciais portugueses”. Suas atribuições, portanto, eram judiciárias, fiscais e administrativas, estando autorizados a aplicar a justiça dentro do território por que eram responsáveis (até certa alçada), a coletar impostos e também a “fundar vilas, nomear funcionários e distribuir terras (sesmarias) entre colonos”. Ademais, possuíam uma série de fontes de renda – como participação na arrecadação tributária.<sup>29</sup>

Ainda no que diz respeito à temática, é importante fazer uma distinção. De início, havia as capitânias-donatarias – que correspondem à descrição referida –, que eram

---

Imprensa Régia, 1820, p. 81. E, remetendo-se à *História da América Portuguesa* (1730) de Sebastião da Rocha Pita, afirma que “poderiam chamar-se *Campos Eliseos*”.

<sup>27</sup> HARRISON, W. F. *A struggle for land in colonial Brazil: the private captaincy of Paraíba do Sul*. Abstract of dissertation (Doctor of Philosophy). Albuquerque: University of New Mexico, 1970, iv.

<sup>28</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. C. M. *A formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 87-92. Ver também: SALDANHA, A. V. *As capitânias do Brasil: antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenômeno atlântico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001.

<sup>29</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. C. M. *A formação...* p. 87-92.

administradas por um donatário (que recebia da Coroa a carta de doação e o foral, em que se delimitavam obrigações e privilégios dos donatários e dos moradores). No entanto, “com o fracasso inicial das capitánias-donatarias no Brasil, a coroa reverteu parte das capitánias aos bens régios por meio de compra ou de longos processos judiciais que perduraram até ao século XVIII”. Tratou-se, enfim, de um processo iniciado ainda no século XVI, em que a Coroa primeiro passou a intervir nas capitánias-donatarias, e depois a criar sistematicamente capitánias reais.<sup>30</sup>

Assim, “no lugar da antiga administração centralizada no donatário, as capitánias passaram a ser administradas por governadores, nas capitánias centrais, ou capitães-mores, nas capitánias periféricas”; representantes do monarca que “detinham jurisdição administrativa e militar sobre a capitania [...] a administração financeira estava a cargo do provedor da Fazenda Real, responsável pela arrecadação de tributos. A esfera judicial ficou sob tutela dos ouvidores, responsáveis em segunda instância sobre a administração da justiça na capitania”.<sup>31</sup>

De acordo com António Vasconcelos de Saldanha, as incorporações das capitánias à Coroa foram uma constante; “pela aplicação da *Lei Mental*, por venda, renúncia ou puro e simples confisco para a Coroa”. No entanto, “o mérito da acção, como processo organizado e sistemático, é atribuído à mão e à época do marquês de Pombal”. Tratou-se, todavia, de um projeto antigo, fundado na “crença, veiculada por vários meios desde o século XVI, de que a autoridade real e a utilidade das possessões ultramarinas acabava[m] por não [se] beneficiar com a manutenção das capitánias dos donatários”. Entende-se sem dificuldade o fato de tal processo ter sido concretizado no período pombalino. Afinal, “permitiam-no melhor as ideias correntes ao tempo e o inegável reforço da autoridade real” que se fizeram realidade à altura.<sup>32</sup>

Na visão de Harrison, debruçar-se sobre a história da região de Campos possibilita uma perspectiva *micro* sobre alguns dos embates por terra havidos nas demais 14 capitánias privadas estabelecidas pela Coroa na América portuguesa. A especificidade das disputas *campistas*, por sua vez, estaria no fato de os pecuaristas terem sido capazes de impor sua atividade na planície de Campos por cerca de duzentos anos. Assim, a despeito da grande fertilidade das referidas terras, apenas no final do século XVIII e no início do XIX se assistiu

---

<sup>30</sup> ALEVAL, C. [2014] “Capitania-donatária” e “Capitania real”. In: SERRÃO, J. V.; MOTTA, M. M. M. & MIRANDA, S. M. (dir.) *e-Dicionário da Terra e Território no Império Português*. Lisboa: CEHC-IUL. Disponível em: <http://edittip.wordpress.com/> [consultado em março de 2014], s/p.

<sup>31</sup> ALEVAL, C. [2014] “Capitania-donatária” e “Capitania real”... s/p.

<sup>32</sup> SALDANHA, A. V. *As capitánias...* p. 387.

ao desenvolvimento de uma indústria açucareira próspera – passado o auge da produção de açúcar na América portuguesa.<sup>33</sup>

Originalmente parte da capitania de São Tomé, a região fora marcada por iniciais embates com “as três nações bárbaras de índios Goiatacamopi, Goiatacaguaçu e Goiatacajocorito”;<sup>34</sup> os *goitacás* que até hoje nomeiam a cidade de Campos. A referida capitania teve como primeiro donatário Pero de Góis da Silveira,<sup>35</sup> que, por falta de cabedal, partiu para Lisboa em busca de recursos. Ao retornar, encontrou destruídas pelos índios as edificações e culturas então estabelecidas.<sup>36</sup>

Apesar do esforço na luta contra os indígenas, Pero de Góis viu-se obrigado a, sem sucesso, abandonar a capitania,<sup>37</sup> que, de acordo com Augusto Carvalho, esteve ocupada por estrangeiros – sobretudo ingleses – até que seu filho, Gil de Góis, desejando prosseguir sua obra, lá se estabeleceu, sendo confirmado pelo monarca na donataria de seu pai. Contudo, Gil de Góis teve destino parecido ao de seu antecessor: chegou a estabelecer povoado, e viu-se forçado a deixar as terras – extenuado pelo confronto com os índios e pela falta de recursos. Assim, renunciou à capitania em favor da Coroa por volta de 1630.<sup>38</sup>

Acerca de tais questões, é importante recordar que, em meio aos embates que levaram à expulsão dos franceses que em meados do século XVI tentaram fazer prosperar a *França*

---

<sup>33</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. v.

<sup>34</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 82. Júlio Feydit apresenta uma série de relatos sobre os índios. FEYDIT, J. J. *Subsídios para a História dos Campos dos Goitacases desde os tempos coloniais até a proclamação da república*. Rio de Janeiro: Esquilo, 1979, p. 17-29.

<sup>35</sup> PARANHOS, P. “O açúcar no norte fluminense”. *Histórica*, nº 08, Ano I, março de 2006. p. 07. Por doação feita por Martim Afonso de Souza em 1534, confirmada pelo rei D. João III em 1536. Chegou à região apenas em 1539, quando teria edificado as primeiras habitações na vila da Rainha [região em que se situa São João da Barra]. A. R. Lamego afirma que “guerreiro nato”, Pero de Gois era “um dos moços capitães vindos com Martins Afonso de Souza, que [...] chefiava a frota da colonização em 1530. Notabilizando-se [...] durante aquela expedição, é-lhe doada a capitania de São Tomé, onde, em 1538, finca os esteios do primeiro vilarejo ao sul da barra do Itabapoana”. Teria trazido de São Vicente as primeiras mudas de cana e cabeças de gado. LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 52. De acordo com Augusto Carvalho, era irmão de Damião de Gois. CARVALHO, A. *Apontamentos para a história da Capitania de S. Thomé*. Campos: Typ. e Lith. de Silva, Carneiro & Comp., 1888, p. 50-52. Mais tarde, quando do estabelecimento do governo-geral na Bahia (1549), Pero de Góis foi nomeado capitão-mor da costa, responsável por expulsar da costa da América portuguesa os piratas que, dado o fracasso de muitas das capitanias então fundadas, invadiam o território. Ao assumir tal posto, acabou por negligenciar sua capitania, que teria se tornado refúgio para criminosos e desertores, que muitas vezes se aliavam aos goitacazes. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 25-26. A tópica dos “criminosos e desertores” que, ao lado dos indígenas, habitariam a região (sobretudo os *sertões*), perpetuando desordens, fez-se frequente na documentação até o século XIX.

<sup>36</sup> Em carta ao rei, Pero de Góis informou-lhe de “quão desbaratada achei a minha capitania, ou antes alevantada, pois toda a gente que nela tinha deixado havia fugido com o Capitão; assim que, mais que por servir a Vossa Alteza do que pelo gosto que então dela tive, a não larguei e deixei, mas antes assentei e de novo comecei a povoar por um rio acima” – e relata-lhe as dificuldades enfrentadas. CARVALHO, A. *Apontamentos...* p. 58-59.

<sup>37</sup> Alberto Ribeiro Lamego afirma que Pero de Góis foi “expulso pelos índios na primeira tentativa de colonização de sua capitania de São Tomé [e suas cartas], datadas de 1545, dão-nos curta e primeira nota da bravura do aborígene”. LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 31.

<sup>38</sup> CARVALHO, A. *Apontamentos...* p. 75.

*Antártica* na parte central do litoral da América portuguesa, destacou-se, na parte portuguesa, a ação de Estácio de Sá, sobrinho do então governador geral, Mem de Sá (1558-1572). O referido governante, passados alguns dos conflitos em questão, planejou a fundação de uma cidade na região recém reconquistada aos franceses: São Sebastião do Rio de Janeiro;<sup>39</sup> e, para o governo da nova urbe, nomeou-se Estácio de Sá (1565-1567).

Do outro lado da baía de Guanabara, onde hoje se situa a cidade de Niterói, o chefe indígena Araribóia (aliado dos portugueses) foi autorizado a estabelecer a vila de São Lourenço. Ademais de proteger a referida vila contra o ataque de franceses, Araribóia liderou, sob orientações do governador geral, tropas contra piratas na região de Campos. No entanto, se os esforços coordenados por Mem de Sá liberaram parte da costa centro-sul da América portuguesa de franceses e de alguns povos indígenas hostis (sobretudo os aymorés), permaneceu, na área da então capitania de São Tomé, a *ameaça goitacá*, o que levou, nos anos seguintes, a uma série de medidas para conter os indígenas da região.<sup>40</sup>

Foi em meio a tais embates com os goitacazes que Gil de Góis renunciou a sua capitania – que passou a ser administrada pelo governador da capitania do Rio de Janeiro, Martim Correia de Sá (1602-1608; 1623-1633), e pelo senado da câmara da cidade do Rio de Janeiro. O referido governador, por sua vez, recorreu aos padres inacianos – que possuíam uma fazenda na região – para controlar os índios goitacazes. A ação missionária dos jesuítas foi instrumental, possibilitando que se ocupassem terras antes dominadas por povos indígenas hostis. Nesses esforços por controle, alguns índios foram deslocados até a missão de São Pedro da Aldeia, e outros se deslocaram para o interior;<sup>41</sup> passando a habitar os [temidos] *sertões* da planície de Campos.

Assim, segundo Alberto Ribeiro Lamego,

a capitania de São Tomé desmantela-se abandonada e a sua curta história tem para nós, já tão distantes, apenas a visão veloz e tumultuária do lampejar de espadas entre silvos de flechas e reboos de arcabuzes. Brutal e desanimador, porém, como foi seu desbarato, esse apenas preludia [...] a obstinada luta do colono que a seguir virá e que, de mãos crispadas para a terra cobiçada, durante séculos vai abater-se por havê-la.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Os franceses se estabeleceram na região a partir de 1555, fundando uma colônia (por volta de 1560). Em 1565 fundou-se a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, edificando-se as primeiras fortificações. No entanto, os franceses só foram completamente expulsos em 1567. Ver: CORACY, V. *Memória da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955. Acerca das posteriores invasões francesas na cidade, ver: BICALHO, M. F. B. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

<sup>40</sup> HARRIS, W. F. *A struggle...* p. 30-36.

<sup>41</sup> HARRIS, W. F. *A struggle...* p. 30-36. Carvalho fala de uma “missão de paz e catequese” promovida pelos jesuítas; bem de acordo com o “plano de defesa pré-concebido” para a região. CARVALHO, A. *Apontamentos...* p. 93-99.

<sup>42</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 55.

Alberto F. M. Lamego, por sua vez, afirma que “já então, em ‘língua de negros’, [...] era a capitania denominada de Paraíba do Sul”, que teria permanecido esquecida por alguns anos, até que os célebres *sete capitães* lá chegassem – depois de combaterem (ao lado de Araribóia e dos índios termininós) os franceses e seus aliados tupinambás e tamoios por cerca de 30 anos.<sup>43</sup>

Tendo em vista tais embates, e também para evitar que os franceses ocupassem o território recém-conquistado aos goitacazes, as terras da região foram, em 1627, concedidas por sesmarias pelo governador Martim Correia de Sá aos ditos *sete capitães* – “com a condição de pagarem foro aos donatários e o dízimo à Ordem de Cristo quando levantassem alguns engenhos de açúcar” –, que lá chegaram em 1632 “com o projeto de criarem gado”.<sup>44</sup> Quando, em meados da década de 1640, Salvador Correia de Sá e Benevides ocupava o mesmo cargo que ocupara seu pai, Martim Correia de Sá, a região de Campos já se encontrava em expansão. De acordo com Alberto Ribeiro Lamego, contudo, a posse do general Salvador no governo do Rio de Janeiro (1637-1642; 1648; 1659-1660) marcou o início de um período de violências, sublevações e crimes na história *campista*; característica do domínio dos Assecas, seus descendentes.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra Goitacá à luz de documentos inéditos*. Paris/Bruxelas: l'édicions d'art, 1913, v. I, p. 30-35; LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 52-56. De acordo com A. F. M. Lamego, os ditos *sete capitães* foram os seguintes: Miguel Aires Maldonado, Miguel da Silva Riscado, Antonio Pinto Pereira, João de Castilho, Gonçalo Correia de Sá, Manuel Correia e Duarte Correia (p. 34-35). Pizarro informa os mesmos nomes, indicando, ademais, terem os *capitães* “servido o Estado nas guerras calamitosas das capitanias de Cabo Frio, Rio de Janeiro e S. Vicente”. PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 82-83.

<sup>44</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 82-83.

<sup>45</sup> O filho de Salvador Correia de Sá e Benevides, Martim Correia de Sá e Benevides Velasco, foi o 1º Visconde de Asseca. Neste trabalho, refere-se à família como “os Assecas”, indistintamente – o grupo é por vezes referido, em outros trabalhos, como “os Correias”. O general Salvador era o mais proeminente membro do grupo de grandes proprietários que, morando no Rio de Janeiro, possuía terras para criação de gado na região de Campos (para abastecer seus engenhos no recôncavo) e foi governador pela primeira vez em 1637-1642, pela segunda vez em 1648 e em 1658 foi nomeado o primeiro governador das capitanias do sul (que estiveram momentaneamente separadas do governo geral na Bahia), permanecendo no governo no Rio de Janeiro entre 1659-1660. Seu avô, Salvador Correia de Sá, fora governador por duas vezes, nos períodos de 1569-1572 e 1577-98, e estabelecera grandes propriedades açucareiras. O pai do general, Martim Correia de Sá (governador em 1602-1608 e em 1623-1633), convidou uma série de familiares para se estabelecerem na capitania. Tratava-se, pois, da mais influente família nas capitanias do Sul e o general Salvador era tido em alta conta em Lisboa. Durante seu governo na capitania do Rio de Janeiro, a família consolidou sua dominação na região, ampliando suas terras e indicando familiares para postos-chave. O domínio dos Assecas sobre o Rio de Janeiro durou até o movimento conhecido como *Revolta da Cachaça* (1660-1661), que abalou a influência política do general sobre a América portuguesa (o general acabou por ser afastado de seu cargo pelo Conselho Ultramarino), mas não seu poderio econômico. Após a referida revolta, Salvador partiu para Lisboa, mas manteve familiares na região, além do morgadio de sua Casa. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 55, 61, 66, 95, 99. Sobre o general, ver: BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/USP, 1973. Sobre a referida revolta, ver: CAETANO, A. F. P. *Entre a sombra e o sol – a revolta da cachaça, a freguesia de São Gonçalo de Amarante e a crise política fluminense (Rio de Janeiro, 1640-1667)*. Dissertação de mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2003.

Nos conflitos que então se sucederam, havia “de um lado, os ‘hereos’, herdeiros dos *sete capitães* e demais pioneiros, colonos-campeiros e vaquejadores das boiadas primitivas. De outro, os grandes senhores que, no Rio ou em Lisboa, comodamente usufruem a renda dos territórios [considerados] usurpados”.<sup>46</sup> Assim, já no ano de 1648, o então governador procedeu à repartição das terras, “abusando de seu poder e posição, e de parceria com jesuítas e beneditinos, compele os capitães ainda vivos a assinarem uma escritura de composição, na qual governador e religiosos são bem aquinhoados”.<sup>47</sup> É importante ressaltar, contudo, que tal perspectiva, por demais esquemática, dos conflitos e das oposições então demarcadas não está isenta de questionamentos.<sup>48</sup>

Alberto F. M. Lamego data de 1652 a primeira tentativa de fundação da vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, quando os moradores da capitania representaram ao ouvidor do Rio de Janeiro, João Velho de Azevedo, a dita *conveniência*, tendo petição deferida. Ocorreu, então, eleição para a câmara, cujas atividades se iniciaram em janeiro do ano seguinte. Logo a seguir, contudo,

a notícia da criação da vila chega ao conhecimento dos moradores do Rio que em Campos têm seus sítios e currais e, homens poderosos, representam ao mesmo ouvidor contra o fato, alegando que os Campos lhes pertenciam e pedindo não só que fosse revogada a ordem que expedira para a criação da vila, como a expulsão de todos os seus moradores.

Os referidos proprietários, que afirmavam que os *campistas* não tinham direito às terras em questão, exerceram forte pressão sobre o ouvidor.<sup>49</sup>

Assim, cancelou-se a licença para fundação da vila e foi dada ordem sumária para que os oficiais da câmara “não usassem mais suas insígnias, que não executassem mais os ofícios e que no prazo de 8 dias despejassem as terras”. Diante de tal situação, o capitão-mor e procurador dos *campistas*, André Martins da Palma, recorreu ao vice-rei. No entanto, após consulta ao procurador da Coroa, anulou-se a criação da vila – e, ademais, o capitão-mor acabou por ser assassinado.<sup>50</sup>

Em meados da década de 1650, notava-se grande crescimento da região, com relativo êxito da lavoura e estabelecimento dos primeiros engenhos de aguardente. Mantiveram-se,

---

<sup>46</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 60.

<sup>47</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. I, p. 102.

<sup>48</sup> Ver anexo II deste trabalho: *notas sobre o roteiro dos sete capitães*.

<sup>49</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. I, p. 103. De acordo com Harrison, a permissão foi concedida porque a Coroa havia interesse em defender a região dos holandeses que então ocupavam a região nordeste. O autor também afirma que, dois dias depois de serem empossados, os vereadores decidiram distribuir as terras da região da vila entre os residentes. E o fizeram sem pedir licença aos beneditinos, proprietários das terras em que se fundara a vila – o que levou a conflitos frequentes entre a câmara e os beneditinos acerca da jurisdição sobre a terra, até o século XIX. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 86-87.

<sup>50</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. I, p. 103; HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 88-90.

contudo, os conflitos e, na perspectiva dos *campistas*, necessitava-se de um centro comercial.<sup>51</sup> Foi “quando, em 1672, os seus moradores fizeram nova tentativa para a criação da vila, [e] [...] pagaram bem caro a ousadia”.<sup>52</sup>

Afinal, os grandes proprietários residentes no Rio de Janeiro novamente reagiram, afirmando que em Campos as terras “estavam ocupadas por facínoras e soldados fugidos que se sustentam de suas fazendas e roçarias e que iam fazendo engenhocas de aguardente”. Pediram que fossem despejados, com penas monetárias (para as despesas com a justiça) e mais degredo para Angola caso retornassem à planície. “Passa-se o mandado de despejo. E o próprio ouvidor de Cabo Frio [vila próxima e cujo ouvidor teoricamente representava os interesses régios na região] dirige-se a Campos com soldados. A notificação é sumária para todos os habitantes”. Procedeu-se, ainda – sob o comando de religiosos ligados a Salvador Correia de Sá e Benevides –, a destruições, prisões e violências. Informado, o ouvidor foi até a região, possibilitando o retorno dos moradores – alguns, contudo, permaneceram ainda muito tempo encarcerados.<sup>53</sup>

Tais ações informavam que o general Salvador permanecia no controle *de facto* da planície de Campos; seus procuradores e administradores, auxiliados por um grande número de escravos armados, ditavam a lei na região de acordo com sua vontade – restando às autoridades régias presentes na vila de Cabo Frio e também na cidade do Rio de Janeiro pouco mais que apoiar seu domínio. Afinal, uma decisão contrária aos interesses de Salvador Correia de Sá e Benevides podia ser anulada pelo Conselho Ultramarino – de que o general era membro. Assim, ficou claro que se uma vila deveria ser fundada na capitania, a Coroa – que se beneficiaria de um governo local que se remetesse diretamente a Lisboa, contrapondo-se aos interesses particulares dos grandes proprietários cariocas – teria que desafiar a câmara do Rio de Janeiro (que desejava manter a exclusividade econômica e o domínio político sobre as capitanias do sul) e os interesses dos grandes proprietários (como os Assecas) que do Rio de Janeiro e de Lisboa interferiam diretamente nas questões da região.<sup>54</sup>

No entanto, se desde 1648 Salvador Correia de Sá e Benevides manteve um controle *de facto* sobre a capitania [real] de São Tomé/da Paraíba do Sul, em 1672 o general demandou

---

<sup>51</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 61. Harrison afirma que em 1656 os *campistas*, completamente abandonados pelas autoridades régias, uniram-se e proclamaram uma república separada, formando um conselho municipal e um governo que operou a esmo e ilegalmente durante cerca de vinte anos, sob a influência dos beneditinos. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 90

<sup>52</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. I, p. 103.

<sup>53</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 62. LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. I, p. 103. Pizarro data de 1675 a confirmação da vila, após os habitantes da região terem decidido, por plano espontâneo, criar “uma República com oficiais próprios”. PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 121.

<sup>54</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 103-04.

ao monarca (D. Pedro II, 1683-1706) autoridade *de jure* sobre a planície.<sup>55</sup> Desse modo, obteve a doação da capitania a seus dois filhos – Martim Correia de Sá e Benevides Velasco (feito o 1º Conde de Asseca em 1666) e João Correia de Sá –, “sob condição de erigir nas terras doadas ‘duas vilas, igrejas decentes, casas para reunião de vereadores e para 60 pessoas e tudo o mais que necessário fosse para a garantia dos habitantes das novas povoações’”.<sup>56</sup>

Apesar do protesto dos moradores, que tentaram embargar a doação, o domínio dos Assecas prosseguiu e se consolidou. E a capitania real uma vez mais voltou a ser donataria. Ao morrer Martim Correia de Sá, sucedeu-lhe, na capitania, seu filho, Salvador Correia de Sá e Benevides Velasco (2º Visconde de Asseca). Em 1677, fundaram-se as vilas de São Salvador, em maio, e de São João da Barra, em junho.<sup>57</sup> “Na primeira, já existia igreja e achavam-se reunidos 150 moradores, com três companhias de ordenanças, e na última habitavam 24 pessoas, estando em construção a igreja”.<sup>58</sup>

A fundação das referidas vilas e o controle *de jure* pelos Assecas assinalou uma nova organização na região de Campos; a câmara do Rio de Janeiro, desse modo, perdeu a jurisdição administrativa que possuía desde que Gil de Góis abrisse mão da donataria em benefício da Coroa na década de 1630. Na planície, de acordo com Harrison, apesar de os beneditinos, os jesuítas, os Assecas e outros grandes proprietários disputarem a supremacia sobre a região, havia um consenso: eles concordavam em mantê-la exclusivamente para criação de gado, de modo que, excetuados seus próprios engenhos, não houvesse outra forma de produção de açúcar nas terras férteis da planície – acordo que durou até 1710, quando houve mais uma troca de donatário na Paraíba do Sul.<sup>59</sup>

Como aponta Silvia H. Lara, o período que vai desde a doação da capitania aos Assecas até sua reincorporação pela Coroa em 1753 caracterizou-se por uma série de tumultos e conflitos. A esse respeito, contudo, é preciso ter cautela ao se analisarem as obras de teor memorialista/historiográfico sobre a região. Afinal, “não há um historiador local que não tome partido contra os viscondes de Asseca”. Desse modo,

apaixonadamente, surgem heróis e vilões da história local. Se anteriormente à doação havia um conflito entre os proprietários locais e os absenteístas, este conflito foi englobado por outro maior, entre proprietários e donatário da capitania, que se revelava não só na disputa de terras, mas também em movimentos de maior envergadura. A fundação das vilas de São Salvador [...] e de São João da Barra em

<sup>55</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 105.

<sup>56</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 62-63. LAMEGO, A. F. M. *A terra...* p. 120. Harrison informa que a capitania foi dividida em duas; uma para cada filho – e em cada uma deveria ser fundada uma vila: São Salvador e São João. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 106.

<sup>57</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 63. LAMEGO, A. F. M. *A terra...* p. 138-39.

<sup>58</sup> FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 65.

<sup>59</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 119.

1677 não bastou para firmar o poder do donatário na capitania. Continuando os conflitos entre donatário, beneditinos e jesuítas, envolvendo agora, também, os oficiais da câmara da vila de São Salvador, a respeito de posse de terras, cobrança de foros, áreas e alçadas de jurisdição [...]. Sucodem-se, também, conflitos entre o governador do Rio de Janeiro e o donatário.<sup>60</sup>

Quando da demarcação inicial das terras, Salvador Correia de Sá e Benevides levantou, “nas que lhe pertenceram [...] um templo a S. Salvador, em 1652, cometendo a sua administração aos religiosos Beneditinos”. Permaneceram os religiosos de tal regra responsáveis pelo cuidado pastoral dos colonos até que fosse nomeado um como pároco curado da capela, em setembro de 1674. Monsenhor Pizarro aponta, também, que Salvador de Sá doou grande parte de suas terras ao reitor dos jesuítas, que acabaram por desfrutar de vultosa fazenda na região.<sup>61</sup>

Já no final da década de 1670, iniciou-se um longo período de conflitos entre os Assecas e seus partidários e os monges beneditinos estabelecidos na região, que, como aponta Julio Feydit, haviam “perdido o direito que se arrogavam de parouquiar a vila de S. Salvador”.<sup>62</sup> Pouco depois, iniciaram-se confrontos com os jesuítas, acentuando-se as *desordens* e a insatisfação com o governo.<sup>63</sup> Ademais, além dos já referidos conflitos com os Assecas, a população via-se diante do constante avanço dos beneditinos em direção a suas terras. Os religiosos de São Bento teriam chegado mesmo a, diante da resistência dos camaristas a suas atitudes, ameaçar excomungá-los.<sup>64</sup>

A partir de 1710, houve maior descontrole na região; foi o período em que ocorreu nova troca de soberania, com o governo breve do Prior de Chaves (1710-1711) e mesmo o primeiro sequestro da capitania (1713),<sup>65</sup> recomendado pelo Conselho Ultramarino.<sup>66</sup> Assim, a

---

<sup>60</sup> LARA, S. H. *Campos da violência: senhores e escravos na capitania do Rio de Janeiro: 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 129-30.

<sup>61</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 84-85.

<sup>62</sup> FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 69; PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 85.

<sup>63</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 63.

<sup>64</sup> FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 69-71. O autor carrega a pena nas críticas contra os beneditinos, que diz responsáveis por um “governo despótico”; uma “quadrilha de frades [...], sustentáculo de todos os despotismos do reino”, que *sitiaria* os campistas

<sup>65</sup> A. R. Lamego, a esse respeito, afirma que “o 3º visconde de Asseca, sem outorga da mulher e sem aprovação régia, vende ao prior Duarte Teixeira Chaves todas as fazendas livres e de morgado que tinha no Rio e em Campos”. LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 64. O Prior chegou a ser empossado pelos camaristas, mas os conflitos envolvendo sua posse na donataria foram muito grandes. Assim, “retira-se para o Rio, vendendo as propriedades a diversos”. Com o posterior sequestro da capitania pela Coroa, os moradores ficaram sem saber de quem era a terra e a quem deveriam pagar o arrendamento – afinal, apesar da reincorporação oficial à Coroa, a influência do Prior manteve-se forte (e se mantinham presentes representantes dos interesses dos Assecas). Diante desses imbróglios, Feydit afirma que “em 1710, o visconde de Asseca vendeu ao prior Duarte Teixeira Chaves os direitos que tinha sobre a capitania da Paraíba do Sul, venda essa que foi anulada depois pela coroa portuguesa, porque a doação e confirmação da capitania não podia passar senão aos seus legítimos herdeiros”. O Prior teria se dirigido aos camaristas com os documentos fornecidos pelo visconde, sendo em vista deles empossado. “O prior Chaves esteve de posse até o dia de S. Pedro, 29 de junho de 1713, no qual foi a capitania

Paraíba do Sul permaneceu um bom tempo sob controle oficial da Coroa – mas sob influência do Prior de Chaves, de quem o então governador, Luis Vaia Monteiro (1725-1732), era sobrinho. Situação que perdurou até que, em 1726, ocorresse nova doação da capitania ao então 3º Visconde de Asseca, Diogo Correia de Sá (com confirmação em 1727).<sup>67</sup>

O fato de o governador Vaia Monteiro ser familiar do Prior de Chaves, que permanecia disputando o controle da capitania, caracterizava-o como inimigo dos Assecas – situando-os em lados opostos de uma série de conflitos na região. Chegados à capitania em 1727, os filhos do Visconde procederam, armados pelo donatário, com poderes extraordinários: “podiam prover os cargos de justiça e da milícia, arrecadar e redízima de todos os direitos reais, os dízimos do pescado, os impostos do engenho de açúcar e de aguardente, nomear alcaides-mores, dar sentenças, passar cartas de sesmarias etc.”.<sup>68</sup>

Em 1728, o governador declarou nulos os provimentos feitos em nome do Visconde e convidou pretendentes à habilitação para substituí-los.<sup>69</sup> Esse foi também o momento em que, em casa de Benta Pereira de Souza, passaram a se reunir inimigos dos Assecas (aliados do

---

sequestrada e reincorporada à coroa”. FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 89; HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 136-156.

<sup>66</sup> Devido às acusações contra o Prior e ao estado confuso na região, recomendou-se que a Coroa tomasse o controle da capitania, acusando-se o visconde de ter vendido as terras sem autorização régia. Assim, em 29 de junho de 1713, a capitania foi confiscada pela Coroa até que se resolvesse a questão. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 140.

<sup>67</sup> Devido às longas tramitações (e a prazos perdidos), o donatário teve limitada sua jurisdição na capitania. LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. I, p. 20. Assim, os Assecas se reestabeleceram na donataria, mas com menos poder. Ademais, a capitania passou a sofrer maior interferência das autoridades régias, com correições do ouvidor geral do Rio de Janeiro. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 149-50. Acerca da confirmação e dos conflitos a respeito, ver: MOTTA, M. M. M. “Justice and violence in the Lands of the Assecas (Rio de Janeiro, 1729-1745)”. *Historia Agraria*, 58. Dez. 2012. A historiadora associa o momento à percepção da Coroa (e do Conselho Ultramarino) de que não era benéfica a grande concentração de poderes na mão de poucos donatários nas capitanias (e por isso tentava melhor controlar essas terras) e também ao período de crescimento em importância da região. Afinal, desde a abertura do caminho novo para a região das Minas Gerais, aumentara a população e o número de estabelecimentos agrícolas na zona. Assim, em finais da década de 1720, as terras demandadas pelos Assecas não eram mais de pouco valor, e sim parte de uma frente de expansão importante e cobiçada, tanto para apropriação direta, quanto como fonte de renda (p. 20-21).

<sup>68</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 64. De acordo com Harrison, a entrada de Martim Correia no domínio da capitania representou o mais severo despotismo testemunhado pelos *campistas*. Assim, a despeito do estabelecido oficialmente em Lisboa (diminuição das jurisdições e controle pelo ouvidor, em correição), as ordens do governador no Rio de Janeiro foram muitas vezes ignoradas e o ouvidor não chegou a realizar as inspeções regulares que haviam sido planejadas. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 155.

<sup>69</sup> O governador, que questionara as nomeações dos Assecas, recebeu confirmação do Conselho Ultramarino de que apenas ele poderia nomear postos militares. O que possibilitou suas ações de destituir as nomeações de Martim Correia e proceder a nomeações próprias. No mesmo ano, contudo, o Visconde concedeu a Martim Correia procuração que o habilitava a agir como donatário e capitão general da capitania – o que reforçava e legitimava seu poderio (mas o Conselho emitiu parecer de que apenas depois de receber o documento em mãos e prestar homenagem ao governador ele poderia exercer as jurisdições pretendidas). Seguiu-se um período em que tanto o governador quanto o representante do donatário pretendiam autoridade sobre a câmara. Os vereadores obedeciam aos Assecas, e Vaia Monteiro remetia a Lisboa reclamações acerca de sua insubordinação. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 162-68.

governador Vaia Monteiro) em conspiração.<sup>70</sup> A tensão na região assumia dimensões cada vez maiores; “o gado de tal maneira se reproduzira e de tal modo as questões de terra tornaram incerta a propriedade, que há reses espalhadas por toda a parte. E a ordem do rei é para que se recolha toda essa boiada solta – o gado de vento –, para a Real Fazenda”. Em 1729, dois filhos de Benta Pereira assumiram posições importantes: João Álvares Barreto foi nomeado pelo governador capitão-mor e seu irmão, Francisco Manhães Barreto, arrematou o contrato de gado de vento,<sup>71</sup> tornando-se responsável por organizar e tributar as confusas criações da região.

No entanto, muitos criadores campistas, agitados pelos Assecas – cujos interesses as referidas nomeações contrariavam –, protestaram contra os contratos, o que levou a câmara a impugná-los. O filho do Visconde, ademais, destituiu e substituiu o capitão-mor Álvares Barreto (nomeado pelo governador). Recomposto após a forte oposição enfrentada em Campos, Francisco Manhães Barreto, que havia se dirigido ao Rio de Janeiro, retornou da cidade com o apoio de soldados. Além disso, o governador ordenou a reposição de João Álvares Barreto. Deram-se, então, confrontos entre os Assecas e seus partidários e os próximos ao governador Vaia Monteiro – reunidos em torno dos Barretos (familiares de Benta Pereira). Iniciada a apreensão/campeio do gado, a resistência foi geral – principalmente por parte de jesuítas e beneditinos, grandes proprietários que acabavam por se colocar contrários à interferência régia (por parte do governador e de seus representantes) na região.<sup>72</sup>

Além da questão do *gado de vento* – cuja iniciativa de controle partira do monarca e fora levada a cabo por instruções do governador –, pesavam sobre a população vultosos impostos a cargo do donatário Asseca.<sup>73</sup> Mesmo aqueles que tinham engenhos “em terras próprias compradas com o seu dinheiro” deviam pagar um imposto anual de cinco a sete mil réis.<sup>74</sup> E “sem porto de mar capaz de a liberar, a planície é feitoria do Asseca. Cada boiada para o Rio paga, à saída, pela estrada única, pesado tributo [...] ninguém ali passa sem

---

<sup>70</sup> A família de Benta Pereira (“os Barretos”) tinha ligações e interesses em comum com o governador (e com seu tio, o Prior de Chaves), configurando oposição aos Assecas. Em torno da família Barreto, reuniam-se médios proprietários campistas que se apresentavam como herdeiros dos *sete capitães*; pequenos produtores de açúcar e de gado, impedidos de participar da câmara (apenas os partidários dos Assecas eram confirmados, após a eleição, pelo ouvidor). HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 156-58.

<sup>71</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 65-66; LAMEGO, A. F. M. *A terra...* p. 194.

<sup>72</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 66; LAMEGO, A. F. M. *A terra...* p. 407. Citação de carta do capitão.

<sup>73</sup> A esse respeito, Márcia Motta indica que havia confusão acerca da delimitação dos limites das propriedades do Visconde. Assim, os Asseca insistiam em cobrar tributos por toda a capitania, fazendo confundirem-se as terras de que eram proprietários e as terras que simplesmente estavam sob sua administração enquanto donatário [da Coroa]. MOTTA, M. M. M. “Justice...”, p. 25.

<sup>74</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. I, p. 383-84.

passaporte assinado pelo filho do visconde”. Imprensada entre dois senhores, a população optou por recorrer ao governador.<sup>75</sup>

A proeminência política dos familiares de Benta Pereira (ligados a Vaia Monteiro), contudo, logo se viu ameaçada. Em 1729, chegaram de Lisboa dois documentos. Um, do rei (D. João V, 1706-1750), nomeando Martim Correia capitão-mor da capitania e representante legal do 3º Visconde de Asseca na Paraíba do Sul. O outro, do próprio Visconde, nomeando Manuel Ferreira de Sá capitão-mor interino da capitania – no caso de seu irmão se ausentar.<sup>76</sup> Contudo, para se ver confirmado pelo governador no posto de capitão-mor, Martim Correia de Sá e Benevides precisou se dirigir ao Rio de Janeiro para prestar homenagens e juramentos ao governador – em rituais novos, orientados por Vaia Monteiro, que desejava ver reforçado simbolicamente seu poder.

No entanto, como não desejava deixar a região estando João Álvares Barreto ainda no comando, Martim Correia de Sá ordenou à câmara que suspendesse o contrato do gado de vento [de Manhães Barreto] e que demandasse a renúncia de Álvares Barreto de seu posto. Em seu lugar, a câmara deveria reconhecer como capitão-mor interino Manuel Ferreira de Sá. O filho do Visconde ordenou, ademais, que seus alferes protegessem as saídas da capitania e prendessem o mensageiro de Vaia Monteiro – impedindo que suas ordens chegassem a Campos. Apesar de se dirigir ao governador de acordo com os humilhantes rituais que lhe foram exigidos, Martim Correia não conseguiu assumir o posto pretendido, ficando retido no Rio de Janeiro após Vaia Monteiro ser informado pelos Barretos acerca das insubordinações ordenadas pelos Assecas em Campos (onde a câmara se recusava a reconhecer as ordens do governador e a reestabelecer Álvares Barreto como capitão-mor).<sup>77</sup>

Nesse ínterim, o governador enviou à capitania uma tropa de 30 homens, capitaneados por Domingos Leal, de modo a garantir o cumprimento de suas ordens: que Manhães Barreto mantivesse o contrato de gado sem a interferência da câmara e que seu irmão, João Álvares Barreto, fosse reestabelecido como capitão-mor. No entanto, quando as tropas de Vaia Monteiro enfim alcançaram a planície de Campos, os vereadores e os parciais dos Assecas haviam deixado a região, fugindo para o interior – o que possibilitou que os Barretos e os

---

<sup>75</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 67.

<sup>76</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p.174-75.

<sup>77</sup> Acerca dessas homenagens, que eram humilhantes aos Assecas, ver: FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 93-96. HARRISON, F. W. *A struggle...* p. 176-78; MOTTA, M. M. M. “Justice...”, p. 27. Motta também aponta que as *parcialidades* apresentavam acusações conflitantes. Assim, para os parciais dos Assecas (que incluíam alguns *campistas*), era o governador quem atrapalharia a ordem e o bom funcionamento da justiça régia, apoiando Francisco Manhães Barreto, um *homem rebelde*.

inimigos do donatário se estabelecessem na capitania.<sup>78</sup> Desse modo, João Álvares Barreto reassumiu seu posto, apesar de não haver vereadores presentes para seu juramento.

A ausência dos camaristas, contudo, impossibilitava um governo local que viabilizasse a ordem quotidiana na região. Por isso, dado que os vereadores se recusavam a retornar à região a despeito das convocações feitas pelo juiz ordinário Francisco Travassos (que presidia a câmara), convocaram-se homens que haviam servido como camaristas em períodos anteriores, conformando-se novo governo local interino até que se fizessem novas eleições em janeiro de 1730. O capitão Leal, a quem cabia preservar a ordem (na perspectiva do governador), manteve-se na região até que se compusesse nova câmara. Nas eleições por ele supervisionadas, elegeram-se, como esperado, apenas homens inimigos dos Assecas (a maior parte deles, parente de Benta Pereira). Quando Domingos Leal enfim retornou ao Rio de Janeiro, Martim Correia de Sá viu-se livre para voltar a Campos. No entanto, talvez imaginando a oposição que enfrentaria, decidiu esperar por uma manifestação do monarca a respeito dos embates com o governador.<sup>79</sup>

Em abril de 1730, chegou ao Rio de Janeiro a carta com a decisão régia acerca dos conflitos na região. No documento, o rei repreendeu o governador por ter nomeado Álvares Barreto (e também por ter demandado a Martim Correia de Sá rituais não correntes de homenagem e sujeição). Ao mesmo tempo, o filho do Visconde foi autorizado a retomar seu posto de capitão-mor e *donatário em exercício* da capitania da Paraíba do Sul. A notícia da iminente chegada do representante do Visconde de Asseca logo alcançou a região de Campos, onde seus inimigos decidiram impedir que ele reassumisse suas funções.<sup>80</sup> Em maio, Martim Correia dirigiu-se à região, mas, antes de entrar na vila, recolheu-se na fazenda dos jesuítas – que, como os beneditinos, eram então seus aliados. Enquanto ele preparava sua entrada, seus inimigos, reunidos em torno de Benta Pereira, preparavam sua recepção.<sup>81</sup>

No dia de sua chegada à vila, em meio a todos os rituais esperados – ao som de tambores e com a população e os vereadores reunidos –, Martim Correia chegou a receber de Álvares Barreto (que deixaria de ser capitão-mor) o governo da capitania, mas a câmara se recusou a reconhecê-lo como *donatário em exercício*. Diante dessa atitude, o filho do Visconde ameaçou os camaristas, avisando que retornaria à vila armado caso sua autoridade não fosse devidamente reconhecida. A despeito das ameaças, os vereadores mantiveram sua recusa. Em seu segundo contato com a câmara, Martim Correia apresentou aos camaristas o

---

<sup>78</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 180-90.

<sup>79</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 180-90.

<sup>80</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 192.

<sup>81</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 195.

ouvidor nomeado por seu pai, garantiu-lhes que eles não seriam depostos e ameaçou remetê-los ao tribunal da Relação da Bahia caso não reconhecessem o direito de posse do referido ouvidor. Comunicando-lhe que não haviam sido informados da nomeação pelo governador, os vereadores se recusaram, uma vez mais, a obedecê-lo.<sup>82</sup>

Ao ser informado da negativa dos camaristas, Martim Correia retornou à vila “a cavalo, acompanhado dos principais, beneditinos, carmelitas e demais padres, já agora todos de bem”, e os vereadores mantiveram-se em recusa. Cresceu o tumulto, cercou-se a câmara e os camaristas, presos, entregaram à força suas insígnias, sendo remetidos algemados à Bahia – onde se localizavam o vice-rei e o tribunal da Relação; *instâncias superiores* a quem se podia recorrer, esquivando-se do governo no Rio de Janeiro. Em seu lugar, em maio de 1730, uma nova composição da câmara, completamente pró-Assecas, foi estabelecida. Informado tardiamente por Benta Pereira, dadas as dificuldades de comunicação, o governador não pôde interferir.<sup>83</sup>

Continuaram, durante alguns meses, os confrontos. De um lado, os aliados do Visconde, dentre os quais se encontravam os beneditinos, os carmelitas, os jesuítas e grande criadores de gados do Rio de Janeiro (apoiados por muitos escravos, foreiros e pelas tropas na região); de outro, o governador e seus aliados, reunidos em torno da família de Benta Pereira (que também reunia em torno de si muitas famílias de *hereos*, comerciantes e artesãos). Na Bahia, os vereadores foram libertos em setembro de 1730, podendo retornar à região – e dando maior ânimo aos inimigos dos Assecas.<sup>84</sup>

Foram muitas as cartas e as representações que, narrando um lado e outro do conflito, chegaram ao Rio de Janeiro (onde estava o ouvidor geral Manoel Mimoso, encarregado de analisar o embate) e também atravessaram o Atlântico (endereçadas ao monarca e ao Conselho Ultramarino). Informado acerca das denúncias e reclamações sobre os conflitos em Campos, o rei decidiu aguardar o resultado da investigação do ouvidor Mimoso para se pronunciar. Quando, em outubro, o ouvidor dirigiu-se à região, Martim Correia de Sá organizou uma grande recepção – com rituais pensados para impressioná-lo (atitude bem característica da cultura política do Antigo Regime, em que muito importavam as representações e aparências<sup>85</sup>). De acordo com Harrison, foi um grande investimento

---

<sup>82</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 196-97.

<sup>83</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 67. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 202.

<sup>84</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 207.

<sup>85</sup> A esse respeito ver, dentre outros: ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001; HANSEN, J. A. “Identidades sociais através do ‘barroco’”. *Anais Complementares do XIII Encontro de História da Anpuh-Rio: Identidades*. Rio de Janeiro:

mobilizado pelo capitão-mor, uma vez que o futuro da Casa de Asseca estava em jogo. Assim, realizaram-se demonstrações de pompa até então desconhecidas na planície de Campos, ao mesmo tempo em que se tentou impedir que o *partido* oposito conseguisse se manifestar ao ouvidor.<sup>86</sup>

Mimoso, que era simpatizante dos inacianos, hospedou-se na fazenda dos jesuítas e logo se pronunciou contrário aos camaristas que haviam sido depostos por Martim Correia – desse modo, reverteu a decisão do tribunal da Relação da Bahia e permitiu que os camaristas pró-Assecas permanecessem em seus postos. O ouvidor geral também se pronunciou acerca de crimes cometidos pelos familiares de Benta Pereira e por seus partidários (condenando uma série de pessoas que poderiam testemunhar contra os Assecas) e declarou nulo o contrato de gado de Manhães Barreto. Influenciado, pois, por Martim Correia de Sá, o ouvidor Mimoso (que não tinha relações amistosas com Vaia Monteiro), em todas as decisões que tomou foi favorável aos Assecas.<sup>87</sup>

Desse modo, aqueles que se mantiveram em torno da família de Benta Pereira – em oposição aos interesses do Visconde – viram-se, após as decisões do ouvidor, totalmente afastados de seus postos políticos e de sua influência nos negócios da capitania. Assim, decidiram representar ao rei, enviando Francisco Manhães Barreto a Lisboa, em 1731, como seu procurador – no intuito de informar ao monarca a disposição de comprar a capitania e doá-la à Coroa,

pois o senhor absoluto que a governa com uma multidão de escravos insolentes nos arrasta à última ruína [...] prostrados, pois, aos reais pés de V. Majestade, humildemente suplicamos [...] se sirva mandar-nos incorporar na Coroa e que ordene o despejo de Martim Correia, o seu irmão e criados, porque pelo respeito de suas pessoas e negros insolentes e vadios que protegem, padecemos a última destruição.<sup>88</sup>

Em Lisboa, Manhães Barreto – com apoio do Prior de Chaves (que tinha grande influência na corte) – conseguiu audiência com o monarca, relatando-lhe sua versão dos eventos havidos na capitania. Após ouvi-lo, o rei decidiu, em decreto de 16 de junho de 1732, liberar os *campistas* da autoridade de Martim Correia de Sá, ordenando que ele e seu irmão fossem remetidos à cabeça do império. Dez dias mais tarde, o ouvidor geral Fernando Leite

---

Anpuh, 2008; HESPANHA, A. M. & XAVIER, A. B. “A Representação da Sociedade e do Poder” In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997.

<sup>86</sup> HARRISON, W. F. *A struggle..* p. 208-17.

<sup>87</sup> HARRISON, W. F. *A struggle..* p. 208-17.

<sup>88</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 68 – citando ofício da câmara ao rei. Ver: FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 98-120, em que se reproduzem muitos documentos sobre os episódios referidos. Para o autor, “todas as desordens que tiveram princípio em 1729 e chegaram a ter fim em 1730 com a prisão dos oficiais da câmara foram causadas pelo conflito de jurisdição entre o donatário e o governador do Rio de Janeiro”. HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 218-19.

Lobo, que substituíra Mimoso, foi ordenado a realizar nova devassa na Paraíba do Sul. Segundo as orientações régias, caso se constatasse violação por parte dos Assecas na doação de 1726, a capitania deveria ser novamente sequestrada pela Coroa.<sup>89</sup>

A notícia da ordem régia que expulsava os Assecas da região gerou grande sobressalto em Campos, com seus inimigos comemorando. No entanto, quando o decreto real chegou ao Rio de Janeiro, Luis Vaia Monteiro não mais se encontrava em seu posto. Supostamente enlouquecido enquanto aguardava sua substituição,<sup>90</sup> Vaia Monteiro deixou o paço no Rio de Janeiro – o que, de acordo com Harrison, possibilitou que o bispo (D. frei Antônio de Guadalupe, 1723-1740), induzido por um parcial dos Assecas, tirasse o referido decreto dos arquivos do governo, impedindo que o futuro governador (Gomes Freire de Andrade, 1733-1763) tomasse conhecimento das determinações desfavoráveis a Martim Correia e seu irmão. Assim, quando, em outubro de 1732, o ouvidor Leite Lobo chegou à capitania para sua investigação, surpreendeu-se ao encontrar os Assecas na região e ordenou que eles deixassem a Paraíba do Sul.<sup>91</sup>

Após a saída do representante dos Assecas, a capitania foi sequestrada pela segunda vez, permanecendo sob domínio da Coroa, e, em 1734, Francisco Mendes Galvão assumiu o posto de capitão-mor. Contudo, os Assecas não desistiram e, em Lisboa, o Visconde dirigiu-se ao rei em apelo:

se V. Majestade soubesse que os que assinaram contra meus filhos eram mulatos, índios e criminosos e, para fazerem maior número, os filhos dos mesmos, de menor idade, e que os de maior graduação não passavam de alfaiates e sapateiros e que os principais e verdadeiros davam graças a Deus, por se verem governados com tanta justiça, seria possível que mandasse retirar daquela capitania e do Brasil os meus filhos?<sup>92</sup>

Assim, depois de convencido o monarca, em dezembro 1739 foi apregoado na vila de São Salvador, ao som de tambor, o edital régio que estabelecia novamente o domínio dos Assecas sobre a Paraíba do Sul – que retornaria ao *status* de donataria sete anos depois do último sequestro. De acordo com Júlio Feydit, ao se juntar o povo para a leitura do edital, “os moradores [...] não julgavam que a capitania tornasse para a jurisdição do visconde de Asseca; do ajuntamento saíam vozes de protesto contra a posse do donatário, clamando que não o

---

<sup>89</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 219.

<sup>90</sup> Vaia Monteiro foi declarado impedido pela Câmara, sendo o Rio de Janeiro governado interinamente por Manuel de Freitas da Fonseca (1732-33).

<sup>91</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 219. Acerca da questão, constam, no Arquivo Histórico Ultramarino, datados de 1732, um parecer e uma consulta do Conselho Ultramarino, abordando o governo dos Asseca e as demandas da população. O parecer recomenda a compra da capitania. AHU\_ACL\_N Rio de Janeiro, Nº 2558 e 2529. Lamego e Feydit apontam o desvio como tendo sido obra do governador. LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 68. FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 104.

<sup>92</sup> Citado em LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 69.

aceitariam”. Apesar de, à altura, terem se apaziguado os ânimos, a situação na região ficou bastante tensa; “uma fâisca só seria bastante para levantar um incêndio”.<sup>93</sup>

Alberto Ribeiro Lamego destaca que “a desorganização social e a fervilhante inquietação que agitam os Campos não se limitam à revolta do povo contra o donatarismo, mas [...] entre si também os grandes senhores de terra cobiçosamente se debatem”. Assim, informa o autor que desde 1733 ocorriam acentuados conflitos entre jesuítas e beneditinos – proprietários de grandes fazendas na região –, que se estenderam até a expulsão dos padres da Companhia de Jesus (que sofreram acentuada perseguição por parte do bispo beneditino do Rio de Janeiro, D. frei Antônio do Desterro Malheiro, 1745-1763).<sup>94</sup>

Em 1740, com a nomeação, pelos Assecas, de Pedro Barreto para o cargo de capitão-mor, “não quiseram-lhe os camaristas entregar-lhe o governo, pretextando repugnância”.<sup>95</sup> Para Feydit, tal nomeação “foi a gota d’água”, fazendo sublevarem-se os ânimos.<sup>96</sup> Recorrendo ao então governador, Pedro Barreto foi orientado a desempenhar “o exercício de sua jurisdição, embora sem prestar juramento perante a câmara, e a prisão dos que levantassem obstáculos ao seu governo”. Assim, insistindo em sua “rebeldia”, foram presos e enviados ao Rio de Janeiro o juiz ordinário Manuel Manhães Barreto (filho de Benta Pereira), que presidia a câmara, e muitos camaristas. Mesmo com nova formação, os camaristas não se sujeitaram às vontades de Pedro Barreto. Nessa mesma época – mudança de jurisdição importante (e duradoura) –, a Paraíba do Sul foi desligada da jurisdição do Rio de Janeiro, ficando subordinada ao ouvidor geral da capitania do Espírito Santo.<sup>97</sup>

Em 1740, morreu o 3º Visconde de Asseca, Diogo Correia de Sá, e o rei (D. João V) ordenou o ajuste da compra da capitania pela Coroa.<sup>98</sup> Pizarro informa que, então,

não obstante declarar o mesmo soberano que enquanto não se efetuava o contrato deviam as duas câmaras cumprir os provimentos do seu donatário, sem ordem positiva tomaram posse da capitania, em nome de El-Rei. Como o ouvidor do Rio de Janeiro não foi rápido em resolver e responder ao ofício da câmara sobre esse assunto, tomou ela a deliberação de fixar editais relativos à mudança de senhorio, participando o seu procedimento ao general, e para segurar o seu despotismo, recorreu à relação da Bahia, perante quem foi increpado o ouvidor pela mora da resposta oficial. A provisão expedida por aquele Tribunal em abono da ação praticada em tais circunstâncias, encheu os camaristas de muita ufania, por lhes

---

<sup>93</sup> FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 174.

<sup>94</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 69.

<sup>95</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memória...* p. 123.

<sup>96</sup> FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 174.

<sup>97</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 69-70; PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 124-26.

<sup>98</sup> Pizarro afirma que a Câmara se adiantou, enquanto Lamego afirma que o então ouvidor, Mateus Nunes José de Macedo, partidário dos Asseca – mais precisamente do então 4º Visconde, Martim Correia de Sá e Benevides Velasques –, não deu cumprimento à ordem do monarca. Ver: PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 125; LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 69

declarar, com assaz louvor, que a sua resolução foi mui conforme aos deveres de fiéis vassalos.<sup>99</sup>

Contudo, os camaristas chegaram a ser presos e enviados ao Rio de Janeiro, tendo sido substituídos, em um *simulacro de eleição*, por partidários dos Assecas. Apesar da movimentação (em Lisboa e na América portuguesa) pela incorporação da Paraíba do Sul à Coroa, o 4º Visconde, Martim Correia de Sá e Benevides Velasco, obteve do monarca, em agosto de 1747, nova doação da capitania.<sup>100</sup> Quando, em meados de abril do ano seguinte, corria a notícia de que chegaria o procurador do Visconde – um seu parente homônimo, Martim Correia de Sá –, os *campistas* reuniram-se novamente na casa de Benta Pereira e escolheram por representante seu filho, Manuel Manhães Barreto, que apresentou à câmara requerimento para embargar a posse da donataria.<sup>101</sup>

Os camaristas, então partidários dos Assecas, indeferiram o requerimento. Contrariado com tal atitude, um grande grupo de pessoas – em que se encontravam bastantes mulheres – invadiu a sessão da câmara, em protesto, e os vereadores suspenderam a posse. Informado, o governador Gomes Freire de Andrade oficiou ele mesmo a posse do procurador do Visconde, mas uma vez mais uma sessão da câmara foi interrompida pela população, que não permitiu a leitura do ofício de posse escrito pelo governador. As tais ações, seguiu-se uma conspiração do capitão-mor, para, à força, dar posse da donataria ao procurador do Visconde. Na véspera do dia 21 de maio de 1747, ele reuniu centenas de homens – nas imediações da câmara, nas proximidades da vila, nas matas... Descoberto o plano, contudo, o povo se amotinou, encabeçado por Benta Pereira, por seus filhos e por sua filha, Mariana Barreto.<sup>102</sup>

Pizarro, constatando o *dilatamento do ato possessório*, informa que

certificado o povo do desagrado com que o general [Gomes Freire de Andrade, o governador] tornou à proposta, increpando os camaristas de desobedientes, entrou em furor; e passando de um a outro abismo, cercou a casa da câmara, prendeu os seus oficiais (que se remeteram à Bahia), atacou a casa do capitão mor com 80 ou mais homens armados, até o prender a custo de muitas mortes, e procedeu finalmente à eleição de novos oficiais camaristas.<sup>103</sup>

Alberto Ribeiro Lamego, por sua vez, relata:

21 de maio de 1748. Mais de 500 pessoas invadem a vila. O capitão-mor tenta em vão atemorizar os amotinados, porém nada consegue, dada a repulsa dos intermediários a quem intercede, e também mais tarde virão a pagar por isso. Manuel Manhães Barreto, seguido dos parentes e [de] inúmeros patriotas, vai à casa do capitão-mor e interpela-o, exigindo as ordens do rei para a posse do donatário. A

<sup>99</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 125-26.

<sup>100</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 126.

<sup>101</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p.70.

<sup>102</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 71.

<sup>103</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 126.

resposta é uma fuzilaria cerrada. Há logo mortos e feridos, entre estes o próprio Manhães Barreto. E o levante explodiu.<sup>104</sup>

Segundo Feydit, “em todos os pontos da vila estalavam rixas e se entrechocavam e cruzavam facas e catanas”. Assim, marcharam sobre a região as tropas, a *negraria* e os cavalos do Visconde – enquanto o povo já empreendia resistência às ordenanças.<sup>105</sup> Em um trecho que deixa patente o peso para a memória campista da narrativa paulatinamente construída acerca do episódio, Alberto Ribeiro Lamego afirma que

toda a vila é um campo de batalha. De um lado, a força do governo, os derradeiros mercenários e a escravaria bem armada dos [...] [donatários].<sup>106</sup> Do outro, a gente altiva da própria terra, que sobre ela nascera, vivera e se multiplicara sob constante desespero de seus direitos conspurcados. No comando dos primeiros, um assalariado dos Assecas. À frente dos segundos, uma mulher temível, que há muito conspirava: Benta Pereira de Souza.<sup>107</sup>

A câmara, de acordo com os relatos, teria sido transformada em uma espécie de *fortaleza*, contra a qual investiam os campistas capitaneados pelos familiares de Benta Pereira – nos referidos confrontos, acabou por se destacar sua filha, Mariana Barreto, que teria liderado um grande grupo de mulheres no ataque à casa da câmara. Assim, os campistas acabaram por se apoderar da câmara, reempossando os juízes e os camaristas que haviam sido eleitos no ano anterior (que, por sua vez, abriram devassas sobre os acontecimentos, responsabilizando as autoridades presas e outras pessoas, que foram remetidas à Bahia).<sup>108</sup>

Informado acerca de tais eventos, Gomes Freire de Andrade enviou a Campos o tenente mestre de campo, general João de Almeida, em julho de 1748, “com duzentos soldados e mais a oficialidade competente, mais ‘artilharia grossa e munições, 18 caixões de granadas. 12 barris de pólvora e chumbo”. O contingente uniu-se aos partidários do Visconde. Quanto aos *campistas*, alguns, sem munição, abandonaram a vila, enquanto outros, ainda em

<sup>104</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 71.

<sup>105</sup> FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 194.

<sup>106</sup> O autor, no trecho omitido, apresenta informação não procede; a Paraíba do Sul foi uma das últimas capitânicas-donatárias a serem incorporadas, já no período pombalino, mas não a última – ademais, não se pode, como faz Lamego, chamar o donatário de “senhor feudal”, como referido.

<sup>107</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 72. O autor afirma ainda que: “tem pois 73 anos a formidável veterana quando, a cavalo, pelas ruas de Campos [...] impertérrita [impávida] dirige o combate”. Feydit, por sua vez, recriando com traços ainda mais carregados de efeitos mitológicos os episódios, chega a afirmar que “numa revolta popular na qual as mulheres fizeram causa comum com os homens, opondo-se a esta posse, concluía-se que a indignação popular chegara ao máximo! [...] Sentiam a necessidade da independência; eram as sentinelas colocadas no passado para ao longe divulgarem o futuro. Nasceram no século anterior para ensinar aos vindouros qual é o dever do povo, quando o governo é surdo às suas justas queixas. Benta Pereira é heroína, cuja figura legendária será na alma campista através dos séculos o que tem sido para Orleans Joana D’Arc. Reconhecemos que a comparação ainda está aquém do mérito da heroína campista: a Donzela de Orleans se batia de couraça, à frente de um exército bem armado; Benta Pereira expunha-se às balas seguidas de um punhado de valentes, aos quais era proibida a venda de pólvora e armas. Alguns índios armados de flechas, algumas armas conquistadas aos destacamentos que vinham abater, humilhar um povo que trazia por porta-bandeira uma mulher [...] montada à maneira dos homens a cavalo, com pistolas nos coldres da sela campista, calçada de botas e esporas e espada em punho!”. FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 196.

<sup>108</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 71-74; PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 127.

torno de Benta Pereira, de seus filhos e de sua filha, tentaram resistir. Foram, então, presos. E o procurador do Visconde fez-se empossar, à força – mantendo-se a câmara sitiada. Passado pouco tempo, chegou à região o ouvidor geral do Espírito Santo, Mateus de Macedo, para proceder a uma nova devassa, impondo punição pecuniária elevada aos considerados culpados – os que não pagassem teriam os bens penhorados e arrematados em praça pública.<sup>109</sup>

Da família de Benta Pereira, 11 pessoas foram implicadas no levante – um genro e um filho, Francisco Manhães Barreto, acabaram falecendo. Na sentença do tribunal da elação da Bahia, de dois de março de 1751, consta que

à ré Mariana de Souza Barreto, por se provar ser irmã dos principais cabeças e que os acompanhava e [...] a principal entre outras muitas mulheres que concorreram armadas naquela sedição e insultaram os oficiais da câmara, estando juntos em auto de vereança, onde os prenderam ignominiosamente, condenam [os desembargadores] que, com baração e pregão, vá degredada por toda a vida para o presídio de Benguela e na pena pecuniária de 400\$000 para as despesas da Relação; a Antonio Oliveira Furão, por ser um dos mais apaixonados que mostrava ser entre os outros, proferindo palavras com que os excitava, prendendo e carregando de ferro os oficiais da câmara, condenam que, com baração e pregão, seja açoitado pelas ruas públicas e que vá degredado por toda a vida para o mesmo presídio de Benguela e pague 300\$000 [...]; a Francisco Vieira, João da Silva Rangel e Tomé Álvares Pessanha, que consta foram sócios, sequazes, visto andarem armados naqueles tumultos em companhia dos principais cabeças, executando as suas ordens, condenam que, com baração e pregão, sejam açoitados pelas vias públicas e vão degredados pelo tempo de 10 anos para o reino de Angola e pagará cada um deles 200\$000.<sup>110</sup>

A despeito da tropa que permaneceu em Campos após as prisões,<sup>111</sup> continuaram as desordens e a insatisfação. Muitos proprietários fugiram, abandonando suas terras. Enviado a Lisboa, o representante dos *campistas*, Sebastião da Cunha Coutinho Rangel, expôs ao rei a situação, suplicando pela incorporação da capitania à Coroa. A despeito da oposição dos Assecas, o monarca (D. José, 1750-1777) decidiu, em 1752, pela compra da Paraíba do Sul ao então donatário, o 4º Visconde de Asseca. Para tanto, concorreu o povo com 20.000 cruzados. Foi, ademais, concedida liberdade aos implicados no levante – mas muitos já estavam mortos ou degradados.<sup>112</sup>

Pizarro, que data do dia primeiro de junho de 1753 o ajuste de compra da capitania, ainda informa a determinação do monarca de que “o seu distrito ficasse pertencendo à ouvidoria da capitania do Espírito Santo”. Assim, “tomou posse da donataria pela Coroa o ouvidor [geral do Espírito Santo] Francisco de Sales Ribeiro em 30 de novembro do mesmo ano”<sup>113</sup> na vila de São Salvador e no dia dois de Dezembro na de São João da Barra. Para os

<sup>109</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 71-74; PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 127.

<sup>110</sup> Citado por LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. II, p. 349.

<sup>111</sup> Pizarro afirma terem-se mantido 80 homens. PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 127.

<sup>112</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 74-75.

<sup>113</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 127-28. Citando Varnhagen [*História do Brasil*, v. IV].

atos de posse, foram convocados “os oficiais da Câmara, a nobreza e o clero, por edital que para esse feito fez publicar e afixar”. Logo depois, por outro edital, suspenderam-se todos os oficiais de justiça e de milícia providos pelos donatários – que deveriam, assim, para recuperar os postos, receber confirmação régia – e também se sequestraram e incorporaram-se à Real Fazenda as rendas da capitania que pertenciam aos donatários “e fez reconhecer todos os senhores de engenhos de açúcar e molinetos que daí por diante haviam de pagar as suas pensões à Real Fazenda, principiando o seu pagamento logo do dia de posse da capitania”.<sup>114</sup>

Como bem aponta António Vasconcelos de Saldanha, o ano de 1753 marcou o início da fase final da história das capitanias hereditárias. O autor, que, como já referido, destaca a importância das políticas pombalinas (seu projeto de reforço do poder régio e as ideias, que vinham já do século XVI e se fizeram ouvir mais forte, à época, de que as capitanias-donatárias, administradas por particulares, não atendiam aos interesses da Coroa), também afirma que Pombal dispunha, em comparação com seus antecessores, além de dinheiro, de “firme vontade e um poder régio consolidados no absolutismo josefino, a que não eram os derradeiros capitães-donatários – a nobreza cortesã, dependente do Rei e sem laços sólidos no ultramar – quem iria atrever a frontalizar”.<sup>115</sup>

Assim, sucederam-se as resoluções régias, que apresentavam, de modo geral, um texto quase invariável: “por ser conveniente ao meu Real Serviço unir e incorporar intimamente na minha Coroa a Capitania [...], fui servido mandar ajustar as satisfações equivalentes que pelo útil e honorífico da mesma Capitania se devia dar” ao respectivo donatário. No mesmo documento, podiam constar, ademais, indicações acerca do *prejuízo* e do *embaraço* que causavam as *amplíssimas jurisdições concedidas aos donatários*. Ao calcular o valor devido às compensações que se pagariam aos donatários, a Coroa considerava tanto o aspecto *útil*, que “redundava em directo proveito material dos capitães-donatários: *redízima*, pensões e tributos que lhes facultavam os termos antigos das doações”, quanto o aspecto *honorífico*, que redundava na “honra de títulos de consonância nobiliárquica, como a da nomeação de funcionários ou a administração da justiça”. Ao Visconde de Asseca, em termos de *honra*, “mercê rara, concediam-se as honras de Grande do Reino” e, pelo *útil*, concederam-se *juros reais* (pensões) de 4000 cruzados anuais.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> SALDANHA, A. V. *As capitanias...* p. 428.

<sup>115</sup> SALDANHA, A. V. *As capitanias...* p. 422. O historiador se remete à afirmação de Eulália L. Lobo, para quem Pombal “dispunha do que faltava a seus antecessores: dinheiro”.

<sup>116</sup> Cita-se a resolução referente à Capitania de Ilhéus [AHU, cod. 2, fls. 191-92]. O autor indica, acerca das resoluções: “no primeiro dia de Junho de 1753 a que aprova o ajuste relativo às capitanias brasileiras da Paraíba do Sul do Visconde de Asseca e a do Armeiro-Mor, e a de Cumá e Camutá, de Francisco de Albuquerque Coelho de Carvalho; a 25 de outubro a respeitante à Capitania da Ilha do Príncipe do conde do mesmo título; a

Ainda segundo Saldanha, o caso de incorporação da capitania da Paraíba do Sul seria exemplar. Afinal, a situação na donataria se “agudizou ao longo de toda a primeira metade do século XVIII” e teria, provavelmente, conduzido “ao despoletar de todo o movimento de incorporações”.<sup>117</sup> Paulo Octavio Carneiro da Cunha, por sua vez, depois de apontar que “desde muito [...] obliterara-se na prática a distinção entre capitanias da Coroa e donatarias, sobretudo onde estas tinham adquirido maior importância”, afirma que “nas pequenas donatarias, porém, era mais próxima a relação de força entre os moradores e o senhor. Daí [os] conflitos, como o que por muito tempo perturbou os Campos de Goitacazes”. De acordo com o historiador, “a Coroa só teria interesse em acabar com aquele foro estranho. Pombal aproveitou a reclamação dos campistas e passou a incorporar todas as donatarias”.<sup>118</sup>

Conforme já indicado, os Asseca não reagiram bem à iniciativa de incorporação por parte da Coroa. E, da longa lista de compensações que pediram aos representantes do monarca, só receberam o que menos custoso se apresentava: manteve-se a casa com o título de Visconde, e “com as honras de Conde, as quais devem lograr com o mesmo título todos aqueles sucessores”, além da pensão de quatro mil cruzados (metade do valor demandado). Assim, em resolução do dia primeiro de junho de 1753, determinou D. José:

sou servido confirmar e aprovar o ajuste, que de ordem minha fizeram os procuradores de minha Coroa e Fazenda com o Visconde de Asseca [...] hei por bem que logo se expeçam as ordens necessárias para se tomar posse dessas capitanias, que daqui por diante ficam inteiramente incorporadas na minha Real Coroa, e enquanto não der outra providência, ficarão respectivamente pertencendo as ditas capitanias às ouvidorias do Espírito Santo [Paraíba do Sul], Maranhão [Cumá] e Pará [Camutá]. [...] O conselho Ultramarino o tenha assim entendido e o mande executar.<sup>119</sup>

Depois de tantos conflitos, encerrou-se o domínio dos Assecas sobre a região de Campos, com sua definitiva incorporação à Coroa. Contudo, ainda que tenham deixado de governar a região, os Viscondes, agora com honra de Condes, mantiveram seu morgado no referido território; “o mais considerável da Casa [de] Asseca”, que havia sido instituído em 1667.<sup>120</sup>

## **1.2 Amanciar os costumes pela doçura do açúcar – civilização**

Em trabalho sobre o medo no Rio de Janeiro setecentista, Roberta Martinelli e Barbosa aponta uma série de *receios* que *atemorizavam* o cotidiano na América portuguesa. No que diz

---

17 de Dezembro a de Caeté, do Porteiro-Mor, Manuel de Souza e Melo; a 29 de Abril e a 10 de Junho do ano seguinte de 1754. As das caótamoas da Ilha Grande de Joane, do Barão desse título, e a de Ilhéus, do Almirante do Reino. No mesmo lote seriam ainda ajustadas as sub-rogações das capitanias de Itamaracá e Itaparica, dos donatários Marqueses de Cascais”. SALDANHA, A. V. *As capitanias...* p. 422-25.

<sup>117</sup> SALDANHA, A. V. *As capitanias...* p. 425.

<sup>118</sup> CUNHA, P. O. C. “Política e Administração de 1640 a 1763”. In: HOLANDA, S. B. (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. t. I, v. II, p. 44.

<sup>119</sup> SALDANHA, A. V. *As capitanias...* p. 426-27.

<sup>120</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 74-75.

respeito mais especificamente às autoridades régias no ultramar, a historiadora afirma que, ao mesmo tempo em que deviam suscitar *temor* na população, de modo a incentivar a obediência, tiveram que aprender a conviver com o *medo*; sentimento

fortemente presente no imaginário das elites coloniais, traduzindo-se tanto em um discurso que representava a sociedade colonial como perigosa porque amotinável, como em uma prática administrativa de controle social e espacial dos indivíduos que viviam nas cidades, vale dizer, dos ‘negros’, ‘mulatos’, ‘vadios’ e dos letrados associados às Academias fundadas na colônia, como também dos colonos que ocupavam cargos de representação na câmara municipal, os quais manifestavam uma *tendência ao auto-governo*. Os representantes do rei na colônia deparavam-se ainda como o medo das sempre possíveis invasões estrangeiras, como também dos índios bravos e dos escravos fugidos que habitavam o sertão.<sup>121</sup>

Ao buscar compreender a região de Campos no século XVIII, é importante, já abordados alguns aspectos sobre os levantes e sobre a dita *tendência ao auto-governo*,<sup>122</sup> refletir sobre o incômodo resultante da então incontornável proximidade das vilas de São João e São Salvador em relação aos “matos” e “sertões”, em que se encontravam sobretudo indígenas bravios e criminosos e escravos fugitivos. De acordo com Natalia Paganini Castro,

os portugueses não puderam escapar da perspectiva de um mundo selvático, morada do homem ‘inclassificável’, um espaço em que a característica principal era a inexistência de fronteiras demarcadas. Deste modo, foram incapazes de formular qualquer identificação territorial nativa diante do espaço misterioso que ficou sendo chamado ‘sertão’ ou ‘mato’, uma indefinição que compreendia um espaço múltiplo e polimorfo.<sup>123</sup>

Assim, é importante destacar que

a palavra ‘sertão’, forma contrata de *desertão*, indicava em seu primitivo emprego um grande espaço vazio e apartado do litoral, do mar. Com o tempo ganhou [...] o significado de região inóspita e sem lei. Espaço desconhecido e ambíguo que, a um só tempo, suscitava o medo e alimentava [...] visões paradisíacas [...]. Nos sertões também habitavam os ‘vadios’ e os ‘vagamundos’, que por dívidas consideráveis ou por crimes gravíssimos fugiam das cidades.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> BARBOSA, R. M. *Temor e revolta: o medo na cidade do Rio de Janeiro setecentista*. Dissertação de mestrado, UFF. Niterói: 2001, p. 42-43.

<sup>122</sup> Aponta-se, nesse sentido, que os episódios relatados em Campos podem ser lidos a partir de um panorama mais amplo, em que se notaria uma tradição de protestos na América portuguesa; momentos de tumultos em que, reivindicado direitos tradicionais, acusavam-se autoridades locais dos descertos no governo (longe das vistas do monarca). Ver: FIGUEIREDO, L. R. A. *Rebeliões no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. & “Narrativas das rebeliões: linguagem política e idéias radicais na América Portuguesa moderna”. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, maio/maio de 2003. Para um ligeiro panorama geral acerca da tradição de protesto, ver, do autor deste trabalho: PEREIRA, G. ““Onde a natureza inclina a tumultos, e persuade desordens”: reflexões sobre cultura política e protestos na América portuguesa”. *XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio – anais complementares*. Rio de Janeiro: ANPUH, 2010. Sobre a mobilização do tópico de *autogoverno*, ver, do mesmo autor: “Revoltosa quimera inventada: a [suposta] trama sediciosa de um amigo infalível e as tensões políticas no Rio de Janeiro setecentista”. *Caderno universitário de história (UFRJ)* v. 15, 2010.

<sup>123</sup> CASTRO, N. P. P. F. *Entre Coroados e Coropós: a trajetória do padre Manoel de Jesus Maria nos sertões do Rio da Pomba (1731-1811)*. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: UFJF, 2010, p. 54 – nota 131 (remetendo-se a Russell-Wood).

<sup>124</sup> BARBOSA, R. M. *Temor...* p. 71.

Tratava-se, portanto, de locais em que havia “um grau mais baixo de institucionalização política”, o que atrapalhava a vigência de “regras de convivência, generalizando a violência tanto coletiva quanto interpessoal, das tribos às cidades”. Assim, a omissão ou a ausência de autoridades nos sertões permitiu que grandes proprietários estabelecessem amplos poderes *particulares*. Ademais, a Coroa reconhecia que “o sertão do Brasil estava fora do alcance do braço da lei, das companhias militares, dos coletores de impostos, dos servidores de Cristo e de Sua Majestade”.<sup>125</sup>

No entanto, dada a recorrência das queixas, no Rio de Janeiro, “acerca dos ‘cruéis e atrozes insultos que nos sertões desta capitania têm cometido os vadios e os facinorosos que neles vivem como feras, separados da sociedade civil e do comércio humano””, a Coroa tomou algumas medidas, visando a seus ordenamento e controle – como, por exemplo, a ordem dada na segunda metade do século XVIII ao Conde da Cunha, primeiro vice-rei do Estado do Brasil no Rio de Janeiro (1763-67), para que

todos os homens que nos ditos sertões se achassem vagamundos, ou em sítios volantes, fossem logo obrigados a escolher lugares acomodados para viverem juntos em povoações, que pelo menos tivessem de cinquenta fogos para cima, com juiz ordinário, vereadores e procurador do conselho repartindo-se entre eles com justa proporção as terras adjacentes.<sup>126</sup>

Como já referido, desde as primeiras tentativas de estabelecimento da então capitania de São Tomé, a região de Campos foi apontada como refúgio para desertores, criminosos e escravos fugitivos, que muitas vezes se misturavam aos indígenas – outra fonte de preocupação constante –, opondo-se aos esforços (das autoridades régias e dos donatários) de ordenação do espaço. As referências à planície de Campos *dos Goytacazes* tornam bastante evidente o elemento *silvícola*, presente na região ainda no século XIX – e não apenas em aldeamentos.

---

<sup>125</sup> CASTRO, N. P. P. F. *Entre coroados...* p. 57. É interessante apontar o trabalho de Adriana Romeiro, que, aborda *ideias, práticas e imaginário político* na região das Minas Gerais setecentista – no contexto dos confrontos (no discurso e pelas armas) entre *paulistas* e *emboabas*. Na obra, apresenta-se tanto a imagem paulatinamente construída em torno dos paulistas como um grupo pouco sujeito às ordens (e pouco afeito às práticas políticas) lisboetas, quanto a ideia das *minas* como uma terra sem lei, onde a Coroa precisava se valer dos paulistas para tentar manter a ordem. Nesse sentido, o elemento da distância em relação às autoridades régias seria essencial para a configuração de uma *cultura política mestiça*, em que se articulavam diferentes tradições culturais, fazendo valer tanto o vocabulário e os valores de Antigo Regime que caracterizavam a política no império português, articulada em torno da figura do monarca (e de seus representantes), quanto aspectos *variantes*, caracterizados pela organização social e política em torno da figura dos potentados da região – de um paternalismo clientelista em que o poder se afirmava pela violência de particulares poderosos (e seus *clientes/parentes* – indígenas, escravos, mestiços...) à margem das autoridades régias. ROMEIRO, A. *Paulistas e emboabas no coração das Minas: ideias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, 2008 (sobretudo os capítulos II e V). Apesar das particularidades dos objetos e das regiões em pauta, a questão da distância e dos conflitos entre populações pouco ordenadas, grandes proprietários (influentes) e os interesses da Coroa – que busca normatizar zonas mais afastadas – permite algumas aproximações reflexivas.

<sup>126</sup> BARBOSA, R. M. *O medo...* p. 17-18, citando carta do vice rei de 23 de fevereiro de 1767 a Mendonça Furtado. *Revista do IHGB*, v. 254, 1962, p. 386.

A esse respeito, é interessante apontar como, ao descrever a região em suas *Memórias Históricas*, Monsenhor Pizarro afirma que, “apesar de bastante plano e pantanoso”, o dito *país dos Goitacazes*

não deixa de ser sadio, porque os ventos norte e nordeste que mais predominam agitando o ar maligno pela putrefação dos vegetais e águas estagnadas, renovam a atmosfera e purificam o mesmo continente e povoado. Nos sertões, porém, onde o gentio bravo impedia a cultura com as suas hostilidades contínuas, matando os lavradores ou destruindo-lhes as roças, não se goza de igual benefício, por ainda existirem cobertas as terras, os pântanos e os charcos, donde se fermentam as rigorosas malignas que anualmente acometem aos que neles residem.<sup>127</sup>

Em oposição, portanto, aos sertões, em que não vigiam a ordem e a *cultura* [cultivo agrícola], mas as atividades e desordens associadas aos indígenas, a planície era por ele descrita de maneira paradisíaca; compunha-se por campinas “fertilíssimas e assaz vistosas”, permitindo “seguramente plantar em cada mês do ano”. Além disso, seria “mui abundante de caça”. Pizarro ainda aponta que “cortam e fertilizam as terras dos Goitacazes [sic] muitos rios de grande volume”,<sup>128</sup> que desembocam em muitas lagoas. E, como se não bastasse, “o povo [...] não sente falta de peixe”,<sup>129</sup> que nas referidas águas abundavam.

Como já referido, a criação de gados constituiu “o principal objeto dos povoadores primeiros de tão extensos campos”. Tais homens dedicaram-se à criação de

animais *vacum* e *cavalar*, que, entregues ao cuidado de um curraleiro, produziam frutos úteis, sem trabalho excessivo e sem despesa demasiada, bastando a qualquer indivíduo a satisfação de um pequeno foro, para levantar e estabelecer curral, onde lhe parecesse livre de estorvo.

Monsenhor Pizarro ainda indica que “quando o gado foi mais abundante e os pascigos igualmente mais férteis, também houve fartura de leite para fabricar queijos; [...] [que] chegavam [...] a muitas partes do Brasil”. Além disso, “os couros, crus ou curtidos, eram noutro tempo transportados pelo comércio a diversos portos, principalmente à Bahia”.<sup>130</sup>

A principal mudança no cenário da região teria se dado a partir do estabelecimento de grande quantidade de fábricas de açúcar. Nesse sentido, de acordo com o religioso,

a cobiça do açúcar transformou inteiramente este país [Campos] e toda sua cultura, mudando a lavoura dos legumes, dos algodões e de outros gêneros, de que abundava, na da cana, a cujo trabalho se aplicaram com atividade os seus habitantes, por ser incrível a fertilidade dessa planta e o modo fácil de se fabricar o açúcar. Daí proveio não só a opulência em que se acha a terra, mas a diferença que se observa nos mesmos habitantes. *Passando de rústicos pela maior parte levantados a homens civis, muito asseados, grandes negociantes e fartos de numerário.*<sup>131</sup>

<sup>127</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 120-21.

<sup>128</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 109-13.

<sup>129</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 91, 99-101.

<sup>130</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 92-94.

<sup>131</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 101. Grifos meus.

Para o religioso-*memorialista*, tal mudança teria se dado porque o cotidiano do lavrador de cana, “como requer um serviço mais ativo e o obriga a maior desvelo sobre a fábrica”, além de custar bastante, não permitia “vadiações” ou “a mesma ociosidade que ocasionava a simples criação de gado, [qu]e consente a cultura de outros gêneros rurais”. Dessa forma, à simplicidade sobreveio o luxo: “as peles de carneiros, com que então se cobriam os selins dos cavalos, trocaram-se em boas selas de veludo arreadas de pesada prata; o algodão e a baeta, de que se vestiam geralmente os campistas, foram substituídos pelas sedas, cetins, veludos e fazendas finas”. Toda essa mudança, de acordo com Monsenhor Pizarro, permitiria concluir que “a doçura do açúcar e o seu comércio amaciou os costumes do país e reduziu à civilidade os seus habitantes, fazendo-os de criadores de gados e potro, bons cidadãos e melhores comerciantes”.<sup>132</sup>

Visão bastante semelhante já havia sido apresentada por Augusto Carvalho, para quem

o que tem inteiramente mudado este país [Campos] é o açúcar, porque à decadência do gado sucedeu quase pelo mesmo tempo em que se foram levantando os engenhos e [as] engenhocas que há e aplicando-se quase tudo o que era de lavradores na plantação da cana, cessou a abundância dos legumes, madeiras, algodões e outros gêneros de que era feito o país e principiou a rodar o negócio quase unicamente sobre o açúcar.

Carvalho prossegue seu otimismo em relação à região, afirmando que se fazia

incrível a fertilidade das canas e a facilidade com que se faz o açúcar. Esta lavoura tem aumentado muito a terra e até a capitania passar ao domínio da coroa se tinham levantado cerca de 50 fábricas, entre grandes e pequenas – estas comumente chamadas engenhocas; e que têm servido não só de a fazer opulenta, mas até de mudar a natureza dos habitantes, pois *sendo a terra rústica e de levantados, hoje se vê quase com a mesma civilidade que o Rio de Janeiro, sem diferença no asseio exterior dos homens, grande negócio e muito dinheiro*. A vida do lavrador de canas, como requer um serviço mais regular e continuado e os obriga a atender mais à fábrica que lhe tem custado o seu trabalho que as paixões, tem *desterrado a vadiação da maior parte dos naturais, em que os punha a criação dos gados [...]* o luxo, que tem causado emulação, faz procurar meios para o tratamento e tem desterrado a ociosidade. Há poucos anos não havia asseio algum.<sup>133</sup>

De acordo com Harrison, em todas as capitanias, exceto na da Paraíba do Sul, a constante contenda entre os criadores de gado e os plantadores de açúcar pelas terras costeiras foi vencida pelos últimos.<sup>134</sup> Iniciada ainda no século XVI na capitania de São Vicente, a cultura da cana-de-açúcar desenvolveu-se de modo bastante expressivo na América portuguesa, expandindo-se para as capitanias do nordeste. Produto básico de exportação durante pelo menos dois séculos, o açúcar então produzido, considerado de alta qualidade, atendia, em grande parte, à demanda mundial – em especial europeia.

---

<sup>132</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 101-102.

<sup>133</sup> CARVALHO, A. *Apontamentos...* p. 265-66. Grifos meus.

<sup>134</sup> HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 06.

Ao longo do referido período, a produção de açúcar passou por algumas modificações, mas mantiveram-se, como aponta uma historiografia clássica,<sup>135</sup> alguns traços principais – quais sejam: o latifúndio, a monocultura e a mão de obra compulsória – que informariam a *célula fundamental* da economia agrária exportadora coetânea.<sup>136</sup> Apesar de mudanças no cenário mundial – como o aumento da participação de áreas não portuguesas na oferta e a posterior reserva de mercado de outras *nações* europeias às respectivas regiões de exploração direta –, o açúcar luso-americano manteve presença expressiva no mercado até meados do século XIX.<sup>137</sup>

De acordo com Paulo Paranhos, há indícios de que quem iniciou a produção de cana-de-açúcar no norte fluminense fora Pero de Góis, ainda em meados do século XVI, nas imediações da região em que no século seguinte se estabeleceria São João da Barra<sup>138</sup> – dada a abundância de recursos hídricos e de matas. Devido à constância dos já referidos ataques indígenas, contudo, a produção teria durado pouco tempo, abandonando-se o engenho ali levantado. No entanto, Alberto M. F. Lamego aponta o início da produção açucareira na capitania como tendo se dado apenas em meados do século seguinte, com a fundação de um engenho em São Salvador. A despeito, pois, da relativa controvérsia, “o certo é que a cultura da cana-de-açúcar apenas vingaria no século seguinte [meados do século XVIII]” na região;<sup>139</sup> momento em que, após a *Revolta de Benta Pereira*, apressou-se a retomada da capitania pela Coroa.

Nesse sentido, Alberto Ribeiro Lamego afirma que é o “fim dos setecentos que impele e orienta definitivamente a cultura na planície”. Mais que se libertar do domínio dos Viscondes de Asseca, os *campistas* teriam buscado, principalmente, “a terra. A posse do solo cultivável”, enfrentando, para tanto, a oposição dos grandes latifundiários que residiam no Rio de Janeiro e em Lisboa. E não se pode pensar a questão fundiária sem ter em mente, para a região, um grande movimento emigratório de origem portuguesa dirigido à planície; “no

---

<sup>135</sup> Ver: PRADO Jr., C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

<sup>136</sup> Remetendo-se aos trabalhos de Gilberto Freyre e Capistrano de Abreu, Paulo Paranhos aponta que “no universo do engenho açucareiro no Brasil estão presentes o engenho, a casa grande, a senzala, as instalações acessórias, como as oficinas estrebarias, a capela, os canaviais, as pastagens e as culturas de subsistência. Basicamente, o engenho localizou-se à beira de um rio, um ponto favorável de acesso às matas e canaviais; terrenos bem vestidos [...] [com] abundância da lenha, necessária às fornalhas. Por fim, o engenho era um subsistema espacial integrante de um sistema mais amplo que compreendia: a) o espaço pastoril sertanejo fornecedor de alimentos (carnes) e matérias-primas (couro) para utensílios e artesanatos; b) as pequenas lavouras de subsistência, que o supriam em caráter suplementar de alimentos; c) os centros urbanos, que atuavam como catalisadores do sobre-trabalho produzido na colônia para a metrópole portuguesa e supridores de créditos e mercadorias; d) as praças africanas, fornecedoras da mão-de-obra escrava; e) os centros europeus, mercados de açúcar e fornecedores de manufaturas e serviços diversos”. PARANHOS, P. “O açúcar...”, p. 01-02.

<sup>137</sup> PARANHOS, P. “O açúcar...”, p. 01.

<sup>138</sup> No que então era a vila da Rainha, primeira tentativa de fundação de vila na capitania.

<sup>139</sup> PARANHOS, P. “O açúcar...”, p. 02-03.

massapé, na terra que produz açúcar como nenhuma outra. E com tal continuidade na crescente produção açucareira, também cresce a população agricolamente sedentarizada na terra fértil”.<sup>140</sup>

Retratando a distribuição das terras na região, Pizarro e Araújo afirma que

em todo território dos Campos há somente quatro fazendas notáveis, de que é 1ª a chamada do Colégio, por terem sido possuidores dela os extintos padres jesuítas [...] fazenda, que pela sua extensão se pode comparar a uma das províncias da Europa [...] 2ª dos padres Beneditinos, coeva das dos jesuítas, e igualmente extensa [...] 3ª a do visconde de Asseca, que Salvador Correia de Sá e Benevides estabeleceu [...] 4ª do morgado D. Bárbara Pinto de Castilhos, mulher viúva do capitão Aires Maldonado, um dos primeiros povoadores dos Campos, passando a segundas núpcias com o capitão José de Barcelos Machado [...]. Em diferentes fazendas de menor consideração que as referidas, onde se levantaram várias fábricas de açúcar, também se cria muito gado; mas a maior parte das terras de pastagem e as dos mesmos engenhos são possuídas por arrendamento às fazendas principais ou a outros proprietários.<sup>141</sup>

De acordo com Alberto Ribeiro Lamego, não seria isenta de dificuldades a “missão cultural desses fragmentários de latifúndios”. Afinal, ser senhor de engenho era uma ambição de todos, mas “a isto se opõem os primeiros chegados, não querendo igualar-se aos novos colonos de condição plebeia, e, sobretudo, aos negociantes já capciosamente irmanados na execranda monopolização do açúcar”.<sup>142</sup> Nesse sentido, retratando, também, essa dificuldade inicial, Pizarro afirma que

logo que algum indivíduo está de posse de quatro palmos de terra, por acaso próprios e comumente aforados às fazendas mais notáveis, como são as quatro sobreditas, levanta de certo um engenho, para trabalhar o açúcar em proveito mais dos moradores que o animam com o empréstimo do dinheiro, com a fiança do cobre e dos escravos que lhe vendem, e com as fazendas necessárias de vestir, do que em utilidade própria. A casa de vivenda do novo senhor de engenho é a mesma do engenho, onde qualquer madeira serve, cobrindo-o de palha.<sup>143</sup>

Não se pode deixar de perceber, nos comentários de A. F. M. Lamego e Monsenhor Pizarro e Araújo, ecos da célebre afirmação de Antonil de que “o ser senhor de engenho é título a que muitos aspiram, porque traz consigo o ser servido, obedecido e respeitado de muitos”. Afinal, “se for, qual deve ser, homem de cabedal e governo, bem se pode estimar no Brasil o ser senhor de engenho quanto proporcionalmente se estimam os títulos entre os fidalgos do reino”.<sup>144</sup>

Quando enfim tomou fôlego a produção de açúcar na planície goitacá, “sobrepujando a criação de gado, empurrada para o interior da região e ‘sertões’ de São João da Barra. [...]

---

<sup>140</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 79.

<sup>141</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 95-98.

<sup>142</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 79.

<sup>143</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 103-04.

<sup>144</sup> ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e Minas*. SILVA, A. M-D. (ed.). São Paulo: Edusp, 2007, p. 79.

Campos passaria a prosperar, prosperidade esta que atingiria proporções elevadas na virada do século XVIII para o XIX”.<sup>145</sup> Com o incremento da produção, também aumentou bastante a presença de escravos africanos – o que apontou Pizarro, afirmando serem “os escravos o maior equivalente das fábricas sobreditas, pois que eles absorvem a parte mais considerável do produto territorial”.<sup>146</sup> De acordo com Silvia H. Lara, “em franco desenvolvimento açucareiro, ao findar do século XVIII”, a região de Campos tinha “cerca de 30.000 habitantes, mais de 50% deles, escravos”.<sup>147</sup>

Tal momento de avanço da cultura açucareira na *região goitacá* foi precedido, deve-se destacar, pela queda da produção de açúcar na região nordeste e pelo florescimento da produção aurífera das Minas, conformando um “novo espaço sócio-geográfico”. Tratou-se, pois, de um período de importância para a região norte-fluminense, com deslocamento substancial de população para o interior,<sup>148</sup> e com maior interesse por parte da Coroa e das autoridades que representavam seu poder no ultramar em controlar e normatizar propriedades e atividades econômicas na zona.

Sobre a vila de São João da Barra – também chamada de São João *da Praia* –, Pizarro afirma que se situava “em sítio plano, na margem austral do rio Paraíba, distante 8 léguas abaixo da vila de São Salvador”.<sup>149</sup> São João fora fundada, como indicado, em 1677, e, segundo Pizarro, contava, quando da publicação de suas *Memórias Históricas*, “2.600 pessoas obrigadas a sacramentos, em 355 fogos”. Levantada próxima do mar, possuía um estaleiro, onde “se fabricam embarcações próprias à condução dos efeitos do país, cuja cultura é quase a mesma que a dos goiatacazes [sic], mas não com as mesmas fertilidades”. Pelas diferenças de terreno, “nunca seus moradores puderam sair da pobreza; ocupando-se apenas na pescaria e no fabrico de madeiras para comércio, no qual se emprega muita parte dos habitantes”.<sup>150</sup> O deslocamento entre ambas as vilas era muitas vezes feito por canoa.

Alberto Ribeiro Lamego, por sua vez, indica que, ao longo do período colonial, ambas as vilas se completavam, estando a de São João

depende exclusivamente do comércio dos Campos. Quase toda a geologia superficial de seu distrito ao sul do [rio] Paraíba se expõe numa planície de restingas, que na

---

<sup>145</sup> PARANHOS, P. “O açúcar...”, p. 03.

<sup>146</sup> PIZARRO E ARAUJO, J. S. A, *Memórias...* p. 108.

<sup>147</sup> LARA, S. H. *Campos da...* p. 139.

<sup>148</sup> PARANHOS, P. “O açúcar...”, p. 04.

<sup>149</sup> PIZARRO E ARAUJO, J. S. A, *Memórias...* p. 78-79.

<sup>150</sup> PIZARRO E ARAUJO, J. S. A, *Memórias...* p. 80. Quando do crescimento da produção açucareira em Campos, a região da foz do Rio Paraíba, em São João da Barra, foi por onde se escoou o produto – até o posterior advento da estrada de ferro e da construção de um novo porto em Macaé. Tais informações apontam para, além da proximidade física, uma relação de tráfego constante entre as duas vilas. Ver PARANHOS, P. “O açúcar...”.

outra margem igualmente se dilata por vasta área até os tabuleiros do sertão Cacimbas. Daí ser a produção agrícola sanjuanense insignificante. Mas, como o formidável desenvolvimento dos engenhos de Campos após a queda dos Assecas, São João da Barra vai surgir como escoadouro de toda a produção do açúcar.<sup>151</sup>

Em oposição à situação de São João, duas coisas, segundo Pizarro e Araújo, seriam admiráveis na vila de São Salvador:

uma delas é a subsistência de tantos engenhos e outra, a quantidade de açúcar, que faz qualquer pequena fábrica [...]. Até o ano de 1769 havia ali 56 engenhos, entre maiores e menores; do ano 1770 a 1778 cresceram 112, que faziam o total de 168 engenhos, e de então até o ano de 1801 se contavam 280 [...]; mas no tempo presente [1820] numeram-se quase 400 fábricas, entre maiores e menores.<sup>152</sup>

De acordo com A. F. M. Lamego, contudo, em 1777 comprovou-se que, das 200 fábricas de açúcar que então havia na região, apenas “31 podiam ser consideradas engenhos reais, por moerem canas de outros lavradores”. Ou seja: os grandes engenhos eram raros na planície.<sup>153</sup> Apesar dos problemas havidos com algumas das fábricas de açúcar, o número de estabelecimentos praticamente triplicou entre os anos de 1769 e 1779,<sup>154</sup> período que, grosso modo, coincide com o governo do Marquês de Lavradio como vice rei do Estado do Brasil (1769-78).

### 1.3 Marquês de Lavradio – governo

Logo no prefácio de seu volumoso livro sobre o *governo real no Brasil colonial com especial referência à administração do marquês de Lavradio*, Dauril Alden informa a seus leitores que, constatada a inviabilidade de seu projeto inicial de estudar a fundo o impacto das políticas pombalinas na América portuguesa (dadas as dimensões bibliográficas e arquivísticas que uma empreitada dessa monta demandaria), o recorte por ele operado justifica-se por ter sido Lavradio aquele que ocupou o posto de vice rei por mais tempo durante o período pombalino. Assim, ao se debruçar sobre o referido vice reinado, Alden espera dispor de um considerável *insight* acerca dos objetivos e das realizações do pombalismo na América lusa – aspecto que, a seu ver, logra o referido livro.

---

<sup>151</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 81.

<sup>152</sup> PIZARRO E ARAUJO, J. S. A, *Memórias...* p. 102. Silvia H. Lara, apresentando informações mais detalhadas (que resumem uma série de documentos coetâneos), afirma que “se inicialmente na capitania predominava a atividade criatória, pouco a pouco desenvolveu-se a cultura da cana-de-açúcar, multiplicando-se o número de engenhos. Em 1737, trinta e quatro engenhos pagavam direitos ao visconde e, quando a capitania foi definitivamente incorporada à Coroa, somavam por volta de 50 estabelecimentos. Em 1769, contavam-se 15 engenhos grandes, 41 engenhocas que também fazem açúcar e 9 engenhocas de aguardente. Entre 1770 e 1777, foram construídos mais 29 engenhos e 75 engenhocas de açúcar e 2 de aguardente. No ano de 1778, mais 8 engenhos estavam sendo levantados. Em 1779, o total de fábricas de açúcar chegava a 177, das quais 10 estavam paradas por falta de lenha e/ou escravos, 8 estavam ainda em construção. As engenhocas de aguardente chegavam a 13, mas apenas 7 delas produziam em 1779”. LARA, S. H. *Campos da...* p. 130-31.

<sup>153</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra...* v. VI, p. 28.

<sup>154</sup> LARA, S. H. *Campos da...* p. 131.

Dada a relevância do vice rei para o episódio tomado como *estudo de caso* neste trabalho, considera-se de fundamental importância fazer algumas indicações de caráter histórico biográfico, de modo a introduzir, ainda que brevemente, a figura do Marquês. Ademais, na esteira de Alden, entende-se ter sido o vice reinado de Lavradio assaz importante na implementação de políticas pombalinas na América portuguesa – aspecto que se espera retomar em páginas subsequentes.<sup>155</sup>

Nascido no dia 27 de junho de 1729 na Ribadeira, nos arredores de Lisboa, Luis de Almeida Portugal Soares Alarcão Eça Melo Pereira Aguilar Fiel de Lugo Mascarenhas Mendonça e Lencastre foi o primogênito de uma importante família portuguesa<sup>156</sup> – o que bem ilustrada a profusão de sobrenomes por ele ostentados. Sua instrução se deu de acordo com os padrões de um nobre à época; aos dez anos de idade, juntou-se ao pai em Elvas, onde este comandava um regimento da infantaria.

Quando, em 1740, seu pai foi nomeado governador de Angola, seu tio-avô, o Cardeal de Almeida, indicou-lhe um tutor abade francês, que deu prosseguimento a sua instrução até que, quando completou os vinte anos, foi enviado para um *tour* pela Europa, para completar sua educação – visitou Madri e Paris e passou algum tempo estudando as *artes da guerra* e confraternizando com oficiais franceses. Logo que retornou a Portugal, D. Luis deu início a sua carreira no exército, seguindo os passos de seu pai, que, em 1759, já idoso, deixou novamente a família para ocupar o cargo de vice rei do Brasil, na Bahia – onde morreu seis meses após assumir o governo.<sup>157</sup>

Pouco tempo após seu ingresso no exército português, em meio aos conflitos com o exército espanhol, o jovem, feito segundo Marquês de Lavradio após a morte de seu pai, chamou a atenção do Conde de Lippe (*restaurador* do exército português, que reuniu em torno de si alguns jovens oficiais portugueses, a quem incutiu algumas ideias acerca de organização, disciplina e táticas militares, além da importância da artilharia na guerra). Indicado para comandar o regimento de Cascais, o Marquês aplicou algumas das ideias aprendidas com Lippe, que também recomendou sua promoção de coronel a brigadeiro.

---

<sup>155</sup> As informações que se seguem, salvo indicação em contrário, constam em: ALDEN, D. *Royal Government in Colonial Brazil, with special reference to the administration of the Marquis of Lavradio, viceroy, 1769-1779*. Berkeley/Los Angeles: University of California, 1968 – sobretudo cap. I. e cap. II.

<sup>156</sup> Seu pai era Dom Antônio de Almeida, primeiro Conde e depois Marquês de Lavradio, um oficial do exército e experiente servidor da Coroa. Sua mãe era Dona Franciscana das Chagas de Mascarenhas, irmã do Duque de Aveiro. Seu tio-avô foi o Cardeal Dom Tomás de Almeida, primeiro patriarca de Lisboa. ALDEN, D. *Royal...* p. 04.

<sup>157</sup> Foi o penúltimo vice rei do Estado do Brasil a governar na Bahia.

Alguns anos mais tarde, segundo Alden, o Marquês de Pombal teria dissuadido o rei D. José de indicar D. Luís como tutor de seu neto e aconselhado o monarca a o nomear, ao invés, para o governo da Bahia. De acordo com o historiador,

as muitas correspondências entre ambos deixa claro que D. Luís era um *protegé* de Pombal, que via o oficial, mais jovem que ele, como alguém consciente, inteligente, hábil e maleável, que poderia exercer com fidelidade suas instruções acerca da reorganização administrativa e do desenvolvimento econômico da América portuguesa.<sup>158</sup>

Assim, no dia 25 de setembro de 1767, na sala do trono do palácio de Lisboa, D. Luís de Almeida, quinto Conde de Avintes e segundo Marquês de Lavradio, foi feito o quadragésimo quinto governador e capitão-general da Bahia, embarcando a seguir para a América portuguesa,<sup>159</sup> onde, durante onze anos, foi importante braço do governo pombalino. Suas ações a partir de Salvador, onde operou mudanças importantes – sobretudo na organização do exército e da fazenda –, não passaram despercebidas em Lisboa. Assim, considerada a boa impressão deixada, Lavradio foi transferido, por um decreto real datado de oito de abril de 1769, do governo geral da Bahia para o vice reinado no Rio de Janeiro, onde substituiu o Conde de Azambuja (1767-1769) no posto de vice rei do Estado do Brasil.<sup>160</sup> Já na capital, o Marquês também procedeu a algumas reformas visando a um maior controle fiscal e à segurança da região.

A despeito de parte bastante significativa dos esforços de Lavradio enquanto vice rei no Rio de Janeiro ter se dirigido à região sul, onde se desdobravam conflitos de fronteira entre Portugal e Espanha – o que demandou grande atenção e recursos por parte do Marquês –, mais interessa, para as reflexões aqui propostas, sua imagem enquanto supervisor dos diferentes ramos do governo na região sob seu cuidado. Assim, pode-se pensá-lo como uma espécie de *supervisor* das “atividades das corporações municipais (câmaras), dos magistrados

---

<sup>158</sup> ALDEN, D. *Royal...* p. 07 – tradução livre.

<sup>159</sup> Lavradio chegou à Bahia, na verdade, apenas em 18 de abril de 1768. ALDEN, D. *Royal...* p. 13.

<sup>160</sup> Foi o terceiro vice rei a governar no Rio de Janeiro. Como bem destaca Alden (p. 30), a despeito do imponente título de *vice rei de mar e terra do Estado do Brasil*, o cargo, em meados do século XVIII, na prática, tinha autoridade em muito limitada à capitania-geral em que se residia (no caso, após a transferência da capital em 1763, o Rio de Janeiro), exceto em ocasiões extraordinárias, quando podiam intervir mais diretamente em outras capitanias. Ainda assim, sua influência ainda era exercida para além de tais limites (p. 42). Para Alden, em suma, o vice rei, no período, estava muito próximo a um simples comissário régio, encarregado de executar as determinações do monarca ou de um de seus ministros. O referido “estado do Brasil”, nesse sentido, estaria muito próximo à ideia de uma aliança defensiva de capitanias-gerais administradas de modo separado, unidas apenas por meio da Coroa. Assim, é sintomático que, quando da transferência da capital, não foi necessário transferir senão um título de uma região a outra, pois tanto as instituições administrativas quanto as instâncias superiores da justiça, o pessoal e os arquivos já se encontravam previamente *duplicados* no Rio de Janeiro. ALDEN, D. *Royal...* p.43-44.

(juizes de fora e ouvidores), do Tribunal da Relação, da Igreja e dos comandantes dos regimentos de milícia (mestres de campo)”<sup>161</sup>.

O vice rei mantinha correspondência constante com uma grande variedade de oficiais acerca de um também grande número de tópicos referentes aos territórios sob seu controle – devendo avaliar a atuação de uma série de subordinados (que, na maior parte das vezes, não cabia a ele escolher) e confiar na delegação de atividades que lhes indicava proceder. Ao mesmo tempo, a ele cabia considerar/apreciar (e legitimar) eventuais reclamações acerca do governo de que estava encarregado. Para Alden, “o estilo de governo pombalino, com sua ênfase na extrema deferência e obediência literal à autoridade régia, ademais de seu desestímulo a dissidências” teria marcado sua atuação.<sup>162</sup>

Um caso pontual havido durante o governo de Lavradio indicia como as relações com diferentes oficiais régios que lhe deveriam estar subordinados eram complexas – e como, a despeito de mudanças nesse sentido, ainda eram pouco claramente definidas, à altura, as estruturas hierárquicas da administração portuguesa na América.<sup>163</sup> Quando, no final de 1776, Manoel Carlos da Silva Gusmão assumiu o posto de ouvidor do Espírito Santo, procedeu a uma formalidade que muito desgostou o vice rei: apresentou suas credenciais ao capitão-general da Bahia, e não a Lavradio. O vice rei, então, escreveu tanto ao ouvidor quanto a Martinho de Melo e Castro, secretário de Estado da Marinha e do Ultramar (1770-1795), recordando-lhes que a capitania do Espírito Santo, apesar de militarmente dependente da Bahia, estava politicamente subordinada ao Rio de Janeiro.

Assim, a ouvidoria do Espírito Santo – que tinha jurisdição sobre a região de Campos –, era subordinada ao tribunal da Relação do Rio de Janeiro, e não ao de Salvador. O episódio, que ilustra os conflitos de jurisdição característicos da administração régia no período – e é relevante, aqui, ademais, por se referir à região em pauta ao longo deste trabalho –, serviu

---

<sup>161</sup> ALDEN, D. *Royal...* p. 421 – tradução livre.

<sup>162</sup> ALDEN, D. *Royal...* p. 446. Tradução livre.

<sup>163</sup> Destaca-se que, como marca da *administração* característica de Antigo Regime (“polissinodismo”), havia uma miríade de instituições com atribuições e jurisdições conflitantes. Assim, a despeito do que uma leitura por demais pautada em regimentos e determinadas leis poderia indicar, havia uma disputa por áreas de atuação e, de acordo com o momento político (e com a prevalência de um ou outro órgão), variavam as esferas de ação. De acordo com HESPANHA, contudo, seria enganador enxergar nessas disputas por jurisdição – e nessas sobreposições de regimentos – “um universo de disfunções, como um sistema em crise, talvez mesmo como uma incapacidade do centro para dominar a periferia”. Afinal, “este aparente caos era propriamente o sistema”. Dentre outros fatores – como uma paulatina centralização por parte da Coroa (processo que culminaria com as reformas pombalinas) –, essas disputas entre instituições, órgãos e corpos acabava por fortalecer a esfera de atuação da Coroa, que agia como árbitro de conflitos. HESPANHA, A. M. “Por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos” In: SOUZA, L. M. FURTADO, J. & BICALHO, M. F. B. (orgs.) *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2008. Ver também: HESPANHA, A. M. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime” In: HESPANHA, A. M. (org.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1984.

como oportunidade para Lavradio uma vez mais demandar jurisdição completa (militar e política) sobre a capitania do Espírito Santo.<sup>164</sup>

A partir do panorama anteriormente referido, pode-se apontar a década de 1770 como momento não apenas de grande crescimento da produção açucareira na região, mas também do aumento de sua população e das mudanças atribuídas à cultura do açúcar – que teria transformado os moradores “de rústicos e pela maior parte levantados” em “homens civis, muito asseados”; motivo pelo qual “não acontecem já os mesmos fatos tristes que dantes eram frequentíssimos”.<sup>165</sup> Ademais das condições materiais, pode-se notar, nas otimistas e valorativas palavras de Pizarro e Araújo, de Carvalho e de autoridades régias, como o próprio Lavradio, referência clara aos eventos de resistência que marcaram a história da região; episódios que, em seu conjunto, informaram o retrato da capitania feito pelo Marquês a seu sucessor no Rio de Janeiro, Luis de Vasconcelos e Souza (1778-1790), Conde de Figueiró. Lavradio, ao se referir a Campos, aponta que

foram muitos anos aqueles distritos o asilo de todos os malfeitores, ladrões e assassinos, que ali se recolhiam, vivendo com um despotismo e liberdade, que quase não conheciam sujeição de pessoa alguma; todos viviam em bastante ociosidade, contentando-se só de cultivarem pouco mais do que lhes era preciso para sua sustentação. Tem custado bastante a reduzi-los a uma melhor ordem. Eu já achei adiantado este trabalho pelos senhores vice reis meus antecessores; e seguindo seus passos, se têm adiantado o comércio, [a] lavoura e [a] agricultura, tanto nesses nove para dez anos que governo [...]. Porém, como aquelas gentes ainda estão com as ideias muito frescas da má criação que tiveram, é necessário, enquanto não passam mais anos, não dar a nenhum deles um poder e autoridade que, enchendo-os de vaidade, possa vir a dar um cuidado que traga consigo maiores consequências [...]. Por esse modo se tem ido sujeitando, de sorte que já hoje não acontecem aqueles horrorosas desordens que todos os dias inquietavam os governadores desta capitania.<sup>166</sup>

Apesar de, na referida carta, fazer menção a alguns eventos específicos ocorridos em seu governo, Lavradio indicou um histórico de anteriores insurgências e “má educação” na região. Assim, destacou a seu sucessor que incentivara, em seu tempo no comando do Estado do Brasil, a ida de gente do Rio de Janeiro para Campos e enviara “muitos para lhes falar”, dedicando tempo “para os costumar a ver como os povos vivem sujeitos e que vejam o modo com que se respeita e se obedece aos diversos magistrados e às pessoas que mais representam”. Ao mesmo tempo, o Marquês alertou:

é preciso ter um grandíssimo cuidado em não consentir, que para ali se vão estabelecer letrados rábulas, ou outras pessoas de espíritos inquietos, porque, como aqueles povos tiveram uma má criação, em aparecendo lá um desses que, falando-lhes uma linguagem mais agradável ao seu paladar, convidando-os para alguma

---

<sup>164</sup> ALDEN, D. *Royal...* p. 432.

<sup>165</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 101-102.

<sup>166</sup> Ofício do Marquês de Lavradio citado em nota em: PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 258-59.

insolência, eles prontamente se esquecem do que devem e seguem as bandeiras daqueles.<sup>167</sup>

Alguns anos antes, em 1775, o mesmo Lavradio escrevera ao secretário Martinho de Melo e Castro, informando-lhe que

na vila dos Campos, que até aqui tem sido hum covil de ladrões e malfeitores, entra a maior parte daqueles moradores a levantar umas pequenas fábricas de fazer açúcar, a que chamam engenhocas, e a plantar todos canas com tanta abundancia, que [antes] saindo sempre deste porto [do Rio de Janeiro de] três até quatro mil caixas todos os anos, hoje sahem seis mil, com o açúcar que vem daquela vila, que é pouco menos bom que o desta cidade.

Além de de certo modo se confirmar, com tal relato, a difusão da perspectiva [posterior] de Pizarro e Araújo e de Carvalho acerca do caráter *civilizatório* da cultura da cana-de-açúcar, as palavras do Marquês resgatam a oposição já referida (que se mantinha, à época) entre *campistas* e proprietários cariocas. Assim, Lavradio afirma que

têm procurado os comerciantes desta praça [do Rio de Janeiro] destruir aquelas fábricas [de açúcar *campistas*] (não sei porque fim, pois ainda não pude alcançar), executando aos donos das mesmas, que lhe são devedores, e fazendo-lhes penhoras nos escravos, cobres, gados e nas mesmas terras, até lhe fazerem rematar tudo em praça para o embolso das suas dividas. E ainda que os executados se opusessem logo àquelas execuções, recorrendo ao privilégio de senhores de engenho, a fim de embarçar a rematação dos seus bens, e me requererem ao mesmo tempo para lhes fazer guardar o dito privilégio, sem embargo de eu atender aos seus requerimentos e de os despachos que neles proferi serem todos dirigidos para a conservação e aumento das referidas fábricas, correram as execuções aos seus termos.<sup>168</sup>

O vice rei indica, então, que a razão para terem permanecido as referidas execuções – que iam de encontro à prosperidade da produção açucareira na região de Campos – foi o ouvidor geral da capitania do Espírito Santo ter negado aos *campistas* o privilégio que eles demandavam e sua decisão ter sido validada pelo tribunal da Relação do Rio de Janeiro. Lavradio, contudo, continua a se manifestar a favor dos produtores da região, pedindo que de Lisboa viesse um parecer acerca da questão:

vendo eu a pouca ou nenhuma razão que há para se destruir aquele ramo de comércio, tão necessario e interessante a todo o Estado, pelas grandes utilidades que dele se seguem ao público, podendo os executados ir pagando com muita facilidade as suas dívidas pelos rendimentos das mesmas fábricas, no que os credores não viriam a ter o menor prejuízo, e se ficava observando o mesmo que se pratica na capitania por donde é governada a vila dos Campos. Me pareceu [que] devia participar a V. Ex<sup>a</sup> todo o referido, para que, pondo-o na real presença de El-Rey, meu Senhor, se tome sobre esta matéria aquela resolução, que aprezer mais justa.<sup>169</sup>

Apenas cerca de três anos mais tarde, em 1778, o vice rei escreveu ao mesmo Melo e Castro, informando-lhe que os engenhos da região já produziam “em maior abundância que o dos

<sup>167</sup> Ofício do Marquês de Lavradio citado em nota. PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 259.

<sup>168</sup> Carta do Marquês de Lavradio a Martinho de Melo e Castro. 03.06.1775. BNRJ, *Manuscritos*, 10,04,08.

<sup>169</sup> Carta do Marquês de Lavradio a Martinho de Melo e Castro. 03.06.1775. BNRJ, *Manuscritos*, 10,04,08.

engenhos da capital e seus recôncavos”, representando parte considerável da carga da maior parte das embarcações que deixavam o Rio de Janeiro em direção a Lisboa.<sup>170</sup>

Apesar dos esforços levados a cabo nos governos do Marquês de Lavradio e de seu sucessor, permaneceu, ao menos em parte, a percepção acerca das desordens em Campos. Assim, é interessante apontar que, em novembro de 1792, o vice rei Conde de Resende (1790-1801) escreveu ao ouvidor do Espírito Santo, José Pinto Ribeiro, pedindo-lhe que saísse em correição, visitando a região de Campos. De acordo com Resende, a região merecia atenção especial, “sendo por natureza inclinada à liberdade”, agravando tal “defeito [...] aqueles que os podem seguir-se quando os poderosos (que devem a sua fortuna aos grandes estabelecimentos que possuem na vila) influem no ânimo do povo as erradas máximas da ambição, [da] intriga e [da] usura”. O vice rei, ademais, acusava-lhe a incompetência dos magistrados, uma vez que havia terras por demarcar e os cartórios encontravam-se desorganizados.<sup>171</sup>

Alguns anos mais tarde, em novembro de 1798, foi a vez de o mesmo José Pinto Ribeiro – ainda ocupando o cargo de ouvidor – escrever à rainha (D. Maria I, 1777-1816) acerca da situação em que, a seu ver, encontrava-se a planície. De acordo com Ribeiro,

desde o seu princípio, [a região de Campos] tem servido e atualmente está servindo de asilo a facinorosos levantados, que fogem das terras civilizadas para aquela por não quererem conhecer subordinação e acharem ali quem agasalhe semelhantes pestes da república, por não haver ali magistrado régio que sempre resida, pois os ouvidores fazem a correição e ainda que se demorem alguns meses e corrijam alguma coisa, quando se retiram para a cabeça da comarca fica tudo no mesmo estado.<sup>172</sup>

Não se pode deixar de citar, ademais, um curioso ofício remetido pelo coronel de milícias Joaquim Silvério dos Reis Montenegro ao então secretário da Marinha e Ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho (1795-1801) – a quem endereçava uma carta destinada à rainha – em junho de 1799. Juntamente com um mapa da população de São Salvador dos Campos (que a monarca lhe teria pedido em alvará de 1785), Montenegro enviou algumas informações que se fazem aqui interessantes acerca da região, reforçando a imagem de Campos como uma região de particular insubordinação.

---

<sup>170</sup> Apud. LARA, S. H. *Campos da...* p. 131. É válido notar, ademais, que em importante e conhecido relatório sobre a região, Manoel Martins do Couto Rei apontou, em 1785, 288 engenhos de açúcar e nove de aguardente na região – o que representava um aumento de 120 fábricas de açúcar em um período de sete anos. *A descrição de Couto Reis* foi publicada recentemente pelo Arquivo do Estado do Rio de Janeiro: REIS, C. *Descrição Geográfica, política e cronológica do distrito dos Campos dos Goytacazes*. Rio de Janeiro: APERJ, 1997.

<sup>171</sup> *Carta do vice rei conde de Resende ao ouvidor José Pinto Ribeiro*. 08.11.1792. apud. LAMEGO, A. F. M. *A terra...* vol. IV, p. 131-33.

<sup>172</sup> *Petição do ouvidor da capitania do Espírito Santo à rainha*. 13.11.1798. ANRJ, Cód. 67, Vol. 24, fls. 242-49v.

De acordo com o coronel de milícias, morador da vila de São Salvador, “naquela vila há continuadas desordens [...] assassina[at]os [e] insultos, cometidos a várias pessoas, que até mesmo o ouvidor da comarca foi insultado com uma lança no meio dos seus oficiais, que por milagre escapou com vida”. Remetendo-se à correspondência do vice rei e insistindo na tópica de falta de sujeição dos *campistas*, Montenegro indica que, a partir “da carta junta do vice rei do Estado, conheceu V. Majestade a conduta destes povos, que o mesmo vice rei trata por revoltosos e levantados e faltos de subordinação”.<sup>173</sup>

E, prosseguindo em seu relato crítico, retoma os aqui já referidos episódios mais antigos havidos na região – relacionando as desordens e a falta de sujeição que observava e denunciava a um histórico de insubordinação:

porque já no ano de 1740 houve nesta mesma vila um levante, que foi preciso o governador do Rio de Janeiro acudir com tropa para rebater aquela sedição, e como então não tiveram o castigo que mereciam como rebeldes, têm estes seus descendentes continuado com a mesma desobediência, sem temor a Deus nem respeito às justiças de V. Majestade

Segundo o coronel, diante de tal situação de descontrole, o vice rei teria enviado para Campos “uma companhia de tropa regular com os seus competentes oficiais”, sob o comando de “um prudente e iluminado tenente coronel [...] que não só tem comandado a mesma companhia com louvável acerto, como também governado aqueles povos com quietação e sossego. Fazendo-se dos mesmos amados e temidos”. No entanto, tal situação só teria durado nove meses – devido a conflitos entre o referido tenente coronel e poderosos locais, que teriam *maquinado* sua saída da região.<sup>174</sup>

Diante do retorno persistente da situação de desordem, Montenegro, supostamente temeroso de que houvesse novos episódios de tumulto, sugere à rainha enviar a Campos “um governador filho deste reino de conhecida fidelidade; igualmente um juiz de vara branca, porque o ouvidor desta comarca reside na cabeça da mesma, na distância de mais de sessenta léguas”. Afinal, de acordo com o coronel,

sendo administrada a justiça por juízes leigos que quando se acumulam com os [...] advogados que há na dita vila para sentenciarem aos processos, já estes seriam

---

<sup>173</sup> Ofício do Coronel de Milícias Joaquim Silvério dos Reis Montenegro... 28.06.1799. AHU\_CU\_017, cx. 172, doc. 12756.

<sup>174</sup> Curiosamente, Montenegro apresenta o conflito com aspectos de uma oposição entre os *naturais do lugar* [sobretudo de um “senhor de engenho e de duzentos e tantos escravos com muitas léguas de terra, que pela sua riqueza consegue quanto quer; e tem merecido aprovação e amizade do atual vice rei”: José Caetano de Barcelos, coronel de milícias, *filho da mesma paragem*] e os *filhos de Portugal*; “miseráveis europeus vexados e oprimidos como escravos descompostos, ultrajados com palavras injuriosas por aquele coronel sem mais crime do que serem naturais deste reino e por isso vivem na sua indignação e dos seus infinitos parentes que a sombra da sua jurisdição cada um [...] ser um governador”. Ofício do Coronel de Milícias Joaquim Silvério dos Reis Montenegro... 28.06.1799. AHU\_CU\_017, cx. 172, doc. 12756.

subordinados pelos poderosos, que são muitos, por ser aquele [...] hoje mais opulento daquela capitania.<sup>175</sup>

Não se pode deixar de apontar que há muito de questionável no relato do coronel – que desde o início se apresenta como “o primeiro denunciante da conspiração de Minas Gerais” e relata ao secretário e à rainha as desordens em Campos no intuito de uma vez mais apresentar sua fidelidade “para bem do Estado e amparo dos que como eu se prezam”. Nesse sentido, no trecho mais inflamado, Montenegro afirma que “combinando esses fatos e meditando no funesto exemplo de algumas nações estrangeiras e na pouca fidelidade que têm mostrado alguns nacionais nas presentes revoluções, temo se possa acontecer alguma desordem maior pelo desgosto em que ficam aqueles povos”.<sup>176</sup>

A despeito de tais aparentes exageros colocarem em questão alguns elementos do relato, as palavras citadas indicam o potencial de mobilização das referidas tópicas no período e, o que se faz mais relevante para este estudo, a persistência tanto da imagem de particular rebeldia e insubordinação dos *campistas* quando dos esforços de ordenação por parte das autoridades régias em relação à região. Assim, não deixa de ser interessante notar que até o final do século XVIII apresentam-se em embate *desordem* e *governo* – oposição claramente indiciada, no referido relato, ao se contraporem a denúncia de possíveis tumultos e da persistência da insubordinação por parte de poderes locais e as propostas do coronel de milícias, que sugere, em última instância, maior presença da justiça régia em Campos, indicando o ideal do bom governo (associado à *justiça*) como uma espécie de antídoto para as desordens anunciadas (passadas e futuras).

É nesse cenário de um paulatino, e relativo (uma vez que persistem as acusações e perspectivas de insubordinação) processo de *civilização*,<sup>177</sup> aos olhos das autoridades régias, que se desenrolaram, entre as vilas de São Salvador e de São João, os eventos sobre os quais se busca refletir neste trabalho. Trata-se de um período relacionado ao fim do domínio dos Assecas e de muitos dos impedimentos ao florescimento da cultura açucareira; momento em que se assistiu ao crescimento econômico e populacional na capitania<sup>178</sup> e aos avanços de um poder [régio] que buscava melhor controlar e normatizar as relações sociais, econômicas e

---

<sup>175</sup> Ofício do Coronel de Milícias Joaquim Silvério dos Reis Montenegro... 28.06.1799. AHU\_CU\_017, cx. 172, doc. 12756.

<sup>176</sup> Ofício do Coronel Joaquim Silvério dos Reis Montenegro... 28.06.1799. AHU\_CU\_017, cx. 172, doc. 12756.

<sup>177</sup> Pizarro fala (na mesma linha de Carvalho) de transformação dos habitantes em “homens civis, muito asseados”, enquanto Lavradio, refere-se a *redução* e *sujeição* à *ordem*.

<sup>178</sup> Para Pizarro, nesse aspecto, havia certa relação de causalidade.

políticas, empenhando-se em identificar, acusar e contornar mais coerente e sistematicamente os conflitos e os descontroles que permaneceram no horizonte.<sup>179</sup>

O episódio referido no início deste capítulo (e retomado ao longo do trabalho) ocorreu entre os anos de 1770 e 1771 – passadas cerca de duas décadas da definitiva incorporação da capitania da Paraíba do Sul à Coroa. Tratou-se, pois, de acontecimentos havidos em princípios do governo do Marquês de Lavradio. Abordadas algumas questões acerca do histórico da região – de modo a configurar aspectos do *ambiente* social e político em que agiu o padre Manoel Furtado de Mendonça –, pode-se enfim apontar elementos que elucidem sua trajetória.

---

<sup>179</sup> Tal esforço de *centralização* é parte de um movimento maior, no seio da monarquia portuguesa, mas pode, também, ser relacionado ao crescente interesse econômico despertado pela região, advindo do potencial da produção açucareira.

## 2. Um padre pregador e seu entorno

[...] a figura do sacerdote setecentista se insere em contextos sociais, económicos e culturais diversos [...] seria ilusório querer reduzi-la a um modelo único. Convém inseri-la sempre no contexto da sociedade local ou regional, eclesiástica ou laica, analisando precisamente a incidência da hierarquia dos rendimentos beneficiais, dos tipos dominantes de patrocínio e dos processos canónicos de acesso.  
D. Dominique Julia<sup>180</sup>

[...] fazemos saber que atendendo nós ao que por sua petição retro nos enviou a dizer o padre Manoel Furtado de Mendonça, presbítero do hábito de São Pedro, havemos por bem de lhe conceder licença, como pela presente nossa provisão lhe concedemos, para pregar neste nosso bispado a lei evangélica [...] e nos seus sermões e panegíricos que fizer aos seus ouvintes pregará sempre doutrina sólida na forma das nossas pastorais para maior bem das almas.  
D. frei Antonio do Desterro<sup>181</sup>

### 2.1 Sacerdócio tridentino e padroado régio – condicionamentos

Entre os dias nove e quinze de novembro de 1770, o ouvidor geral do Espírito Santo, José Ribeiro de Guimarães Ataíde, convocou 30 testemunhas a se apresentarem diante dele “nas casas de sua aposentadoria” na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes. Guimarães Ataíde, após recordar-lhes o ocorrido na festividade do *príncipe dos apóstolos* – havida “na igreja do seminário de Nossa Senhora da Lapa da mesma vila” cerca de dois meses antes –, pediu-lhes que se manifestassem sobre o padre Manoel Furtado de Mendonça e sobre o *sermão de São Pedro* que ele então pregara.<sup>182</sup>

Ao longo das seis sessões de perguntas realizadas – registradas pelo escrivão José Licério da Fonseca (que assistia o ouvidor nas *assentadas*) –, recolheram-se diferentes informações acerca do padre Manoel. Anotaram-se, inclusive, algumas referências a respeito do tempo em que ele estudara no seminário da Lapa – que, de acordo com as testemunhas, havia sido “fundado, ereto e feito pelo padre Ângelo de Siqueira”,<sup>183</sup> que, “com missões e com frequentes esmolos”,<sup>184</sup> estabelecera-o “com licença do ordinário [o bispo do Rio de Janeiro] e [...] lhe introduziu os seminaristas”. Entre os estudantes, segundo os depoentes, esteve “Furtado de Mendonça, que em companhia e assistência do outro dito padre Ângelo de Siqueira, habitou o mesmo seminário, até que, passados alguns tempos, este se ausentou para Portugal”.<sup>185</sup>

<sup>180</sup> JULIA, D. “O Sacerdote”. In: VOVELE, M. *O homem do Iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997, p. 286.

<sup>181</sup> Provisão emitida pelo Bispo datada de 1764, AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>182</sup> *Autos de pergunta do ouvidor...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Uma última testemunha (que havia sido referida por um dos depoentes) foi convocada a depor algum tempo mais tarde, no dia 05 de dezembro (para comentar um aspecto específico do episódio).

<sup>183</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>184</sup> Depoimento de Miguel Fernandes ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>185</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

Repetida em alguns depoimentos, a associação entre os padres – estabelecida a partir do tempo de convivência em Campos, no âmbito do seminário da vila – fez-se frequente na documentação. Constatado tal indício, considera-se importante compreender melhor tanto as trajetórias de ambos os eclesiásticos quanto os objetivos por trás da ereção do referido conjunto de edifícios feitos em homenagem a Nossa Senhora da Lapa – em que o padre Manoel estudou e pregou não apenas o malfadado *panegírico de São Pedro*, mas também muitos outros sermões.

Entende-se ser tal compreensão relevante, sobretudo, devido ao fato de se pautar nas relações entre Furtado de Mendonça e Ângelo de Siqueira uma das diversas suspeitas mobilizadas por Guimarães Ataíde em relação às acusações de *jesuitismo* de que fora alvo o padre Manoel; acusações que, à altura, faziam-se bastante eloquentes. Desse modo, partindo de tais elementos, busca-se, neste capítulo, reunir indícios que auxiliem a compreensão do *homem-padre* na América portuguesa setecentista;<sup>186</sup> particularmente na região de Campos.

Na esteira de Dominique Julia, acredita-se que, ao se refletir sobre a *realidade histórica* do sacerdote católico no século XVIII, deve-se partir de ponderações sobre seu *estatuto social* na Época Moderna. Nesse sentido, à importância de se remontar aos decretos do Concílio de Trento (1545-1563) que visavam à reforma do estado sacerdotal, somam-se necessárias considerações sobre a “estrutura do mercado dos benefícios de cada diocese, bem como [sobre] a hierarquia dos rendimentos”, que podem, em muitos aspectos, ser entendidas como parte do conjunto de fatores que contribuíram para a “lenta radicação da Reforma católica, para a redução e a diversificação de seu impacto, não só entre Estados, mas também entre dioceses”.<sup>187</sup>

Assim, ao lado das “inflexões do discurso teológico sobre a vocação sacerdotal”, trata-se, em suma, de levar em conta as *condições objetivas* que definiam o acesso aos cargos eclesiásticos.<sup>188</sup> Introduzem-se, pois, no esforço de compreender aspectos do sacerdócio católico na América lusa, algumas reflexões sobre as determinações tridentinas acerca dos eclesiásticos, sobre as tentativas de aplicação de tais determinações *no reino de Portugal e em seus domínios* e, por fim, sobre as implicações dos direitos e deveres que conformavam o padroado régio sobre a Igreja no ultramar – que condicionou o referido processo, uma vez que

---

<sup>186</sup> Como bem apontou Eduardo D’Oliveira França, “compreender o homem não é apenas reunir e explicar fatos. Os fatos são apenas sintomas para diagnósticos. Sem eles, o homem seria impenetrável. Apenas com eles, escamotear-se-ia o homem [...]. Certo, é preciso investigar os fatos. Mas depois ultrapassá-los, para divisar o horizonte humano”. FRANÇA, E. D. *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo: HUCITEC, 1997, p. 11-12.

<sup>187</sup> JULIA, D. “O Sacerdote”... p. 282-83.

<sup>188</sup> JULIA, D. “O Sacerdote”... p. 283.

cabia ao monarca, como grão mestre da Ordem de Cristo, o provimento das igrejas luso-americanas.

Acerca das determinações tridentinas sobre a reforma dos sacerdotes e dos impulsos reformadores que lhes foram anteriores, ressalta-se que, em fins do século XVI, e mesmo antes de se encerrar o Concílio de Trento, intensificaram-se os mecanismos de controle dos eclesiásticos com cura de almas; aspecto que se faria notar, ao historiador, sobretudo nas disposições das constituições sinodais coetâneas. Contudo,

o peso que este tipo de instrumentos de base canônica e normativa parece ter tido na divulgação e na aplicação (em muitos casos terá sido *sobretudo a intenção de aplicação*) de várias medidas visando [à] reforma do clero e, através dele, dos leigos, parece mostrar que, nos inícios do século XVI em Portugal, a ideia de reforma terá passado de um modo geral mais pelo empenho na divulgação e crescente firmeza da legislação e da disciplina do que por outras medidas práticas que [...] o tempo acabou por mostrar serem tão importantes como aquelas.<sup>189</sup>

Acerca do concílio e de sua relação com o contexto mais geral de aspiração por reformas, destaca-se que “Trento transformou-se num marco e numa referência de tal modo determinante[s], que até mesmo as muitas continuidades que [...] consagrou tiveram novos significados, diferentes usos, prioridades e objetivos”. Em Portugal, muito colaboraram para sua rápida divulgação o cardeal-infante D. Henrique, responsável não apenas por mandar publicar seus decretos, mas também por ordenar o auxílio do braço secular para sua execução, e frei Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga, que se empenhou na reforma do clero.<sup>190</sup>

João Francisco Marques, a esse respeito, indica que “a corte portuguesa aceitara de imediato colaborar com a assembleia tridentina no sentido de restaurar a vida religiosa e moral da cristandade e, concomitantemente, a do reino”.<sup>191</sup> Ronaldo Vainfas, por sua vez, após apontar a dificuldade de aplicação sistemática das decisões e estratégias tridentinas no velho continente, ressalva que, em Portugal, “o Alvará de 12 de setembro de 1564 recomendou a pronta observância das determinações conciliares e numerosos sínodos encarregaram-se de adaptar as constituições da Igreja lusitana às resoluções de Trento”.<sup>192</sup> D. Sebastião fez a publicação solene dos decretos tridentinos no dia sete de setembro “e cinco

---

<sup>189</sup> FERNANDES, M. L. C. “Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 21 (grifos meus).

<sup>190</sup> FERNANDES, M. L. C. “Da reforma da Igreja...” p. 24-25.

<sup>191</sup> MARQUES, J. F. *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea. Porto Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 1983, Livro I, p. 64.

<sup>192</sup> VAINFAS, R. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2010, p. 38.

dias depois saía o édito em que os mesmos eram considerados lei do reino, ao mesmo tempo em que se prometia todo o apoio na sua execução”.<sup>193</sup>

Na América portuguesa, a reforma tridentina só teria chegado de maneira sistemática no século XVIII, no reinado de D. João V,

apesar de os princípios que a orientaram estarem presentes desde o início da colonização, sobretudo por meio da ação dos jesuítas, cuja ordem já encarnava o “espírito tridentino” antes mesmo de o concílio dar início a suas várias e intermináveis reuniões.<sup>194</sup>

Segundo Lana Lage, “o tamanho das dioceses, o envolvimento com a administração secular e a preocupação em garantir os direitos do padroado” foram fatores que impediram o episcopado luso-americano dos séculos XVI e XVII de promover sistematicamente as recomendações tridentinas, que acabaram por se limitar a reformas pontuais. O “próprio fato de não haver constituições eclesiásticas específicas para a colônia até 1707 é indício dessas dificuldades”.<sup>195</sup>

De fato, é importante destacar que a Igreja na América portuguesa manteve-se regida pelas constituições do arcebispado de Lisboa até 1707, quando da ratificação, pelo sínodo diocesano então realizado, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, elaboradas pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide (1706-1722).<sup>196</sup> De acordo com Charlotte de Castelnau-L’Estoile, as *Constituições* não buscavam inovar ou sublinhar especificidades do território do arcebispado ultramarino, e sim “promover no Brasil a legislação canônica

---

<sup>193</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 64. O autor não deixa de constatar, contudo, ter se tratado de uma tarefa difícil.

<sup>194</sup> LAGE, L. “As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do clero no Brasil”. In: FEITLER, B. & SOUZA, E. S. *A Igreja no Brasil colônia. Normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Unifesp, 2011, p. 148. Ronaldo Vainfas, por sua vez, afirma que “adotada oficialmente no Reino, a Contrarreforma não tardaria a se expandir para o Brasil, se lá já não estivesse desde os primeiros anos do Concílio. Afinal, [...] pouco antes de a peste ter afugentado os prelados de Trento, chegavam à Bahia os padres da Companhia de Jesus, ordem-modelo desse novo tempo da cristandade”. VAINFAS, R. *Trópicos...* p. 38. Acerca da posição do historiador, Laura de Mello e Souza ressalva: “a análise da implantação precoce de Trento desafia corajosamente as perspectivas – como a minha – mais presas a um viés institucional, atenta sobretudo à arrastada implantação eclesiástica”. Para a autora, Vainfas investe “na ideia de que os jesuítas foram tridentinos *avant-la-lettre*, sugere que a *microfísica do poder* [...] se dissemina na sociedade independentemente dos aparatos mais formais”. SOUZA, L. M. “Prefácio”. In: VAINFAS, R. *Trópicos...* p. 16. No que diz respeito ao reino, mais especificamente, Marques afirma que se poderia entender a educação praticada nos colégios jesuítas (e também na multiplicação de congregações de piedade para todas as categorias sociais que os inicianos promoveram) “um reflexo dessa diretriz tridentina, que vai progredindo ao longo da primeira metade do século XVII português”. MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 55.

<sup>195</sup> LAGE, L. “As Constituições...”, p. 148 (nota 02).

<sup>196</sup> A esse respeito, Arlindo Rubert afirma que “até 1707, a Igreja no Brasil se regia pelas *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, sua antiga sé metropolítica. Naturalmente, não faltaram adaptações e complementações [...]. Mas cada dia que passava saltava à vista a insuficiência da legislação canônica, pois no Brasil surgiam novas circunscrições que demandavam novas determinações jurídicas”. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. V. III. Santa Maria: Pallotti, 1988, p. 213.

universal da Igreja, baseada na Escritura, [n]os padres da Igreja, [n]os concílios e [n]as coletâneas de direito canônico”.<sup>197</sup>

O esforço de Monteiro da Vide, desse modo, deve ser entendido no sentido de “relevar o prestígio desse arcebispado de além-mar e reafirmar a importância do direito para corrigir práticas locais desviantes”; fazendo com que o território ultramarino “entrasse no seio da Igreja universal do melhor modo possível”. Abrangendo os mais variados aspectos da vida religiosa, as *Constituições* fundavam-se, pois, nos moldes da Igreja tridentina e devem ser lidas “como texto normativo, e não como um texto descritivo [...]. Não é a realidade social, mas sim o direito canônico que dá coerência ao texto”.<sup>198</sup>

Assim, pode-se afirmar que se trata, sobretudo, da indicação de uma *intenção* normativa – aspecto assaz relevante, mesmo que não baste como fonte para descrever a *práxis* no arcebispado. Redigidas para reger os súditos da arquidiocese baiana, as *Constituições* foram aceitas pelos bispados sufragâneos e também por outros, “regendo a Igreja no Brasil até o fim do período colonial e mesmo depois”. No que diz respeito ao bispado do Rio de Janeiro, foram admitidas em 1725 por D. frei Antônio do Guadalupe e confirmadas por seu sucessor, D. frei Antônio do Desterro.<sup>199</sup>

A tendência geral de reforma da Igreja, que se fez mais ordenada após o Concílio, teve impacto profundo no nível das administrações diocesanas. Nesse sentido, os bispos, que de acordo com as disposições tridentinas deveriam ter seu poder alargado, procuraram obter a aprovação dos decretos conciliares nas dioceses respectivas – realizando, para tanto, sínodos e concílios provinciais que podem ser relacionados a um *aperfeiçoamento dos instrumentos técnicos do funcionamento da diocese*.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, C. “O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia”. In: FEITLER, B. & SOUZA, E. S. *A Igreja no Brasil colônia. Normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Unifesp, 2011, p. 368.

<sup>198</sup> CASTELNAU-L’ESTOILE, C. “O ideal...”, p. 368. A autora ainda destaca que Monteiro da Vide era “um homem erudito, formado pelos jesuítas do colégio de Évora e depois em direito pela universidade de Coimbra. [...] por ter trabalhado com as constituições de Lisboa, conhece-as bem, copiando-as [em muitos casos] quase que integralmente nas *Constituições da Bahia*”. As *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, de 1646 (que vigoraram no Brasil até a ratificação das *Constituições Primeiras* de 1707), teriam sido um modelo preciso para Vide (p. 358). José Pedro Paiva, por sua vez, destaca que, “a eleição de d. Sebastião Monteiro da Vide é “um paradigma da política que norteou a seleção de bispos para as conquistas até 1720” (p. 45), contexto em que, ademais, “começava a ser evidente uma hierarquização das dioceses do Brasil, que passou a ter na cúspide a mais vetusta mitra daquela parte do império” (p. 44). PAIVA, J. P. “D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750)”. In: FEITLER, B. & SOUZA, E. S. *A Igreja...*

<sup>199</sup> RUBERT, A. *A Igreja...* p. 233-34.

<sup>200</sup> A esse respeito, Marques afirma que “a coordenada pastoral de Trento levava-o a reafirmar a origem divina do episcopado e sua grave responsabilidade na salvação do rebanho que lhe era confiado. Alertara igualmente para a premência de se renovar a igreja diocesana. O bispo não era mero administrador, mas o pastor obrigado a viver para as suas ovelhas”. E prossegue o historiador: “a reforma do clero, ligara-a o Concílio à reforma episcopal. Era preciso, de facto, erguer o clero da ignorância, relaxamento disciplinar e moral. [...] O reflexo da reforma

A promulgação de constituições diocesanas afinadas com as orientações do Concílio de Trento tratou-se, de acordo com José Pedro Paiva, de um *reflexo legalista* que só cessou quando todos os bispados se encontraram munidos de códigos normativos.<sup>201</sup> Códigos esses que passaram a dispor de uma abrangência alargada – em sintonia com o esforço tridentino de ampliação e consolidação da jurisdição e do poder dos bispos –, com preocupações de teor marcadamente pedagógico e relacionadas à divulgação da doutrina;

extrapolavam, dessa forma, as preocupações com os bens da Igreja e com o seu clero, para tratar abrangentemente dos variados aspectos da vida da diocese, dando especial atenção aos sacramentos, ao ensino da doutrina, ao funcionamento das instituições eclesiais; à valorização da Igreja e da fé como meios de salvação da alma – intensificando o controle sobre o comportamento de leigos e eclesiásticos através de uma rigorosa política de visitas pastorais, por exemplo; ao funcionamento da máquina burocrática das dioceses, bem como de seu aparato judicial, dentre outras. Esse alargamento quanto aos assuntos tratados nas constituições foi acompanhado por uma maior complexificação da estrutura interna desses textos.<sup>202</sup>

As *Constituições*, junto com as demais determinações do arcebispo da Bahia – difundidas pela rede de paróquias por meio de cartas pastorais e de orientações aos prelados a ele subordinados –, podem ser entendidas como um “monumental esforço de adequar o clero colonial às exigências tridentinas”.<sup>203</sup> Nesse sentido, é importante destacar que o concílio, ao confirmar o papel dos sacerdotes enquanto intermediários e *filtros* entre os fiéis e o sagrado, preocupou-se com a formação dos padres e com o conteúdo de suas prédicas,<sup>204</sup> instruindo os bispos a estabelecer seminários nos territórios sob sua jurisdição; instituições em que se orientasse “uma mentalidade profissional na execução das tarefas pastorais: pregação, liturgia, administração dos sacramentos”.<sup>205</sup>

---

desencadeada por Trento continuou [...] a aparecer no novo clero que surgia e à medida que as constituições sinodais, fruto já dessa orientação, iam sendo cumpridas. Através dos seus cânones, poderá ver-se a incidência do espírito tridentino nomeadamente sobre a vida litúrgica e disciplinar”. MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 65-67.

<sup>201</sup> No caso das demais dioceses na América portuguesa, aplicaram-se as *Constituições Primeiras*, que legislavam, afinal, sobre o arcebispado de que eram sufragâneas.

<sup>202</sup> MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese de doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 2011, p. 42. Acerca das *Constituições Primeiras* e das orientações tridentinas, a historiadora afirma que “as motivações reformistas de Trento certamente que alcançariam a colônia. D. Sebastião Monteiro da Vide logo tratou de pôr em andamento a elaboração das *Constituições Primeiras* do Arcebispado da Bahia ainda nos alvares do século XVIII, em 1701. Basta consultar a grande variedade de títulos que compõem essas *Constituições* para vislumbrar quantos e quão diferentes crimes estavam sujeitos a punições em foro eclesiástico. O bispo, destarte, exercia jurisdição sobre uma variada gama de delitos” (p. 43).

<sup>203</sup> LAGE, L. “As *Constituições...*”, p. 148.

<sup>204</sup> DELUMEAU, J. & COTTRE, M. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1996, p. 82-83; TALLON, A. *Le Concile de Trente*. Paris: CERF, 2000, p. 45-63; PAIVA, J. P. Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância. *Via Spiritus*, n. 16, 2009; NEVES, G. P. *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos*. Dissertação de mestrado. Niterói: UFF, 1984, p. 313-20.

<sup>205</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O Pregador”. In: VILLARI, R. *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995, p. 126.

A esse respeito, o decreto dogmático tridentino de 15 de julho de 1563 insiste no “carácter sacrificial do sacerdócio: instituído por Cristo, tem por missão principal um duplo poder de *consagrar* e absolver”; transmitida por um *sacramento*, “a ordenação contribui para conferir à Igreja a sua estrutura *hierárquica*, dado que os poderes espirituais vêm do alto, transmitidos por Cristo, e não por delegação da comunidade”. Ademais, o sacerdote é considerado *superior* aos laicos. Nesse sentido, vale retomar o texto do decreto de 17 de setembro de 1562:

nada institui melhor nem conduz de forma mais evidente à piedade e aos exercícios sagrados da vida do que o exemplo daqueles que se dedicaram ao santo ministério. Com efeito, vendo-os enaltecer uma ordem superior às coisas do século, todos os outros se reflectem neles como num espelho e seguem o exemplo daqueles que devem imitar. Por este motivo, os clérigos destinados a dividir a sua vida com o Senhor devem disciplinar de tal modo a sua vida e a sua conduta que, no seu modo de vestir, no aspecto exterior, no caminhar solene e majestoso, nos discursos e em tudo o mais, não deixem transparecer senão seriedade, contenção e atitudes conformes à religião.<sup>206</sup>

Acerca dos referidos seminários diocesanos, a vigésima terceira sessão do cânone 18 prescreve, no intuito de garantir uma melhor formação aos sacerdotes, que cada catedral mantenha as referidas instituições e seus alunos – recrutados sobretudo entre os filhos de pais pobres (os de família rica não seriam excluídos, mas não deviam ser custeados com recursos da diocese). Nos seminários, os estudantes, com idade não inferior a doze anos – já sabendo ler e escrever *discretamente* –, deviam dar mostras de *bondade natural* e *boas intenções*, demonstrando-se, ademais, interessados em se dedicar à vida eclesiástica;

os jovens, tonsurados no momento da admissão, envergam sempre o hábito clerical e o seminário torna-se simultaneamente, concebido pelo Concílio, um instituto em que os estudantes, divididos em classes “com base no número, na idade e nos progressos realizados na disciplina eclesiástica”, estudam “a gramática, o canto, o cálculo eclesiástico e tudo aquilo que respeita às boas-letas”, e se dedicam “ao estudo da Sagrada Escritura, dos livros que tratam de assuntos eclesiásticos, das homilias dos santos e de tudo o que se refere ao modo de ministrar os sacramentos”, instruindo-se sobre “todas as cerimônias e usos da Igreja”.<sup>207</sup>

Tal modelo tridentino de seminário – que devia ser mantido sob a autoridade do bispo e sobretudo por recursos de sua mitra –, no entanto, apesar de revelador da intenção e dos ideais de reforma resultantes da assembleia conciliar, esteve longe de corresponder às eventuais instituições então fundadas, que variaram bastante de formato, consoante os diferentes Estados e dioceses católicos – na Europa e no ultramar.

Acredita-se, assim, ter havido um “relativo insucesso do modelo de seminário tridentino”. Nas dioceses em que chegaram a ser estabelecidos, tais seminários estiveram em condições de receber uma parte bastante reduzida do clero em formação. Em contrapartida,

---

<sup>206</sup> JULIA, D. “O Sacerdote”... p. 282-83.

<sup>207</sup> JULIA, D. “O Sacerdote”... p. 287.

uma série de congregações seculares – e de ordens regulares –, visando a restaurar a dignidade sacerdotal, chamou a si a missão de assistir os bispos nas funções que lhes cabiam, sobretudo na de instruir os sacerdotes, o que resultou na fundação de diversos tipos de seminários.<sup>208</sup>

A despeito de tal variedade, tratou-se de tentativas com um aspecto em comum: insistindo na observância dos regulamentos, buscava-se “ensinar os jovens a abster-se das corrupções do mundo, inculcando neles a modéstia e a seriedade; aspecto *exterior* de um estado interior, que é a adesão íntima do eclesiástico ao sacerdócio de Jesus Cristo”. Aspirava-se, em certo sentido, a “inculcar um *habitus*” sacerdotal digno, informado por um modelo de *bom pastor*.<sup>209</sup>

No mundo lusófono, a confiar no apontado pelo padre Raphael Bluteau em seu *Vocabulário Português e Latino*, publicado no início do século XVIII, entendia-se por *seminário*, à época, “a casa em que se criam e se ensinam moços em bons costumes e virtudes para o serviço de Deus e da Igreja”. O padre, ademais, aponta que “depois do concílio tridentino encomendar e ordenar a fundação dos Seminários, se fizeram muitos na Cristandade”.<sup>210</sup>

Voltando o olhar mais especificamente para a América portuguesa, Arlindo Rubert, deixando patente a visão institucional que perpassa seu trabalho,<sup>211</sup> afirma que “houve bispos que ansiavam ter para seu clero uma formação mais metódica e completa, que só poderia acontecer nos Seminários Tridentinos”. Assim, após a fundação de um primeiro seminário diocesano na Bahia em finais do século XVI – logo desfeito por falta de recursos –,

por *culpa do padroado* houve grande omissão na construção e dotação dos seminários prescritos pelo Concílio de Trento e urgido por diversos bispos. [...] só

---

<sup>208</sup> JULIA, D. “O Sacerdote”... p. 287-89. O autor dirige seus estudos sobretudo ao caso francês – marcado pela polêmica jansenista – no século XVIII. No caso das cidades italianas, destaca o “impacte do modelo precoce instituído por Carlo Borromeo em Milão” (p. 295).

<sup>209</sup> JULIA, D. “O Sacerdote”... p. 297-98.

<sup>210</sup> BLUTEAU, R. “Seminário”. In: *Vocabulário*... Tomo VII, p. 569.

<sup>211</sup> Ao se debruçar sobre os trabalhos voltados para a história da Igreja no Brasil, é inevitável se deparar com obras marcadas por uma visão um tanto quanto *institucional*. Trata-se de trabalhos que, em que pesem as muitas informações coligidas – e é inegável sua importância, sobretudo devido ao fôlego das pesquisas que demandaram –, não escondem certa *parcialidade* da visão [e da narrativa] apresentada[s]. Ao se recorrer, portanto, às obras do padre-historiador Arlindo Rubert, do padre-historiador inaciano Serafim Leite e à obra coletiva encomendada pela Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (Cehila), neste trabalho mais referida a partir de Riolando Azzi, não se ignoram as referidas particularidades, que demandam cuidado e que as diferenciam de outras obras aqui referidas, cujo aspecto *acadêmico* é mais demarcado. O mesmo poderia ser dito sobre o trabalho de Monsenhor Pizarro e Araújo, que, no entanto, é aqui encarado mais como fonte [um discurso histórico produzido por um eclesiástico no século XIX sobre o bispado do Rio de Janeiro].

no século XVIII é que se fundaram alguns seminários por iniciativa do respectivo bispo ou de algum sacerdote zeloso, dependentes do ordinário do lugar.<sup>212</sup>

No que diz respeito ao Rio de Janeiro, vale apontar que Monsenhor Pizarro e Araújo, remontando-se ao Concílio de Trento, indica que, sendo os seminários “o centro da instrução de todo o clero em cada uma das dioceses, desejava-se esse estabelecimento na do Rio de Janeiro, onde a falta de meio a sustentá-lo retardava a sua fundação”. Pizarro, então, assinala alguns seminários estabelecidos no bispado, a despeito das dificuldades: o bispo D. frei Antônio de Guadalupe (1723-1739) teria dado origem ao Seminário Episcopal de S. José (1739),<sup>213</sup> “em benefício da mocidade e do Estado, isentando-o da jurisdição paroquial”, e a um outro seminário, “que se dizia dos órfãos”, para fornecer “educação e instrução da desgraçada e desvalida mocidade de meninos órfãos e pobres” (1739), com lições de “Gramática Latina, Música e Cantochoão”.<sup>214</sup> Monsenhor Pizarro ainda afirma que, “parecendo necessário maior número de seminários na cidade além dos dois já estabelecidos, se persuadiu o padre Ângelo de Siqueira, natural de S. Paulo e missionário apostólico, que faria grande serviço a Deus e ao público, se levantasse um terceiro”.<sup>215</sup>

É importante destacar que tais estabelecimentos não se voltavam exclusivamente ao ensino religioso, a despeito do que uma definição mais rigorosa poderia indicar. Cabe, ademais, ressaltar que tal relação não esgota a quantidade de locais de ensino. Sublinham-se, assim, por exemplo, a existência, na cidade, de um convento de padres carmelitas, em que se podia estudar Teologia, e o fato de que os jesuítas também preparavam para o sacerdócio. Nesse sentido, aliás,

pela sua fidelidade a um modelo pedagógico concreto (a famosa *ratio studiorum*), os jesuítas foram os que elaboraram algo de semelhante a um método próprio de formação dos seus pregadores, baseado no estudo dos autores clássicos [...] e do manual de Cipriano Soares.<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> RUBERT, A. *A Igreja...* p. 273 [grifo meu]. Como se pode constatar, o autor insiste na “culpa” do padroado régio pelos problemas da Igreja – opondo a omissão régia aos esforços e desejos *pios* de bispos – o que condiz com o afirmado sobre a visão *institucional* que permeia sua obra.

<sup>213</sup> De acordo com Pereira das Neves, tratou-se do “primeiro seminário episcopal no Brasil, mas que devia manter-se com rendas próprias”. NEVES, G. P. *O seminário...* p. 317. Rubert apresenta um histórico do referido estabelecimento, indicando que “receberia alguns alunos destinados ao sacerdócio, alguns como porcionistas e outros gratuitos. As matérias iniciais seriam a língua latina, o canto eclesiástico, cerimônias litúrgicas, teologia moral e Sagrada Escritura [...] foi instalado com regular número de alunos, com seu reitor e alguns mestres” – perdurou ao longo do período colonial. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 276.

<sup>214</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 174-76.

<sup>215</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 171, 78-79.

<sup>216</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O Pregador”, p. 130. Ver: CASTRO, A. P. *Retórica e Teorização Literária em Portugal: do Humanismo ao Neoclacisismo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008. Ainda sobre a *Ratio*, Lacouture afirma que se tratava de uma educação caracterizada, entre outras coisas, pela importância dada à retórica. Acerca do probalismo, destaca que o termo *probabilidades* não faria referência ao que se entende por provável. A palavra seria tomada em sua acepção antiga: o que pode ser provado ou aprovado. As regras do probalismo teriam sido estabelecidas no século XVI, em Salamanca, por teólogos dominicanos, condicionando a consciência do agente pela opinião autorizada de um terceiro. A partir de tais

De acordo com Riolando Azzi, a formação tanto do clero *religioso* quanto do *diocesano* esteve em mãos das ordens religiosas que então se estabeleceram no América portuguesa – sobretudo de jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos. Para o autor, “até a época da expulsão, coube aos jesuítas a parte mais destacada” nessa empreitada. As demais ordens, ainda de acordo com Azzi, preocuparam-se mais com a formação de seus próprios quadros, enquanto os inacianos, que “desde a sua chegada [...] destacaram-se por uma séria preocupação com a formação dos futuros sacerdotes”, apresentaram uma *estrutura mais aberta*, proporcionada por seus colégios – fundados por meio de dotações régias –, abrindo “as portas desses educandários para que religiosos de outras ordens e seminaristas do clero secular pudessem aí completar seus estudos eclesiásticos”.<sup>217</sup>

A formação sacerdotal na América portuguesa teria se dado a partir de quatro tipos diferentes de instituições, estabelecidas paulatinamente: inicialmente, das *Confrarias dos Meninos de Jesus*, “primeiro ensaio para a solução do problema das vocações sacerdotais em terras brasileiras [...] primeiros ensaios de seminários menores no Brasil”, criadas pelos jesuítas ainda na primeira metade do século XVI, e que, mesmo não se destinando especificamente à formação do clero, prepararam uma série de candidatos ao sacerdócio. “Duas eram as finalidades precípua desses internatos: preparação moral dos jovens e preparação de candidatos à vida religiosa e sacramental”.<sup>218</sup>

De duração efêmera (sobretudo na década de 1550-1560), foram criadas instituições nesses moldes em Porto Seguro, Vitória e São Vicente. A partir da década de 1560 (até a expulsão, em meados do XVIII), destacaram-se os *colégios inacianos*; “centros de formação sacerdotal da maior parte do clero brasileiro”. No entanto, tais colégios também não eram centros específicos de formação sacerdotal. Assim, a partir de fins do século XVII, a iniciativa da fundação de *seminários eclesiásticos* foi tomada com grande impulso (sobretudo pelo empenho de determinados indivíduos) – a começar pelo seminário de Belém de Cachoeira, fundado pelo padre Alexandre de Gusmão, que, em seu regulamento, determinou:

o fim deste seminário é criar os meninos santos e honestos costumes, principalmente no temor de Deus e inclinação às coisas espirituais, a fim de saírem ao diante bons cristãos. Além disso, hão de aprender a ler, escrever, contar, gramática e humanidades, e não se lerá curso de filosofia; e nas doutrinas que se fizerem nos domingos, se há de procurar que aprendam os mistérios da fé com inteligência.

---

princípios, desenvolveu-se a casuística como a ciência das opiniões *aprovadas* aplicada a casos particulares. LACOUTURE, J. *Les jésuites: une multibiographie*. V. I. Paris: Seuil, 1991, p. 294-95; 405-06.

<sup>217</sup> AZZI, R.; BROD, B.; GRIJP, K. & HORNAERT, E. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época – período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 201, 192. O autor, nas páginas 201-10, aborda a questão do clero nativo e as discussões coetâneas acerca do assunto.

<sup>218</sup> AZZI, R. *História...* p. 192-95, 197.

Por fim – e apenas em meados do século XVIII –, foram criados os primeiros *seminários episcopais propriamente ditos*, subordinados e dependentes à autoridade diocesana.<sup>219</sup>

A respeito da educação promovida pelos inacianos – que, como referido, fez-se fundamental no contexto destaca-se que a Companhia não era, em sua origem, educadora, e sim missionária; “é verdade que, muito rapidamente, aparece, em seus estatutos, uma cláusula relativa à instrução de crianças, mas trata-se, no fundo, de catequese – uma *missão* próxima, poder-se-ia dizer”. Assim, *mudança inesperada* nos rumos da Ordem, a educação logo assumiu uma importância tão grande, que passou a *se confundir com o conjunto da empresa*. Desse modo, a *exceção* permitida por Loyola acabou por se tornar *regra*, de modo que “as palavras ‘jesuíta’ e ‘educador’ acabam se tornando sinônimas; massivamente sinônimas”.<sup>220</sup>

Nessa perspectiva, embora a *aposta programática* no ensino não tenha decorrido de um consenso ou de um vislumbre da primeira hora, não demorou para que os fundadores “ganhassem a convicção acerca da importância de um forte investimento nesse domínio”. Desse modo, dada a “constatação sócioeducativa da falta de letrados e homens qualificados intelectualmente para responder aos desafios que se estavam a colocar à Igreja na modernidade”, os inacianos dispuseram-se à atividade educativa. “A resposta a esta necessidade revelou-se altamente expansiva por parte da Companhia, passando a ser uma das frentes de actuação”.<sup>221</sup>

Considerando-se tais aspectos, compreende-se que, além de seu trabalho missionário, os inacianos tenham sido os principais responsáveis pela formação intelectual no mundo luso. Na América portuguesa, a fundação dos primeiros colégios verificou-se logo após a chegada dos padres da Companhia. Apesar de iniciais dificuldades, os estabelecimentos de ensino inacianos consolidaram-se a partir da década de cinquenta do século XVI – com os colégios da Bahia, do Rio de Janeiro e de Olinda.<sup>222</sup> Nos dois séculos seguintes, fundaram-se outros estabelecimentos, como os do Maranhão e do Pará. Deve-se ter em mente que

---

<sup>219</sup> AZZI, R. *História...* p. 192-95, 197. Rubert, por sua vez, destaca que “nem sempre em toda parte se tornava viável a frequência aos colégios dos jesuítas. Por isso, bispos e párocos se empenharam a suprir por meio de recursos precários a formação dos futuros padres, lançando mão de recursos locais. Nas sés catedrais os clérigos eram amestrados no estudo do latim, do canto-chão e das cerimônias litúrgicas, não faltando algum mestre de teologia moral e de outras ciências eclesiásticas. Às vezes o próprio bispo dava pessoalmente as lições. Nos lugares mais afastados, especialmente em algumas comarcas mais importantes, havia lições de latim, de teologia moral e de cerimônias eclesiásticas para os candidatos ao sacerdócio, os quais eram oportunamente ordenados pelos bispos até por ocasião das visitas pastorais”. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 273-74.

<sup>220</sup> LACOUTURE, J. *Les jésuites...* p. 127; 142-43. Tradução livre.

<sup>221</sup> FRANCO, J. E. *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, v. I. Lisboa: Gradiva, 2006, p. 275.

<sup>222</sup> Sobre a formação do patrimônio dos inacianos na América portuguesa – que se deu atrelada aos colégios (que eram sustentados, além das doações privilégios régios e das doações e heranças de particulares, pelos

os colégios podiam ser responsáveis pelo ensino das primeiras letras (ler, escrever, contar e cantar), de estudos médios (latim, retórica, humanidades, poesia) e, ainda, pelo curso de artes, espécie de preparatório para o curso de nível superior, além do curso de teologia para os candidatos ao sacerdócio (teologia moral e teologia especulativa). Os alunos eram internos (seminaristas candidatos à Companhia de Jesus) ou externos (alguns com destino ao clero secular e outros que se formavam para profissões civis e liberais).<sup>223</sup>

Os inacianos dispunham, assim, de uma ampla rede de colégios, espalhada por todas as áreas da expansão ultramarina e de inegável influência intelectual. O colégio do Rio de Janeiro, fundado em 1573 – com curso elementar e depois também de humanidades –, era, já em 1662, o mais próspero na América portuguesa,<sup>224</sup> ainda que, em importância, talvez não suplantasse o da Bahia. No colégio fundado na cidade de São Sebastião, havia cursos de teologia moral e dogmática.<sup>225</sup> Ainda a respeito dos estabelecimentos jesuíticos de ensino em território luso-americano, é importante apontar que

além de pública e geral, a instrução, dada pelos jesuítas no Brasil, nos seus colégios, era gratuita. Dizemos colégios, não seminários. Nos seminários os alunos não recebiam apenas instrução e educação, recebiam também moradia e sustento: quer dizer que eram internatos escolares, com a competente e indispensável remuneração de custos de vida [...]. A distinção entre seminários e colégios consiste em que nos seminários admitiam-se de preferência os que se destinavam à carreira eclesiástica, e a admissão nos colégios estava patente a todos. Nos seminários, instrução particular: nos colégios, pública e gratuita.<sup>226</sup>

---

rendimentos das fazendas por eles mantidas) –, ver: ASSUNÇÃO, P. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2009.

<sup>223</sup> TAVARES, C. S. *ENTRE A CRUZ E A ESPADA: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2005, p. 39-40. Para uma descrição sucinta da educação jesuítica em contexto europeu, ver SPENCE, J. D. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, em particular o cap. III. Para um discorrer profícuo sobre os estabelecimentos de ensino jesuíticos em Portugal e seus fundamentos, ver CASTRO, A. P. *Retórica...* em especial, no que diz respeito à conformação de sua *Ratio Studiorum* (e sua evolução), o capítulo I. O autor afirma “em 1586, com o *Ratium studiorum*, [...] surgirá o primeiro regulamento geral, para dirigir a vida pedagógica que os Inacianos iam afanosamente semeando por toda a Europa católica” (p. 35). E aborda o “monopólio do ensino pré-universitário” (p. 45), a ereção das universidades e o peso da *Ratio*, de orientação condizente com a missão contra-reformista, que acabaria por “dificultar para, mais tarde, impedir [...] a corrente de teorização portuguesa que o entusiasmo da primeira metade de Quinhentos prometia” (p. 48), devido a uma espécie de uniformização da construção textual.

<sup>224</sup> AZZI, R. *História...* p. 194.

<sup>225</sup> O autor afirma que “nas primeiras décadas do século XVIII, continuaram os colégios dos jesuítas a formar grande parte do clero do Brasil. Por isso, foram melhorados e acrescentados cursos especiais, alguns mais permanentes e outros de pouca duração”. Além do colégio do Rio de Janeiro, no da Bahia se ensinava filosofia, teologia moral e dogmática em favor dos clérigos; no de Olinda, além do curso de Artes, teologia moral e dogmática; nos de S. Alexandre em Belém e N. S. da Luz no Maranhão, teologia moral e dogmática; no de Belém da Cachoeira, havia muitos candidatos ao sacerdócio – “nestes colégios, além de bons estudos, vigoravam disciplina de vida e ascese cristã”. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 273.

<sup>226</sup> LEITE, S. *História...* vol. VII, p. 51. Franco aponta que “a vasta rede de colégios gratuitos que a Companhia de Jesus implantou em Portugal e nas suas colônias atingiu o número de trinta, além das escolas de ler e escrever. Esta foi de facto a primeira rede de ensino que foi criada em Portugal [...] os jesuítas sustentaram uma multidão de professores e de auxiliares da sua acção educativa para formar em média, desde inícios do século XVII até a sua expulsão, cerca de vinte mil alunos por ano”. FRANCO, J. E. *O mito...* p. 276 – nota 819. Lamego aponta que, na América lusa, os jesuítas possuíam “9 colégios, 3 seminários distintos, 3 anexos aos colégios”. LAMEGO, A. F. M. *A Terra Goitacá...* 1925, p. 157.

De acordo com Guilherme Pereira das Neves, os seminários que havia na América portuguesa representavam “certa especialização de algumas casas em torno da formação sacerdotal”. O historiador indica a ocorrência de instituições semelhantes fora do Rio de Janeiro, como os seminários fundados pelos inacianos em Belém da Cachoeira (1687), Aquirás (1727), Paranaguá (1730).<sup>227</sup> Em tais estabelecimentos, “introduzia-se o costume de conservar os alunos destinados à vida religiosa como internos, isolando-os do mundo e disciplinando-os”.<sup>228</sup>

Assaz otimista em sua avaliação [questionável] dos seminários fundados no século XVIII, Monsenhor Pizarro afirma que emanara de tais instituições

a abundância de indivíduos habilíssimos para o serviço das igrejas no bispado e cargos eclesiásticos, para os cargos literários e civis e para outros empregos da república, em cujas ocupações, honrando a pátria [...] se têm feito beneméritos e dignos de estima pública.<sup>229</sup>

Contudo, deve-se atentar para o fato de que, se no século XVIII surgiram os primeiros seminários eclesiásticos diocesanos na América lusa, “ainda se estava longe das determinações de Trento”. Destacando as dificuldades para a fundação e para a manutenção de tais estabelecimentos, Pereira das Neves remete-se à *condição ambígua* das igrejas no ultramar, que, devido ao padroado régio, “estavam subordinadas, formalmente, através dos bispos, à Igreja, mas dependiam do Estado para a sua sustentação”.<sup>230</sup> Afinal, deve-se recordar que cabia ao monarca – dados os direitos e deveres consolidados na instituição do padroado –, dentre outras funções:

---

<sup>227</sup> Ademais, “nos dez anos que precederam a expulsão dos jesuítas, o movimento de criação de seminários intensificou-se, destacando-se a atuação do padre Gabriel Malagrida [...]. Em 1747, ele já tinha percorrido o interior da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Ceará e Maranhão, onde tinha auxiliado a estabelecer seminários em Salvador e São Luís, e chegou então ao Pará, para a criação de um outro”. Após descrever os percalços de tais estabelecimentos, o autor indica que “iniciativas semelhantes foram intentadas na Bahia, em São Paulo e em Mariana, mas só nesta última sobreviveu, com muitas dificuldades, à expulsão dos jesuítas”. NEVES, G. P. *O seminário...* p. 318-20. Sobre a atuação de Malagrida, ver: AZZI, R. *História...* p. 198-99. O autor afirma que o padre obtivera, por alvará de 1751, “poder de erigir seminários em qualquer parte da América. Sob esse aspecto, ele tornou-se um valioso colaborador dos bispos na criação dos seminários diocesanos”.

<sup>228</sup> NEVES, G. P. *O seminário...* p. 316-17. O isolamento, as regras estritas e a disciplinarização eram marcas da *opção* pedagógica dos inacianos. A respeito da pedagogia dos jesuítas – suas origens e as críticas por elas desencadeadas, desde sua elaboração, até o século XVIII –, ver os já referidos trabalhos de Aníbal Pinto de Castro, José Eduardo Franco, Jean Lacouture e Serafim Leite. A ideia de *isolamento* condiz com a apontada por Dominique Julia.

<sup>229</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 171, 78-79.

<sup>230</sup> NEVES, G. P. *O seminário...* p. 318-20. Riolando Azzi, por sua vez – no que também constata a insuficiência de tais estabelecimentos – afirma que “em geral a formação dos clérigos era bastante limitada. Mesmo os que tinham oportunidade de receber formação mais cuidada nos colégios jesuítas não tinham posteriormente oportunidade de se atualizar, dadas as distâncias e dificuldades de se ter em mãos qualquer tipo de literatura durante o período colonial. No sertão, numerosos clérigos apenas sabiam o essencial para a administração dos ritos da fé católica. Muitos viviam completamente alheios a qualquer atualização eclesiástica, conservando apenas o pouco que haviam aprendido na época da recepção das ordens sagradas. Não obstante, o nível de cultura geral dos clérigos é ainda bastante elevado com relação à população em geral”. AZZI, R. *História...* p. 183 – o autor prossegue em sua avaliação negativa dos clérigos no período até a p. 190.

(a) construir e permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos e ermidas no âmbito de seus respectivos padroados; (b) apresentar à Santa Sé uma pequena lista de candidatos adequados a todos os arcebispados, bispados e abadias, bem como encaminhar os postulantes a dignidades e cargos eclesiásticos de categoria inferior aos bispos pertinentes; (c) administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas.<sup>231</sup>

Desse modo, a situação da Igreja, com sua rede de freguesias, “sujeitou-se a uma tração em sentidos opostos, em que, de um lado, encontravam-se os bispos e os fiéis; de outro, a Coroa, representada pela Mesa [da Consciência e Ordens], e os párocos. Como resultado, a malha delas, ainda no início do século XIX, apresentava-se muito larga e desigual”.<sup>232</sup> Nesse sentido, Rubert, mais uma vez deixando patente sua perspectiva pró-eclesiástica, afirma que

como a ereção de novas paróquias pelo direito do Padroado dependia do beneplácito real, os bispos, embora tivessem faculdade, segundo o Concílio de Trento, de erigir novas paróquias, a fim de evitarem muitos inconvenientes, se abstinham, quanto possível, de agir com independência neste particular. Mas viviam angustiados diante da necessidade do povo de Deus. De um lado, os privilégios do soberano como grão-mestre da Ordem de Cristo; doutra parte os fiéis que reclamavam em vão as providências oficiais. A Corte, habitualmente, se mostrava difícil em outorgar a ereção de novas freguesias, pois isto importava em novas despesas para a Fazenda Real, embora as entradas dos dízimos deviam ser canalizadas para as coisas da Igreja. Neste particular houve muitos abusos, pelo menos em certas épocas. Somente uma mínima parte dos dízimos era aplicada na folha eclesiástica, como provam diversos documentos.<sup>233</sup>

E, a respeito especificamente da ereção de seminários tridentinos, o autor assevera que a dificuldade não se devia à falta de ânimo de alguns bispos, e sim ao fato de que

faltavam os meios, pois no regime do padroado dependia do rei a autorização e a ajuda necessária para a construção dos edifícios e cômputo dos professores. E sabe-se

---

<sup>231</sup> BOXER, C. R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 99-100. Para o autor, “esses privilégios significavam que, na prática, todo sacerdote missionário, secular ou regular, somente podia aceitar sua nomeação sob a condição de ser aprovado pela Coroa [...] e dependia dela para seu sustento financeiro. O Estado monárquico, além disso, ganhou o direito de transferir, promover ou afastar os clérigos; de determinar os limites de suas jurisdições [...]. Em vários assuntos, portanto, o clero colonial ibérico podia ser considerado um corpo de funcionários assalariados do Estado monárquico [...]. O poder e a influência do púlpito [...] foram postos à disposição do poder real”.

<sup>232</sup> Em *E Receberá Mercê...* o autor analisa, para um período posterior, as incumbências e debilidades da Mesa da Consciência e Ordens (conselho régio a que estava incumbida a administração dos assuntos decorrentes do papel do monarca como Grão-Mestre das Ordens Militares – administração das igrejas do ultramar inclusive). NEVES, G. P. *E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 68.

<sup>233</sup> Acerca da malha paroquial, Rubert, que também aponta o baixo número de matrizes e as distâncias dessas dos fregueses, sobretudo nos sertões, destaca que “foi precisamente durante o século XVIII que o sistema paroquial teve sua maior expansão no Brasil” (a diocese do Rio de Janeiro somando 102 paróquias). No entanto, o autor destaca as insuficiências, relacionando-as ao padroado. Assim, “em vistas dessas dificuldades [...] os bispos, ainda que com repugnância, procuravam remediar a situação, criando paróquias apenas de natureza eclesiástica, estabelecendo algum acordo com os moradores da respectiva localidade para que garantissem o sustento do vigário e as necessidades da Igreja [...]. Por isso, muitíssimas paróquias do Brasil surgiram graças ao interesse dos fiéis e zelo do clero” – eram paróquias consideradas pela Corte como “simples curatos” e em torno delas havia a “esperança de que o rei as reconhecesse” e provesse. Rubert também destaca a insuficiência de párocos e a insuficiente cômputo que recebiam. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 161-63, 165-68. Retomando Boxer, é interessante notar que, para o autor, o padroado acabou por identificar “a Igreja com o Estado nos séculos XVI e XVII, e culminou com o exagerado regalismo [...] nocivo à saúde espiritual da Igreja ultramarina”. BOXER, X. *A Igreja...* p. 115-16.

como a Corte era remissa em fazer novas despesas, principalmente no ultramar. Daí se pode compreender a luta e dificuldade enfrentada pelos poucos bispos que tiveram a coragem de levar a efeito a pia instituição. Por isso, não é de estranhar que foram poucos e insuficientes os Seminários Tridentinos no tempo colonial.<sup>234</sup>

Para Riolando Azzi, a despeito de, após o Concílio de Trento, ter havido um grande “apelo para que o movimento de Reforma nas diversas Igrejas fosse assumido e liderado pelo episcopado”, não se deve exagerar no protagonismo dos diocesanos, ao se refletir sobre a Igreja na América portuguesa. Azzi<sup>235</sup> destaca que “a análise da ação do episcopado brasileiro só pode ser feita dentro dos moldes do regime de padroado [...] é exatamente a vinculação ao padroado português que explica as grandes limitações do episcopado brasileiro durante o período colonial”. Tal realidade, afinal, teria condicionado “a escassez dos bispos, as longas vacâncias entre um prelado e outro e a profunda dependência dos bispos do poder real”.<sup>236</sup>

Assim, considerando, ao lado da advertência de Dominique Julia para se ter em mente os aspectos de caráter mais *administrativos*, as de Arlindo Rubert, para quem não é possível estudar a história da Igreja no Brasil sem ter em mente “algumas noções, ao menos, sobre o padroado régio”,<sup>237</sup> é válido retomar as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* no que diz respeito aos *provements* e à *ordenação*. Sobretudo em relação à forma com que se articulam, no texto normativo do arcebispado, as orientações tridentinas e os condicionamentos decorrentes do padroado régio.<sup>238</sup>

Nesse ensejo, é importante considerar, de antemão, o espaço de atuação da Mesa da Consciência e Ordens. Criado por D. João III no ano de 1532, o tribunal – então Mesa da Consciência – visava a tratar das matérias que tocassem “ao descargo de sua Consciência”. Em 1551, com anexação do mestrado das três ordens à Coroa, “a Mesa da Consciência incorporou os assuntos relativos às ordens de Cristo, Sant’Iago de Espada e São Bento de Avis, passando a denominar-se ‘da Consciência e Ordens’”. O tribunal dispunha, devido ao padroado obtido pela Ordem de Cristo, “de um grande poder de interferência nas questões

---

<sup>234</sup> RUBERT, A. *A Igreja...* p. 275.

<sup>235</sup> Deve-se ressaltar que o autor (como os demais organizadores da “história da Igreja no Brasil”) não esconde a *parcialidade* de sua perspectiva. Uma marca, aliás, como já apontado, da obra coletiva encomendada pela Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (Cehila), de que faz parte o volume em questão.

<sup>236</sup> AZZI, R. *História...* p. 172. A estrutura hierárquica da igreja, nos moldes tridentinos, demandava controle, direção e subordinação aos bispos, e à autoridade suprema do papa, no que dizia respeito ao conjunto das atividades eclesásticas. BOXER, C. *A Igreja militante...* p. 85. Aspecto que esbarrou nos direitos e deveres do padroado, pelo qual “unindo aos direitos políticos de realeza os títulos de grão-mestre de ordens religiosas, os monarcas portugueses passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias e domínios de Portugal”. AZZI, R. *História...* p. 163-65.

<sup>237</sup> RUBERT, A. *Historia de La Iglesia em Brasil*. Madrid: Mapfre, 1992, p. 38. Tradução livre.

<sup>238</sup> Vale ainda indicar o capítulo IX do sexto tomo da obra de Pizarro, intitulado “da apresentação dos benefícios ultramarinos, que por privilégio compete aos senhores reis de Portugal, como grão mestres da Ordem de Christo e seus perpétuos administradores. Do modo por que eles têm exercitado o mesmo privilégio...”. PIZARRO E ARAUJO, J. S. A. *Memórias...* v. VI, cap. IX. Ademais de uma visão sucinta sobre a questão (escrita no século XIX), o autor apresenta importantes e elucidativas transcrições documentais.

ligadas à Igreja no Brasil, poder que se expandiu com o tempo, transformando-a, segundo René Renou, em um órgão equivalente ao Conselho Ultramarino para cuidar das questões eclesiásticas”. E, do conjunto de suas atribuições, os provimentos nos benefícios da Ordem, fossem de párocos ou cônegos, eram os que assumiam maior destaque.<sup>239</sup>

De acordo com Carmem L. Azevedo, os monarcas lusos, assessorados pela Mesa, buscaram

garantir melhor suas prerrogativas eclesiásticas, usando-o como instrumento para a subordinação dos prelados. Seus juízes (em número de cinco, mais um presidente), escolhidos entre clérigos (seculares e regulares) e leigos, podiam conhecer e julgar, como delegados da Sé Apostólica, quaisquer processos de cunho eclesiástico ou civil que envolvessem religiosos com privilégios de foro. A Mesa funcionava ainda como conselheira na provisão dos benefícios eclesiásticos (com ou sem cura) e dava seu parecer nos assuntos ligados a estabelecimentos.<sup>240</sup>

Se o estabelecimento de províncias eclesiásticas (dioceses e prelazias) estava restrito ao poder supremo da Igreja (o papa e seu consistório; colégio de cardeais), aos bispos e prelados – auxiliados, na administração, por seu cabido (uma espécie de *senado diocesano*) – cabia a divisão e a repartição dos territórios que lhes eram confiados em sessões territoriais distintas; as paróquias (que, por sua vez, eram organizadas em regiões ou distritos: as comarcas eclesiásticas, também chamadas de arciprestados ou vigarias forâneas, comandadas pelos vigários da vara). A cada paróquia correspondia “uma população e uma igreja matriz sob a autoridade de um pastor particular, o cura, para aí exercer as funções religiosas”. Os curas, que desempenhavam, no interior da paróquia, as obrigações do serviço religioso, também eram chamados de “párocos, vigários, vigários colados, párocos perpétuos ou párocos proprietários”, podendo ser auxiliados no trabalho paroquial por coadjutores. Como a apresentação dos párocos dependia do monarca, havia às vezes vigários encomendados; sacerdotes que, nomeados pelo bispo, governavam uma paróquia até ocorrer provimento – o que, devido aos trâmites burocráticos, podia ser um processo demorado.<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> NEVES, G. P. *E receberá...* p. 25-26, 63.

<sup>240</sup> AZEVEDO, C. L. “Administração Eclesiástica”. In: SALGADO, G (org.). *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 114.

<sup>241</sup> AZEVEDO, C. L. “Administração Eclesiástica...”, p. 118-19. A Igreja-matriz era a sede da paróquia, onde se encontravam os párocos colados. As outras igrejas e capelas circunscritas ao território paroquiano (*filiais*) estavam administrativamente subordinadas ao pároco e, de modo geral, eram sustentadas por esforços dos fiéis – e não pela Fazenda Real. Como as igrejas de irmandades e as capelas e oratórios particulares. Ver: CHAHON, S. *Os Convidados para a Ceia do Senhor: As Missas e a Vivência Leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 131; “a criação de igrejas matrizes tinha um significado particular, pois representava o surgimento de toda uma nova circunscrição territorial e administrativa, ou seja, uma nova paróquia ou freguesia, contribuindo para apertar um pouco mais a malha paroquial, sempre tão frouxa em terras de ultramar. Centro destas que eram as unidades fundamentais do governo eclesiástico, as mesmas igrejas tinham, naturalmente, seu estabelecimento e manutenção a cargo da Igreja como um todo e dos respectivos párocos, em particular, como também, pelas vias do real padroado, do soberano e de seus tribunais e agentes” (p. 132).

Diante de tal contexto, entende-se o fato de uma série de estudiosos – Azzi, Boxer e Pereira das Neves, entre outros – apontar a submissão financeira e administrativa da Igreja ultramarina à Coroa (decorrência do padroado régio) como fonte de problemas para a constituição do clero e da rede de paróquias na América portuguesa. Afinal, o controle que o monarca desempenhava sobre a arrecadação dos dízimos e sobre a concessão das cômruas (pensões anuais vitalícias que deveriam ser pagas aos párocos colados) atrelava a expansão da rede paroquial a seus próprios interesses.

Acerca das referidas questões – e articulando a todo tempo, como já indicado, as determinações tridentinas aos condicionantes do padroado<sup>242</sup> –, as *Constituições Primeiras*, ao abordarem o tópico do provimento das igrejas, estabelecem, no Título XXII de seu Livro III, que, “ainda que aos bispos, em suas dioceses, pertençam, conforme o direito canônico, a provisão, a colação e a instituição das igrejas e benefícios sitos nelas”, tal regra estava *limitada* “nas igrejas e benefícios que são do padroado”, o que afetava todas as igrejas do arcebispado e das conquistas – uma vez que, “por pertencentes à Ordem e Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo, de que S. Majestade é grão mestre e perpétuo administrador”, eram benefícios do padroado e, portanto, “não incumbem aos ordinários ultramarinos mais que a colação e confirmação dos clérigos, que S. Majestade apresenta”.

Trata-se, fica bastante evidente, de um enquadramento que reconhece a subordinação devida ao monarca enquanto grão mestre; uma especificidade das igrejas a que as normas então redigidas se dirigiam. Não curiosamente, as determinações do Concílio de Trento e sua relação com a ação do diocesano, sob o poder régio, voltam à tona já no parágrafo seguinte, quando se afirma que o monarca, “com zelo, piedade e suma religião”, *costumava permitir* aos bispos o uso da referida *regalia* – a provisão de sacerdotes –, de modo a atender “mais ao útil das igrejas e bem de seus vassallos que a este seu supremo domínio”.

Agindo dessa forma – vale repetir: abrindo mão de seu *supremo domínio* em nome do *bem dos vassallos* e do *útil das igrejas* –, o rei, “querendo em tudo conformar-se com o que dispõe o sagrado Concílio Tridentino, concede aos bispos a faculdade de promoverem igrejas,

---

<sup>242</sup> Nesse sentido, Monteiro da Vide, já no prólogo das *Constituições Primeiras*, afirma que: “considerando que as Constituições de Lisboa se não podiam em muitas coisas acomodar a esta tão diversa região [...] e querendo satisfazer ao nosso pastoral ofício, e com oportunos remédios evitar tão grandes danos, fizemos e ordenamos novas Constituições [...] E parecendo-nos em tudo conformes aos Sagrados Cânones do Sagrado Concílio Tridentino, Constituições Apostólicas e as que convêm ao serviço de Deus nosso Senhor, salvação das almas de nossos diocesanos, bom governo espiritual da Igreja e observância da justiça, resolvemos mandá-las imprimir e publicar”. VIDE, S. M. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro, de Antonio Louzada Antunes, 1853. Doravante: VIDE, S. M. *Constituições Primeiras*...

precedendo concursos a elas, para que sejam providas de párocos idôneos e dignos de exercitarem as gravíssimas obrigações do ofício paroquial”. E prossegue o texto, unindo uma vez mais as duas esferas que deveriam convergir no direcionamento da Igreja no ultramar:

conformando-nos com a disposição do sagrado Concílio Tridentino, que S. Majestade manda guardar inviolavelmente, ordenamos e mandamos que em qualquer tempo que vagarem as igrejas paroquiais [...] se ponham em concurso por édito público para serem providas e que [...] se apresentem todos os que quiserem ser opositores e tiverem as partes necessárias, os quais serão examinados ao menos por três examinadores sinodais [...] nas matérias necessárias para a cura das almas; e não se escusarão desse exame os doutores e mestres e quaisquer sujeitos que forem notoriamente doutos. E dos aprovados escolheremos o mais digno, cuja idoneidade e capacidade se não deve regular só pela ciência, mas também pelas mais partes e requisitos necessários e a este poremos a S. Majestade, para lhe mandar passar carta de apresentação na forma de suas reais provisões, que costuma conceder aos bispos ultramarinos e pela tal carta será confirmado e colado na forma de direito.<sup>243</sup>

Pode-se, como Pereira das Neves, remeter-se às definições do *Dicionário da Língua Portuguesa* de Moraes Silva (século XIX), de modo a perceber que *prover* significava, à referida época, “fazer com que o público se ache bem em suas coisas”; “dar providência, dar ordem, pôr meios”; “fazer, concorrendo com o necessário”; “olhar por seu bem, melhoramento”; “rever, examinar, para dar providências” – constituindo-se, assim, no *paradigma da função pública no Antigo Regime*. No que diz respeito ao provimento dos sacerdotes colados, nota-se uma “acirrada disputa entre os clérigos”. Afinal, para garantir a *qualidade* dos sacerdotes providos, a escolha dos párocos – estivesse ela a cargo dos bispos (como aponta, como visto, a indicação das *Constituições Primeiras*) ou da Mesa da Consciência e Ordens (o que pode ser visto com um maior controle por parte da Coroa, por meio de seus deputados, dos direitos e privilégios que possuía) – envolvia um exame, além de ser levada em conta, na avaliação, a experiência dos candidatos.<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> Acerca da referida questão, é interessante notar que, anos mais tarde, os deputados da Mesa da Consciência e Ordens respondem da seguinte forma a uma consulta feita pela Coroa sobre o provimento sem concurso, após requerimento de um religioso: “parece à Mesa que, sendo certo, V. Majestade pode prover as Igrejas dos seus Domínios Ultramarinos sem preceder concurso, pois, como Igrejas da Ordem de Cristo, não estão sujeitas às disposições do Concílio Tridentino. Contudo, o zelo da religião e o vigilante cuidado que tanto resplandece no Real animo de V. Majestade e que sempre cuida diligentemente em dar às ovelhas que lhe são sujeitas pastores que lhes administrem o pasto puro e conveniente de que em toda a parte, e muito mais naquelas tão remotas, na suscitam, faz com q o requerimento suplicante pareça não estar em termo de V. Majestade lhe deferir, pois não há toda a certeza da sua probidade, vida, costume, prudência e sabedoria, que tanto se necessitam de hum sujeito digno. [...] [E sobre o provimento em igrejas coladas] é matéria, em que V. Majestade não costuma proceder sem ouvir os bispos respectivos, que só quando há necessidade de se colar alguma Igreja o representam a V. Majestade para a vista da sua real fazenda lhe mandar dar a cônica costumada. E sempre o que V. Majestade resolver há de ser o mais justo. Mesa 19 de novembro de 1765”. ANTT, Mesa de Consciência e Ordens, Padroado do Brasil, Bispado do Rio de Janeiro, Maço 15, Caixa 15. Trata-se das mesmas tópicas já presente nas *Constituições Primeiras*: direitos e autoridade régia *x* *bom governo* de sua Igreja – para que muito contariam os bispos.

<sup>244</sup> NEVES, G. P. *E receberá...* p. 137-38. Cabe ainda destacar que o já apontado *possissinodismo* característico da administração de Antigo Regime, de acordo com Antônio Manuel Hespanha. Nesse sentido, as esferas de atuação respectivas variavam ao sabor do momento político – marcado pela prevalência de órgãos e corpos

Assim, de modo geral, “privilegiavam-se aqueles com alguma experiência anterior em pastorear as ‘ovelhas’, como encomendado ou coadjutor, e também os outros serviços que tivesse realizado à igreja, relegando-se a nota que obtinham a um segundo plano”. No entanto, nem sempre a escolha era dada sem percalços e debates, além de se estar sujeito à influência de “um sutil jogo de acasos e coincidências, ao qual não seriam alheios os favorecimentos mais ou menos velados dos bispos, de membros da Mesa da Consciência e Ordens e até do próprio soberano”.<sup>245</sup>

Ainda sobre o provimento, é interessante notar que no Título XXIII do livro terceiro das *Constituições* estabelecem-se os *requisitos que hão de ter os que houverem de ser propostos para igrejas curadas*, deixando explícita a preocupação com que as igrejas só fossem providas “em sujeitos dignos e beneméritos”. De forma que, para ser colados, “não basta que sejam clérigos ou sacerdotes, mas demais é necessário que tenham a idoneidade requisita” – por isso, como se tratava de sacerdotes para a cura de almas, “encargo muito dificultoso e importante”, as *Constituições*, conformando-se com “a disposição do sagrado Concílio Tridentino e motus próprios dos Sumos Pontífices”, estabelecem, antes da provisão, uma devida inquirição dos candidatos a pároco, “pela qual conste de sua virtude e honestidade, bons costumes, exemplo e limpeza de sangue”, impedindo, ainda, que fossem regulares, “excomungados, suspensos, interditos ou irregulares” ou que tivessem “outra alguma inabilidade”.

Ademais, no Título XXV, *do título e colação que é necessária para os providos nas igrejas tomarem posse delas*, estabelece-se, reafirmando o poder diocesano nas provisões, que “nenhuma pessoa de qualquer qualidade, estado e condição que seja tome posse de alguma igreja ou benefício antes de ser por nós colado por imposição de barrete, de que se fará termo pelo nosso escrivão da câmara”. Tal procedimento apresenta como justificativa a importância de se impedir que houvesse “viciosa entrada na Igreja de Deus” ou “intrusos nos benefícios”.

Ao tratar do sacerdócio, as *Constituições* dispõem sobre a instituição, a matéria, a forma, o ministro, os efeitos e os graus do sacramento da ordem, afirmando haver quatro ordens menores: *ostiário*; *leitor*; *exorcista* e *acólito* e três ordens maiores ou sacras:

---

políticos específicos. Isso fica evidente, no caso estudado, ao se notar que a provisão passada ao padre Manoel Furtado de Mendonça originou-se não na Mesa da Consciência e Ordens, e sim no Conselho Ultramarino.

<sup>245</sup> NEVES, G. P. *E receberá...* p. 137-38. Na parte intitulada “dança dos provimentos”, o historiador apresenta uma série de narrativas desses processos. Cabe apontar que, para o caso do padre Manoel Furtado de Mendonça, a documentação da Mesa da Consciência e Ordens dispõe de documentação que indica sua participação no concurso *por oposição* à Matriz de São Salvador dos Campos. Na altura, entre os três *opositores*, o padre tinha maior experiência, mas sua nota no exame não fora tão elevada. Os deputados da Mesa, então, dividiram-se na opinião sobre qual critério deveria ser levado em conta na escolha – e desenvolveram as respectivas argumentações para sustentá-las. No caso, contornando a tendência geral, mais valeu a nota no exame.

*subdiaconato*, para a qual se exigiam os conhecimentos da doutrina cristã e dos mistérios da Fé, Latim, Moral, Reza e Canto, além do voto de castidade e da idade de 22 anos; *diaconato*, para a qual se exigiam 23 anos, o bom cumprimento da função de subdiácono por pelo menos um ano e ser aprovado em exames de Latim, Casos de Consciência, Reza e Canto; *sacerdote* ou *presbítero*, que demandava anterior exercício, por pelo menos um ano, da função de diácono, vida e costumes exemplares e aprovação em exames mais rigorosos e autorizava a consagrar o sangue e o corpo de Jesus Cristo e administrar os sacramentos aos fiéis. Além de reforçar o caráter sacramental da ordenação – de que dependiam, em última instância, todos os demais sacramentos<sup>246</sup> –, as *Constituições* estabelecem as condições precisas que condicionariam a aprovação, pelo bispo ou por seu provisor, dos candidatos, o que, além dos requisitos referidos, incluía provas, testemunhos, questionários e certidões que atestassem bom conhecimento, bons costumes, pureza de sangue, patrimônio e mesmo boa compleição física.<sup>247</sup>

Ainda no livro terceiro das *Constituições*, no Título XX, *da pregação e [dos] pregadores*, após se afirmar que “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”,<sup>248</sup> aponta-se que, aos prelados, encarrega-se muito “pelo mesmo Concílio esta obrigação e se chama no direito canônico, ofício seu próprio”. Assim, não o podendo cumprir, “lhes é também muito encomendado, que escolham para isso sujeitos idôneos de virtudes, letras e exemplo, pois ficam sendo seus coadjutores e cooperadores nesse santo ministério”. E, ademais, orienta-se que, além de buscar, para tal ofício, apenas “homem

---

<sup>246</sup> Sendo “excelente pelo poder que nele se dá aos que o recebem, especialmente ao sacerdote, que pelo sacramento da ordem tem poder de consagrar o corpo e o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, sendo por isso preferido mesmo aos anjos e tudo nos deve servir para estimarmos grandemente os ministros da Igreja, principalmente aos sacerdotes, bispos e prelados”. VIDE, S. M. *Constituições Primeiras...* Livro Primeiro. Título XLIX. § 206-07.

<sup>247</sup> VIDE, S. M. *Constituições Primeiras...* Livro Primeiro. Títulos L a LIII. Acerca do patrimônio, as *Constituições* estabeleciam que: “para que os clérigos dedicados ao serviço de Deus não mendigassem em opróbrio da ordem e estado clerical ou por necessidade exercitassem ofícios vis e baixos, dispôs o Sagrado Concílio Tridentino que nenhum clérigo secular, ainda sendo de bons costumes, provada ciência e idade competente, fosse admitido a ordens sacras sem ter e estar de posse pacífica de benefício, pensão, ou patrimônio, que renda cada ano o que lhe baste par sua cônica e honesta sustentação” (Livro I, Título LIV). Ainda acerca da exigência de patrimônio (requisito muitas vezes satisfeito com auxílio de benfeitores), Rubert destaca que “antes da ordenação, o candidato, ajudado pelos pais ou por benfeitores, apresentava ao provisor do bispado e ao vigário geral o imóvel como patrimônio, que podia consistir em terras de agricultura, campos de gado ou mesmo em dinheiro [...]. Aceito pelo vigário geral, ficava desembaraçado deste requisito e podia proceder para a ordenação”. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 289.

<sup>248</sup> A esse respeito, Marques afirma que “o Concílio de Trento, e não apenas pressionado pelo valor que os reformadores protestantes davam ao anúncio da palavra de Deus, insiste, na linha tradicional do magistério católico, no grave dever, inerente à função ministerial dos bispos e curas de almas, de pregar ao povo”. O historiador ainda aponta que “a missão de pregar estava regulada por rigorosas prescrições canônicas”. MARQUES, J. F. “A palavra e o livro”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa...* p. 394, 398.

doutos e versados nas divinas letras, lição dos Santos e de boa vida e costumes”, tivessem em mente a importância de, ao conceder licença para pregação, fazerem-no “com grande exame, como se requer para o tal ofício”.

O título seguinte (XXI), *em que se proíbe aos pregadores pregar sem licença*, volta-se para os detalhes de tal necessidade e indica que

conforme a doutrina do Apostolo S. Paulo, ninguém pode pregar o Evangelho e palavra de Deus nosso Senhor por sua própria autoridade, sem lhe ser acometido e mandado por legítimo superior. E assim, proibimos que um pregador secular, sob pena de excomunhão maior e de suspensão das ordens e prisão e das mais penas que nos parecer, pregue neste nosso arcebispado, sem ter para isso especial licença nossa, passada *in scriptis* [...]. E mandamos ao nosso cabido e aos párocos das igrejas e a cada uma das mais pessoas, que as tiverem a seu cargo, sob a mesma pena de excomunhão e de se lhes dar em culpa, que não consintam na nossa sé, nem nas outras igrejas ou capelas, pregador algum secular, ou regular, sem a dita licença nossa.<sup>249</sup>

A preocupação em controlar o acesso às ordens e ao púlpito – por mais que, na prática, os mecanismos de controle nem sempre tenham sido eficazes<sup>250</sup> – adquire bastante sentido, ao se considerar a multiplicidade das celebrações religiosas que tinham lugar na sociedade coetânea, marcada pelas liturgias de Antigo Regime. Nesse contexto, “o clero mantinha permanente contato com o povo, intensificando sua influência”. Assim, a vida litúrgica – a celebração da eucaristia, a administração dos sacramentos, as numerosas devoções – não era a única forma de *ligação assídua* entre o clero e o povo; “esse elo era alargado através do ensino religioso que lhe competia e exercia no catecismo e na pregação”.<sup>251</sup>

Afinal, “num mundo de cultura predominantemente oral, o sermão assume papel de grande relevo”. Por isso, “sendo no sermão que a maior difusão de ideias se produz, é natural o cuidado posto pela Igreja no controlo da formação daqueles que, afinal, eram os grandes

---

<sup>249</sup> Tal preocupação se enquadra nas orientações tridentinas sobre o controle do conteúdo das prédicas. DELUMEAU, J. & COTTRE, M. *Le catholicisme...* p. 82-83 ; TALLON, A. *Le Concile...* p. 63. Nesse sentido, são interessantes as ponderações de José Pedro Paiva sobre o controle diocesano das pregações. PAIVA, J. P. “Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância”. *Revista Via Spiritus: pregação e espaço de penitência*. Nº 16, 2009. O autor afirma que “as licenças atribuídas aos pregadores na sequência destes exames deviam ser ciosamente guardadas pelos seus titulares. Não só para fazer prova da sua legitimidade para pregar nesta ou naquela diocese, como até para demonstrar excelsas competências. [...] E não se duvide que a ostentação destas licenças conferia, objectivamente, um estatuto de legitimação ao seu titular” (p. 32).

<sup>249</sup> Ainda de acordo com Marques, “dependia o exercício da pregação de licença escrita do prelado diocesano que a concedia ao clérigo possuidor de ciência suficiente e conduta moral regrada, pois o anúncio da Palavra de Deus devia ser autorizado pelo testemunho de vida”. MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 399. Ver também: MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O Pregador”, p. 126.

<sup>250</sup> Dados, dentre outros fatores, os apontados anteriormente – como os condicionamentos do padroado régio, a que se relacionam o baixo número de clérigos para uma população dispersa em um território muito grande (com poucas paróquias e bispados), a grande presença de capelas, ligadas a particulares, a formação muitas vezes insuficiente...

<sup>251</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 60.

responsáveis pela criação da imagem da verdade”.<sup>252</sup> Ainda nessa ótica pode-se afirmar que “a circunstância de o catolicismo ser a religião do Estado conferia ao pregador liberdade para actuar no campo confessional como naturalmente o privilegiava junto dos fiéis”, uma vez que, “administrador único, pelo sacerdócio, dos bens espirituais destinados à salvação da alma, apresentava-se ainda com um poder representativo que mais influente o tornava junto dos ouvintes”.<sup>253</sup>

Após reflexões e tentativas de *enquadramento* mais gerais sobre o clero secular no mundo luso setecentista – entre as determinações de Trento e as limitações do padroado –, parte-se para uma perspectiva mais específica. Nesse sentido, retornando o olhar para a comarca de São Salvador dos Campos – e para as trajetórias dos padres Manoel Furtado de Mendonça e Ângelo de Siqueira –, apresenta-se um breve histórico do seminário de Nossa Senhora da Lapa, onde o *padre pregador* aqui referido não apenas deu início a sua formação, como também pregou o sermão que afinal originou a documentação que motivou este trabalho.

## **2.2 O seminário de Nossa Senhora da Lapa – instrução**

Devido a sua relevância, no que tange ao quotidiano religioso no mundo luso setecentista – em particular ao da comarca de Campos –, abordar aspectos da vida do padre Ângelo de Siqueira faz-se elucidativo quando se busca compreender o meio em que viveu Furtado de Mendonça. Ademais, devido às constantes referências a Siqueira na documentação em pauta, faz-se importante estudar a trajetória de ambos para compreender quais eram os possíveis vínculos que os ligavam.<sup>254</sup>

Padre secular, grande devoto do *príncipe dos apóstolos*, São Pedro, e da Virgem, sob a invocação de Nossa Senhora da Lapa, o padre Ângelo constitui-se, pela variedade de atividades de que se incumbiu, testemunho privilegiado para ponderações sobre aspectos político-religiosos coetâneos. No confluir de registros aparentemente dispersos – recortes de sua trajetória –, busca-se, ademais de uma contextualização necessária sobre a figura do sacerdote no período e no território em foco, refletir sobre o potencial de influência de um

---

<sup>252</sup> GOUVEIA, A. C. “O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997, p. 262.

<sup>253</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 93.

<sup>254</sup> Como referido, algumas das testemunhas arroladas na documentação, ao se referirem ao segundo, insistiram em sua vinculação com o primeiro. Assim estabeleceu-se uma forte associação, marcada sobretudo pela instrução religiosa. Nesse sentido, o que poderia parecer uma forma de desvio (refletir sobre a trajetória do padre Ângelo para compreender a trajetória do Padre Manoel) deve também ser entendido como uma busca por melhor compreender a relação indicada.

padre secular e do empenho de uma comunidade no cenário religioso de uma comarca ultramarina.

Nascido em 1707, oriundo de importantes famílias paulistas – tanto socialmente,<sup>255</sup> quanto no que diz respeito ao meio religioso<sup>256</sup> –, Ângelo de Siqueira Ribeiro do Prado, filho de Manuel Lopes da Siqueira e Joana de Castilho, foi batizado na igreja matriz de São Paulo no dia doze de maio e, desde a infância, trabalhou como músico, “obedecendo a um sistema de educação prática que envolvia filhos e agregados ao mesmo tempo em que aumentava a capacidade de operacionalidade do profissional-professor” – nesse caso, de seu pai, mestre-de-capela da matriz. Prosseguiu nessa posição de 1725 a 1733 e foi, de acordo com suas palavras, “o único Mestre de Capela, não só da Matriz, senão de todos os conventos da dita Cidade, ensinando a solfa, a tanger harpa, órgão e compondo solfas para assistir com músicas as festividades”; só ele, ainda segundo seu testemunho, “ensina e tem escola na dita cidade”.<sup>257</sup>

Ângelo de Siqueira, ademais, frequentou as aulas do colégio jesuíta de São Paulo, onde obteve o título de *mestre em artes*. Atraído ao estado eclesiástico, recebeu em maio de 1726, de D. frei Antônio de Guadalupe, bispo do Rio de Janeiro, atendimento a seu requerimento para tomar as ordens menores. Assim, iniciou seu caminho nas ordens sacras. Estudou teologia moral especulativa, habilitando-se em cerimônias litúrgicas, e dirigiu-se ao Rio de Janeiro para receber as ordens maiores. Terminados os exercícios espirituais em maio

---

<sup>255</sup> Sua família “tinha boa posição social e era assaz abastada”, com bastantes representantes no meio eclesiástico. RUBERT, A. O Missionário do Brasil: Padre Ângelo de Sequeira (1707-1776). *Revista do IHGB*, V. 320, Junho/Setembro de 1978, p. 137. Seu pai “constituiu um patrimônio considerável [...] era credor de importantes famílias [...] incorporava bens incompatíveis com a função de mestre-de-capela, mas fundamentais para o trânsito entre os ‘homens principais da vila’”. MACHADO NETO, D. “O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século: o missionário músico Ângelo de Siqueira”. *Opus* (Belo Horiz. Online), Campinas, v. 11, 2005, p. 65-66. Lamego, por sua vez, afirma que seus ascendentes, naturais de São Paulo, eram “da principal nobreza”. LAMEGO, A. F. M. *A Terra Goitacá...* Livro III, p. 36.

<sup>256</sup> “[...] a família Siqueira foi um firme tronco da música paulista da primeira metade do século XVIII. [...] Foram ao todo 52 anos de predominância sobre a arte paulista, que se desdobraram em inúmeros alunos, relações religiosas e políticas que com certeza consolidaram uma tradição musical [...] a música paulista até meados do século XVIII, [esteve] articulada ao redor do clã Lopes de Siqueira”. MACHADO NETO, D. “O atalaia...”, p. 64. Schubert aponta o padre em sua relação de músicos importantes de São Paulo. SCHUBERT, G. “A Música Sacra no Brasil, do descobrimento à independência (1500-1822)”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. v. 159, n. 401. out.-dez. 1988, p. 1566-67

<sup>257</sup> MACHADO NETO, D. “O atalaia...”, p. 66, 77-78. Sobre o lugar da música – e dos conhecimentos *musicais* – no culto católico, no período, ver: SCHUBERT, G. “A Música...”, p. 1565: “práticas religiosas com sua liturgia, seus cantos e suas orações [...]. Para sua execução, necessitava-se, contudo, de pessoas preparadas para isso: que soubessem ler (e escrever), tivessem alguma familiaridade com o latim (única língua litúrgica da época), o Canto Gregoriano; supondo para isso conhecimento básico de música. E disso tratou-se imediatamente, dando muito valor ao assunto”.

de 1733, recebeu o subdiaconato e o diaconato, sendo ordenado presbítero em junho do mesmo ano. De volta a São Paulo, distinguiu-se, desde logo, como bom pregador.<sup>258</sup>

O padre Ângelo foi nomeado escrivão do Auditório Eclesiástico de São Paulo e se inscreveu na Irmandade de São Pedro dos Clérigos – em torno da qual se reunia o corpo eclesiástico secular da comarca –, em que se destacou por ter requerido ao bispo licença para construir uma igreja em honra ao *Príncipe dos Apóstolos*. Obtida a autorização em 1740, foi encarregado pela Cúria da construção do referido templo – a cujo fim doou casas e terrenos.<sup>259</sup> Identificando-se com tais atividades, o sacerdote decidiu se dedicar à vida missionária, desfazendo-se de seus bens e dos interesses de sua família.<sup>260</sup>

Em 1741, o padre foi nomeado pelo bispo do Rio de Janeiro, D. frei João da Cruz (1740-45), visitador diocesano e missionário para a capitania de São Paulo. Iniciaram-se, assim, suas andanças pelo território luso-americano, com pregações nas *paróquias* e no *sertão*. Além de comover os ouvintes à penitência e à reconciliação espiritual, movia-os a reformas e ao levantamento de templos. Com a criação do Bispado de São Paulo em 1745, foi nomeado por D. Bernardo Nogueira, seu primeiro bispo (1745-48), missionário visitador da nova diocese. Entre as prerrogativas decorridas dessa nomeação, destacam-se:

aumentar as fábricas das igrejas, inclusive solicitando sesmarias para o povo cultivar e assim poder aumentar a arrecadação dos dízimos; levantar dados a respeito da região e seus habitantes [...] para então averiguar possíveis desvios espirituais e propor soluções; conceder dispensas matrimoniais [...]; administrar as fábricas [...] nas igrejas [...]; conceder indulgências; corrigir o culto, verificando a Exposição do Santíssimo Sacramento, realização de procissões, *Te Deum* etc.<sup>261</sup>

---

<sup>258</sup> A diocese de São Paulo foi estabelecida apenas em 1745. Até então, a região fazia parte do bispado do Rio de Janeiro – por isso os deslocamentos à cidade, sede da diocese. “O bispo dispensou-o dos interstícios, isto é, facultando-o a recebê-las fora do espaço de tempo exigido pelo Direito Canônico e dos dias prescritos”. RUBERT, A. “O missionário...”, p. 138.

<sup>259</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 139.

<sup>260</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 140. Em relato à S. C. de *Propaganda Fide* em 1741, o prefeito dos capuchinos do Hospício do Rio informou que o padre “abandonou todos os parentes e quanto tinha e se dedicou à pregação das verdades do Evangelho. Prega com muito espírito, é muito zeloso da salvação as alma, de bom exemplo, inimigo do interesse temporal e alheio aos negócios do século”.

<sup>261</sup> MACHADO NETO, D. “O atalaia...”, . 84-85. Como destaca Rubert, “devido à extensão das paróquias e a consequente pouca instrução do povo, a Igreja no Brasil, principalmente durante o século XVIII, usou grandemente o método das missões populares”. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 215-20. De acordo com José Pedro Paiva, as visitas, no reino, foram um importante meio de difusão da doutrina e da pastoral dos bispos; de “verificação do funcionamento administrativo, econômico e espiritual das igrejas e do desempenho do pessoal eclesiástico a elas adstrito” e também de controle da observância religiosa e do comportamento das populações. Assim, sobretudo ao longo dos séculos XVII e XVIII, foram “instrumento fundamental da consumação da autoridade prelatícia nas suas dioceses [...] na sequência do que havia sido definido em Trento”; capazes de provocar “a interiorização de condutas e influenciar decisões das populações, papel que desempenharam em articulação e complementaridade com a ação do Santo Ofício, dos missionários de interior e dos confessores”. PAIVA, J. P. “As missões internas” e “As visitas pastorais”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa...* p. 239-55. Frederico Palomo, por sua vez, ao abordar as missões rurais jesuíticas na América lusa, aponta a relevância das referidas atividades “nas periferias habitadas pela sociedade colonial”. Assim, destaca a importância “do papel que [...] as congregações desenvolveram na esfera da atividade pedagógica, litúrgica e

Pode-se desde já ressaltar que as atividades que o padre *inspirava* e a mobilização que promovia motivavam *as populações* a agir, tomando para si uma responsabilidade que, consequência do padroado, cabia à Coroa. Sérgio Chahon, acerca desse *envolvimento dos fiéis*, afirma que, por mais que se enfatize “o papel ativo do trono e da cúpula do clero e seus agentes na edificação, manutenção e ornato das matrizes”, de acordo com as prescrições estabelecidas,

é forçoso reconhecer que o conjunto dos fiéis não se limitava apenas [...] a se beneficiar com o funcionamento dessas sedes de culto. [...] longe de concorrer unicamente com o pagamento dos dízimos à Fazenda Real, [...] chegava, por vezes, a tomar parte de diferentes maneiras na referida obra – fazendo-se [...] como que sócio daquelas instituições no empreendimento em questão.<sup>262</sup>

O padre Ângelo percorreu, durante 17 anos, grande parte do território luso-americano – desde os limites da região castelhana, no sul, até os sertões do centro-oeste.<sup>263</sup> O teor marcadamente congratulatório dos estudos *biográficos* a ele dedicados faz difícil a referência a sua trajetória escapar do tom encomiástico. Ainda assim, fugindo a tais exageros elogiosos, pode-se reconhecer a particular amplitude das atividades de que se encarregou o sacerdote, não para o enaltecer, e sim para perceber as possibilidades de ação de um padre secular no período.<sup>264</sup>

Por volta de 1747, Ângelo de Siqueira dirigiu-se ao bispado do Rio de Janeiro, onde percorreu muitas paróquias do litoral, tendo na comarca de São Salvador dos Campos e na

---

apostólica destinada aos cristãos”. PALOMO, F. “Como se fossem seus curas: os jesuítas e as missões rurais na América portuguesa”. In: FEITLER, B. & SOUZA, E. S. *A Igreja...* p. 231-42.

<sup>262</sup> CHAHON, S. *Os Convidados...* p. 141.

<sup>263</sup> MACHADO NETO, D. “O atalaia...”, p. 84-86.

<sup>264</sup> Rubert afirma (sem disfarçar seu ufanismo), ter sido o “o maior missionário popular brasileiro de todos os tempos”, atuando como “clérigo, advogado, sacerdote, grande missionário, fundador de obras e apreciado escritor religioso [...] outra característica do insigne varão apostólico foi sua qualidade de presbítero diocesano. Quando se fala de ilustres missionários, quer entre os selvagens ou no meio do povo cristão, a fantasia se povoa logo de figuras com roupetas de jesuítas, com buréis de franciscanos, com barbas de capuchinhos... O Pe. Ângelo de Sequeira, porém, só foi padre secular, ou, como então se dizia, Presbítero Secular do Hábito de São Pedro! E de fato ele foi grande devoto do Príncipe dos Apóstolos”. RUBERT, A. “O missionário...”, p. 136-37. Artur Manso, por sua vez, aponta que “o P.e Ângelo era um homem de acção que teve uma forte influência evangélica em todo o Norte e Nordeste do nosso país [Portugal], devido aos seus excepcionais dotes de oratória, tal como já tinha acontecido no seu país de origem, o Brasil”. MANSO, A. “Ordem da Lapa”. In: FRANCO, J. E; GOMES, A. C & MOURÃO, J. A. *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010, p. 206. Lamego apresenta-o como “um santo missionário que apareceu em Campos [...] e que tantos benefícios derramou entre os seus habitantes”. LAMEGO, A. F. M. *A Terra Goitacá...* p. 36. Luis Castanho de Almeida, por sua vez, afirma (em tom não menos laudatório) que o padre “pode ser colocado na galeria dos maiores missionários do seu tempo, em língua portuguesa. [...] ao lado das missões populares, sua memória reflete no setor da educação da juventude, especificamente da juventude clerical. Compreendeu perfeitamente que o fruto das suas viagens apostólicas necessitava quem as conservasse. A broa da fundação dos seminários fazia um complemento das pregações”. ALMEIDA, L. C. “Padre Ângelo Siqueira, missionário, fundador e escritor ascético (1700-1776)”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 1947. Já Riolando Azzi aponta o padre como exceção honrosa no contexto do clero luso-americano, ao afirmar que “poucos são os padres que durante essa época [período colonial] se destacam por sua atividade pastoral, como o padre Ângelo Siqueira, já em meados do século XVIII”. AZZI, R. *História...* P. 183.

cidade do Rio de Janeiro, sede da diocese, “o principal teatro” de sua atividade apostólica. Em Campos, após *concorrida missão*, deu início à fundação de uma igreja, com seminário anexo, para formação e preparo do clero, “impelido pela conversão dos índios, com os quais já contactara nos sertões de Goiás e Mato Grosso e nas cercanias da vila de Campos”.<sup>265</sup>

De acordo com Alberto Lamego – em relato igualmente elogioso [e questionável] –, sua figura

causou grande impressão nos campistas e as suas missões foram extremamente concorridas. De todos os recantos da capitania, vinham os seus moradores ouvir a palavra de Deus e, a Matriz sendo pequena pra conter tanta gente, era o púlpito colocado à porta, e ainda assim a praça não comportava todos os fieis, muitos dos quais “se ajuntavam por cima das árvores”. Mais tarde, passou a pregar em um barracão onde atualmente se acha a Igreja de N. S. da Lapa, que dentro de poucos dias começou a ser levantada com o auxílio de esmolos, querendo todos concorrer com a sua pedra para que as obras terminassem no mais breve prazo possível. No barracão, pôs um confessionário, onde, à noite, muitos pecadores, sem serem conhecidos, faziam as suas confissões “e restituíam dinheiros e objetos furtados”.<sup>266</sup>

Na capital, já em 1751, deu continuidade a seu trabalho e obteve do bispo autorização para erigir uma igreja em louvor a Nossa Senhora da Lapa, com seminário anexo, isento da jurisdição paroquial, “como também casa de exercícios espirituais para os ordinandos”. Concluída a obra, logo começou a se povoar a região, com devotos em peregrinação para venerar a Virgem.<sup>267</sup>

De acordo com Artur Manso, o “missionário, no seu tempo, contrariou a normal migração destes servos de Deus das terras lusas para as do Brasil ao vir daí para Portugal, primeiro para Lisboa, em 1753”.<sup>268</sup> No reino, o padre obteve, por intermédio do Núncio Papal, a confirmação do papa Bento XIV das “faculdades de missionário apostólico” e também o título de “Protonatário de S. S.”.<sup>269</sup> Atendendo aos pedidos dos bispos e do povo, dedicou-se ao exercício de missões, além de ter aproveitado para imprimir seis de seus livros.<sup>270</sup> Em

<sup>265</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 142. Também em Angra dos Reis construiu uma igreja.

<sup>266</sup> LAMEGO, A. F. M. *A Terra Goitacá...* p. 37-38.

<sup>267</sup> Trata-se da Igreja de Nossa Senhora da Lapa do Desterro (devido à proximidade com o morro de Sta. Tereza, que era assim referenciado). RUBERT, A. “O missionário...”, p. 145. O padre, ao pedir, em 1753, um *anel de água* para seu seminário, mandou informar que “depois que se fundou [...] o Seminário de N. S. da Lapa, tem corrido tanta gente a fundar casas [...] que é já uma cidadela com ruas inteiras e continuadas até N. S. da Glória em grande número de moradores, porém [...] vão buscar [água] em distância de mais de légua com muito detrimento e como o cano da Carioca passa por um morro junto ao Seminário que está no meio desta nova povoação, Pede a V. Majestade seja servido conceder que se possa tirar do dito cano um anel de água, o qual passando pelo Seminário se faça público em chafariz a todos aqueles moradores”. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa: AHU\_CU\_017-01, cx. 70, doc. 16379.

<sup>268</sup> MANSO, A. “Ordem da Lapa”... p. 205.

<sup>269</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 146-47.

<sup>270</sup> Quais sejam: *Botica preciosa e precioso tesouro da Lapa...* (1754); *O livro do vinde e vêde e do sermão do dia de juízo universal...* (1758); *O penitente arrependido e fiel companheiro para se instruir uma alma devota e arrependida, fazer uma boa confissão geral etc...* (1755); *Sermões de penitência...*; *Pedra íman da novena da Nossa Senhora da Lapa...* (1753); *Exercícios Devotos...* (1759). Haveria, ainda: *Clama, ne cesses, coleção de sermões de missões...* obra provavelmente inédita, em que reuniu, em cinco volumes, seus sermões.

Lisboa, entre pregações e missões, também edificou uma igreja em honra a Nossa Senhora da Lapa, com “anexo recolhimento para as *pobres órfãs desamparadas*”.<sup>271</sup> No ano seguinte, atendendo ao governador das Armas do Porto, partiu para a dita cidade, onde, de acordo com Francisco Ribeiro da Silva, pregou em diversas igrejas, incentivou a devoção mariana e deu início à construção de templos e de um seminário, além de ter dado origem à irmandade de Nossa Senhora da Lapa.<sup>272</sup>

Segundo seus próprios relatos, o padre Ângelo, até o ano de 1759, pregara missões e mesmo promovera a construção de igrejas em louvor a Nossa Senhora da Lapa em diversas localidades portuguesas,<sup>273</sup> de modo que, com a divulgação de suas atividades, o bispo e o clero da Galícia convidaram-no para pregar missões no Bispado de Tuy e em outras regiões espanholas. Manteve-se, portanto, ativo no continente europeu até seu retorno à América portuguesa, em meados de 1765 – já com a idade avançada e com “a saúde combalida”. Deu continuidade a suas missões nas paróquias do Rio de Janeiro, por onde animou as obras que havia fundado. No ano de 1776, recolheu-se no seminário de Nossa Senhora da Lapa, onde, no dia sete de setembro, faleceu, “sendo sepultado com grande concurso de fiéis, na igreja de Nossa Senhora da Lapa por ele fundada”.<sup>274</sup>

As inúmeras referências à Virgem enquanto *Soberana Senhora da Lapa*, evocada ao longo da trajetória de Siqueira – em pregações, textos, imagens, templos e seminários –, deixam patente a importância atribuída ao culto à Mãe de Deus. Considera-se, pois, elucidativo refletir, ainda que brevemente, sobre a referida devoção – e sobre alguns de seus devotos incentivadores (percebendo, particularmente, sua ligação com os padres jesuítas).

Em sua *Botica Preciosa e Tesouro da Lapa*, o padre Ângelo retoma a narrativa bíblica, fazendo seu relato culminar em um evidente destaque ao papel de Maria. Siqueira, ademais, apresenta a devoção a Nossa Senhora da Lapa como “a verdadeira medicina para todas as enfermidades do corpo e da alma”. As orações, os óleos, os rosários e as águas bentas, que

---

<sup>271</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 147.

<sup>272</sup> Ver: SILVA, F. R. O Colégio da Irmandade da Lapa – um elo histórico da ligação portuense ao Brasil. In: *O Tripeiro*, 7ª série, ano XIX, nº 4, Porto: Associação Comercial do Porto, 2000; O Seminário-Colégio da Irmandade da Lapa e as ideias pedagógicas dos inícios de Oitocentos. In: *Revista da Faculdade de Letras - História*, III série, vol. L. Porto: FLUP, 2000; D. Pedro IV e a Venerável Irmandade da Lapa da Cidade do Porto. In: *O Tripeiro*, 7ª série, ano XVI, nº 7-8. Porto: Associação Comercial do Porto, 1999.

<sup>273</sup> A esse respeito, Ribeiro da Silva afirma que “movido pelo desejo de espalhar pelo Reino o culto a Nossa Senhora da Lapa e talvez de angariar fundos para a construção da Igreja, o Missionário pôs os pés ao caminho, dirigindo-se para Azurara, Vila do Conde, Esposende, Viana do Castelo, Ponte de Lima, Braga, Guimarães, inscrevendo grande cópia de Irmãos e juntando uma boa ajuda pecuniária”. SILVA, F. R. *Os primórdios...* s/p.

<sup>274</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 149, 156.

têm descrição e recomendação compiladas no livro, comporiam a *botica preciosa* referida no título, tendo na Virgem – pode-se, em certo sentido, dizer – seu *princípio ativo*.<sup>275</sup>

No decorrer de sua *Botica* – que julgava mais preciosa que uma sua suposta antecedente, fundada na sabedoria de Salomão –, o padre desenvolve uma espécie de *manual do bom cristão*. Nesse sentido, apresenta, além dos diferentes “remédios” para as mais variadas situações, confirmados por uma série de relatos de milagres e curas, uma versão resumida da *Doutrina Cristã*, em formato de perguntas e respostas.

Ademais, consta reproduzido o credo – em latim e traduzido para o português. Aos moldes tridentinos, afirma-se a autoridade da Igreja Católica Romana, cuja “Cabeça é o Papa; e o que esta verdadeira Igreja determina, isto é o que todos estamos obrigados a crer”, e busca-se esclarecer os sacramentos, os mandamentos e os mistérios. O livro também conta com um *A. B. C. do Cristão*<sup>276</sup> e com um *modo prático para confessar e comungar* e mesmo com alguns *modos de ajudar à Missa*<sup>277</sup> e ainda apresenta uma série de hinos, orações e ladainhas.<sup>278</sup>

Na referida obra, em trecho dedicado à instrução acerca da novena de Nossa Senhora da Lapa, lê-se:

Soberana Imperatriz do Céu e da terra [...] *Senhora da Lapa*, é tempo [...] de vos pedirmos humildemente chorando aos vossos pés, que pela vida, que fizestes para [esperança] dos vossos verdadeiros devotos e justos, e pela incompreensível dignidade de Mãe de Deus, pela glória, que gozais entre todos os cortesãos do Céu, e pelos trezentos anos, que estivestes oculta em uma lapa por causa dos mouros possuírem Espanha e Portugal, depois de restaurada pelos cristãos fostes milagrosamente aparecida entre umas montanhas, vos peço me ajudes com vosso poderoso patrocínio [...] para que tire o fruto que pretendo desta novena e possa conseguir por meio do vosso patrocínio o despacho da minha petição (*aqui faça a sua petição, que quiser*) e possa conceber pensamentos santos e obras boas.<sup>279</sup>

Tal *instrução*, além de exemplificar uma forma com que se apresentavam tais textos *práticos*, voltados ao uso pessoal do fiel – que devia encaminhar seus pedidos de uma forma específica

---

<sup>275</sup> Assim, o padre afirma: “é Maria Santíssima a verdadeira Botica Preciosa, o verdadeiro Tesouro, tudo nos vem por suas mãos [...] e como nas Boticas se acha a variedade de remédios, vai nesta uma receita dos Santos Advogados para todas as enfermidades para qualquer enfermo escolher a que mais lhe agradar e saiba que sobre todas as receitas e vocações, é Nossa Senhora da Lapa a principal advogada para todas as enfermidades corporais e espirituais”. SIQUEIRA, A. *Botica preciosa e Thesouro precioso da Lapa...* Lisboa: Offic. de Miguel Rodrigues, Impressor do S. Card. Patriarca, 1754, p. 01-02, 05-06.

<sup>276</sup> Fazendo corresponder a cada letra um princípio, o padre apresentava seu *A. B. C. do Cristão* àqueles que assistiam a suas prédicas, fazendo-os repeti-lo – assim como o fazia com seu *remédio para viver bem*. SIQUEIRA, A. *Botica preciosa...* p. 55. LAMEGO, A. F. M. *A Terra Goitaca...* p. 38.

<sup>277</sup> SIQUEIRA, A. *Botica preciosa...* Respectivamente, p. 38-44 e 44-50.

<sup>278</sup> Também para as orações o padre elabora um *modo prático*. Ver, por exemplo, *Modo de Rezar o Rosário da Virgem Nossa Senhora*. SIQUEIRA, A. *Botica preciosa...* p. 73-85. Pela amplitude dos textos que apresenta e a relação com a vivência religiosa – o olhar *prático* para o fiel –, pode-se aproximar o livro dos textos estudados por S. Chahon. CHAHON, S. *Os convidados...* cap. III: “Os fiéis e o transcurso da Missa”.

<sup>279</sup> *Novena de Nossa Senhora da Lapa. Preparatório para todos os dias, antes de principiar a novena*. SIQUEIRA, A. *Botica preciosa...* p. 59-60; preparatório da novena: p.51-72, grifos meus.

e em momento pré-determinado –, é particularmente interessante por apresentar uma versão resumida sobre a origem da referida devoção mariana.

O padre Raphael Bluteau, em seu *Vocabulário*, define *lapa* como sendo uma “concavidade na costa do monte, pouco profunda”.<sup>280</sup> Ora, foi justamente em torno de uma imagem encontrada em uma espécie de gruta, como apontou o padre Ângelo, que se desenvolveu a lenda originária da devoção a Nossa Senhora *da Lapa*. Trata-se de uma narrativa que, integrada a um modelo tradicional que preenche o imaginário popular luso – “imagens da Virgem encontradas em brenhas, silvas, penedos, árvores etc., bem como a associação com a ocupação muçulmana” –, remonta ao final do século X, narrando o “famigerado Almançor a atingir S. Tiago de Compostela e regressar por Lamego, Aguiar da Beira e Viseu”, destruindo as localidades por onde passava. Para escapar de sua fúria, as religiosas de um mosteiro da região teriam deixado sua morada, carregando, entre víveres e pertences, uma imagem de Nossa Senhora – que, como forma de garantir sua conservação, esconderam em uma *lapa*.<sup>281</sup>

Passados quase cinco séculos, Joana, uma menina pastora surda-muda, enquanto cuidava de seu rebanho, em uma pequena freguesia de Quintela, deparou-se com a referida imagem. Após a *rapariga* iniciar um constante zelo pela relíquia, ver suas ovelhas engordarem, passar a carregá-la em seu cesto e recobrar a fala, espalhou-se a fama da imagem, que permanecera intacta, mesmo tendo sido lançada ao fogo. Como, a despeito dos esforços para levá-la à igreja paroquial, a relíquia retornava sempre a sua gruta, arrumou-se sua *lapa* em forma de capela, para onde passou a se dirigir uma multidão em procissão. Augusto Maurício, a esse respeito, indica que “em 1498, sobre as pedras da gruta, foi construído um templo”.<sup>282</sup>

Entre os muitos privilégios que receberam da Coroa de Portugal desde sua entrada nos domínios lusitanos,<sup>283</sup> os inacianos obtiveram de D. Sebastião (1557-78) “que se unisse ao

---

<sup>280</sup> BLUTEAU, R. “Lapa” In: *Vocabulário português e latino...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, Tomo V, p. 38.

<sup>281</sup> “Nossa Senhora da Lapa”. Departamento dos Bens Culturais da Diocese do Porto, Secretariado Diocesano de Liturgia, Diocese do Porto. s/p. Disponível em: <http://www.bcdp.org>. Ver também: MAURÍCIO, A *Templos históricos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1946, p. 227 – narrativa bastante semelhante sobre “a lenda que se conhece, em torno da devoção de N. S. da Lapa”.

<sup>282</sup> MAURÍCIO, A. *Templos...* p. 227.

<sup>283</sup> Franco destaca que “Portugal foi o primeiro reino da Cristandade a solicitar os serviços dos jesuítas logo no ano anterior à sua instituição oficial em 1540. [...] o aparecimento dos jesuítas acabou por coincidir ou por ir ao encontro das preocupações espirituais de D. João III [...] que procurava religiosos para missionar os seus territórios ultramarinos”. O apoio aos inacianos não se limitou a esse reinado; “foi em pleno reinado de D. Sebastião (1557-1578) que a Companhia de Jesus consolidou a sua expansão no reino e a sua presença na corte”. FRANCO, J. E. *O mito...* p. 87, 121. Ver, a esse respeito, além da monumental obra-referência do padre Serafim Leite - LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004 -, ALDEN, D. *The*

Colégio de Coimbra a abadia da Rua de S. Pelágio (ou Paio) [...] com as cinco igrejas anexas”, ficando, desse modo, na posse do padroado da colegiada de S. Paio, que incluía a paróquia de Quintela. Desse modo, os padres da Companhia tornaram-se responsáveis pela localidade da Lapa, o que os levou a incentivar a devoção mariana e a atrair maior número de peregrinos, com “as pregações, as confissões e a assistência gratuita”. Estabeleceu-se, pois, forte relação entre os jesuítas e a devoção a Nossa Senhora da Lapa.<sup>284</sup>

Em 1610, o padre João Álvares, visitador dos jesuítas em Portugal, deu início à promoção do estabelecimento do santuário de Nossa Senhora da Lapa, com acentuada “sensibilidade artística, chamando os melhores construtores da região e pelo zelo de pastor, provendo às necessidades do culto e do acolhimento dos peregrinos”. Coube, mais tarde, a outro inaciano, o padre António Cordeiro, a realização da obra – iniciando-se, também, a construção de um futuro colégio (1685) que se abriu à docência em 1714.

Com a ação dos padres da Companhia de Jesus, o culto a Nossa Senhora da Lapa difundiu-se rapidamente. Inicialmente pela região em torno do santuário, e logo por todo o império luso – e mesmo pelas regiões hispânicas. Assim, estabelecerem-se relações entre a devoção e a ação dos jesuítas. O culto apresentou “particular incidência no Rio de Janeiro e [em] S. Paulo”. Já em um período em que os inacianos enfrentavam acentuadas oposições, coube justamente ao padre Ângelo o novo fôlego dado à devoção, com “o estabelecimento das diversas Lapas” – imagens, igrejas, capelas, seminários –, especialmente no norte de Portugal e no centro-sul da América lusa, e a fundação da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa.<sup>285</sup>

D. frei Antônio do Desterro, bispo do Rio de Janeiro, testemunhou à Santa Sé tal empenho, indicando que o padre,

com grande espírito e divinamente, como creio, iluminado por singular zelo, com suas missões, que quase nunca interrompeu, excitou os ânimos de todos de tal forma que conquistou muitas almas perdidas e mereceu alcançar admiráveis conversões de pecadores. *Começou, além disso, a promover com tanto empenho espiritual o culto da Sma. Virgem, que em quase todas as esquinas da cidade veem-se erigidos oratórios, verdadeiramente belos e dourados, e neles foram colocadas imagens da Virgem, em cuja honra, todas as noites, por todas as praças da cidade recitam-se devotamente a saudação angélica [rosário] e em alguns dias do ano sucedem-se diversas celebrações.*<sup>286</sup>

---

*Making of an Enterprise The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750.* Stanford: Stanford University, 1996; ASSUNÇÃO, P. *Negócios Jesuíticos...*

<sup>284</sup> “Nossa Senhora da Lapa”. *Idem.* s/p.

<sup>285</sup> “Nossa Senhora da Lapa”. *Idem.* s/p.

<sup>286</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 145-46. [grifos meus]. Lamego afirma que, no Rio de Janeiro, o padre “fundou o seminário da Lapa, a igreja de N. S. da Lapa dos Mercadores e assentou pelas esquinas das ruas mais de 100 oratórios”. LAMEGO, A. F. M. *A terra...* p. 36-37. Augusto Maurício, no entanto, ao abordar a referida devoção na cidade, destaca sua importância para o grupo dos mascates e dos mercadores, que teriam sido os responsáveis pela fundação de um oratório, de uma capela (que depois virou um templo – a Igreja de Nossa Senhora da Lapa dos Mercadores, na atual Rua do Ouvidor), e mesmo pela criação da *Irmandade de Nossa*

## O seminário em São Salvador dos Campos

Como já indicado, “parecendo[-lhe] necessário maior número de seminários” na cidade do Rio de Janeiro, “se persuadiu o padre Ângelo [...] de que faria grande serviço a Deus e ao público, se levantasse” um outro, sob a invocação de Nossa Senhora da Lapa.<sup>287</sup> O seminário da Lapa do Rio de Janeiro, fundado em 1751, permaneceu em atividade até 1811 – quando foi entregue, juntamente com a igreja a que estava anexado, aos padres carmelitas (que tiveram seu convento e sua igreja cedidos para a Corte de D. João VI, tornando-se aposentos anexos ao Paço e Capela Real). No ano seguinte ao de sua fundação, constava o testemunho de que “os alunos, que já são 30, ocupam a igreja de Nossa Senhora da Lapa, onde os ordinandos fazem os exercícios espirituais de S. Inácio”.<sup>288</sup> De acordo com Monsenhor Pizarro, o estabelecimento destinou-se “à mocidade no ensino do Cantochoão, da Latinidade e de Cerimônias do Coro e também para a casa de exercícios espirituais aos ordenados”.<sup>289</sup>

No que diz respeito ao bem menos conhecido seminário de mesma invocação fundado também pelo padre Ângelo em São Salvador dos Campos dos Goytacazes, tem-se, em oposição à relativa continuidade da instituição na capital, uma série de percalços que acabaram por conformar um uso diferenciado do espaço no cotidiano religioso da comarca. Em representação enviada ao Conselho Ultramarino no ano de 1754, os *campistas* apresentam um elucidativo histórico do referido seminário:

indo o missionário apostólico Ângelo de Siqueira em missão com todas as faculdades in vitro e foro do Excelentíssimo e Reverendíssimo Bispo do Rio de Janeiro, intimou e persuadiu o povo o quanto era necessário naquela dita vila um seminário por ficar distante do Rio de Janeiro oitenta léguas e da capitania do Espírito Santo setenta léguas e, com efeito, fez o dito seminário e eles suplicantes

---

*Senhora da Lapa*, não faz qualquer referência ao padre. Ele data de 1747 a decisão de criar a irmandade. Curiosamente, o autor também não fala sobre o padre ao mencionar a Igreja de N. S. da Lapa do Desterro. MAURÍCIO, A. *Templos...* p. 222-227.

<sup>287</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 171, 78-79.

<sup>288</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 145-46.

<sup>289</sup> PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* p. 177. Rubert afirma que “nele houve cursos de latim, cantochoão e cerimônias eclesíásticas, servindo também para os exercícios espirituais dos ordenandos. Havia alunos porcionistas, isto é, que pagavam módica pensão, e outros a título de pobres”. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 279. Augusto Maurício, no entanto, aponta que, após abrigarem-se no Hospício de N. S. de Oliveira, os Carmelitas receberam do bispo, em 1810, “o seminário e uma pequena capela sob invocação de N. S. da Lapa do Desterro, cuja construção [...] não estava ainda concluída”. Após a ocupação pelos carmelitas, a “nova casa” teve a *denominação* “alterada para Carmo da Lapa. O seminário transformou-se em convento, e a capela que tinha a invocação de N. S. da Lapa do Desterro [...] passou a ser de N. S. do Carmo da Lapa”. O autor, ademais, afirma que o templo foi construído pelos carmelitas, “em substituição à antiga capela” que lá havia, e que “o convento propriamente não é obra antiga. Os frades foram-no constituindo à medida de suas possibilidades”, p. 208-10. O autor demonstra grande simpatia pelos carmelitas. Talvez por isso destaque sua ação na edificação dos edifícios – o que contraria testemunhos apontados de que o seminário e a igreja já estavam construídos em meados do século XVIII, sendo, ainda em 1753, local de *peregrinação*. Mário Barata, por sua vez, em texto um tanto ufanista sobre o bairro da Lapa, afirma que “o bairro nasceu em torno de seminário de religiosos em 1751, ano em que o padre Ângelo de Sequeira Ribeiro do Prado o fundara com capela em louvor de N. S. da Lapa”. BARATA, M. “Velha Lapa e Lapa Boêmia”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. v. 159, n. 401. out.-dez. 1988, p. 1625.

concorreram com o que puderam, *sem que o dito Exl<sup>mo</sup> e Rv<sup>mo</sup> Bispo concorresse com coisa alguma*, nem para a Igreja e Seminário e nem para um Aljube [prisão eclesiástica] que o dito Missionário fez no mesmo seminário, onde fez Casas e Residências para toda a Justiça Eclesiástica e meteu no dito Seminário ao Vigário Geral, ao da vara, Escrivão Promotor e Aljubeiro, fez casas para as audiências publicas, estabeleceu na forma que pode, deixando Currais de gado, terras, Casas e uma quinta para rendimento do dito Seminário.<sup>290</sup>

Com efeito, como visto, o padre Ângelo comoveu o povo de Campos, após suas prédicas, a se empenhar na construção de uma igreja e também, por julgar necessário à região, que tinha patente a proximidade com o *sertão dos gentios goytacazes*, de um seminário.<sup>291</sup> Nesse sentido, é bastante reveladora da motivação missionária por trás de suas obras em geral, e do referido seminário, em particular, uma sua carta, enviada ainda em 1753 ao monarca, afirmando que

será muito conveniente que Sua Majestade mande publicar que todos os que, por sua indústria, aldearem aos gentios, reduzindo-os à paz e com eles fizerem descobrimentos e povoações, que serão premiados com hábitos e tensas e outras mercês; porque os paulistas, atraídos de semelhantes e outras promessas, farão serviços muito úteis ao aumento da Coroa, da Fazenda Real e da religião cristã. E para se conseguir mais facilmente este fruto, devem andar com os descobridores alguns *missionários, que poderão sair dos seminários, que fundei; um com a invocação de Nossa Senhora da Lapa; e outro a que dei princípio nos Campos dos Goitacazes, e aos deste segundo não lhes falta em que trabalhar; porque além de haver ali Minas para as partes do Espírito Santo, tem muito e muito gentio*, do qual o padre Antonio Vaz, clérigo secular, tem aldeado bastante, de cujas aldeias entregou a administração aos religiosos Barbadinhos. *O seminário dos Campos está acabado em quanto às obras da igreja e dormitório.*<sup>292</sup>

Iniciada a construção por volta de 1748, parece ter sido ao menos parcialmente concluída em 1751, já contando, dois anos mais tarde, com 30 alunos. Além das doações dos moradores, de acordo com suas possibilidades,<sup>293</sup> o padre obteve autorização para que ermitães percorressem o território da América portuguesa, recolhendo esmolas para sua manutenção, como se pode notar no seguinte ofício:

DIZ o padre Ângelo de Siqueira, missionário apostólico, que ele fundou com esmolas que tirou um seminário nos Campos dos Goitacazes, Paraíba do Sul, com igreja, casas e lares para trinta estudantes, reitor e mestres, os quais passam com muita parcimônia, sustentando-se com esmolas, e os estudantes à custa de seus pais; e porque para se acudir a esta obra tão útil ao publico não bastam as esmolas

<sup>290</sup> *REPRESENTAÇÃO dos moradores da Villa de S.S. dos Campos...* 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877. Grifos meus. Acerca das questões referentes à justiça eclesiástica, ver o capítulo V deste trabalho.

<sup>291</sup> RUBERT, A. *Historia...* p. 143.

<sup>292</sup> *CARTA (cópia) do missionário... Ângelo Siqueira, mencionando várias medidas úteis ao bom governo dos Bispados do Brasil...* datada de 1753. AHU\_CU\_023-01, cx.20, doc. 1993. Grifos meus. O documento revela o vasto conhecimento do padre acerca do território da América portuguesa, o que lhe permite uma avaliação global, sugerindo modificações na organização da Igreja, para o “bom governo dos Bispados do Brasil”. Orienta, nesse sentido: divisão de freguesias, alteração de jurisdição, mecanismo de recompensas por serviços... Outro documento, de conteúdo semelhante – com ênfase no aspecto territorial –, consta como escrito junto com o cap. engenheiro Francisco Tosi Colimbina, datado de 1753 (Lisboa). AHU\_ACL\_CU\_003, cx. 13, doc. 1166.

<sup>293</sup> O que inclui a doação de grandes parcelas de terra, feita por Braz Domingues. *REPRESENTAÇÃO dos moradores da Villa de São Salvador dos Campos...* 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877.

daqueles mestres, se faz preciso que vão dois ermitães a tirar esmolos pelos fiéis em qualquer parte dos domínios de V. Majestade. [...]

Pede a V. Majestade seja servida conceder-lhe provisão para [...] pedir as ditas esmolos e que estes [os ermitães], tendo livros em que as assentem, cobradas que sejam, as entreguem a qualquer ministro da jurisdição real do tal lugar onde tirarem as esmolos e que dando o dito ministro recibo, as faça remeter ao dito Seminário com boa e segura arrecadação.

O pedido apresenta parecer favorável do Conselho Ultramarino, que indica, ademais, uma boa vontade em relação à instituição: “como a obra de um Seminário é tão útil e digno [...] se lhe conceda a graça de irem dois ermitães [que] poderão pedir nos domínios de S. Majestade por tempo de um ano”.<sup>294</sup>

Não deixa de ser interessante apontar que, em relação ao seminário fundado pelo padre no Rio de Janeiro, há documento semelhante, que informa:

Ângelo de Siqueira [...] fundou um seminário a N. S<sup>a</sup> da Lapa com esmolos do povo; e porque a obra é muito grande e de grande utilidade não só para o espiritual, como também para o temporal, por causa de assentar no dito seminário uma roda para por ela se restituírem coisas furtadas, como também confessionário público, onde se acham confessores prontos a toda a obra da sorte e tem no dito seminário mestres e aulas e se celebram os ofícios divinos; e porque se está fazendo o corpo da Igreja e as esmolos não chegam para tudo. P. a V. Majestade seja servida mandar passar provisão a dois ermitãos para que possam ir pelas Minas a tirar esmolos para se acabar de fazer esta obra tão útil ao serviço do Senhor [e da] republica.<sup>295</sup>

Com a ida de Siqueira ao Rio de Janeiro a partir de 1751 e, já em 1753, sua passagem a Lisboa, sucedeu-lhe, na direção do seminário, o padre Afonso Bernardo de Azevedo.<sup>296</sup> A despeito dos esforços e dos cuidados do missionário-fundador, o seminário logo deixou de atender às funções para as quais havia sido inicialmente proposto. A referida representação dos moradores de Campos atesta nessa direção, uma vez que é apresentada em resposta ao anseio do bispo do Rio de Janeiro de passá-lo a uma ordem religiosa.<sup>297</sup>

O resgate, no referido documento, da atitude participativa da população quando do estabelecimento do seminário – que se contrapõe à não contribuição do bispo – serve ao propósito de desautorizar a ação do diocesano, uma vez que ele agira “sem eles serem

---

<sup>294</sup> *REQUERIMENTO do Padre Angelo de Sequeira, missionário apostólico...* 1753. AHU\_CU\_017-01, cx. 70, doc. 16378.

<sup>295</sup> *REQUERIMENTO do religioso agostiniano frei Angelo de Sequeira [sic] ao rei...* AHU\_CU\_017, cx. 46, doc. 4712.

<sup>296</sup> Comprova-o a certidão: “erigido e fundado o padre Ângelo de Siqueira [...] a igreja de Nossa Senhora da Lapa desta Vila de São Salvador e seminário a ela contíguo, nele residiu alguns tempos, com os respectivos seminaristas, depois do que, retirando-se e ausentando-se de tal vila, deixou por reitor do mesmo seminário ao Reverendo Afonso Bernardo de Azevedo [...] que por vários anos exerceu a dita reitoria [...]”. *Certidão de Manoel Pereira Linhares, escrivão da ouvidoria geral da comarca*. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. O referido padre, pároco da Matriz, foi aluno do seminário. Sucedeu-lhe, na reitoria, o padre José Carneiro, que era também vigário da vara.

<sup>297</sup> A documentação aponta simplesmente “Ordem Religiosa do Rio de Janeiro”. Supõe-se tratar-se dos beneditinos, uma vez que tinham relevante propriedade em Campos e que o próprio bispo, D. Frei Antônio do Desterro, era beneditino e defensor da ordem. Ver: PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias...* e LAMEGO, A. F. M. *A Terra Goitacá...*

ouvidos, nem Braz Domingues, que deu as terras para o dito Seminário, com condição que sempre houvera de ser seminário, como nos livros dos estatutos que o dito missionário fez e o dito Excelentíssimo e Reverendíssimo bispo confirmou”. E prosseguem os *campistas*, revelando sua percepção da importância do complexo de Nossa Senhora Lapa para a região:

por estas razões expõem os suplicantes na real presença de V. Majestade que ainda que o seminário não possa conservar seminaristas colegiais, por omissão dos que governam o seminário não conservarem o que acharam, nem aumentarem sempre o dito seminário, se deve conservar para nele morarem toda a justiça eclesiástica para bem comum do povo e juntamente para quando o Ex<sup>mo</sup> e Rv<sup>mo</sup> Bispo ou seus visitantes forem à visita, terem onde fazer as suas residências.<sup>298</sup>

Ciosos do que entendiam ser seu direito, demandam ao monarca que fossem ouvidos a Câmara, o povo e o doador das terras, Braz Domingues, apresentando-se, ademais, “o Capítulo que o missionário fez nos Estatutos”, que haviam sido confirmados pelo próprio bispo. E, cumprindo formalismos, concluem: “pedem a V. Majestade mandar o que for servido a bem daquele povo”.<sup>299</sup>

Arlindo Rubert indica outro *percalço* por que passou a instituição, ainda em seus momentos iniciais, devido ao fato de que “alguns vigários, levados pela falta de visão ou por mesquinhos interesses, se julgavam prejudicados com as esmolas que eram tiradas para a construção do seminário”. Nesse sentido, aponta que o padre Pedro Marques Durão, vigário de São João da Barra, apresentou, em 1749, queixas contra o padre Ângelo, acusando-o de ter construído a igreja e o seminário “com esmolas tiradas com violência, pois teria metido nada menos que sete ermitões a pedir”.<sup>300</sup>

Outro documento, um tanto curioso, fornece importantes informações sobre o funcionamento do seminário, além de apontar mais suspeitas de desvio – agora em relação ao padre Afonso Bernardo de Azevedo, que, como administrador do estabelecimento, recebia as esmolas destinadas à instituição. O padre estaria “há 16 anos recebendo as ditas esmolas e estas levavam descaminho, como de gado *vaccum* e *cavalar*, negros e esmolas de barcos, sítios e o mais que os fiéis dão”. Nesse sentido, o autor do documento, padre Aleixo de Figueiredo, então procurador de Nossa Senhora da Lapa, afirma que

carregando na receita as pensões que os seminaristas pagavam, que eram cinquenta mil réis em cada ano, lançou na despesa as cõngruas que ele tinha como Reitor, que eram de cem mil réis em cada um ano, as quais parece que devem sair daquelas pensões, e não das esmolas que os fieis davam a Nossa Senhora; como também

<sup>298</sup> REPRESENTAÇÃO dos moradores da Villa de São Salvador... 1754. AHU\_CU\_017, doc. 1877.

<sup>299</sup> REPRESENTAÇÃO dos moradores... *Idem*.

<sup>300</sup> RUBERT, A. “O missionário...”, p. 143. O autor ainda aponta que “o rei manda que o bispo informe sobre a apresentação deste padre. A resposta não parece ter sido favorável ao queixoso, pois veio, pouco depois, ordem régia de o remover, apresentando outro pároco colado”. Contudo, tal informação não condiz com a informação encontrada em provimento de 1768, em que se afirma que a referida Igreja vagara por *falecimento* de seu antigo possuidor, o mesmo padre Pedro Marques Durão. *Provisão do Rei...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

carregou na despesa um relicário de prata dourado [...] e uma lâmpada [...]; extraiu todas essas despesas, que só as das suas côngruas importaram setecentos mil réis, não sendo carregadas na receita as pensões dos seminaristas e as mais que o suplicante ignora, veio alcançar a Nossa Senhora ou a seu seminário na quantia de um conto quatrocentos e tantos mil réis [...].<sup>301</sup>

O padre, então, aponta que, porque lhe “dói o coração ver levar descaminho os bens de Nossa Senhora, e os do seminário estão tão onerados para com o reverendo reitor”, requeria que se mandasse “novamente tomar contas ao dito reverendo Doutor Afonso Bernardo de Azevedo, desde o tempo que entrou a administrar os bens de Nossa Senhora e do seminário, até o presente, pela receita e despesa de cada um ano”, para que ele suplicante ficasse “desencarregado de responder por isso em tempo algum a Nossa Senhora”.<sup>302</sup>

A despeito das suspeitas em relação à administração do seminário – e mesmo ao possível *desvirtuar* de seu alegado objetivo-fundador: a formação de padres e missionários que atuassem entre os gentios –, é inegável a importância do *conjunto* construído em invocação a Nossa Senhora da Lapa para o cotidiano religioso da comarca. Nesse sentido, o testemunho dos *campistas* é bastante claro: “ainda que o seminário não possa conservar seminaristas colegiais, [...] se deve conservar para nele morarem toda a justiça eclesiástica para bem comum do povo”.<sup>303</sup>

Dado o que pode ser entendido como aparente desinteresse da Coroa, o estabelecimento de seminários acabou por ficar em muito vinculado à ocorrência tanto de esforços pontuais de ordens religiosas – sobretudo, dos jesuítas – quanto da articulação do empenho de determinados indivíduos ligados ao meio eclesiástico com os interesses particulares de uma comunidade; iniciativas que tomavam para si uma responsabilidade que, consequência do padroado régio, cabia à Coroa. Acredita-se que as ações do padre Ângelo de Siqueira, que *motivou* diversas comunidades a levantamentos e reformas de templos e de seminários, inspirando-as a, para retomar as palavras de Sérgio Chahon, “tomar parte de diferentes maneiras” nas obras, “fazendo-se [...] como que sócio daquelas instituições no empreendimento em questão”,<sup>304</sup> podem ser entendidas a partir de tal perspectiva.

Nesse sentido, o caso da igreja e do seminário de Nossa Senhora da Lapa, em São Salvador dos Campos, parece permitir uma leitura particularmente *ativa* dessa ideia de *sociedade* na obra. Afinal, ciosos do que entendiam como *direito* decorrente de sua

---

<sup>301</sup> *Petiçam Lançada [...] a requerimento do Padre Aleixo de Figueiredo, como procurador de N. S. da Lapa dos Campos dos Goytacazes...* 1766. Campos dos Goytacazes, Livro de notas (1756-1767). In: FEYDIT, J. *Subsídios para a História dos Campos dos Goytacazes desde os tempos coloniais até a proclamação da república*. Rio de Janeiro: Esquilo, 1979, p. 317-18.

<sup>302</sup> *Petiçam Lançada...*

<sup>303</sup> *REPRESENTAÇÃO dos moradores...* 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877.

<sup>304</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 141.

contribuição direta para o levantamento do *complexo* de Nossa Senhora da Lapa, os *campistas* opuseram-se às determinações do bispo, que afirmaram não ter autoridade ou legitimidade para agir contra o que determinavam e queriam o fundador do seminário, seus doadores-beneficentes, o povo e a Câmara da vila, pois, quando de seu estabelecimento, ele não havia concorrido “com coisa alguma”. Ainda que não se saiba, ao certo, o desfecho do caso, a resolução inicial do Conselho de Sua Majestade foi-lhes favorável, determinando: “o reverendo bispo [...] não introduza de posse do seminário nem conserve nele algumas pessoas para o qual ele não foi criado, sem S. Majestade resolver o que for servido sobre este requerimento”, devendo o governador ser informado do referido assunto, sendo-lhe entregues os pareceres da câmara e do doador, para, então, resolver-se, informando ao bispo seu parecer.<sup>305</sup>

A partir dos indícios legados por um ofício datado do dia cinco de outubro de 1827, pode-se conhecer um pouco mais sobre a posterior situação do seminário. O padre Domingos Ribeiro da Costa, escrevendo ao então juiz de fora Sérgio de Souza Pinto e Mello, que lhe inquiria sobre “o título de criação do seminário da Lapa”, sobre seu patrimônio – “qual seja, quanto rende, por quem é administrado e qual é a aplicação desta renda” – e sobre “quem ocupa o seminário, por que título e desde quando”, deixou o seguinte testemunho:

[em] terras doadas por Braz Domingues à Senhora da Lapa fundou o P. Ângelo de Siqueira, de comissão de sua Ex. Rev. o bispo então diocesano, o sobredito seminário em 1749, à custa de esmolas e serviços que o povo de bom grado se prestou [...] tem o seminário ou capela de N. S. da lapa algumas pequenas porções de terras em sítios arrendados, uma pequena morada de casas nesta vila, pertencentes à Senhora da Penha, anexa ao mesmo Seminário, que tudo rende anualmente 104\$360rs, além de uma ilha hoje vendida por 1:600\$000rs, [...] sua administração está a cargo do atual Reverendo vigário da vara, inspetor do mesmo seminário, assim como aquela quantia de 104\$360rs é aplicada para o necessário da capela, para se pagar a um homem que more ali, pronto a abrir as portas da igreja, ajudar as missas e cuidar da limpeza dos altares e alfaias.

O padre ainda informa que, após requisição “das autoridades civil e militar”, a construção foi destinada a um uso bastante diferente: por ordem do bispo, o espaço foi cedido para ali serem “aquartelado[s] seguidamente a Companhia de Artilharia montada” e depois “os destacamentos milicianos ora existentes, para cujo fim consta que por ordem superior se tem feito obras e dado nova forma ao seminário”.<sup>306</sup>

---

<sup>305</sup> REPRESENTAÇÃO dos moradores... 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877.

<sup>306</sup> Ofício do Padre Domingos Ribeiro da Costa ao juiz de Fora Sérgio de Sousa Pinto, sobre o seminário da Lapa [Campos dos Goytacaz] extraído do livro de Registro de officios dos annos de 1825-1831 a fls 147. In: LAMEGO, A. F. M. *A Terra Goitacá...* p. 247-48.

De acordo com Julio Feydit, a construção teria servido de quartel pela primeira vez em 1782,<sup>307</sup> não se interrompendo aí as *reapropriações* por que passou o espaço – que, depois de um uso de cunho *militar*, voltou a servir ao ensino e ao acolhimento de jovens campistas. Assim, o autor informa que, em 1864, a administração do “antigo seminário que ultimamente havia sido reedificado pelo governo para o extinto liceu”, da capela da Lapa e “também das terras de seu patrimônio” fora entregue por ordem do bispo à Santa Casa de Misericórdia, “a fim de servirem de recolhimento às meninas expostas, anuindo assim às vistas da digna administração da Misericórdia”. Desse modo, “seguiram as 25 asiladas para o seminário, que tomou o nome de Asilo da Lapa”, pelo qual é identificado ainda hoje.<sup>308</sup>

Erguidos em local privilegiado, a igreja e o seminário resistiram ao tempo, permanecendo um dos símbolos da cidade de Campos dos Goytacazes.<sup>309</sup> Além de ponto turístico, os dois andares do prédio em que funcionou o seminário hoje abrigam 75 crianças em situação de risco, o Instituto Profissional Nossa Senhora da Lapa, que oferece cursos profissionalizantes, e também um museu.<sup>310</sup> De acordo com Alberto Ribeiro Lamego, na vila de São Salvador setecentista, “só as igrejas revelam caráter monumental”. Expressão dessa realidade, o complexo de Nossa Senhora da Lapa, segundo o autor, fora “pinturescamente erguido à margem de uma curva do rio”, despontando como “elemento decorativo da paisagem urbana e fluvial campista”.<sup>311</sup>

Situados em uma elevação à beira do rio Paraíba, a igreja e o seminário constituíram-se, no século XVIII, palco privilegiado de festividades e culto, celebrados com “grande concurso de pessoas, tanto eclesiásticas quanto seculares”. Nesse sentido, aponta-se que se destacavam, na comarca, as irmandades de Nossa Senhora da Lapa e de São Pedro dos Clérigos – uma tinha a mesma invocação do complexo, a outra estava diretamente relacionada ao corpo eclesiástico secular, que tinha nele sua sede. Em comum, ademais, a referência ao

---

<sup>307</sup> A transcrição do ofício anteriormente referido, feita por Lamego, estranhamente data de 1822 tal ocupação militar do seminário. Feydit ainda aponta que, em 1833, a construção teria servido de depósito de “farinha e carne seca”. FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 318.

<sup>308</sup> FEYDIT, J. *Subsídios...* p. 316, 318.

<sup>309</sup> “O asilo da Lapa [...] se destaca na paisagem da cidade. Situado às margens do Paraíba do Sul no trecho em que o rio faz uma grande curva. Desta forma tem o privilégio de ser notado de ambas as margens do rio e de propiciar de suas janelas uma das vistas mais bonitas do rio e da cidade. [...] A planta é retangular, com pátio interno. O interior da igreja é pobre, mas a estrutura do edifício mostra-se digna de conservação, sobretudo pela posição que ocupa na topografia urbana, tornando-a um elemento decorativo essencial da paisagem campista”. O conjunto foi tombado pelo município em 2008 e encontra-se em processo de análise para tombamento pelo Instituto Estadual de Patrimônio Cultural. *Igreja de Nossa Senhora da Lapa* [INEPAC, inventário de bens e imóveis, 2007].

<sup>310</sup> *Igreja de Nossa Senhora da Lapa. Idem.*

<sup>311</sup> LAMEGO, A. R. *O Homem e o Brejo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007, p. 143. O autor destaca o aspecto *essencialmente* “prático e desprovido de requintes artísticos [...] tudo nele afirma a simples mentalidade desse tempo, alheia a devaneios fanatistas e plantando às margens do Paraíba uma rústica civilização”.

padre Ângelo de Siqueira, que, a despeito do pouco tempo passado na região, influenciou a vida religiosa da comunidade, dando ânimo a missões, a festividades e devoções e à formação de eclesiásticos, como o padre Manoel.

### 2.3 Manoel Furtado de Mendonça – trajetória

Natural da vila de São Salvador dos Campos, Manoel Furtado de Mendonça nasceu, *havido de legítimo matrimônio*, entre os anos de 1731 e 1732 e foi batizado na igreja matriz da mesma freguesia.<sup>312</sup> E mesmo não se podendo tecer comentários acertados sobre a família de que provinha, seria de se supor, dadas as necessidades patrimoniais impostas pelo estado sacerdotal,<sup>313</sup> que possuísse alguma propriedade.

Tal suposição é fortalecida pelo fato de que, nos autos de investigação em que esteve implicado, em 1770, afirmou-se que o padre possuía duas casas: uma de sua interina residência, em São Salvador dos Campos – era onde morava sua mãe; ficava de frente para a praça da vila, próximo à casa de aposentadoria do ouvidor da comarca – e outra que era sua “residência efetiva”, em São João da Barra, junto da matriz (ou seja, era uma habitação ligada ao cargo que ocupava).<sup>314</sup> No entanto, como consta em carta enviada a Pombal, o vice rei afirmou, acerca de Furtado de Mendonça, “ser este mesmo padre de boa vida e costumes e *viver sempre pobre, sem mais bens que os rendimentos de sua igreja*, os quais estavam sustentando a sua mãe, que é mulher já velha, e uma irmã que tem, entrada em anos, as quais tinha em sua companhia”.<sup>315</sup>

Pode-se inferir, ademais, comparando-se relatos diversos, que era *público e notório* em Campos que, fundando o padre Ângelo de Siqueira o seminário e a igreja de Nossa Senhora

---

<sup>312</sup> ANTT, Mesa de Consciência e Ordens, Padroado do Brasil, Bispado do Rio de Janeiro, Maço 15, Caixa 15. Doravante: ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15. Em janeiro de 1771, o padre afirmou ter “idade de trinta e nove para quarenta anos” [AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059]. Em setembro de 1779, consta ter “quarenta e nove anos incompletos” [ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15]. Infelizmente, não foi possível localizar no Arquivo Metropolitano da Cúria do RJ o processo de habilitação do padre, que traria informações relevantes e precisas sobre sua trajetória.

<sup>313</sup> Acerca de tal exigência, Rubert destaca que se “exigia dos candidatos às ordens sacras um patrimônio, assim que todo o padre secular tivesse garantia de sustento nas mais diversas emergências. [...] o direito vigente exigia o patrimônio como garantia para o futuro do ordinando. Se ele, porventura, adoecesse ou estivesse sem ofício eclesiástico, viveria de seu patrimônio. O problema era conseguir o dito patrimônio, quando se tratava de vocacionados mais pobres [...] [que] dependiam de benfeitores, que geralmente não faltavam quando o candidato era digno. Parentes, diversos leigos mais generosos, o respectivo pároco ou outro sacerdote, com frequência se prontificavam a construir o dito patrimônio [...] o montante do patrimônio, dadas as circunstâncias do Brasil, era assaz modesto [...] com o passar do tempo, já não se exigia o patrimônio para as ordenações”. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 288-89.

<sup>314</sup> *Ofício do ouvidor... ao vice rei*. 21.11.1770; *carta do vigário... ao bispo*. 26.10.1770: AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>315</sup> *Carta do vice rei a Pombal*. 23.07.1771 (cópia). BNRJ, *Manuscritos*, 10, 04, 08. Grifos meus. Tal declaração, se de fato condizia com a situação do padre, indicia o apontado por Rubert de que, na América portuguesa, muitas vezes se não fez observar seriamente a exigência de patrimônio para os candidatos às ordens. Ver: RUBERT, A. *A Igreja...* p. 288-89.

da Lapa – e tendo lá residido, junto com seus seminaristas, a quem ensinava, até que partisse para o reino –, entre esses alunos figurava Furtado de Mendonça,<sup>316</sup> que “foi seminarista do mesmo seminário e [...] parece foi dos primeiros do mesmo tempo da fundação”.<sup>317</sup> Assim estabeleceu-se a relação mais aparente entre os padres Ângelo e Manoel. Relação muitas vezes referida nos autos de perguntas dirigidos pelo ouvidor Ataíde. E considerando-se as informações já apontadas acerca do seminário – fundado por volta de 1751, constando, já em 1754 a não presença de *colegiais*<sup>318</sup> –, pode-se apontar que o padre Manoel lá estudou no período compreendido entre as referidas datas.

Apesar de se notar um relativo padrão nas respostas, reproduzem-se – devido às particularidades que apresentam e, mais importante, devido à dimensão assumida, ao longo dos interrogatórios, pela presença do padre Ângelo<sup>319</sup> –, trechos de três depoimentos que reafirmam o exposto. Braz Domingues apontou ao ouvidor saber *pelo ver* que, sendo “o morador mais vizinho da dita Igreja” e tendo doado “partes do terreno para sua construção”, que o seminário “foi fundado, ereto e feito pelo padre Ângelo de Siqueira”. Afirmou, além disso, que fora o mesmo missionário quem, por efeito de missões e com esmolas recolhidas, “estabeleceu este seminário, com licença do ordinário, e o que lhe introduziu os seminaristas”, constando entre esses “o dito padre Manoel Furtado de Mendonça, que em companhia e assistência do outro dito padre Ângelo de Siqueira, habitou o mesmo seminário, até que, passados alguns tempos, este se ausentou para Portugal”.<sup>320</sup>

Antônio Dias Ferreira apontou, por sua vez, que o seminário e a igreja haviam sido fundados pelo padre Ângelo “por efeito das missões que ali pregava e esmolas com que em consequência das mesmas missões concorreram com mão liberal os fiéis”. Após indicar que “depois da ereção do tal seminário, se ausentou para Portugal”, indica que *sabia também pelo ver*, que “o referido padre Manoel Furtado de Mendonça foi seminarista do expedido Seminário, mas se não recorda se o foi no mesmo tempo da assistência” do padre Ângelo, “ou depois da sua ausência para Portugal”.<sup>321</sup>

Miguel Fernandes, contudo, além de confirmar que o seminário e a igreja haviam sido construídos “com missões e com frequentes esmolas”, apontou que “nele foi dos primeiros seminaristas o expedito padre Manoel Furtado de Mendonça, em tempo que no mesmo

---

<sup>316</sup> Certidão de Manoel Pereira Linhares, escrivão da ouvidoria geral... AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>317</sup> Depoimento de Miguel de Moraes Peçanha ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>318</sup> *REPRESENTAÇÃO dos moradores da Villa de São...* 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877.

<sup>319</sup> O padre Ângelo pareceu despertar suspeitas, principalmente por parte do ouvidor; era comumente referido junto aos questionamentos que se referiam aos jesuítas.

<sup>320</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>321</sup> Depoimento de Antônio Dias Ferreira ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

seminário habitava o outro dito Padre fundador, que depois se ausentou para Portugal”. A testemunha, confirmando o afiançado, ainda apontou que disso tinha “inteira certeza, por razão de já no tempo da fundação morar vizinho do dito seminário e nele ser no mesmo tempo também um seu filho seminarista, [...] que depois de ordenado, hoje é falecido”.<sup>322</sup>

Desde já se indica que o próprio fato de ter ingressado no seminário – o que, como apontado, demandava *pensão* anual de cinquenta mil réis<sup>323</sup> – sugere que, se sua família de fato não tinha algumas posses, o padre talvez dispusesse de um benfeitor que lhe bancasse as *pensões* para os referidos estudos. Tal suposição torna-se mais coerente, quando se nota que o padre, além do período passado no seminário em Campos, deu prosseguimento a sua formação na capital. Manoel Furtado, de acordo com suas declarações – confirmadas por alguns documentos –, versou os estudos de filosofia no colégio da Companhia de Jesus, no Rio de Janeiro, durante três anos, onde obteve o título de mestre em artes – *Gradum Baccalaureus, Licentiat, Magisterii in preclara Artes facultates* – em junho de 1759.<sup>324</sup> Dedicou-se, ademais, ao estudo da *Sagrada Teologia* por 13 meses: dois ainda nos *Pátios Gerais* da Companhia e 11 no Convento do Carmo, também no Rio de Janeiro.<sup>325</sup>

Como apontado, de acordo com Serafim Leite o ensino nos colégios jesuíticos era “público e gratuito”, em oposição àquele que era oferecido em seus seminários, voltados para a preparação sacerdotal – em que “os alunos não recebiam apenas instrução e educação, recebiam também moradia e sustento: quer dizer que eram internatos escolares, com a competente e indispensável remuneração de custos de vida”.<sup>326</sup> Assim, a suposição de que, fosse de fato pobre, como indicou Lavradio, o padre dispusera de um benfeitor que lhe possibilitasse os estudos torna-se provável quando se considera que, por mais que tenha passado os três referidos anos no colégio jesuíta do Rio de Janeiro sem ter que pagar *pensões* pelas aulas de filosofia que lhe eram ministradas, foi-lhe necessário obter meios para subsistir na capital durante esses e os mais um ano e um mês em que estudou com os padres carmelitas.

---

<sup>322</sup> Depoimento de Miguel Fernandes ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>323</sup> *Petiçam Lançada nesta nota a requerimento do Padre Aleixo de Figueiredo, como procurador de Nossa Senhora da Lapa dos Campos dos Goytacazes...* 1766. Arquivo do Cartório do Segundo Ofício de Campos (ACSOC), Livro de notas (1756-1767).

<sup>324</sup> Certidão conferida pelo Padre Manoel Furtado de Ferras Reitor do Colégio da Companhia de Jesus. 1759. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>325</sup> Provisão emitida pelo Bispo, com autorização de um ano para pregar no bispado do Rio de Janeiro, datada de 1764, AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. No referido documento, lê-se: “Excelentíssimo bispo do Rio de Janeiro. Diz o padre Manoel Furtado de Mendonça, presbítero do hábito de São Pedro, vigário encomendado da freguesia de N. S. da Conceição das Minas do Castelo, que ele versou os estudos de filosofia nos pátios gerais dos P. P. da Companhia por três anos e depois a sagrada teologia, 13 meses, dois no mesmo colégio e 11 no Convento do Carmo desta cidade e para fazer algum serviço para Deus, deseja ocupar-se no santo ministério de pregar e pede a V. Ex. Reverendíssima seja servido conceder-lhe licença”. Após ser examinado pelo Dr. Fr. Antônio d e S. Bernardo, examinador sinodal, foi “aprovado para pregar”, recebendo a provisão demandada.

<sup>326</sup> LEITE, S. *História...* vol. VII, p. 51.

Pela mesma época em que concluiu seus estudos, o padre foi ordenado, no Rio de Janeiro, presbítero, sendo também aprovado como confessor.<sup>327</sup> Consolidou-se, assim, sua formação, considerada suficiente para estabelecê-lo enquanto pregador aprovado e autorizado pelo bispo, em provisão de 1764, na qual se afirma:

Dom frei Antonio do Desterro por mercê de V. M, e da Santa Sé Apostólica bispo do Rio de Janeiro e do conselho de Sua Majestade Fidelíssima *DG*. Aos que a presente nossa provisão virem, saúde e paz, em o Senhor que de todos é verdadeiro remédio e salvação: fazemos saber que atendendo nós ao que por sua petição retro nos enviou a dizer o padre Manoel Furtado de Mendonça, presbítero do hábito de São Pedro, havemos por bem de lhe conceder licença como pela presente nossa provisão lhe concedemos, para pregar neste nosso bispado a lei evangélica [...] e nos seus sermões e panegíricos que fizer aos seus ouvintes pregará sempre doutrina sólida na forma das nossas pastorais para maior bem das almas.<sup>328</sup>

Ainda em 1759, teve início a sua atividade paroquial, com a nomeação, por provisão do bispo datada de sete de setembro, como vigário encomendado da freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Minas do Castelo.<sup>329</sup> Com crescimento mais marcado já em meados do século XVIII, a localidade, também parte da capitania do Espírito Santo, passou pelas transformações características do período de mineração, com aumento de habitantes, que lá aportavam em busca de riquezas, em inícios da década de 1752. Já em 1754, construiu-se a matriz, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição das Minas de Castelo.<sup>330</sup> Estava submetida ao bispado do Rio de Janeiro e à comarca eclesiástica de São Salvador dos Campos.<sup>331</sup>

Nove anos mais tarde, vagando-se a paróquia de São João da Barra com a morte de seu antigo proprietário, Furtado de Mendonça foi novamente nomeado vigário encomendado, dirigindo-se à referida paróquia, com provisão do bispo de cinco de junho de 1768. Dessa vez, contudo, a provisão real não tardaria a chegar.<sup>332</sup> Em carta datada de 23 de outubro de 1768, o rei, enquanto grão-mestre da Ordem de Cristo, responsável pelo provimento das paróquias do além-mar, assim dispôs:

Dom José, por graça de Deus Rei de Portugal e dos Algarves, d'aquém e d'além Mar. Em África, Senhor da Guine, *DG*. Faço saber aos que esta minha provisão virem, que atendendo ao p<sup>o</sup> Manoel Furtado de Mendonça, presbítero do hábito de

<sup>327</sup> Em setembro de 1779, consta ter sido “ordenado de Presbítero no mesmo Bispado do Rio de Janeiro há 19 annos e seis meses”. ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15.

<sup>328</sup> Provisão emitida pelo Bispo, com autorização de um ano para pregar no bispado do Rio de Janeiro, datada de 1764, AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. A provisão, ademais das informações que apresenta, é interessante indício das relações referidas. Afinal, Desterro apresenta-se como bispo do Rio de Janeiro, “por mercê” do rei de Portugal e da Sé Apostólica – o que remonta às questões do padroado. Além disso, importa-se em apresentar uma preocupação com o conteúdo das prédicas do padre, que deveria se pronunciar de acordo com as “leis evangélicas” e “doutrinas sólidas”, dadas a conhecer também por meio de suas pastorais diocesanas.

<sup>329</sup> ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15.

<sup>330</sup> Atualmente, município de Conceição do Castelo – ES.

<sup>331</sup> ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15.

<sup>332</sup> ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15.

São Pedro, se acha provido por mim na igreja de São José da Barra da vila da Praia dos Campos dos Goytacazes, do bispado do Rio de Janeiro, que vagou por falecimento do p<sup>e</sup> Pedro Marques Durão, seu último possuidor. Hei por bem que, com a dita igreja, vença o mantimento que lhe é ordenado, pago pela mesma parte e forma em que o era [ao] seu antecessor. Pelo que mando ao meu V. rei e capitão general de mar e terra do Estado do Brasil e mais pessoas a quem tocar cumpram e guardem esta provisão e a façam cumprir e guardar inteiramente como nelas se contém sem duvida alguma.<sup>333</sup>

Em dezembro de 1777, o bispo do Rio de Janeiro, D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (1773-1805), informou à Mesa da Consciência e Ordens que “o dito padre tem suficiente instrução em matérias morais, que é pronto nas suas obrigações, que está em boa aceitação com os seus paroquianos e que é de bons costumes”. Na informação dada à Mesa cerca de dois anos mais tarde, quando da apresentação do padre como opositor no concurso para a igreja matriz de São Salvador dos Campos, consta que “o dito bispo [não] diz coisa alguma em contrario, ainda que só se restrinja a dizer, que nada sabe contra a sua vida, e costumes”.<sup>334</sup>

Nascido na vila de São Salvador dos Campos, o padre Manoel Furtado na mesma localidade deu início a sua formação e a suas atividades de pároco colado, desenvolvendo sua trajetória no espaço compreendido entre a comarca de São Salvador dos Campos e a sede do bispado e do vice-reinado – a cidade do Rio de Janeiro. Como visto, foi, inicialmente, pároco encomendado nas Minas do Castelo, para, mais tarde, sê-lo, em caráter permanente, na freguesia de São João da Barra – mais próxima à vila de São Salvador.

Conforme já referido, Campos era uma região em ascendência no período e não é de se espantar que o padre tenha desejado desempenhar as atividades de pároco na *cabeça* da comarca. Como não obteve o almejado provimento,<sup>335</sup> Furtado de Mendonça, a despeito dos anos em que esteve preso, no Rio de Janeiro e em Lisboa, tendo sido afastado do comando de seus fregueses devido às críticas pronunciadas no *sermão de São Pedro*, manteve-se “colado” no ofício de pároco na vila de São João, em que foi sucedido apenas com sua morte.<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> Provisão do rei com despacho do Conselho Ultramarino de 23 de outubro de 1768. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Consta que tomou posse em 24 de setembro de 1769. ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx, 15.

<sup>334</sup> ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15. O que foi entendido, por alguns dos deputados da mesa, como uma forma de “fazer sobressair o merecimento maior que quer persuadir tem o outro opositor a quem propõem em primeiro lugar, e os ditos deputados em segundo”.

<sup>335</sup> Houve uma divisão entre os deputados; uma parte determinou ao padre o primeiro lugar, por ter sido considerado habilitado no exame efetuado pelo bispo e ser o de maior antiguidade. Outra, seguindo a orientação do bispo, posicionou-o em segundo lugar, privilegiando outro candidato, cujos resultados no exame haviam sido bastante superiores – e de quem o relato do bispo era bastante elogioso. Tal divisão gerou uma discussão entre os deputados e, após analisar os documentos, a rainha optou, somente em 1788, em prover o candidato defendido pelo bispo. ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15. O opositor provido era, também ele, originário de Campos.

<sup>336</sup> Há um requerimento do padre Salvador da Silva Salgado, pedindo provisão (que lhe foi aprovada) para a paróquia, que vagara com o falecimento do padre Manoel. No entanto, a datação aparece equivocada: 1726. Não se pode, assim, estabelecer, por ora, a data da morte do padre. AHU\_CU\_017-01, cx. 24, doc. 5508. Na única referência a respeito, Fernando José Martins aponta que o padre foi o terceiro proprietário colado da paróquia, de

Contudo, do que se pode depreender da documentação – e constatada a proximidade (geográfica, econômica, política e social) entre São João da Barra e São Salvador dos Campos –, o padre Manoel susteve-se em contínuo deslocamento entre ambas as vilas. Conservou, pois, um movimento que tinha como centro o já referido seminário de Nossa Senhora da Lapa. Tratava-se, afinal, de um lugar privilegiado de culto: sede da justiça eclesiástica, centro de vivência católica na região, cenário distinto de prédicas do padre Manoel – “confessor aprovado e pregador; teólogo e vigário da igreja de São João da Barra dos Campos dos Goytacazes”.<sup>337</sup>

Preso e devassado entre os anos de 1770 e 1774, tendo sido remetido à cabeça do Império – juntamente como os documentos em que se reproduziam suas palavras e as diferentes percepções sobre elas elaboradas –, Furtado de Mendonça acabou por se fazer registrar em documentos não tão rotineiros, legando aos pesquisadores indícios peculiares sobre aspectos específicos de sua trajetória. Não fossem as repercussões e a atenção despertadas por seu *sermão de São Pedro*, contudo, dificilmente teria se distanciado do cotidiano paroquial das freguesias da comarca de Campos.

Assim, pode-se dizer que foram os episódios conflituosos em que se envolveu o padre Manoel (que assumiram dimensões e registros documentais consideráveis) o que permitiu que os indícios sobre sua vida não passassem despercebidos em meio às rotineiras tramitações burocráticas que se avolumam nos arquivos compostos pela documentação procedente do Conselho Ultramarino, da Mesa da Consciência e Ordens e do bispado do Rio de Janeiro praticamente – como os de outros tantos párocos da América portuguesa. O conteúdo do referido sermão – e dos muitos comentários sobre ele elaborados –, que afinal deu ao padre a *visibilidade* necessária para este trabalho, é tema dos próximos capítulos.

---

1769 a 1785 – sendo impedido e substituído por Diogo de Carvalho da Costa entre 1770 e 1774. No entanto, em outro ponto, Martins afirma primeiro que o pároco esteve presente a uma visitação em 1786 e, depois, que outro padre, José Soares, teria regido a freguesia interinamente por impedimento de Furtado de Mendonça, que retornou à paróquia em 1793. Ou seja, trata-se de registros destoantes, em que não se pode confiar. MARTINS, F. J. *História do descobrimento e povoação da cidade de S. João da Barra e dos Campos dos Goytacazes antiga Capitania da Parahyba do Sul e da causa e origem do levante denominado dos Fidalgos acontecido no meado do século passado*. Niterói: Tipografia de Qurino & Irmão, 1868, p. 238-39, 94-95, 104-05. Pizarro, por sua vez, aponta o padre como o segundo colado da paróquia, sendo apresentado no dia 27 de setembro de 1768 e confirmado no dia 24 de julho de 1769 – indica o nome de seu sucessor, mas não a data de provimento (o referido sucessor seria Manoel Gonçalves de Azevedo, e não Salvador da Silva Salgado).

<sup>337</sup> ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15.

### 3. O sermão de São Pedro e seus imbróglis

*Una vez en el púlpito, ante los feligreses, la predicación representa una auténtica performance. Un acto sustancialmente oral con muchos elementos teatrales orientados a la movilización piadosa del auditorio. Enseñar, deleitar y mover eran los tres pilares que sustentaban la arquitectura del sermón barroco. Éste, en efecto, estaba pensado para instruir deleitando y con la suficiente capacidad persuasiva como para que los oyentes sintieran en carne propia los consejos, advertencias y recomendaciones expuestas por el predicador.*  
António Castillo Gómez<sup>338</sup>

*[...] quem julgais, senhores, que seja este homem fiel e prudente de quem falo, que conforme o Evangelho é servo e senhor juntamente, que recebe as ordens e que as dá, que descansa na amizade do Senhor e em cuja fidelidade o mesmo Senhor descansa? É o meu grande padre São Pedro, príncipe dos apóstolos, substituto de Cristo, pedra fundamental da sua Igreja, prelado e pastor universal do seu rebanho.*  
Padre Manoel Furtado de Mendonça<sup>339</sup>

#### 3.1 Da festividade de São Pedro à ópera das Virgens – liturgia

No dia nove de setembro de 1770, a igreja de Nossa Senhora da Lapa, em São Salvador dos Campos dos Goytacazes, estava bastante cheia. Contava-se, afinal, com a “obsequiosa presença” do ouvidor geral da capitania do Espírito Santo, José Ribeiro de Guimarães Ataíde, de demais representantes da justiça régia e “de grande número de pessoas seculares, eclesiásticas e regulares, de um e outro sexo” – além da dignidade adicional de se ter “o Santíssimo Sacramento exposto”.<sup>340</sup>

O local, “elemento decorativo da paisagem urbana e fluvial campista”,<sup>341</sup> era sede da justiça eclesiástica da comarca e parte de um conjunto de construções em que se destacava um seminário de mesma invocação. Situava-se, ademais, em região importante da vila de São Salvador – uma elevação às margens do Paraíba do Sul, exatamente no trecho em que o rio faz uma grande curva –, fato que, além de lhe propiciar uma vista privilegiada da vila, tornava-o bastante perceptível.

Não por acaso, era o templo em que, entre outras festividades de relevo, realizava-se a cerimônia em homenagem a São Pedro, conduzida pela irmandade de São Pedro dos Clérigos, que acolhia o corpo eclesiástico secular da comarca. Enquanto a maior parte dos padres da região participava das referida celebração como *mordomos*, um deles, provedor da irmandade, estava incumbido de escolher a quem dentre os demais caberia pregar o *sermão de São Pedro* – tratava-se, pois, de uma ocasião de grande importância para os eclesiásticos, que, em local

<sup>338</sup> GÓMEZ, A. C. “El Taller del Predicador: Lectura y escritura en el sermón barroco”. *Via Spiritus* Nº 11 (2004), p. 07.

<sup>339</sup> *Ementa do sermão de São Pedro* do padre Manoel Furtado de Mendonça. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>340</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>341</sup> LAMEGO, A. R. *O Homem e o Brejo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007, p. 143.

de destacado valor simbólico, realizavam sua festividade diante de um auditório privilegiado e representativo do conjunto da comarca.

No ano de 1770, a pregação coube ao padre Manoel Furtado de Mendonça, “clérigo secular e vigário colado da igreja matriz da vila de São João da Barra da mesma comarca”,<sup>342</sup> que, na parte final de seu sermão – depois de muitos elogios, metáforas, comparações e paráfrases pautados na vida do *príncipe dos apóstolos* e na história da Igreja –, perguntou:

quem não sabe que neste século corrupto e rebaixado se acha a Igreja em uma espécie de servidão? O poder secular quase que não permite fazer nada à jurisdição espiritual [...] os prelados eclesiásticos já não têm direito incontestável; querem castigar um pecador obstinado, vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes há dado.<sup>343</sup>

José Francisco Marques, ao abordar a parenética, ou *arte de pregar*, portuguesa, aponta quatro razões de interesse de historiadores pelo estudo das pregações: seu papel de vulgarização, seu conteúdo ideológico, sua forma retórica e sua ligação com o quotidiano (das populações, da política régia e da própria Igreja). Para o autor, “o sermão é um instrumento didáctico destinado a difundir e a tornar compreensível e convincente aos ouvintes uma doutrina religiosa no domínio do dogma, [da] moral e [do] culto”.<sup>344</sup>

Instrumento que apresentava, na Época Moderna, importância ampliada pelo fato de o sacerdote-pregador, pessoa autorizada, ter como *auditório* uma população em sua maior parte iletrada e, “na prática, sem outra fonte de alimento intelectual”. A dimensão retórica dos sermões relaciona-se, de acordo com Marques, ao fato de serem subsidiários da arte oratória antiga, tornando-se passíveis a influências literárias e à influência de cânones estéticos coetâneos, “apesar das advertências oficiais da hierarquia religiosa e das críticas pertinentes dos elementos eclesiásticos apostados em trazê-la à simplicidade do espírito evangélico”.<sup>345</sup>

Homem de Deus e ministro de sua palavra, o pregador – representante da Igreja Católica Romana – era “intérprete e transmissor de uma mensagem teologicamente formulada em doutrina e preceitos”. Ao mesmo tempo, enquanto *homem político*, situado em uma comunidade particular, não podia escapar às vicissitudes do quotidiano; “a ‘actualidade’, como ponto de partida ou chegada, infiltra-se, assim, na pregação, reflectindo variedades de auditórios e de problemáticas, detectáveis no registo material que dela ficou. Compreende-se, desta forma, o interesse do historiador por esse tipo de documentos”.<sup>346</sup>

---

<sup>342</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>343</sup> *Ementa do sermão...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>344</sup> MARQUES, J. F. *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1983, p. 15-17.

<sup>345</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 15-17.

<sup>346</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 15-17.

Propõe-se, neste capítulo, uma leitura coerentemente elucidativa do texto principal do *corpus* deste trabalho: a ementa do *sermão de São Pedro* pregado pelo padre Manoel em 1770. Nesse sentido – de certo modo considerando algumas das observações de John Pocock –, buscam-se associações entre o *contexto linguístico* (pensando-se, sobretudo, o aspecto retórico) e as *atualizações* nele/a partir dele operadas por determinado autor em sua *fala* (no caso, por um pregador específico: o padre Manoel Furtado).<sup>347</sup> Espera-se, portanto, compreender o episódio estudado tendo como referência, de início, algumas considerações sobre a *festividade de São Pedro* e sobre a liturgia romana que de certo modo a conformava – busca-se, desse modo, entender o peso da parenética (integrada ao ambiente litúrgico católico), partindo da perspectiva que concebe a retórica como uma *chave de leitura*.

Nesse ensejo, apresenta-se uma breve reflexão sobre o paradigmático padre Antônio Vieira e sobre o *método português de pregar* por ele informado – referências incontornáveis no âmbito da parênese lusa ainda em fins do século XVIII. Apenas então, dispondo de tais apontamentos (que se pretendem esclarecedores), analisa-se mais detidamente o texto do sermão, relacionando-o ao momento histórico a que faz referência e a partir do qual – com os cuidados enunciados em mente – pode-se compreender a dimensão que suas palavras assumiram. Desse modo, em um *jogo de escalas*,<sup>348</sup> busca-se, a partir de indicações documentais e de interpretações bibliográficas e textuais (em uma perspectiva *teológico-*

---

<sup>347</sup> POCOCK, J. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 36-37. Cada contexto linguístico indica, para Pocock, um contexto político, social ou histórico, em que se situa a linguagem. E cada linguagem, de certo modo, “seleciona e prescreve o contexto dentro do qual ela deverá ser reconhecida”. Cada uma dessas linguagens apresenta, então, uma dimensão histórica que se deveria ter em conta, com “configurações sociais, acontecimentos históricos, valores reconhecidos e modos de pensar sobre os quais ele [o autor] pode falar”. Pocock situa sua análise em dois níveis: o da língua (*langue*), ou o contexto linguístico, e o da fala (*parole*), o modo com que um sujeito/autor apropria-se da *langue* – afirmando-a ou inovando-a. Assim, para interpretar um texto político, não se deveria partir de uma leitura *vertical*, “como se seu autor constituísse um depósito hermeticamente fechado de todos os sentidos” de sua obra, e sim “situá-los (o texto e a obra) dentro de um conjunto mais amplo de ‘convenções’ ou ‘questões paradigmáticas’ ou modos de enfrentar essas questões, comuns a vários autores mais ou menos contemporâneos – numa comunidade de ‘falantes’ de uma linguagem política”. ARAÚJO, C. “Apresentação: um ‘giro linguístico’ na história das idéias políticas”. In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens...* p. 10-11. O autor, como fica claro, resgata categorias constitutivas da semiologia de Ferdinand de Saussure (*Cours de linguistique générale*), empregando-as na investigação de textos históricos. Ver: SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2012.

<sup>348</sup> A referência maior, nessa perspectiva, é o historiador Jacques Revel, que, dentre as muitas palavras escritas sobre as articulações possíveis (e necessárias) entre o micro e o macro; entre o episódico/pontual e as estruturas, aponta que “é em todos os níveis, desde o mais local até o mais global, que os processos sócio-históricos são gravados, não apenas por causa dos efeitos que produzem, mas porque não podem ser compreendidos a não ser que os consideremos, de forma não linear, como a resultante de uma multiplicidade de determinações, de projetos, de obrigações, de estratégias e de táticas individuais e coletivas. Somente essa multiplicidade desordenada e em parte contraditória nos permite dar conta da complexidade das transformações do mundo social”. REVEL, J. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*. v. 15 n. 45 set./dez. 2010, p. 440.

*retórico-política*<sup>349</sup>), possíveis conexões entre o sermão pregado em São Salvador dos Campos por um pároco pouco conhecido – sobretudo o trecho acima citado, que foi repetidamente comentado nos autos aqui estudados<sup>350</sup> – e as políticas *regalistas* pombalinas arquitetadas a partir de Lisboa e perceptíveis em diferentes partes do império português.

### **A ópera das Virgens**

No dia 21 de outubro de 1770, passados cerca de quarenta dias da referida festividade de São Pedro, o ouvidor geral do Espírito Santo convidou clérigos e religiosos da localidade para que, de sua casa, assistissem às *operas* que o *escrivão das virgens* organizaria “em aplauso da mesma festividade [...] defronte da sua porta”, na praça da vila.<sup>351</sup> A celebração das Onze Mil Virgens em Campos, nesse ano, foi contexto para, além de tais *óperas*, outra *encenação*: no primeiro dia, todos os clérigos assistiram à festividade com o ouvidor, sem particulares surpresas.

No segundo dia, contudo, “acabada a ópera, veio o ouvidor geral, acompanhado dos dois juízes ordinários, [de] três escrivães [e] com a mais comitiva de meirinhos e soldados”,<sup>352</sup> dirigiu-se ao padre Manoel Furtado de Mendonça (que assistia às *óperas* da porta de sua casa, também em frente à praça), e declarou-o preso por ordem do vice rei do Estado do Brasil, Marquês do Lavradio. Quando instado pelo padre sobre o motivo de o prender, o ouvidor lhe respondera que “não sabia, só sim que ele era um mero executor da ordem”. Assim, sem que lhe fosse revelado o motivo de sua prisão, o padre foi conduzido à cadeia pública da vila de São Salvador, onde ficou encarcerado “em uma sala fechada, prisão indigna e horrorosa, em que se achavam negros e mulatos facinorosos” – ainda que houvesse “outras salas mais condecorosas, onde se prendem os seculares distintos e que dizem têm os seus privilégios”.<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> PÉCORA, A. *O teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp/Edunicamp, 1994.

<sup>350</sup> Pelo próprio padre, pelas autoridades régias e eclesiásticas e pelas cerca de 60 testemunhas convocadas a se pronunciar sobre o panegírico.

<sup>351</sup> *Carta do vigário... ao bispo do Rio de Janeiro*, de 26.10.1770: AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957. A constatação de que havia um “escrivão das virgens”, relacionado à organização da festividade, indicia a presença de uma organização local dedicada às onze mil virgens – possivelmente uma irmandade.

<sup>352</sup> Como destaca Silvia H. Lara, “quanto saíam para executar as atribuições de seus ofícios, os juízes portavam insígnias [...] e eram acompanhados por seus oficiais de justiça. O séquito de juízes e oficiais indicava a todos os moradores a presença do poder real e das instituições [...]. As visitas do ouvidor, chamadas correições, eram ocasiões solenes e serviam para lembrar a todos que o exercício do poder fazia parte de uma rede hierarquizada que, subindo pelos tribunais de apelação [...] chegava ao rei”. LARA, S. H. “Senhores da Régia Jurisdição: o particular e o público na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes na segunda metade do século XVIII”. In: LARA, S. H. & MENDONÇA, J. M. N. *Direitos e Justiças no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2006, p. 61.

<sup>353</sup> *Carta do vigário... ao bispo do Rio de Janeiro*, 26.10.1770: Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino [doravante: AHU\_CU], 017, cx. 91, doc. 7957. De acordo com o relato do ouvidor, contudo, que data a prisão do dia 23, acompanharam-no três escrivães e mais o meirinho geral. *Ofício do Ouvidor Geral da Comarca ao Vice Rei*. 21.11.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Grifo meu.

Ao proceder à prisão, Guimarães Ataíde, a quem o vice rei havia ordenado mandar “prender o dito padre, para mo remeter, fazendo ao mesmo tempo apreensão em todos os seus papéis, para virem com ele, e pondo os seus bens em boa arrecadação”, procedendo em tudo “sem estrondo”, para depois fazer “uma exata averiguação”<sup>354</sup> do ocorrido, revolveu a casa que o padre mantinha na vila de São Salvador, onde residia interinamente e onde assistiam sua mãe (*viúva*) e sua irmã (*entrada em anos*), por ele sustentadas;<sup>355</sup> o ouvidor, assim, de acordo com Furtado de Mendonça,

apanhando todas as chaves, revolveu tudo, levando todos quantos papeis manuscritos achou, fazendo também a mesma diligência nas casas de minha residência, que mantenho na vila da Praia [São João da Barra] da mesma freguesia, mandando pôr a chave em depósito, negando-me o preciso e necessário de meu tratamento, exceto algumas camisas.<sup>356</sup>

Ainda sobre o mesmo episódio, Guimarães Ataíde relatou ao vice rei que, receoso de que houvesse “desvio por intervenção de algum terceiro”, expediu quatro oficiais para a “efetiva residência” do padre, na vila de São João, “que fica na distância de oito léguas”, para lá “acustodiarem” até que, na mesma madrugada, chegasse para pessoalmente cumprir a ordem de busca e apreensão.<sup>357</sup> Escrevendo alguns dias mais tarde ao bispo do Rio de Janeiro, D. frei Antônio do Desterro, o padre Manoel Furtado afirmou:

faz hoje quatro dias que me acho nesta prisão, sujeito e sufocado, sem poder falar, [a] nem outra pessoa a este respeito, por se acharem todos intimidados com as violências e inumanidades que se obram nesta terra, sem ter mais para onde apelar, sem se saber a causa, ou motivo, pois me não ocorre nem ainda a mais levíssima culpa por que haja ter merecido esta extraordinária prisão.<sup>358</sup>

O episódio, desenrolado em praça pública ao final de uma festividade importante – que reunira os clérigos da região na casa do ouvidor geral para apreciar as *óperas* –, incitou murmúrios e questionamentos. Afinal, “prendendo o doutor corregedor [ouvidor] da comarca [...] ao dito padre pregador, ninguém dava na causa da sua prisão, fazendo sobre isso vários juízos, até que se divulgou e assentou em que a causa da sua prisão foram as palavras que tinha publicado” em um sermão,<sup>359</sup> pregado quarenta dias antes; “até esse tempo, se não tinha falado coisa alguma a respeito da referida causa”.<sup>360</sup>

<sup>354</sup> *Ofício do Vice Rei ao Ouvidor Geral da Comarca*, 08.10.1770: AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>355</sup> *Carta do vice rei a Pombal*. 23.07.1771. BNRJ, *Manuscritos*, 10, 04,08.

<sup>356</sup> *Carta do vigário... ao bispo do Rio de Janeiro*, de 26.10.1770: AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957

<sup>357</sup> *Ofício do Ouvidor Geral da Comarca ao Vice Rei*, 21.11.1770: AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>358</sup> *Carta do vigário... ao bispo do Rio de Janeiro*, 26.10.1770: AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>359</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>360</sup> Depoimento do Capitão Manuel Gomez de Oliveira ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. O referido cargo de ouvidor geral, na América portuguesa, correspondia, em linhas gerais, ao cargo análogo de corregedor, no reino. Como destaca Isabelle M. P. Melo, “em Portugal havia uma distinção entre as competências dos corregedores e ouvidores. Os corregedores seriam funcionários régios e os ouvidores atuariam na esfera senhorial. Contudo, no ultramar essa distinção teria desaparecido e prevalecido a figura somente do ouvidor, que herdaria as competências do corregedor da comarca”. Assim compreende-se o fato de que em

Por mais que afirmasse desconhecer o motivo que o levou a ser preso, o padre, após insistir em sua “vida sempre reformada” e exemplar “ainda no estado secular” – nunca tendo sido autor, réu ou testemunha de um processo –, sendo “moderado, pacífico, pobre e humilde, obediente às leis e sujeito” aos seus superiores, referiu-se, na carta enviada ao bispo, a um sermão que pregara, havia já um tempo, indicando que “opinam alguns e dizem que seria por um sermão de São Pedro, que preguei este ano no seu dia na igreja de Nossa Senhora da Lapa do seminário”.<sup>361</sup>

Aparentemente convencido da justeza do panegírico que elaborara, contudo, Furtado de Mendonça transcreveu, de memória, seu trecho final; “as palavras ultimas daquela peroração, que me dizem ele se escandalizara; se bem me lembro, aqui as repito puras e fielmente” – justamente a parte em que havia sido mais assertivo –, esperando, de seu superior, um posicionamento final sobre suas expressões:

essas são as formais palavras, de que se supõe se escandalizou o doutor ouvidor; se são culpáveis e merecem castigo, preso estou sujeito às leis do meu soberano, como fiel vassalo, e aos estatutos de Vossa Ex<sup>a</sup> Reverendíssima, como humilde súdito; e se são louváveis, quisera merecer a benévola atenção e piedade de Vossa Ex<sup>a</sup> Reverendíssima interceder ao Senhor Marquês vice rei pela relaxação e remissão desta suposta culpa, *não sendo para isto a atenção devida ao bem particular de minha pessoa, senão ao decoro e [à] reverencia do estado sacerdotal.*<sup>362</sup>

Após sua do padre, realizaram-se dois autos de averiguação – um ordenado pelo vice rei (que inclui uma devassa feita em Campos e autos de perguntas feitas ao padre na ilha das Cobras, no Rio de Janeiro), e outro, pelo bispo. Em ofício datado do dia 24 de junho do ano seguinte, o desembargador e intendente geral do ouro do Rio de Janeiro, José Maurício da Gama e Freitas, ao remeter ao vice rei os autos do inquérito de que fora encomendado, afirmou que o padre

havia tido a culpável liberdade de misturar com a ilibada semente das verdades evangélicas a perniciosa tirania de proposições escandalosas e tumultuárias [...] abusando do sagrado ministério, chegara a proferir proposições visivelmente fanáticas, sediciosas e quiméricas, capazes só de inspirar na pequenez e debilidade daqueles povos algumas ideias muito distantes da verdade; pois que figurando ele a liberdade eclesiástica como oprimida, se não verificava esta quimérica violência nos domínios de S. Majestade; antes passava muito pelo contrario.<sup>363</sup>

Pode-se, desde já, destacar que se considera que o episódio, evidenciando o potencial de mobilização de determinados tópicos no contexto em foco – nomeadamente: as suspeitas

---

muitas fontes coetâneas se encontra a referência aos ouvidores como corregedores ou como ouvidores e corregedores. MELLO, I. M. P. *Magistrados a serviço do Rei: a administração da justiça e os ouvidores gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)*. Tese de doutoramento. Niterói: PPGH-UFF, 2013, p. 83-84 (nota 270).

<sup>361</sup> *Carta do vigário...* AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>362</sup> *Carta do vigário...* AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957. Grifo meu.

<sup>363</sup> *Ofício do Intendente Geral do Ouro do Rio de Janeiro, José Maurício da Gama e Freitas, ao vice-rei do Estado do Brasil, marquês do Lavradio...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059

em relação à influência dos jesuítas recém expulsos, a “perda de poder da Igreja” e a “interferência dos ministros seculares” –, permite uma reflexão profícua sobre a política coetânea. Para melhor compreender os eventos referidos, entretanto – sobretudo para entender o porquê de um sermão ter tido tamanha repercussão –, é necessário ter em mente a importância dos rituais litúrgicos e retóricos no período, a partir/em função dos quais se elaboraram e interpretaram as palavras em questão.

Nesse ensejo, é interessante recordar que, na América portuguesa, os *momentos de sociabilidade festiva*, relacionados a efemérides da monarquia e ao calendário religioso, tinham, desde os momentos iniciais da ocupação europeia do território, grande importância no cotidiano e no *aproveitamento coletivo do lazer*. As festas eram então percebidas por representantes tanto da Coroa quanto da Igreja como ocasião de propagação de virtudes entre os homens – e, nesse sentido, muitas vezes buscava-se recordar histórias do reino (que, afinal, havia, de acordo com o ideário lusitano, sido escolhido por Deus para propagar a fé católica pelos quatro cantos do mundo) e de santos em cujos exemplos se poderia refletir; atitude que se reforçou em fins do século XVI, uma vez que, entre as preceptivas do Concílio de Trento (1545-1593), estava o incentivo à devoção e ao culto aos santos.

Assim, os homens da Igreja – entre eles, destacaram-se os missionários jesuítas – se valeram de rituais de encenação e de culto aos santos, em seus esforços por inculcar em fiéis e indígenas os valores católicos. Nesse contexto, ademais, era grande a importância das missas; *solenidades de júbilo político-religioso de fundo festivo*, em que se podia notar uma tendencial reprodução de modelos europeus; de todo um ritual de encenação do culto, com sua música e seus cantochãos – e, na medida do possível, de sua pompa, que aliava a vivência do religioso ao deleite, persuadindo por meio das impressões e, em certa medida, atendendo “aos sentimentos e aos sentidos”.<sup>364</sup>

---

<sup>364</sup> A citação é de Caio Boschi [*Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986]. Cf. DUARTE, S. B. “A fundação da confraria das onze mil virgens na colônia”. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*. N. 29.2 (2011), s/p; TINHORÃO, J. R. *As Festas no Brasil Colonial*. São Paulo: 34, 2000, p. 07-08. Arlindo Rubert, a esse respeito, afirma que “desde secular tradição, o canto principal da Igreja foi o canto-chão ou canto gregoriano. Também no Brasil, nas principais celebrações litúrgicas, desde as catedrais até as igrejas paroquiais e conventuais foi zelosamente executado com grande edificação dos fiéis”. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. v. III. Santa Maria: Pallotti, 1988, p. 268-70. Acerca de tal questão, Monsenhor G. Schubert indica que as cerimônias católicas coetâneas devem ser entendidas como “práticas religiosas com sua liturgia, seus cantos e suas orações”, o que demandava pessoas habilitadas em música para sua execução. Nesse sentido, o autor afirma que os párocos, “encarregados da assistência religiosa dos colonos [...], cuidaram de solenizar os atos litúrgicos, tanto nas festas como nos dias comuns, correspondendo com isso ao gosto dos emigrantes e seu desejo de lembrar as práticas de sua terra de origem [...]. Empenho ainda maior desenvolveram os bispos e prelados [...]. Foram nisso apoiados pela Corte, por seus cabidos, pelo clero e fiéis”. SCHUBERT, G. “A Música Sacra no Brasil, do descobrimento à independência (1500-1822)”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. v. 159, n. 401. out.-dez. 1988, p. 1565-67.

No que diz respeito à região do Rio de Janeiro entre fins do século XVIII e início do XIX, Sérgio Chahon aponta a grande frequência das celebrações da missa – *cerimônias festivas, de comemoração* –, indicando como indício de sua presença cotidiana “o costumeiro badalar dos sinos anunciando o seu princípio e convocando os fiéis da redondeza para comparecerem à cerimônia”.<sup>365</sup> Ao abordar a importância do tempo sagrado – associado às missas e aos demais atos de culto – para a lógica da sociedade, o historiador afirma que, a princípio, assemelhava-se a um *tempo circular*, “reatualizando periodicamente, reintegrado de quando em quando ao presente pela linguagem dos ritos”. Para os católicos, tratava-se do *anni circulum*, que, com a celebração da eucaristia e da liturgia das horas, tornava-se *ano litúrgico*; “ano em que se celebra e se faz novamente atual [...] todo o mistério de Cristo, desde a sua Encarnação até o seu retorno”.<sup>366</sup>

Ainda sobre a questão do tempo, é interessante que, no século XVI, de acordo com uma *mentalidade quantitativa* e de precisão,<sup>367</sup> buscou-se organizar um novo calendário (reformando e atualizando o coetâneo, então defasado). Nesse sentido, já em 1536 o Concílio de Trento mandou reformar o calendário juliano, mas só em 1582, sob o papado de Gregório XIII, concretizou-se a reforma. O novo calendário, dito *gregoriano*, aprovado pela bula *Inter gravissimas*, foi adotado por Portugal pela lei de 20 de setembro do mesmo ano. Diretamente fixado pela mitra papal, apresentava, em certo sentido, um *domínio do tempo* pela mão da Igreja. Sobretudo no que dizia respeito ao tempo sagrado; dedicado ao descanso, em que não se devia realizar tarefas de produção ou de subsistência própria, mas dedicar-se ao serviço de Deus – em que se inseriam os domingos, dias de guarda e dias de jejum. Havia, pode-se dizer, uma “vontade de reservar tempo a Deus no dia-a-dia”, solenizando partes específicas do calendário.<sup>368</sup>

Quanto ao *ano litúrgico*, encontrava-se plenamente regulado, desde 1568, no chamado *calendário litúrgico*, de alcance geral, dado a conhecer pelo papa Pio V, que fez publicar o breviário reformado da Igreja latina – contendo, anexado, o referido calendário, publicado novamente, dois anos mais tarde, no missal romano. O *ano litúrgico* incluía, em convivência,

---

<sup>365</sup> António Camões Gouveia, a esse respeito, fala de “tempos diários assinalados pelos campanários eclesiásticos, com os sinos a marcar o passar do dia com partições facilmente relacionáveis com a sucessão das horas canônicas e litúrgicas, de origem monacal”. GOUVEIA, A. C. “Controlo do Tempo”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 317.

<sup>366</sup> CHAHON, S. *Os convidados para a ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008, p. 154-59.

<sup>367</sup> Em cujo contexto se inserem “os aperfeiçoamentos de descoberta marítima e terrestre, contabilística e aritmética, de relojoaria ou de cômputo do tempo”. GOUVEIA, A. C. “Controlo...”, p. 317.

<sup>368</sup> GOUVEIA, A. C. “Controlo...”, p. 317-18.

dois ciclos distintos: o das festividades móveis, ou ciclo cristológico, *temporal*, que tinha como centro e ápice a celebração pascal, a partir da qual se deduziam as demais festas móveis; e o das festividades presentes de modo fixo no calendário solar, o ciclo *santoral*, que não apresentava relação com o tempo pascal (ou com as fases da lua, característica do *temporal*).<sup>369</sup>

O *santoral* compunha-se, em primeiro lugar, pelas festividades dos santos, mas também por datas referentes às festas do Senhor e às de sua mãe, Maria – também se celebravam os anjos e as almas e temáticas de devoção e reflexão teológica. O ano litúrgico, pautado pela celebração da eucaristia, comportava uma série de dias incluídos tanto no *temporal* quanto no *santoral*. Eram dias *festivos*, reservados ao culto divino, nos quais se devia abster-se de *obras servis* e de *perturbações profanas*. Chamados costumeiramente de dias santos *de guarda* ou *de preceito*, tratava-se de *momentos fortes* do ciclo litúrgico, impondo ao povo católico uma série de obrigações religiosas, principalmente o comparecimento aos ofícios divinos; sobretudo a assistência ao sacrossanto sacrifício da missa.<sup>370</sup>

O rol dos dias festivos compreendia, além dos domingos, 34 festas definidas em decreto do papa Urbano VIII, datado de 13 de setembro de 1642, a partir do qual se pode traçar um resumo, apontando:

todos os domingos do ano; o dia de Natal; a Ascensão do Senhor; o Pentecostes e as duas férias subseqüentes; Corpus Christi; a Invenção da Santa Cruz; os festejos da Purificação, Anunciação, Assunção, Natividade e Conceição de Nossa Senhora; dedicação de São Miguel; Nascimento de São João Batista; São Pedro e São Paulo; os outros santos apóstolos; Santo Estevão; os Santos Inocentes; São Lourenço; São Silvestre; São José; Santa Ana e Todos os Santos, além do principal santo padroeiro de cada reino ou província, e de cada cidade ou vila.<sup>371</sup>

Assim, ao lado dos dias de guarda de observância em todo o mundo católico, em cada paróquia gradualmente ocorreu a conformação de um calendário litúrgico próprio, com a proliferação de capelas e dos consequentes festejos dos respectivos oragos.<sup>372</sup>

---

<sup>369</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 158, 163-64.

<sup>370</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 163-66.

<sup>371</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 163-66. Comentando o referido decreto, Tinhorão conclui que “apenas a Igreja contribuía com cerca de um terço dos 365 dias do ano para as atividades fora do trabalho”. TINHORÃO, J. R. *As festas...* p. 08-09. Nesse sentido, ver, para o reino: GOUVEIA, A. C. “Controlo...”, p. 318-22, em que se apresenta inclusive uma tabela de *Aproximação ao calendário das dioceses nos séculos XVI-XVIII. Domingos, dias de guarda e de jejum*. O autor afirma que se poderia notar “um calendário de penitências e festas, de dores e alegrias, uma estrutura de dia-a-dia, com diferentes colorações e diferentes resultados, mas, sempre, uma mão da Igreja no aperfeiçoar do tempo às necessidades daqueles que tem às sua guarda e que não quer perder. Afinal, o calendário e o suceder diário das horas é uma das formas de enquadramento dos fiéis que a Igreja encontrou e que, em tempos de Reforma católica, utilizou como meio de controlo” (p. 322).

<sup>372</sup> Pode-se notar, assim, “constantes modificações no ciclo celebrativo – origem, por sua vez, do dinamismo característico do tempo religioso paroquial”. Houve, portanto, uma paulatina e constante importância crescente

Além da Semana Santa, que ocupava lugar de destaque no calendário religioso-festivo da América portuguesa, também outras festas, sobretudo as dos padroeiros, revestiam-se de solenidade litúrgica e popular.<sup>373</sup> Desse modo, a *gente comum* dos primeiros centros urbanos encontrava em determinadas solenidades religiosas – sobretudo em procissões – oportunidade de “figurar como personagem ativa desde o século XVI”,<sup>374</sup> em oposição a uma passividade que dela se esperava em grande parte dos rituais coetâneos. Assim, assumiam importância relevante as cerimônias religiosas de caráter coletivo, que tinham lugar dentro e fora das igrejas e eram parte da *herança medieval do cristianismo ocidental*, marcada pela dramatização de episódios da história sagrada visando à propagação dos princípios evangélicos por meio de exemplos. Pode-se, portanto, afirmar ter havido uma espécie de *transbordamento das festas litúrgicas*, que, do calendário religioso e do interior das igrejas, chegaram às ruas.<sup>375</sup>

É nesse contexto de festividades religiosas coletivas e populares que se pode compreender a importância da festividade em memória das Onze Mil Virgens, celebrada em Salvador da Bahia a partir de 1584 – ano da chegada, à cidade, de mais uma cabeça-reliquia das virgens martirizadas –, com grande festa pública (músicas, danças, fogos e encenações), em que se destacava a participação dos alunos do colégio jesuíta.<sup>376</sup> A procissão solene das Onze Mil Virgens ocorria todos os anos, no dia 21 de outubro – dia de Santa Úrsula –, quando se encenava e relembra-se uma lenda cristã medieval sobre moças que morreram por insistir em defender sua virgindade.

Sem muita consistência histórica ou narrativa, o episódio teria ocorrido em algum ponto entre os séculos III e V. As referidas moças, lideradas pela também donzela (e posteriormente santa) Úrsula, teriam partido em direção à cidade de Colônia, onde foram

---

do *santoral*, relacionada à afirmação e consolidação do culto aos santos – em detrimento do *temporal*. CHAHON, S. *Os convidados...* p. 202-03.

<sup>373</sup> RUBERT, A. *A Igreja...* p. 266.

<sup>374</sup> TINHORÃO, J. R. *As festas...* p. 67.

<sup>375</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 67.

<sup>376</sup> A cidade de Salvador já possuía outras duas – e somando-se todas, contabilizavam-se seis em toda a colônia: “três em Salvador, uma em Pernambuco, uma no Rio de Janeiro e uma em Piratininga”. TINHORÃO, J. R. *As festas...* p. 34-36. O autor refere-se ao ano de 1583, mas Duarte, em trabalho sobre a confraria das onze mil virgens, apresenta a data como 1584 e devido à documentação pela autora elencada (sobretudo relatos dos padres Anchieta e Cardim), é de se confiar em suas indicações. Para Duarte, “a fundação da Confraria das Onze Mil Virgens pode ser considerada um desses frutos [que os padres de Salvador queriam mostrar aos superiores da Ordem], pois congregava em suas fileiras estudantes que queriam, muitas vezes, doar suas vidas ao serviço de Deus e leigos devotos às santas virgens protetoras, o que poderia ser usado como prova da realização do intuito da Igreja Católica e consequentemente da Companhia de Jesus de (re)afirmar a devoção aos santos”. DUARTE, S. B. “A fundação...”, s/p. A autora também indica o aspecto festivo das celebrações havidas desde a fundação, em que, com a mobilização de muitas pessoas, com músicas e encenações, relembra-se a história das virgens e de Santa Úrsula.

mortas pelos *bárbaros* hunos. Como na região em que supostamente teriam sido massacradas as *valentes defensoras da castidade pessoal* havia um cemitério romano, encontravam-se, ocasionalmente, ossadas de mulheres jovens, “que a boa fé cristã do povo transformava logo em relíquia das onze mil virgens”.<sup>377</sup>

E não era apenas na Bahia que se celebravam as ditas virgens; tal festividade ocorria em outras regiões da América portuguesa. De acordo com Arlindo Rubert, as Onze Mil Virgens foram “tidas como primeiras padroeiras do Brasil”, e sua festa – no espírito das alterações por que o calendário litúrgico da América portuguesa passou por intervenção oficial da Igreja – “caiu aos poucos em desuso”.<sup>378</sup> No entanto, sabe-se que em determinadas localidades, como em São Salvador dos Campos, ainda se celebravam as virgens em finais do século XVIII.

A esse respeito, além da já referida indicação sobre as *óperas* havidas em 1770, cabe indicar referência à cerimônia a partir de uma interessante carta escrita em novembro de 1798 pelo então ouvidor do Espírito Santo, José Pinto Ribeiro, e endereçada à rainha, D. Maria.<sup>379</sup> Depois de afirmar que “os estudantes da vila costumavam festejar as santas virgens no dia 21 de outubro”, iniciando-se os preparativos da cerimônia, com convocação dos moradores, ainda no dia de São Miguel (29 de setembro),<sup>380</sup> informa que, celebrando-se as Onze Mil Virgens no ano de 1798 em Campos, “dos festejos profanos fazia parte um cortejo de máscaras, divertindo o povo com a leitura de um bando” apregoado em *altas vozes*.

Nesse ano, devido ao teor crítico a ele dirigido no referido bando, o ouvidor da comarca, José Pinto Ribeiro, após o cortejo passar e apregoá-lo em frente a sua casa, “quando terminou a sua leitura [do bando] [...] pediu-o e guardou-o, ‘publicando depois palavras injuriosas contra aquele concurso de máscaras’”. Tal atitude motivou seu apregoador, Joaquim José Nunes, a se vingar da afronta alguns dias mais tarde – causando confusão na vila e deixando algumas pessoas feridas.<sup>381</sup>

---

<sup>377</sup> TINHORÃO, J. R. *As festas...* p 34-35. Revivida ao longo da Idade Média, a lenda acabou por fomentar, em 1544, a criação de uma congregação dedicada à educação de meninas – transformada em ordem religiosa em 1572 pelo papa Gregório III. De acordo com Cymbalista, “poderiam vir da Europa tantas cabeças quantas fossem necessárias, cumprindo, ao mesmo tempo, o papel de consagração do território por meio do corpo físico do santo e da homogeneização de um calendário festivo nos locais onde houvesse cabeça das virgens”. CYMBALISTA, Renato. *Sangue, Ossos e Terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro, séculos XVI e XVII*. Tese (doutorado), São Paulo: USP, 2006, p. 169-170.

<sup>378</sup> RUBERT, A. *A Igreja...* p. 266-67.

<sup>379</sup> *Petição do ouvidor da capitania do Espírito Santo à rainha*. 13.11.1798. ANRJ, cód. 67, vol. 24, fls. 242-49v.

<sup>380</sup> LARA, S. H. “Senhores...”, p. 64.

<sup>381</sup> LAMEGO, A. *A Terra Goitacá à luz de documentos inéditos*. Niterói: Diário Oficial, 1941, v. IV, p. 378-79. O episódio é também abordado por Silvia H. Lara, Fernando José Martins e Júlio Feydit. Ver: LARA, S. H. “Senhores...”; *História do descobrimento e povoação da cidade de S. João da Barra e dos Campos dos Goytacazes antiga Capitania da Parahyba do Sul e da causa e origem do levante denominado dos Fidalgos*

A despeito do que se poderia refletir sobre a importância dos rituais religiosos coletivos para a região a partir da constatação da ocorrência dessa comemoração – de seu caráter popular, perceptível no relato, e de sua possível ligação com os inacianos (protagonistas na consolidação da celebração em Salvador da Bahia e importantes atores religiosos na vila de São Salvador até a data de sua expulsão) –, o foco, nas reflexões aqui desenvolvidas, é outro; trata-se, afinal, do festejo das Onze Mil Virgens em Campos havido vinde e oito anos antes, em 1770.

Afinal, a celebração, no referido ano, apresentou um desfecho peculiar, já indicado, que merece ser mais bem explorado – sendo de particular interesse para este trabalho: a prisão *espetaculosa* do padre Manoel Furtado de Mendonça, que desencadeou comentários e rumores na região e a abertura do auto de devassa realizado por Guimarães Ataíde por ordens do vice rei. Como desconfiava o padre – e como logo se fez saber em Campos –, a sua prisão durante as festividades das Onze mil Virgens dizia respeito ao sermão que ele havia pronunciado em homenagem ao *príncipe dos apóstolos*. É preciso, portanto, uma vez mais remeter-se ao que houvera cerca 40 dias antes das *óperas das virgens*.

### ***A festividade de São Pedro***

No auto apresentado a suas testemunhas antes de inquiri-las sobre as suspeitas a respeito do padre Manoel Furtado, Guimarães Ataíde elaborou um breve relato acerca do que teria sido a celebração de São Pedro no ano de 1770. De acordo o ouvidor,

celebrando-se, na manhã do dia nove do mês de setembro do ano corrente, na igreja do seminário de Nossa Senhora da Lapa da mesma vila, com o Santíssimo Sacramento exposto e com a obsequiosa assistência dele, dito ministro, e de grande número de pessoas seculares, eclesiásticas e regulares, de um e outro sexo, a festividade do apóstolo São Pedro, de que fora juiz o padre Antônio José Pereira Carneiro, vigário da vara da dita vila e diretor daquele seminário, e mordomos todos os clérigos dela, pregara o padre Manoel Furtado de Mendonça, clérigo secular e vigário colado da igreja matriz da vila de São João da Barra da mesma comarca.<sup>382</sup>

Pode-se entender a *celebração eucarística* como uma forma de “cultuar a Deus nos santos e mais intercessores sobrenaturais, agradecer aos Céus pelas graças recebidas e suplicar ao mesmo Deus por novas graças”. Concebidas como mandamento da Igreja, as missas dos dias de guarda<sup>383</sup> deveriam ter lugar nas matrizes e mais tempos públicos, *sob signo da lei*,

---

*acontecido no meado do século passado*. Niterói: Tipografia de Qurino & Irmão, 1868; FEYDIT, J. *Subsídios para a História dos Campos dos Goitacases desde os tempos coloniais até a proclamação da república*. Rio de Janeiro: Esquilo, 1979.

<sup>382</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>383</sup> De acordo com Marques, “com o mesmo estatuto dominical e por semelhante motivo se chamavam festas de ‘guarda’ que se estendiam a um número bem elevado de dias, distribuídos ao longo do ano, assim considerados por neles se celebrarem os mistérios da vida de Cristo e da Virgem e comemorações de alguns santos do calendário litúrgico, a que se acrescentavam os próprios das dioceses e o orago de cada freguesia. [...] Nestes dias, a primeira obrigação dos fiéis é prestar a Deus culto exterior que consiste, conforme o *Catecismo*

mesmo quando se mesclassem a “influxos da devoção espontânea dos fiéis por ocasião das comemorações religiosas mais populares”.<sup>384</sup>

Deve-se destacar que, como já apontado, tais *comemorações mais populares*, de marcado caráter coletivo, pontuavam o momento em que a população podia ser parte mais ativa da celebração – e, de fato, dentro e fora da igreja, os *representantes das camadas situadas abaixo dos detentores dos poderes locais* intrometiam-se nessas festividades.<sup>385</sup> Nesse ensejo, indica-se a importância de alguns festejos que, por sua dimensão ao mesmo tempo religiosa e social, acabaram se constituindo *verdadeiros ciclos dentro do ano litúrgico*. Estariam entre eles os períodos do Natal, da Páscoa, do Pentecostes e o mês de junho, “marcado pela celebração dos três ‘santos juninos’ Santo Antônio, São João Batista e São Pedro”.<sup>386</sup>

Conforme prescrevia o já então estabelecido *calendário litúrgico*, de alcance geral para o orbe católico, a devoção a São Pedro tinha como marco o dia 29 de junho. De acentuada importância na tradição católica, o *príncipe dos apóstolos* teria sido a *pedra* sobre a qual Cristo edificara sua Igreja, dele descendendo a autoridade dos sucessivos Sumos Pontífices, seus legatários.<sup>387</sup> Partindo, entre outros indícios, da associação entre uma carta enviada pelo padre Antônio José Pereira Carneiro ao padre José Souza Marmelo, secretário do bispo do Rio de Janeiro, e o relato apresentado pelo ouvidor no auto citado, pode-se tecer algumas suposições sobre a solenidade então referida.

O padre Antônio Carneiro, que, enquanto vigário da vara<sup>388</sup> – além de “diretor daquele seminário”<sup>389</sup> –, era a maior autoridade da comarca eclesiástica de São Salvador dos

---

quinhentista bartolomeano, em virem à igreja e ‘estar presentes aos ofícios e louvores divinos com o corpo e com a alma e pera ouvir a palavra de Deus, e pera isto trazendo [...] os filhos, e criados; sobre tudo estando presentes com toda a devoção ao altíssimo e diviníssimo Sacrifício da Missa’”. MARQUES, J. F. “Rituais e manifestações de culto”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 517-18.

<sup>384</sup> CHAHON, S. *Os Convidados...* p. 359-60, 364.

<sup>385</sup> TINHORÃO, J. R. *As festas...* p. 67.

<sup>386</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 365.

<sup>387</sup> Nesse ensejo, Charles Boxer aponta que os bispos apresentavam-se com a “qualidade de sucessores dos apóstolos”, subordinados “à autoridade suprema do papa, como sucessor direto de São Pedro”. BOXER, C. R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 85.

<sup>388</sup> Aos bispos cabia o estabelecimento de regiões ou distritos que abarcavam diversas paróquias; “denominavam-se comarcas eclesiásticas (ou arceprestados, ou vigarias forâneas) e eram governadas por vigários de vara”, responsáveis pela fiscalização administrativa e pelo cumprimento de obrigações litúrgicas e de justiça eclesiástica. Ao vigário de vara, como responsável pela instância inferior da justiça eclesiástica, cabia “tirar devassas, dar sentenças em causas sumárias e fazer os autos das causas a serem enviadas ao júzo eclesiástico”. AZEVEDO, C. L. “Administração Eclesiástica”. In: SALGADO, G (org.). *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 118-19. Acerca das questões relacionadas à justiça eclesiástica ver ainda: MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese de doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 2011, sobretudo o capítulo I – a tese apresenta uma

Campos,<sup>390</sup> foi apontado nos relatos do ouvidor e de suas testemunhas como o juiz da referida festividade e, em sua carta ao secretário do bispo, afirmou: “nomearam-me os sacerdotes desta freguesia provedor de São Pedro, que todos os anos se festeja, por costume antigo, neste seminário”.<sup>391</sup> Enfatiza-se, ademais, o mencionado fato de que o *conjunto de edifícios* em que se celebrou São Pedro, que incluía a igreja e o seminário de Nossa Senhora da Lapa e também as casas a eles anexas, além de ser local privilegiado de cerimônias religiosas da região, era sede de toda a justiça eclesiástica da comarca e fora construído por iniciativa do padre missionário Ângelo de Siqueira, que lá residiu durante alguns anos.<sup>392</sup>

Ora, o padre Ângelo, além da devoção a Nossa Senhora da Lapa, destacara-se como fervoroso devoto do *príncipe dos apóstolos*, estando relacionado, desde cedo, à Irmandade de São Pedro. Tais indicações contribuem para que se considere a existência, na localidade, da Venerável Irmandade de São Pedro dos Clérigos; irmandade essa – intimamente relacionada ao corpo eclesiástico secular<sup>393</sup> – que teria sob seu encargo, além da assistência mútua aos clérigos da comarca, a cerimônia em homenagem ao referido apóstolo.<sup>394</sup> A apontar nesse sentido, tem-se ainda o testemunho do padre Manoel Furtado, que, em carta ao bispo de 26 de outubro de 1770, referiu-se ao fato de que fora eleito e convidado para pregar na festividade

---

perspectiva mais acurada sobre as questões estruturais, burocráticas e práticas. Ver, ademais, capítulo IV deste trabalho.

<sup>389</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>390</sup> É importante insistir na diferença e na esquematização, para evitar confusões possíveis: as paróquias de São Salvador e São João da Barra eram parte da comarca eclesiástica de São Salvador, de que era cabeça a primeira, em que se encontrava o vigário da vara – que, por sua vez, respondia ao bispo do Rio de Janeiro. As vilas de São Salvador e São João eram parte da comarca do Espírito Santo, cuja cabeça era vitória e que tinha o ouvidor geral como representante maior da justiça régia – e o tribunal da Relação do Rio de Janeiro (órgão colegiado composto por nove desembargadores e presidido pelo vice rei) como instância superior na América. Há, portanto, no episódio, referência contínua à comarca [eclesiástica] de São Salvador e à comarca do Espírito Santo.

<sup>391</sup> *Ofício do provedor de São Pedro...* 27.10.1770 AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7969.

<sup>392</sup> Em representação dos moradores de Campos, consta que quando de sua construção, fez-se “a igreja e seminário e nem para um aljube [prisão] que o dito missionário fez no mesmo seminário, onde fez casas e residências para toda a Justiça Eclesiástica e meteu no dito seminário ao vigário geral, ao da vara, [ao] escrivão, [ao] promotor, e [ao] aljubeiro, fez casas para as audiências públicas”. *REPRESENTAÇÃO dos moradores da Villa de São Salvador dos Campos...* 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877.

<sup>393</sup> No auto do ouvidor, apontam-se como *mordomos* da festividade todos os clérigos da comarca de São Salvador e, na carta do vigário da vara, ele aponta ter sido *nomeado escrivão pelos sacerdotes* da localidade.

<sup>394</sup> Arlindo Rubert, nesse sentido, é categórico, ao afirmar que a Irmandade de São Pedro dos Clérigos fora fundada certamente pelo padre Ângelo. RUBERT, A. “O Missionário do Brasil: Padre Ângelo de Sequeira (1707-1776)”. *Revista do IHGB*, V. 320, Junho/Setembro de 1978, p. 156. Rubert, em outra obra, destaca a importância das Irmandades de S. Pedro dos Clérigos para a formação moral e espiritual do clero e indica que “sem dúvida alguma, nesse último período colonial [século XVIII-XIX], elas floresceram ainda mais e proporcionaram ao clero de diversas partes grande ajuda espiritual e material, além de favorecer maior espírito de família, numa edificante solidariedade, que acompanhava o padre até a morte com abundantes sufrágios”. RUBERT, A. *A Igreja...* p. 283. Acerca da *Irmandade dos Clérigos de São Pedro* do Rio de Janeiro, em torno da qual os clérigos da região se reuniam, em devoção ao *Príncipe dos Apóstolos*, e também em auxílio mútuo, ver, além de Rubert (p. 284): MACEDO, J. M. *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*. V. I. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Garnier, 1991, p. 121-130.

de São Pedro, “cuja devoção *festejam todos os anos os clérigos nesta terra*, da qual já eu aqui também fui provedor”.<sup>395</sup>

O fato de que, além da “obsequiosa assistência dele dito ministro [ouvidor]”, estar presente na igreja do seminário “grande número de pessoas seculares, eclesiásticas e regulares, de um e outro sexo”,<sup>396</sup> indica, por sua vez, que a festividade do *príncipe dos apóstolos* – com a solenidade adicional da exposição do Santíssimo Sacramento –, celebrada *todos os anos* no seminário de Nossa Senhora da Lapa, “por costume antigo”,<sup>397</sup> era importante no ciclo festivo-religioso da região, reunindo a população não apenas da vila de Campos, mas também de São João da Barra, de onde saíram, além do padre Manoel, outros presentes.

Conforme se apontou anteriormente, a festividade de *São Pedro apóstolo* tinha grande peso na lógica do cotidiano litúrgico coetâneo. Contudo, a despeito das referidas conformações prescritivas do calendário religioso, aquela que, à primeira vista, poderia ser imediatamente identificada como a celebração do principal santo *junino* aparece, na documentação, tendo sido realizada no dia nove de setembro – uma discrepância bastante acentuada; que não se pode simplesmente ignorar.<sup>398</sup>

Curiosamente, nove de setembro é a data em que atualmente se celebra um santo homônimo: São Pedro Claver, padre jesuíta que viveu na América espanhola no século XVII.<sup>399</sup> A despeito de só ter sido canonizado em 1888, aponta-se a [remota] hipótese de que a devoção ao inaciano – declarado patrono de todas as missões entre os escravos e cujo culto tornou-se importante nos Estados Unidos e na América Latina<sup>400</sup> –, pode ter estado por trás da aparente incoerência no calendário. Mesmo ainda não tendo sido, à época, declarado santo por Roma, sua fama pode ter inspirado a piedade de muitos; fiéis que, porventura de outros jesuítas (importantes na região de Campos), tenham ouvido de um padre da Companhia de

---

<sup>395</sup> Carta do vigário da praia... 25.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957. Grifos meus.

<sup>396</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>397</sup> *Ofício do provedor de São Pedro...* 27.10.1770 AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7969.

<sup>398</sup> Haja vista o caráter normativo do calendário litúrgico – em alguns casos, as autoridades responsáveis, no âmbito das irmandades, por promover sua festividade, adiavam-na por alguns dias, até o domingo subsequente, mas, no caso, trata-se de seis semanas de discrepância. A dimensão da distância entre as datas torna-a relevante, quando se busca compreender o sentido da festividade especificada.

<sup>399</sup> Nascido na Catalunha no ano de 1580, Pedro Claver estudou teologia em Barcelona, entrou para a Companhia de Jesus em 1600 e, dez anos mais tarde, dirigiu-se, como missionário, a Cartagena, importante cidade do império espanhol, para onde afluíam milhares de escravos todos os anos – justamente entre eles, o padre Pedro desenvolveu suas atividades, cuidando de sua saúde, ensinando-lhes e batizando-os. Conta-se que, a despeito da oposição de seus senhores, o jesuíta visitava os cativos anualmente, instruindo-lhes. O padre Claver, que se autointitulou “escravo dos escravos”, esteve envolto em milagres, profecias e práticas de penitência e morreu, debilitado por uma paralisia, no dia oito de setembro de 1654. FARMER, D. H. “CLAVER, Peter” In: *The Oxford dictionary of saints*. Oxford: Oxford University Press, 2004, s/p.

<sup>400</sup> FARMER, D. H. “CLAVER, Peter”, s/p.

Jesus sua história e sido incentivados em sua devoção, celebrando-o em dia próximo ao de seu falecimento.

Apesar de tanto a suposição da existência da Irmandade de São Pedro dos Clérigos quanto o conteúdo da homilia do padre Manoel constituírem-se referências explícitas ao *príncipe dos apóstolos*, a homonímia poderia sugerir analogias e, no contexto em foco, em que os jesuítas, proscritos, continuavam a receber críticas, a relação aqui aventada poderia indiciar alguma referência dissimulada aos inacianos – nesse sentido, celebrando-se um Pedro, poder-se-ia, bastante sutilmente, remeter-se ao outro. Trata-se de conjecturas, apenas; comentários sem maior relevância ou fundamento, justificados pelo fato de que não se pode simplesmente ignorar a discrepância no calendário. Dadas as referências abundantes a *São Pedro apóstolo*, contudo – no texto do sermão e nas descrições sobre a celebração (que, como indicado, indiciam a presença da *irmandade de São Pedro*) –, a festividade é aqui abordada (o que, de certo modo, autorizam a relativa *solenidade* que parece lhe ter sido conferida e a sua presença *antiga* no calendário da comarca) como dia santo de devoção explícita ao *príncipe dos apóstolos*.

Os dias santos de guarda ou de preceito, como referido, eram *momentos fortes* do ciclo litúrgico, demandando obrigações religiosas específicas de todos. Enquanto aos fiéis cabia comparecer à igreja, da parte dos párocos eram deveres fundamentais oferecer o sacrifício eucarístico e recitar o ofício divino.<sup>401</sup> Nesse sentido, o Título XXI do livro terceiro das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, *da obrigação que os párocos têm de dizer missa a seus fregueses*, é bastante claro, reafirmando, em conformação com as determinações do Concílio de Trento, que

entre as obrigações que têm os párocos, é uma encomendarem a Deus nos seus sacrifícios e missas aos seus fregueses em todos os domingos e dias santos, em que eles são obrigados a ouvi-la por preceito da Igreja. Pelo que mandamos a cada um dos párocos das igrejas curadas e capelas filiais de nosso arcebispado, que em todos os domingos e dias santos de guarda, por si ou outro sacerdote digam em sua igreja missa conventual a seus fregueses.

E quanto à aplicação do sacrifício da missa e esmola dela, mandamos que se guarde o que está disposto por direito e Sagrado Concílio Tridentino, conformando-se e

---

<sup>401</sup> A esse respeito, Marques afirma que “o anúncio da palavra de Deus, que leva à conversão interior e à perseverança na fé, tem como lugar próprio de sua proclamação a assembleia eclesial que por ela se alimenta e constrói. O ministro sagrado, responsável pela vida da comunidade cristã e sua santificação pelos sacramentos, concorre eficazmente para lhe dar uma estrutura solidária visível ao reuni-la a fim de escutar o anúncio da mensagem evangélica. E fá-lo especialmente na celebração da liturgia eucarística, que deve ser assegurada pelo pároco ou, no caso de legítimo impedimento, por outro sacerdote aos domingos e festas de preceito, cabendo aos fiéis a grave obrigação de assistir, se motivo proporcionado não justificar a dispensa”. Marques, J. F. “A Palavra e o Livro”. In: In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 393.

ajustando-se os párocos com o que constar da criação e instituição de cada uma das igrejas e com os costumes que legitimamente forem introduzidos e prescritos.<sup>402</sup>

O esforço da Igreja por garantir a guarda dos dias santos – em particular a observância do preceito da missa em tais ocasiões – pode ser entendido “como o desdobramento da insistência tridentina sobre a intermediação sacerdotal e a importância dos sacramentos”.<sup>403</sup> Assim, quando, em torno da mesa do altar, o sacerdote celebrante, auxiliado por um ou mais acólitos, reproduzia os gestos e as palavras da *liturgia da missa*, orientava-se pelas prescrições precisas do *missal de S. Pio V, o missal romano*.<sup>404</sup> Deve-se ter em mente, ao se considerar o transcurso da missa, que, desprovidos de uma formação teológica profunda, de uma familiaridade com a Escritura e da compreensão do latim – idioma em que eram recitadas as orações e os trechos bíblicos –, aos fiéis escapavam as *sutilezas da mensagem litúrgica*.

Assim, “iniciada a missa, o que a maioria dos leigos assistentes via desfilar diante de seus olhos era uma seqüência de ritos proferidos em uma língua estranha, cujo delicado encadeamento e cuja variedade de alusões e significados se perdiam para eles em sua maior parte”. Não se compreendia a missa como uma *mensagem autoevidente*, o que resultava em um comportamento de “ruidoso alheamento em relação às cerimônias encenadas no altar”, ou no incitamento a outros caminhos para a devoção leiga.<sup>405</sup> O envolvimento dos fiéis no transcurso da missa, portanto, tendia a seguir “por trilhas que, se não eram de todo desconhecidas do intelecto e da espiritualidade, conduziam antes de mais nada às emoções, e sobretudo às sensações despertadas pela visão e pela audição da mesma celebração”.<sup>406</sup>

---

<sup>402</sup> VIDE, S. M. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro, de Antonio Louzada Antunes, 1853. Doravante: VIDE, S. M. *Constituições Primeiras...* [ortografia e pontuação atualizadas]. Livro III, Título XXI.

<sup>403</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 165-170. Sobre a instituição da missa, apontando-se sua importância como um sacramento, um seu histórico e destacando-se a relevância da reforma, ver: BOSSY, J. “The Mass as a social institution 1200-1700”. *Past and Present*. N. 100 (1983), Oxford University Press.

<sup>404</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 257-58. Publicado em 1570 e válido para todo mundo católico, o livro prescrevia a *missa romana*, que por ser, em muito, parte dos reflexos de Trento, pode-se denominar *missa tridentina*; “um dos melhores testemunhos do empenho da Igreja de, na esteira do concílio, dotar de uniformidade e de abrangência universal as cerimônias da liturgia católica”. Chahon ainda assevera que “a ausência de modificações importantes por ele sofridas no curso dos séculos constitui índice seguro da perenidade e da fixidez da celebração que o tinha como base. De fato, as alterações introduzidas em seu conteúdo até a época estudada, de responsabilidade dos papas Clemente VI e Urbano VIII, pouco teriam incorrido sobre os textos do *cânon* e do ordinário da missa em geral, e muito menos sobre os ritos e cerimônias descritos em suas páginas; constituiriam elas, sobretudo em retoques no calendário religioso e na instituição de novas festas, principalmente de festas de santos, além de algumas mudanças de rubricas” (p. 258). Vale indicar que, nas *Constituições Primeiras*, encontra-se reproduzido tal texto.

<sup>405</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 260-264. Assim, o autor cita o “antigo hábito de recitar o rosário” ou o terço durante a celebração ou, entre os mais privilegiados, o acompanhamento dos rituais em “livros de missa” (sobre os últimos, ver p. 265 e, mais profundamente, p. 287-298).

<sup>406</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 264-266.

Sobre os párocos, por outro lado, recaía, no momento da *estação* da missa – quando a pregação tinha lugar – uma série de obrigações, dentre as quais, destacam-se:

ensinar fórmulas de doutrina e oração, o modo de ouvir a missa, o tempo em que nela se deve rezar, estar de pé ou de joelhos, escutar em silêncio; anunciar as festas de guarda e dias de jejum na semana, penitenciando os fiéis desobedientes, bem como os ofícios de defuntos, missas, trinitários e aniversários de obrigação com menção do dia, nome do defunto e o que deixou [...] à Igreja, e ainda os sermões, festividades e procissões; ler os problemas de nubentes, esclarecendo o povo sobre os impedimentos matrimoniais a denunciar sob grave pecado; publicar as cartas, mandados e provisões do bispo diocesano ou quaisquer outros superiores eclesiásticos, e as indulgências e jubileus que naquela semana e dias dela se houverem de ganhar; declarar as coisas furtadas e perdidas [...]; perguntar se havia enfermos na freguesia, para que o pároco os vá visitar e administrar os sacramentos, se socorram quando necessitados e façam testamento [...]; recomendar os pobres da paróquia para que lhes façam esmolas; admoestar os fregueses para que cumpram o preceito de ouvir missa inteira nos domingos e dias santos de guarda [...].

A todas essas funções, seguiam-se os rituais da missa, em que o celebrante, vestido com capa pluvial na cor adequada ao ofício – “ou, se não a houvesse, por ser pobre a igreja, ao menos com amito, alva e estola” –, era assistido pelos fiéis em *silêncio respeitoso*, associando-se “com orações e pensamentos ao que o sacerdote fazia ou recitava no altar”.<sup>407</sup>

A tarefa de instrução doutrinária dos paroquianos, decorrente dos direcionamentos tridentinos, foi confirmada nas diversas constituições diocesanas. Nas *Constituições Primeiras*, por exemplo, no Título XXXII do Livro III, *da obrigação que os párocos têm de fazer práticas espirituais e ensinar a doutrina aos seus fregueses*, afirma-se que “uma das principais obrigações dos pastores das almas é [...] apascentar as ovelhas, que estão cometidas, com a saudável pregação da palavra de Deus e ensinar-lhes a Doutrina Cristã”.<sup>408</sup>

Assim, estabelece-se que “conformando-se com o que nesta matéria dispõe o Sagrado Concílio Tridentino”, todos os vigários, capelães e curas “preguem por si próprios aos seus fregueses nos domingos e festas solenes do ano, tendo ciência e aprovação nossa”. E, a despeito dessa referência a um controle, por parte do diocesano, da habilidade dos sacerdotes – que só poderiam pregar e pastorear portando licenças e autorizações respectivas (ademais de se lhes demandarem, para a ordenação e a provisão, formação, experiência, bons costumes e

---

<sup>407</sup> MARQUES, J. F. “Rituais e manifestações...”, p. 521-22. Acerca da estação, o historiador afirma que: “o momento próprio da missa para a pregação aos fiéis era a chamada *estação*, que remontava à igreja primitiva. [...] Compreendia a *estação* três partes: a primeira, constituída por preces várias, contemplava as autoridades espirituais e temporais, benfeitores, habitantes da freguesia, pessoas aflitas, enfermos e defuntos; a segunda compreendia diferentes anúncios [...] e proclamações [...]; a terceira era preenchida pela instrução que os pastores de almas deviam fazer aos fiéis sobre as verdades e preceitos da religião”. E prossegue o autor: “este ônus de pregar na *estação* da missa dominical revestia-se, pois, de tal gravidade, que os sacerdotes com cura de almas, se estivessem impedidos de cumpri-lo, deviam provê-lo por pessoas idôneas, aptas a proporcionarem o alimento espiritual da palavra de Deus, conforme o seu próprio talento e a capacidade dos ouvintes. Importava que se ensinasse sobretudo o que todo o cristão necessitava conhecer para a salvação da alma”. MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 393-94, 397.

<sup>408</sup> *Constituições Primeiras...* Livro III, Título XXXII.

conhecimento) –, afirma-se que, “não tendo suficiência para pregar, lhes façam práticas espirituais, em que lhes ensinem o que é necessário para fugirem os vícios e abraçarem as virtudes”. E não se para por aí: “quando nem para isso tiverem suficiência (o que deles não esperamos), leiam a seus fregueses alguns capítulos desta Constituição, que pertence à Doutrina Cristã” – que, para facilitar a ação dos párocos, aparece publicada no corpo das *Constituições*.<sup>409</sup>

Eram bastante fortes as associações entre as pregações e as festividades católicas; “elemento barroco, o púlpito era imprescindível no brilho da festa religiosa tocada já de barroquismo ao gosto da época”. Nesse sentido, o povo que acudia aos templos, nem sempre munido das ferramentas necessárias para compreender os rituais a que assistiria, fazia-o tanto pela obrigação e pela devoção quanto pela curiosidade – acerca do esplendor da cerimônia sacra, mas também acerca do sermão preparado pelo pregador, que podia ser bastante performático.

No que tange à oratória sacra, pode-se apresentá-la a partir de dois grandes eixos textuais: a pregação pastoral ou ordinária, de características didáticas, a cargo de párocos e bispos exercendo seu múnus na cura de almas (gêneros catequético e homilético), e a de ocasião ou extraordinária, em que se enquadra o *sermão propriamente dito*, agrupado nos subgêneros encomiástico (panegírico e oração fúnebre), deprecatório, eucarístico e gratulatório. Atendo-se, como neste trabalho, à pregação extraordinária, Marques apresenta-a como importante *documento* da piedade e da religião coetâneas; fonte bastante relevante para a história das mentalidades com a qual se identifica.<sup>410</sup>

A despeito das determinações tridentinas voltadas para a instrução doutrinária dos paroquianos – e do estabelecido em suas *atualizações* nas constituições diocesanas –, não se

---

<sup>409</sup> *Constituições Primeiras...* Livro III, Título XXXII.

<sup>410</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 97, 105-06. O historiador afirma que “a intensificação do culto e a orientação tridentina, à medida que se apossavam da vida de piedade, permitiam um contínuo apelo ao ministério da palavra”. E, remetendo-se ao que disse Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas, aponta que, antes do século XVII, pregava-se mais sobre *mistérios e reforma dos costumes*, dirigindo-se os sermões festivos à instrução moral e sendo pouco frequente o uso de panegíricos, como depois se introduziu (p. 79). Em outro texto, Marques, ao também se remeter às duas *linhas* de pregação, afirma que “jamais se confinou a pregação ao interior dos templos e ao sacerdócio ministerial [...] a missão de pregar estava regulada por rigorosas prescrições canônicas. Isso deixa pressupor à partida a existência de uma pregação ordinária [...] e outra extraordinária, ditada por grande variedade de circunstâncias correntes. Portanto, dentro e fora da liturgia eucarística se pregava. [...] Qualquer comentário oral da Sagrada Escritura, explicação dos mandamentos ou artigos de fé, confutação de doutrinas heréticas, demonstrações teológicas e ascéticas acerca dos mistérios de Cristo e da Virgem, das virtudes e vícios, do pecado e da graça, bem como panegíricos dos santos, passaram a ser designados pelo vocábulo latino *concio* (= oração), termo que da retórica forense romana transitou para o discurso eclesialístico preparado, de estilo culto ou familiar. Se a palavra *homilia* ficou a denominar uma pregação breve sobre ou a pretexto da leitura do evangelho da missa, o nome de *sermão* generalizou-se a toda a exposição moral de duração mais dilatada, proferido numa celebração litúrgica ou devoção piedosa, em templo ou préstito sagrado”. MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 398-99.

percebe, da parte dos vigários ou das demais autoridades eclesiásticas, uma preocupação em “instruir os fiéis sobre o encadeamento interno da mesma celebração, nem sobre os sentidos particulares de seus muitos ritos e orações”. Para Chahon, o *silêncio da liturgia* seria quebrado, contudo, pelos “recursos visuais e sonoros do *espetáculo* que era a missa – recursos que, muito mais que o latim, eram então sua *linguagem universal*”. Nesse sentido, apesar da pouca utilidade para a instrução litúrgica, a pompa barroca seria importante instrumento para a edificação religiosa da massa dos católicos.<sup>411</sup>

As celebrações, assim, revelariam o significado de *ser católico em tempos de Antigo Regime*:

de um lado, sentir-se parte de uma mesma assembléia reunida para louvar a Deus nos santos, bem como para dirigir-Lhe determinadas súplicas ou agradecimentos por graças alcançadas; por outro lado, a esse sentimento de pertença ao grêmio comum da Igreja militante devia corresponder, de forma simultânea, o de integração em uma ordem social caracterizada, fundamentalmente, por uma rígida classificação de seus componentes em diferentes posições e categorias mais ou menos bem situadas em termos de riqueza, poder e prestígio.<sup>412</sup>

Outro elemento importante a se considerar, nesse cenário de obscuridade dos rituais para grande parte dos assistentes, é a exposição pública do Santíssimo Sacramento. Afinal, “orações e ritos, esvaziados de sentido próprio, acabavam muitas vezes por se reduzirem, na visão da maioria, a simples preparação ou moldura para o sacramento presente no altar”. Concentrava-se, assim, “na adoração da hóstia consagrada pela via do olhar, tida esta última como manifestação da presença do Cristo descido dos Céus sobre a mesa eucarística”.<sup>413</sup>

Ao se expor a hóstia sagrada no altar durante o sacramento da missa, revestia-se o cerimonial de particular solenidade: “o Santíssimo Sacramento assumia plenamente ares de *Senhor sacramentado* assentado em seu trono, dominando a cerimônia e prestigiando-a com sua assistência, da mesma forma que as autoridades e dignitários porventura presentes”. No que tange a sua exposição quando da comemoração de santos específicos – como no caso da referida festividade de São Pedro havida em Campos –, podia-se constatar um esforço por tornar a festividade, com a visualização da hóstia, mais especial aos presentes.<sup>414</sup>

E se ao Sacramento era concedido destaque no espaço *sagrado* circunscrito pelo templo católico, ao padre pregador também estava reservado lugar de relevo dentro da Igreja. Desse modo, o sermão era proferido a partir de um

sítio elevado, quer seja do altar, do transepto que separa o presbitério da nave, reervada aos fiéis, ou geralmente do *ambo* (= ambão), mais conhecido por púlpito, espécie de pequena tribuna, com ou sem dossel e algum espaço para

<sup>411</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 278, 298, 324.

<sup>412</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 326.

<sup>413</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 336-38.

<sup>414</sup> CHAHON, S. *Os convidados...* p. 351-55.

movimentação, aberto ou firmado nos pilares do arco cruzeiro ou na parede lateral do corpo do templo, a fim de permitir ao orador, auxiliado pela energia e expressividade do gesto, impor silêncio, fazer-se ouvir e prender a atenção dos ouvintes, que, separados por sexo, assistiam de pé, sentados em pavimentos ou em tapetes [...], esteiras, almofadas e assentos trazidos de casa, bom como encostados a paredes, colunas e altares, não raro “com pouca reverência [...], lançando os braços e cotovelos sobre eles”.<sup>415</sup>

Acerca da referida pouca reverência dos fregueses, é interessante notar que, entre os *tesouros* de sua *Botica Preciosa*, o padre Ângelo de Siqueira dispunha de um *Remédio para viver bem, e ajustado à razão e à lei divina, e para agradar a Deus, e às suas criaturas, fundado no Evangelho*. Em meio aos conselhos que aponta como caminho para uma vida boa, o padre orientava – confirmando o potencial alheamento dos fiéis em relação aos ofícios dentro do templo, que se fazia necessário combater: “ouça Missa com decência, com as mãos levantadas e os dois joelhos em terra. Não converse na Igreja, principalmente na Missa e [no] sermão”.<sup>416</sup> Após tantas considerações sobre a liturgia – e sobre o momento da missa, em particular –, é necessário tecer reflexões a cerca da importância da retórica e dos enquadramentos da parenética, antes de tentar melhor compreender o *sermão de São Pedro* e suas repercussões.

### **3.2 Docere, delectare, movere – retórica**

De acordo com Michel Foucault, a semelhança desempenhou um papel condutor no saber da cultura ocidental até o fim do século XVI;

foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar.<sup>417</sup>

João Adolfo Hansen, por sua vez, ao abordar os modelos retórico-poéticos e teológico-políticos apropriados nas *letras coloniais*, aponta que o conceito nuclear que articulava suas atualizações era o de *representação* – termo por ele entendido como “a forma que compõe e relaciona pensamento e linguagem, fazendo os conceitos representados serem convergentes ou dedutíveis de um mesmo princípio de identidade”; no caso, “o conceito indeterminado de Deus, pressuposto na invenção do discurso segundo a oposição complementar de

<sup>415</sup> MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 398-99.

<sup>416</sup> SIQUEIRA, A. *Botica Preciosa, e Tesouro Precioso da Lapa...* Lisboa: Offic. de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentissimo S. Card. Patriarca, 1754, p. 552.

<sup>417</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 23. A despeito das críticas a que o autor está sujeito nos *domínios de clío* – algumas bastante procedentes, sobretudo quando pensadas as balizas por ele apresentadas e a seleção que faz dos textos –, sua perspectiva, acredita-se, pode ser bem aproveitada/apropriada por historiadores.

*infinito/finito*”. Remetendo-se à abordagem de Foucault, Hansen destaca que o autor francês havia proposto que “a identidade metafísica na base da similitude renascentista, em que o visível e o dizível se entrecruzavam indefinidamente, foi suplantada no século XVII”. Para o autor, contudo, a referida leitura, para o período de que se ocupa, seria historicamente improvável e anacrônica. Afinal,

Foucault não atravessa os Pirineus. Em lugares tridentinos, como Roma, Nápoles, Veneza, Florença, Espanha, Portugal e as colônias ibéricas da América, as apropriações católicas de Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e a infinidade de doutores da Igreja continuaram doutrinando a similitude como infinitismo da lei natural da graça inata até o final do século XVIII, doutrinando a lei eterna de Deus como fundamento do poder de Estado e da linguagem.<sup>418</sup>

Referindo-se à política católica da monarquia portuguesa, fortemente marcada pelos decretos tridentinos, Hansen indica que, nela, “a identidade metafísica é posta como Causa Primeira do tempo e, portanto, de todos os seres e eventos finitos da natureza e da história”. Nesse sentido, “por serem finitos, [os seres e os eventos] existem unidos à matéria criada como análogos da substância divina de que são efeitos e signos, [...] participam nela por atribuição de proporção, relacionando-se uns com os outros pela semelhança que os liga como seres criados”. Assim, “as letras coloniais pressupõem essa medida analógica e a aplicam lógica, retórica e metafisicamente à invenção dos efeitos de representação”.<sup>419</sup> Ao abordar as questões da parenética nas páginas que se seguem, busca-se ter em mente as observações do autor, relacionando analogia, retórica, *atualização* e representação.

### **A retórica como *chave de leitura***

José Murilo de Carvalho, em estudo relacionando história intelectual e retórica, afirma que “a virada linguística não pode ser ignorada, mesmo que não se admitam as posições radicais que reduzem tudo à linguagem ou ao texto”.<sup>420</sup> Nesse sentido, o autor indica a importância de se considerarem “as peculiaridades culturais ligadas a estilos de pensamento”, destacando, para o

---

<sup>418</sup> HANSEN, J. A. “Para uma história dos conceitos das letras coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII”. In: FERES Jr., J. & JASMIN, M. (org.) *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola/IUPERJ, 2007, p. 254-55. Sobre a analogia e a *cristianização da filosofia*, empreendida no período medieval, é muito elucidativo o estudo de Étienne Gilson, que aborda as questões (aqui referidas de modo assaz ligeiro) com a atenção e o cuidado devidos a um tema complexo. GILSON, E. *L’esprit de la philosophie médiévale*. Paris: J. Vrin, 2008. Ainda sobre as referidas questões – em uma abordagem mais específica e concisa, mas também esclarecedora, ver: HERSANT, Y. *La métaphore baroque: d’Aristote à Tesouro. Extraits du canocchiale et autres textes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

<sup>419</sup> HANSEN, J. A. “Para uma história...”, p. 256.

<sup>420</sup> Acerca da *virada linguística* e de possíveis implicações para o trabalho dos historiadores – críticas e *avanços*, ver: BURKE, P. & PORTER, R. (orgs) *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: Unesp, 1993; CARDOSO, C. F. “História e Textualidade”. In: CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. (orgs) *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012; CLARCK, E. A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge/London: Harvard University, 2004; ROBIN, R. *História e Linguística*. São Paulo: Cultrix, 1977; SEBASTIAN, J. F. & FUENTES, J. F. “Historia, lenguaje, sociedad: conceptos y discursos em perspectiva historica”. In: *Diccionario político y social Del siglo XIX español*. Madrid: Alianza, 2002.

contexto sobre que se debruça, a *natureza retórica dos brasileiros*. Carvalho, então, apresenta “a recuperação da tradição retórica” com a finalidade de “explorar a possibilidade de usá-la como instrumento de trabalho na prática da história intelectual” – ou seja: a retórica, nessa perspectiva, deveria ser usada como *chave de leitura*.<sup>421</sup>

Não se pode deixar de destacar a coincidência de expressão: ao se propor a identificar *algumas das condições de exercício de discursos políticos* no Portugal seiscentista, Ângela Barreto Xavier aponta um “sistema de condições positivas pelas quais determinados agentes formavam um certo número de conceitos, teorias, de objectos que surgiam na superfície dos discursos”. Ao abordar mais especificamente os pronunciamentos em torno das cortes de 1668, a historiadora sublinha um tipo de “transações intertextuais presentes neste evento discursivo, as quais reflectiam, em todo o caso, o modo-de-ser textual da época” e indica, ainda, a possibilidade de que “a natureza *argumentativa e retórica* das rotinas textuais dessa época pudesse constituir uma chave interpretativa, possibilitando uma melhor compreensão das especificidades apresentadas pelos seus conteúdos”, o que conduziria a uma identificação da “mecânica de construção textual dominante na época e [d]a ordem lógica que lhe subjazia e [a] estabelecer articulações existentes entre estas e os textos”. Afinal, “o processo de construção textual é então considerado como uma parte central dessas condições positivas de exercício de discursos políticos no Portugal moderno”.<sup>422</sup>

Ainda de acordo com Carvalho, “a virada linguística refere-se precisamente à recuperação da dimensão retórica do discurso” e por mais que demonstre concreta resistência às *posições radicais* implicadas por muitas das ideias relacionadas a uma abordagem mais preocupada com aspectos textuais – que, se levadas a um extremo, poderiam *aprisionar* o

---

<sup>421</sup> CARVALHO, J. M. “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura”. *Topoi. Revista de História*, v. 01, n. 01, jan./dez. 2000, p. 127, 128. Olivier Reboul, ao introduzir a temática da retórica, apresenta a *hermenêutica* como uma de suas *funções*. Nesse sentido, o autor destaca que “o discurso nunca é e nunca foi um acontecimento isolado. Ao contrário, opõe-se a outros discursos que o precederam ou que lhe sucederão, que podem mesmo estar implícitos [...], mas que contribuem para dar sentido e alcance retórico ao discurso. A lei fundamental da retórica é que o orador – aquele que fala ou escreve para convencer – nunca está sozinho, exprime-se em concordância com outros oradores ou em oposição a eles, sempre em função de outros discursos. Ora, para ser persuasivo, o orador deve antes compreender os que lhe fazem face, captar a força da retórica deles, bem como seus pontos fracos. [...] Essa é a função hermenêutica da retórica, significando ‘hermenêutica’ a arte de interpretar textos”. REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. XVII-XIX.

<sup>422</sup> XAVIER, A. B. *El Rei aonde póde, e não aonde quer: razões da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 09-14. Ao ler as proposições da autora, é perceptível a influência que, em sua abordagem, exercem os trabalhos de Foucault. Xavier, a esse respeito, indica que “esse conjunto de referências inspira-se, antes de mais, em Michel Foucault, enquanto autor de *L'ordre du discours*, de *L'archéologie du savoir*, e de [...] *O que é um autor?* [...]. Apesar disso, o método desenvolvido nestes livros não foi por mim adoptado com grande fidelidade” (p. 10). Ainda nessa linha – Foucault e *análise do discurso* –, ver: FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: UNB, 2008. É importante apontar, ademais, que, neste trabalho, parte-se de um entendimento do *discurso* muito próximo das proposições de Foucault – referência incontornável, afinal. Ver: FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.

historiador dentro da linguagem ou do texto escrito –, o autor considera tal aspecto bastante relevante em estudos que se voltam sobre textos do passado, sobretudo em ambientes como o ibérico, em que a retórica teve papel incontornável. Carvalho, ademais, destaca a amplitude dessa abordagem, uma vez que “a natureza da retórica em si já exige [...] que se leve[m] em conta, além da linguagem e do texto, o autor e seu leitor, ou ouvinte”<sup>423</sup> – aspectos muito importantes para este trabalho.

Alcir Pécora, por sua vez, indica que os diferentes *gêneros retórico-poéticos* dos textos do passado “não são formas em que se vazam conteúdos externos a elas, mas *determinações convencionais e históricas* constitutivas dos *sentidos verossímeis* de cada um desses textos”. Desse modo, Pécora informa que seu objetivo, ao se voltar sobre os textos que analisa em seus trabalhos, é *descrever* seus *sentidos básicos* “a partir do exame de procedimentos previstos e aplicados pelas convenções letradas em vigência”.<sup>424</sup>

Para o autor, os *gêneros* seriam, afinal, “formas poéticas precisas, com teoria, história e efeitos particulares” e, para compreendê-los e descrevê-los, seria necessário repassar os “procedimentos próprios do gênero retórico no qual se efetua um objeto particular, lembrando que o gênero não tem de ser puro ou inalterável em suas disposições, assim como o objeto não é idêntico à aplicação de um conjunto de prescrições encontradas em determinada preceptiva do período”. Desse modo, destacando ironicamente que *paráfrases de manuais de retórica* não dariam conta dos *sentidos específicos* dos textos analisados, Pécora afirma haver uma *tendência histórica básica*, notada nos diferentes gêneros, de desenvolver *formas mistas*, com dinamicidade relativa dos distintos períodos, o que impede que se descrevam os objetos como *simples coleção de aplicações genéricas*.<sup>425</sup>

Não surpreende, portanto, que o autor indique “reconhecer nos objetos literários o estatuto irreversível de signo, figura ou convenção, que se define no interior de um gênero particular, praticado com nuances e variações em diferentes épocas e lugares” – de certa forma em oposição a uma perspectiva que optaria por interpretá-los especificamente “como referência a uma subjetividade particular ou a um grupo social”. Sua abordagem, em suma, aspira a “localizar os *meios discursivos disponíveis na tradição* de composição dos textos examinados, cuja eficácia de persuasão necessariamente varia segundo o ajuste de *aplicação de tais meios às diferentes circunstâncias* de pessoa, tempo, modo e lugar relevantes em cada

---

<sup>423</sup> CARVALHO, J. M. “História...” p. 136. O autor ainda destaca que “uma abordagem via retórica estabeleceria, sem dúvida, contatos com a estética da recepção de Jauss, com a ideia de paradigmas científicos de Kuhn e com os conceitos de linguagem política de Pocock e de práticas e protocolos de leitura de Chartier”.

<sup>424</sup> PÉCORA, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 11, 12. Grifos meus.

<sup>425</sup> PÉCORA, A. *Máquina...* p. 12.

caso”. Assim, recusam-se “chaves de interpretação que se dispensem do exame do emprego persuasivo da convenção específica que baliza a criação letrada em suas formas definidas tradicionalmente”, e se propõe, em oposição, que se considere

uma semântica do objeto literário que não é “reflexo” de referentes externos de qualquer espécie, nem “representação” de conteúdos, seres ou substâncias, mas sim operação particular de recursos de gêneros historicamente disponíveis, capazes de produzir certos efeitos de reflexo e representação, sejam de conteúdos, seres ou substâncias.

A *máquina de gêneros* proposta pelo autor, portanto, acusa a dupla inadequação em se lerem textos literários como *documentação conteudística da realidade* e em simplesmente tomá-los como históricos. Desse modo,

operando em terreno vário e irregular, a fricção que produz quer demonstrar que aquilo que ela [literatura] tem de convenção e artifício é exatamente o mesmo que tem de produto histórico: enquanto o ato de criação é também efeito criado, de tal modo que seu aspecto mais “formal” e “interno” é também o mais “público” e o mais “datado”.<sup>426</sup>

José Francisco Marques, debruçando-se sobre a parenética portuguesa, relaciona-a a alguns dos aspectos até o momento abordados. Para o historiador, “todo documento – e é esta uma das lições da metodologia histórica – deve ser lido num contexto retórico”. Nesse sentido, deve-se “pôr o passado em relação com o passado, ver o fenómeno histórico [...] no seu contexto histórico e retórico. No fundo, é a tentativa de se equacionar, em dado momento, as relações entre a retórica e a sociedade pela mediação do púlpito”. Marques, portanto, situa os sermões no âmbito da eloquência sacra; arte da palavra, com teor marcadamente católico. Segundo o autor, “a pregação é um ato de comunicação social – e é-o enquanto ao destinatário. Quem prega, é suposto ser ouvido e entendido. Por isso, [...] a pregação [está] ligada à eloquência como arte da palavra que visa [a] persuadir o ânimo alheio pela força do dizer”. Ao tratar dos procedimentos que direcionavam os pregadores na elaboração do texto dos sermões, o historiador afirma que

conforme a circunstância motivadora – acção de graças, óbito, preces –, o pregador escolhia o subgénero adequado e orientava-se pelas regras indicadas na retórica eclesiástica. Ao aplicá-las, visava [a] alcançar aquele grau de eloquência que, no tempo, o auditório minimamente culto exigia – sem que isso impedisse de moldá-las ao seu génio próprio e [de] aproveitá-las na persecução dos objectivos que intentava, podendo mesmo tornar o sermão tão convincente como instrutivo. A eloquência não

---

<sup>426</sup> PÉCORA, A. *A máquina...* p. 12, 13, 16. Grifos meus. A abordagem de Pécora permite aproximações com ideias de Certeau sobre a retórica e as apropriações dos indivíduos. É interessante, neste ponto, resgatar apontamentos de João Adolfo Hansen. De acordo com o autor, “o regramento retórico das representações coloniais determina que sempre apresentem duas funções simultaneamente complementares [...]: uma função mimética e uma função judicativa. *Mimética ou representativamente*, as letras coloniais transformam e encenam matérias do seu referencial, os discursos do seu presente, aplicando preceitos técnicos retoricamente determinados; *judicativa ou avaliativamente*, as letras coloniais modelam o destinatário na forma de estilos, propondo-lhe a posição interpretativa que deve assumir para receber adequadamente os efeitos representados. Assim, encenam assuntos do seu presente e, simultaneamente, os critérios técnicos aplicados à encenação”. HANSEN, J. A. “Para uma história...”, p. 254.

é logicamente atributo deste ou daquele subgênero; mas numa época tão sensível a formalismos, natural era deixar ele acorrentar-se pelo preceituado.<sup>427</sup>

Ao abordar a questão da eloquência sacra, Marques traz à baila a importância da retórica eclesiástica, que apresentava os princípios preceptivos que o pregador deveria seguir para persuadir seus ouvintes. Nesse sentido, entende-se que “a expressão retórica é um dado cultural, é uma linguagem situada no tempo, é o invólucro do discurso que deve levar o ouvinte a uma adesão convicta”. Para o historiador, as circunstâncias que ditavam os sermões exigiam “estilo e modelos próprios que os tratadistas indicavam em pormenor, embora susceptíveis sempre de interferências várias ligadas ao temperamento, [à] cultura e [à] sensibilidade estética do tempo”. Haveria, assim, um leque de subgêneros na oratória sacra – da homilia ao sermão; do panegírico ao deprecatório –, de que o pregador deveria se valer, selecionando o que mais se ajustasse a seus interesses (considerados os ouvintes, o tema, o assunto, a ocasião/cerimônia) e *atualizando-o* quando da elaboração de sua pregação.<sup>428</sup>

Identificado como homem de Deus – ministro de sua palavra –, o pregador estava investido de autoridade e dignidade ímpares; representante da Igreja, que lhe impunha a missão de ensinar a verdade salvífica, era intérprete e transmissor de uma *mensagem teologicamente formulada em doutrina e preceitos*. Estava, portanto, implicado com um vocabulário específico e, para se fazer compreensível a despeito da heterogeneidade dos ouvintes, punha-se diante de muitos problemas de linguagem;

situado no seio da comunidade, a cuja aventura temporal não pode, ao menos como homem, ser indiferente, ele deve acompanhá-la atento às vicissitudes do cotidiano. Para ser persuasivo e não cair numa pregação desencarnada, inevitável será o recurso à pedagogia do concreto: no presente, saber apontar o eterno. A inserção destes dois planos arrasta-o, por vezes, a comentar e/ou interpretar certas ocorrências e a traçar um comportamento que se harmonize com a fé professada.<sup>429</sup>

Os pregadores, ademais, mostravam-se “indiferentes à mistura do político com o sagrado e mesmo às determinações expressas nas constituições religiosas que, como no caso dos jesuítas, lhes ordenavam concretamente absterem-se de se intrometer em negócios políticos e de Estado”. Afinal, “o profano sempre merecera alusão no púlpito” e sua relevância, na estrutura do sermão, dependia da natureza e da notoriedade do fato. Assim, “a liberdade de que desfrutavam os oradores no púlpito proporcionava-lhes ocasião para abordarem os mais variados assuntos”. Nesse sentido, ainda que a obediência à legítima autoridade fosse um preceito evangélico e que se tivesse a pátria como um valor sagrado,

---

<sup>427</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 10-12.

<sup>428</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 20, 26. Desse modo, para o historiador, deve-se proceder a uma “análise metodológica que, embora mantendo-se no plano histórico, deve considerar a perspectiva linguístico-estilística, dentro da estrutura do sermão barroco e do ‘modo português de pregar’” (p. 29).

<sup>429</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 10-12.

a Igreja Católica é uma entidade supra-nacional e a política eclesiástica não era muitas vezes coincidente com a política de um estado. Daí as dissonâncias que se podiam detectar quando, na época, o púlpito se debruçava sobre a realidade histórica que a comunidade vivia [...] as medidas tomadas pelo poder político, porque incidiam sobre a vida da comunidade, eram as mais frequentemente contestadas.

Desse modo, portanto, entende-se que as celebrações do calendário litúrgico e as demais ocasiões em que – momentos de alegria ou temor – valia-se dos rituais religiosos para agradecer ou solicitar auxílio a Deus

deram lugar a um discurso eclesiástico com largo reflexo de problemas e matérias profanas. O sermão enveredava nítida ou subtilmente por caminhos que denunciavam preocupações políticas imediatas. A argumentação mantinha a estrutura religiosa e a expressão da linha retórica adequada. A sua veemência traduzia o temperamento do pregador, dinamizando os sentimentos do auditório em ordem à ação. Da sua importância como elemento catalizador de atitudes colectivas que se pretendia fomentar nos apercebemos pela violência com que os discordantes reagiram [...] [ao] envolvimento do clero, servindo-se do ministério da pregação.<sup>430</sup>

Cabe, aqui, retomar os *problemas de linguagem* e as *técnicas de persuasão* referidos por Marques, relacionando-os a outras referências. De acordo com Olivier Reboul, a retórica pode ser entendida como *a arte* [no sentido de técnica] *de persuadir pelo discurso*, em que se mobilizam os argumentos (tanto os *entimemas*,<sup>431</sup> que se integram no raciocínio silogístico, quanto aqueles fundamentados nos exemplos), competência da razão, considerando-os inseparáveis dos sentimentos. Em relação aos meios que se relacionam à afetividade, o autor aponta o *ethos*, carácter que o orador deve assumir para despertar atenção e mobilizar o auditório (e também carácter do auditório, a que o orador deve se adaptar), e o *pathos*, tendências, desejos e emoções do auditório, sobre que o orador deve agir/que deve nele suscitar, buscando deles tirar partido.<sup>432</sup>

Em âmbito um pouco diferente, Patrick Charaudeau, ao abordar a questão dos sujeitos do discurso, apresenta um panorama esquemático que, em que pesem as distintas abordagens, não deixa de ser elucidativo, podendo ser relacionado às questões aqui tratadas. De acordo

---

<sup>430</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 97, 105-06, 111-13. O historiador, ademais, afirma que: “na idade moderna, por exemplo, houve, como se sabe, na Europa, intervenções frequentes do clero no domínio político, através do púlpito. Sucediavam-se os litígios com o poder civil quer a contestar a própria legitimidade do monarca quer a repudiar imposições arbitrarias ou excessivas, mormente em matéria de tributos. Os motins populares surgiam. Agravada a carestia da vida, com fomes e pestes, a revolta alastrava, polarizando descontentamentos e ambições. Para apoiá-la ou conduzi-la, apareciam chefes na cidade e no campo. Entre os fomentadores, detecta-se sempre a acção dos eclesiásticos. Religioso ou secular, o padre lá andava, actuando na igreja ou na praça pública, por solidariedade, paixão política e outros múltiplos imperativos” (p. 15-17). Sobre as questões, Aníbal Pinto de Castro afirma que “não admira, pois, que a parénese barroca adquirisse um certo cunho social, nem sempre muito consentâneo com as suas finalidades de ordem estritamente religiosa, que se viam com frequência relegadas a plano secundário. O sermão transformava-se muitas vezes num sucedâneo do teatro”. CASTRO, A. P. *Retórica e Teorização Literária em Portugal do Humanismo ao Neoclassicismo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, p. 84.

<sup>431</sup> Entende-se por entimema o “silogismo rigoroso, mas que se baseia em premissas apenas prováveis (endoxa), que podem ficar implícitas”. REBOUL, O. *Introdução...* p. 247.

<sup>432</sup> REBOUL, O. *Introdução...* introdução.

com o linguista, que se dedica à análise do discurso, o *ato de linguagem* pode ser visto como um encontro dialético entre dois processos: uma *produção* (de que toma parte o sujeito produtor, dirigindo-se a um interlocutor/destinatário por ele idealizado) e uma *interpretação* (de que toma parte o sujeito interlocutor, que não é simples receptor da mensagem, mas efetivamente um sujeito interpretante, que, por sua vez, constrói uma imagem também idealizada do locutor).<sup>433</sup>

Tal modo de conceber o *ato de linguagem* é esclarecedor, dentre outros fatores, por acentuar a importância dos sujeitos do discurso e das respectivas imagens por eles assumidas/idealizadas, tanto na enunciação quanto na interpretação – aspectos fundamentais para a eloquência, que, como indicado, dedica-se à persuasão; ao convencimento (relacionando razão e emoção no empenho de *levar* o auditório *a crer*; a *aderir* ao que diz o orador). Ao abordar as questões em torno dos sujeitos do discurso, João Adolfo Hansen afirma que o “ouvinte empírico não é passivo e quem fala deve pressupor a autonomia da sua mente para trabalhar sobre e com ela”. Além de apontar que “a persuasão do ouvinte deve ser encontrada no próprio discurso”, o autor indica que,

retoricamente, pressupõe-se que só podemos convencer alguém a respeito de alguma coisa que ele já conhece ou sabe. Por isso, inventamos o sujeito da nossa fala com lugares comuns éticos, que o compõem como tipo honesto, bom, prudente, sábio, digno etc. autorizado a falar, e compomos o destinatário com lugares comuns patéticos, ou lugares comuns de paixões, como medo, esperança, justiça, vingança, prazer, dor etc.; que convencem da validade do que falamos.<sup>434</sup>

Tais considerações permitem, em certo sentido, compreender a importância atribuída por Hansen às categorias intelectuais da *discrição* e da *vulgaridade*, características da sociedade ibérica na Época Moderna. De acordo com o autor, os *tipos* do *discreto* e do *vulgar* funcionavam como “mecanismos políticos de constituição de unidades de excelência e de não-unidades viciosas [...] tipos que organizam a representação”.<sup>435</sup> Em certo sentido, a *discrição* se definia sobretudo por oposição à *vulgaridade*; “como o vulgar é definido como o ‘espírito fraco’ levado pelo gosto confuso que se deixa enganar pelas aparências, discreto é aquele capaz de produzir aparências adequadas, porque tem o juízo. Assim, a discrição seiscentista é um saber ou uma técnica da imagem”. E enquanto tal, a discrição (retoricamente regrada), previa as aparências hoje entendidas como “excessos”, típicas das representações do período. Como destaca o autor, todo “excesso”, à época, era produzido como “representação distintiva do privilégio de uma posição superior na hierarquia”. Para Hansen, desse modo,

---

<sup>433</sup> CHARAUDEAU, P. *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2010.

<sup>434</sup> HANSEN, J. A. “Lugar comum”. In: MUHANA, A. LAUDANNA, M. & BAGOLIN, L. A. (orgs). *Retórica*. São Paulo: Annablume/IEB, 2012, p. 165.

<sup>435</sup> HANSEN, J. A. “O discreto”. In: NOVAIS, A. (org.) *Libertinos, libertários*. São Paulo: Companhia das Letras/MINC-FUNARTE, 1996, p. 93.

agudeza, prudência, dissimulação, aparência e honra constituem a discricção. Nas monarquias absolutistas do século XVII, principalmente nas ibéricas, a discricção é o padrão da racionalidade de corte que define o cortesão, proposto para todo o corpo político como o modelo do *uomo universale*, o homem universal [...]. Nas práticas de representação, a discricção é, por isso, uma categoria intelectual que classifica ou especifica a distinção e a superioridade de ações e palavras, aparecendo figurada no *discreto*, que é um tipo ou uma personagem do processo de interlocução.<sup>436</sup>

Na sociedade ibérica da Época Moderna, portanto, o tipo do *discreto* era modelado pela “retórica aristotélica apropriada na doutrina neo-escolástica de uma história providencialista, segundo a qual os casos vividos por homens ilustres do passado são exemplos para a sua experiência política”. Considerava-se discreto, desse modo, quem pautava suas ações pela *sagacidade escolástica*, que permitia encontrar, a partir de exemplos passados memorizados, a imagem adequada à ocasião. Nesse sentido, o discreto era aquele que dominava os protocolos dos decoros, com discernimento do que era “melhor” em cada caso – o que incluía a possibilidade de aplicar o “pior”, quando este era *discretamente* “melhor”, agindo dissimuladamente.<sup>437</sup> Assim, nas representações do tipo discreto,

a agudeza funde-se com a prudência. A fusão é praticamente total e explícita uma das ideias centrais do mundo barroco, a de que a representação decorosa da ocasião como aparência verossímil é sempre mais fundamental que qualquer exteriorização “sincera” ou “verdadeira” dos afetos, como se os significados valessem mais que as coisas.<sup>438</sup>

De acordo com Hansen e Pécora, as categorias retórico-poéticas e teológico-políticas da época “figuram sujeitos de enunciação, destinatários e temas, sendo também aplicadas como critérios avaliativos de definição e interpretação do sentido. Elas prescrevem a imitação de modelos de autoridades antigas, adaptando a eles a referência institucional e informal do lugar”.<sup>439</sup> Pode-se dizer, portanto, que os *tipos* referidos associavam-se aos sujeitos do

---

<sup>436</sup> HANSEN, J. A. “O discreto”... p. 79, 83-84. No mundo católico do século XVII, “a *discretio* significa a capacidade lógica e ética de discernimento do juízo aconselhado pela luz natural da Graça inata”.

<sup>437</sup> Acerca da *dissimulação*, o autor afirma que “considerando-se essas possibilidades de fingimento do fingimento ou de fingimento da falta de fingimento, na constituição ibérica do tipo discreto é central a reciclagem da ideia aristotélica que propõe a virtude como capacidade intelectual do juízo, principalmente porque é o juízo que fundamenta o artifício das técnicas retóricas com que então se faz a diferença entre ‘dissimulação’ e ‘simulação’. Ambas especificam a discricção, mas sua diferença está nos meios aplicados e nos fins visados. No mundo católico, a dissimulação é entendida como uma técnica de fingimento moralmente virtuoso que oculta o que realmente existe, enquanto a simulação é dada como a técnica maquiavélica que finge a existência do que não há. Dois fingimentos, duas aparências: um deles oculta a verdade, outro produz o falso, segundo a interpretação católica”. HANSEN, J. A. “O discreto”... p. 84-85. Tais ideias, deve-se destacar, são bastante importantes na obra de Giovanni Botero e de suas apropriações no mundo ibérico, em que se busca conceitualizar uma razão de Estado católica. Ver, nesse sentido: BOTERO, G. *Da razão de Estado*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992; CASTRO, F. A. *Verdadera razón de Estado*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1616; HOMEM, P. B. *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II, de buena memoria, Rey de Portugal llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Machavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus sequazes*. Coimbra: Nocolau Carvalho, 1627.

<sup>438</sup> HANSEN, J. A. “O discreto”... p. 84-85.

<sup>439</sup> HANSEN, J. A. & PECORA, A. “Categorias retóricas e teológico-políticas das Letras Seiscentistas na Bahia”. *Designio* (São Paulo), v. 5, 2006, s/p.

discurso. Ao mesmo tempo em que, mobilizando os recursos de que dispunha, o orador (um padre ao elaborar seu sermão, por exemplo), buscava se apresentar, em sua fala, de modo a parecer *discreto*, ele compunha seu discurso tendo em mente, de modo geral, os mesmos dois *tipos* básicos de destinatários, previstos como conhecedores dos preceitos por ele aplicados [discretos] ou ignorantes em relação a tais preceitos [vulgares], devendo, a partir de uma análise que combinava o auditório, a ocasião e a matéria, modelar seu discurso (valendo-se dos gêneros e dos subgêneros retóricos de que dispunha) de modo a *ensinar, agradar e convencer* por meio de suas palavras.

Os tipos, nessa lógica, “são modelados por categorias retóricas, éticas, jurídicas, teológicas, políticas, sendo por assim dizer sínteses de conceitos que definem e articulam o campo geral da cultura de seu tempo”,<sup>440</sup> supondo, sempre, a política católica, que emprestava sentido a seus termos. Retomando o exemplo do pregador, pode-se dizer que, avaliando, a partir do *juízo*, as matérias, as circunstâncias e os públicos de sua pregação, ele deveria *regular*, a partir de seu *engenho*, a invenção, a disposição e a elocução de seu discurso, de modo a adequar o estilo aos seus objetivos de persuasão. Acerca dos já referidos termos de *engenho* e *agudeza*, entende-se que último, também chamado de *conceito*, *conceito engenhoso*, *ornato dialético* e *silogismo retórico* nos tratados da época, era um preceito buscado pelos autores do período. Produzida retoricamente pelo *engenho*, faculdade intelectual da invenção, a *agudeza* era um padrão socialmente partilhado pelo tipo *discreto*.<sup>441</sup>

Antônio Saraiva, em livro dedicado ao *discurso engenhoso*, apresenta os termos *agudo* e *agudeza* como sendo os resultados que os processos *engenhosos* procuravam obter. Nesse sentido, “todo discurso ‘engenhoso’ se ordena em função de uma ‘agudeza’, que ele prepara e serve”.<sup>442</sup> O autor dedica a maior parte de suas reflexões sobre o discurso engenhoso do padre Antônio Vieira, apontado como o maior pregador ibérico da época, mas também reflete sobre as obras de Baltasar Gracián e Matteo Peregrini, dois importantes autores que, nas palavras de Saraiva, dedicaram-se ao “espírito ‘engenhoso’, que me parece caracterizar a cultura

---

<sup>440</sup> HANSEN, J. A. “Para uma história...”, p. 254.

<sup>441</sup> HANSEN, J. A. & PÉCORÁ, A. “Categorias...”, s/p.

<sup>442</sup> SARAIVA, A. J. *O discurso engenhoso: estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 08. De acordo com o autor, “a palavra ‘barroco’, que também poderia ser usada, engloba um conjunto de atitudes e processos que ultrapassem largamente o campo semântico de ‘engenhoso’. E o que eu desejaria demonstrar, sobretudo, é que o essencial do barroco, no que se refere à literatura, reside justamente no ‘discurso engenhoso’”. Não deixa de ser interessante notar que tanto Pécora, mas sobretudo Hansen, apresentam ressalvas ao emprego dos referidos termos – *barroco* e *literatura* (e também, em certo sentido, *autor*). Sobre as questões, ver: HANSEN, J. A. & PÉCORÁ, A. “categorias...”; HANSEN, J. A. “Identidades sociais através do ‘barroco’”. *Anais Complementares do XIII Encontro de História da Anpuh-Rio: Identidades*. Rio de Janeiro: Anpuh, 2008.

hispânica do século XVII, mas de que também se falou na Itália e na França”.<sup>443</sup> Nesse sentido, o influente Gracián, ao tratar da *agudeza*, afirma: “consiste, pues, este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una harmónica correlación entre los cognoscibles extremos, expresa por un acto de entendimiento”.<sup>444</sup>

A agudeza produzida pelo efeito de comparação entre conceitos era a que alcançava mais alto grau de perfeição; “na sua invenção, a perspicácia do juízo define e analisa os conceitos, estabelecendo semelhanças e diferenças entre eles, e a versatilidade os sintetiza em uma forma nova e inesperada, uma metáfora, que produz surpresa e maravilhamento”. A agudeza, desse modo, associava-se ao artifício – entendido como “resultado controlado da aplicação de um conjunto de preceitos que visam à produção voluntária de determinado efeito”.<sup>445</sup> Como se mostra a seguir, tais questões foram bastante importantes na conformação do *Método Português de Pregar*.

A partir do elenco de referências até o momento apresentadas, busca-se, mais que simplesmente apontar como uma série de autores posicionou-se acerca da retórica, insistir que, quando se volta o olhar para o mundo ibérico no período em pauta, deve-se ter em mente que se tratava de um meio regrado por um *regime retórico – instituição* que perdurou, a despeito de variações, desde a Antiguidade clássica até a *revolução romântica* de finais do século XVIII. Tendo em vista tal contexto, a retórica deve ser entendida como uma *pragmática em obra*, conformando tanto a produção quanto a recepção dos textos então produzidos.

A leitura atual dos textos coetâneos, portanto, quando interessada em perceber seus sentidos prováveis, deve considerar sua modalização – desfazendo-se dos anacronismos de uma análise pautada nos mecanismos textuais do presente. E é nessa perspectiva que se entende a importância, ou melhor, a necessidade de considerar a retórica como *chave de leitura* – ou, como apontam alguns autores, de considerá-la em sua função *hermenêutica*. Afinal, a análise retórica possibilita uma leitura mais coerente, permitindo, inclusive, perceber o que permanece *invisível* nos textos. Nessa perspectiva, os já referidos termos de *agudeza*,

---

<sup>443</sup> SARAIVA, A. J. *O discurso...* capítulo IV – em que o autor apresenta uma análise das obras dos dois autores referidos, apresentando semelhanças, e também diferenças. Saraiva, nesse sentido, aponta que foi a concepção de Gracián a que prevaleceu no mundo ibérico. Acerca de tal concepção, o autor afirma que o discurso é como “um tecido de *agudezas*, sucedam-se elas em cascata, ou se ordenem numa composição geométrica de conjunto” (p. 138); “Gracián não distingue como faz Pelegrini entre ‘palavras’ e ‘coisas’ [...] a relação entre as partes da *agudeza* [...] não é uma criação do discurso, mas existe nos objetos eles mesmos [...] não há distinção entre palavra, ideia e coisa” (p. 141); para Gracián, haveria, pois, uma cadeia simples “que é ao mesmo tempo a do discurso e da realidade” (p. 142).

<sup>444</sup> GRACIAN, B. cf. SARAIVA, A. J. *O discurso...* p. 129.

<sup>445</sup> HANSEN, J. A. & PÉCORA, A. “Categorias...” s/p.

*conceitos, discrição e subgênero panegírico* assumem potencial eloquência – devendo permanecer, ainda que sem referência explícita, no horizonte da leitura aqui ensaiada.

### **O ensino da retórica sacra e o método português de pregar**

Na sequência do humanismo renascentista, a preceptiva retórica esteve em marcha na formação daqueles que, em Portugal, aspiravam à carreira eclesiástica. No entanto, a disciplina só entrou no currículo da universidade portuguesa em inícios do século XVI, com o provimento de uma cátedra autônoma. No que diz respeito ao Colégio das Artes de Coimbra, confiado aos inacianos em 1555, a retórica, na formação dos alunos de humanidades, era tratada com grande importância e interesse, a partir da percepção que se tinha do peso da eloquência do púlpito no combate à heresia protestante – o que, afinal, condizia com o espírito da época. Assim, “o *delectare* valorizava o *docere* e amadurecia o *movere*”.<sup>446</sup>

Acerca dessa relação entre a Companhia de Jesus e a retórica, Jean Lacouture afirma que uma das principais características do método pedagógico conformado pela *ratio studiorum* jesuítica estava no *humanismo* que a caracterizava; tratava-se certamente de um humanismo cristão, mas também ligado à Antiguidade e a suas virtudes – fazendo de Virgílio e de Cícero mestres de beleza e harmonia (e, no caso do primeiro, uma espécie de precursor do Evangelho; um *quase* Padre da Igreja). A pedagogia inaciana concedia relevada importância à retórica, tanto como valor ou técnica de domínio pessoal, quanto como projeto estético que definia, de certo modo, o projeto de educação concebido pelos padres.<sup>447</sup> Assim, por sua fidelidade ao modelo pedagógico concreto informado pela *ratio*, os inacianos foram aqueles que elaboraram, no contexto, o mais próximo que se chegou de um método próprio de formação dos pregadores, baseado sobretudo no estudo dos autores da Antiguidade clássica.<sup>448</sup>

Entre os manuais que se destacaram no ensino da retórica pelos inacianos em Portugal, aponta-se o de Cipriano Soares, *De arte rethorica* (1562), que dispôs de numerosas edições. Ademais, outras obras dedicadas à preparação oratória do clero começaram a circular, dentre as quais se destacam a do leigo Fernando Soares Homem, a *Rethorica ecclesiastica para*

---

<sup>446</sup> MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 399-400.

<sup>447</sup> LACOUTURE, J. *Les jésuites: une multibiographie*. V. I. Paris: Seuil, 1991, p. 294-95.

<sup>448</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O Pregador”. In: VILLARI, R. *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995, p. 130. De acordo com João Adolfo Hansen, a interpretação escolástica da retórica antiga – realizada principalmente por jesuítas, tanto na Universidade de Coimbra, quanto nos colégios coloniais e na corte (também nas academias) – prescrevia que, “no ato da invenção das letras, o juízo dos autores evidencia a analogia das matérias figuradas, do pensamento que as concebe e da linguagem que lhes dá forma com o princípio de identidade que é a sua Causa. A forma das obras é evidência da presença da luz natural da Graça que aconselha o juízo na invenção. Assim, *identidade, analogia e semelhança*, articulações da *representação*, são os conceitos-matrizes dos conceitos teológico-políticos e retórico-poéticos aplicados à representação da natureza e da história em várias conjunturas coloniais”. HANSEN, J. A. “Para uma história...”, p. 256.

*pregadores* (de que não restou registro), e a de Frei Luis de Granada, padre dominicano espanhol que residia em Portugal, *Rethorica ecclesiastica*, “usada sobretudo ‘onde se concentra o ensino teórico e prático da pregação’, vindo a ‘constituir, ao longo de todo o século XVII, o livro base da eloquência sacra portuguesa’”. Ademais, “tinham os dominicanos [...], na sua preparação acadêmica, o ‘Sermão’, a fim de os estudantes se exercitarem, ‘desde os bancos da escola, na arte de propor a palavra de Deus’, com apresentação pública diante da comunidade conventual, ‘precisamente nas solenidades e momentos principais da liturgia’”.<sup>449</sup>

Os referidos tratados, empregados nas escolas (sobretudo o de Cipriano Soares, adotado pelos inacianos) no ensino das humanidades, e também na preparação dos futuros pregadores, realçavam a importância da *dispositio*, mas também expunham com especial relevo a *elocutio* e acolhiam, na *inventio*, os lugares comuns – abrindo “o caminho para a fixação de um processo que o estudo e a prática conduziram ao despontar dos conceitos predicáveis e recurso às sentenças agudas, tão influentes na caracterização e desenvolvimento de um estilo oratório sob o signo da estética barroca”. Os tratados e os regulamentos aprendidos tornavam-se como paradigmas para os pregadores, variando o seu uso de acordo com as acomodações e atualizações que cada um conscientemente operava. Nesse sentido,

a aprendizagem obtida na escolaridade e na prática do púlpito, bem como o tirocínio de muitos no ensino da retórica dentro da sua ordem religiosa, se destinavam a habilitar gente cada vez mais capaz de testemunhar eficazmente a ortodoxia católica na linha da renovação tridentina, acabavam por proporcionar um meio que destinado ao plano religioso, se tornaria um instrumento actuante de intervenção política a coberto da eloquência sacra.<sup>450</sup>

Além de Cipriano Soares e Luis de Granada, que asseguraram, durante algum tempo, a preceptiva da eloquência sacra, havia outras opções de manuais – a que recorriam sobretudo *mestres* que não fossem jesuítas ou dominicanos: o *De ratione concionandi* (1576), de Frei Diego de Estella; as *Instruções da pregação da Palavra de Deus* (1643), de São Carlos Borromeo, traduzidas em 1763; os *Diálogos sobre a eloquência em geral, e a do púlpito em particular*, de Fénelon, que chegou a Lisboa em 1761, “e vários mais, marcantes alguns, entretanto saídos até ao fim do Antigo Regime, segundo o modo clássico e o novo de pregar”.<sup>451</sup> Assim,

<sup>449</sup> MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 399-400.

<sup>450</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 29.

<sup>451</sup> Entre os “manuais por onde vulgarmente se aprendiam os preceitos da eloquência sagrada” no mundo luso, José Pedro Paiva aponta: o de Cipriano Soares, o de Luís de Granada, o de Diogo de Estella, o de Carlos Borromeo e o de Fénelon – os mesmos acima referidos, portanto. PAIVA, J. P. “Episcopado...”, p. 16. Aníbal P. Castro, por sua vez, aponta que “sobre o ensino ministrado através destas duas obras – o *De Arte Rethorica* de Cipriano Soares, nas escolas de Humanidades sob o monopólio da Companhia de Jesus, e a *Rethorica*

vivendo de olhos postos no meio em que se encontravam, à medida que a ilustração do clero se alargava, os clérigos que em particular se dedicavam à pregação extraordinária escutavam, liam e se sentiam tentados a imitar sermões concebidos segundo modelos e estilos, do barroco ao neoclássico, onde se situavam o “método português” e o “método francês” de pregar – paradigmas que, entretanto, iam degenerando pela ausência de qualidade, no barroquismo decadentista e medíocre, numa ofensa à santidade da palavra de Deus e aos fins espirituais da pregação evangélica.<sup>452</sup>

Aníbal Pinto de Castro afirma que, indo ao encontro das *linhas determinantes do gosto coevo*, a pedagogia literária inaciana “contribuía para o desenvolvimento do barroco, tentando ao mesmo tempo regular a sua evolução, já por um resto de fidelidade ao seu substrato clássico, já pelas preocupações inerentes à formação do homem civil ou do sacerdote cristão, militante do movimento contra-reformista”.<sup>453</sup> O autor, após destacar a influência dos padres jesuítas para a formação do barroco ibérico, ressalva que isso não significa dizer que

o movimento contra-reformista, desencadeado sobretudo pela Companhia de Jesus, constituiria a força genética do barroco [...] pensamos, no entanto, que, longe de o contrariar, a Companhia aceitou e facilitou, através o seu labor pedagógico e de sua produção literária, o desenvolvimento desse novo gosto, tentando embora mantê-lo sujeito a uma certa disciplina de equilíbrio.<sup>454</sup>

Além de se destacar o peso da *ratio* para a parenética portuguesa, pode-se apontar como se deu o desenvolvimento paulatino do que informava o *método português de pregar*, que teve no padre Antônio Vieira além de expressão mais refinada, um paradigma de estilo. Seus sermões, “ouvidos, lidos, imitados e, não raro, copiados”, alcançaram os mais diversos estratos da sociedade portuguesa coetânea, determinando uma influência decisiva na parenética do barroco lusitano, permanecendo influentes muito após sua morte – sobretudo até o século XVIII.<sup>455</sup>

Formado nos preceitos da *ratio studiorum*, adquiridos nos bancos escolares da Companhia de Jesus e enriquecidos ao longo de sua trajetória – como orador em diversas regiões da América lusa e de Portugal e como professor em Olinda –, Vieira foi um pregador

---

*eclesiastica* de Fr. Luís de Granada, nos conventos onde se concentrava o ensino teórico e prático da pregação – vão desenvolver-se os primeiros passos do gosto barroco entre nós”. CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 56.

<sup>452</sup> MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 401.

<sup>453</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...*, p. 70. A reflexão sobre a influência dos inacianos na retórica sacra lusa é um dos aspectos mais visíveis na obra do autor – ver os capítulos I, II, e IV, principalmente. Sobre o termo *barroco*, consideram-se bastante coerentes as advertências de Hansen e Pécora sobre suas limitações. Entretanto, por questões de (comodismo e de) convenção, optou-se por reproduzir a perspectiva de autores que – em que pese a importância de suas abordagens – não apresentam as mesmas ressalvas. Assim, a despeito das diferenças de perspectiva demarcadas, o confluir das referências é bastante elucidativo, na busca por contextualizar as *letras* no período. Nesse sentido, é interessante apontar, como referência adicional para uma contextualização da literatura no período: SARAIVA, A. J. & LOPES, O. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Bloco Gráfico, 1975 – sobretudo as partes referentes às épocas 4ª (*barroco*) e 5ª (*século das luzes*), p. 475-721.

<sup>454</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 65-66, nota. 178. Ainda sobre os jesuítas e a parenética, ver: MARTINS, F. S. “Ministério da Palavra na Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVIII”. *Via Spiritus*, Nº 11 (2004).

<sup>455</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 85, 111. A qualificação de “português” vem anos mais tarde, como oposição a “uma nova maneira de pregar – ‘à francesa’, quando a reacção anti-barroca encontra, para lá dos Pirineus, modelos diferentes, mais simples e de maior proveito às almas dos ouvintes” (p. 119).

barroco, “mas a sua exuberância, os rasgos do seu engenho, a agudeza dos seus conceitos procuravam nunca perder de vida o equilíbrio harmonioso do discurso, nem comprometer a sua clareza expressiva”.<sup>456</sup> Mesmo que não tenha desenvolvido um compêndio próprio de retórica conforme suas prédicas, “o *Sermão da Sexagésima* dá-lhe [...] pleno direito de enfileirar na galeria dos mestres da Retórica sagrada de Portugal e de Espanha”. E teria se desenvolvido justamente a partir da teoria expressa no referido sermão, “com o apoio dos exemplos multímodos colhidos na sua vasta obra”, o *método português de pregar*. Assim, a teoria expressa no *Sermão da Sexagésima*, em suas censuras e afirmações, apresenta a base do *método português*;

apresenta e aplica o mesmo esquema de desenvolvimento e a mesma estrutura das diversas partes que nele não-de ser consideradas essenciais: o uso do tema latino, o exórdio, a definição da matéria e a sua divisão, a confirmação baseada em provas, exemplos ou textos e, finalmente, a peroração. A diferença está em que, utilizando este esquema, os futuros pregadores irão desenvolvê-lo recorrendo aos malabarismos da exegese e aos brinquedos vazios do conceito predicável, expresso num estilo que, para bem os traduzir, se comprazia em abusar do complexo e rico manancial oferecido pelas figuras e tropos, de palavras e sentenças.<sup>457</sup>

Apontados como elementos basilares da parenética barroca, os conceitos predicáveis se desenvolveram lentamente na disciplina retórica a partir dos lugares comuns; de pequenos textos que “tirados da Escritura, dos Santos Padres ou, mais raramente, de autores profanos, não eram ainda conceitos, mas punham ao alcance do pregador principiante o meio prático e fácil de os formar”.<sup>458</sup> Nesse ímpeto, organizaram-se, depois, coleções em que se podia encontrar “abundante cópia de provas e argumentos, onde o engenho disputava primazias com

---

<sup>456</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 106. O autor aponta que as advertências expressas no *Sermão da Sexagésima* dirigiam-se “não ao estilo barroco, ainda contido pelo equilíbrio e pela noção precisa das finalidades específicas da eloquência sacra, mas aos exageros, fossem cultistas ou conceptistas, que o barroquismo, como degenerescência do barroco, já então pusera em moda, e que os anos seguintes à sua actividade iriam fazer cair em doença epidêmica, cuja responsabilidade a reacção anti-barroca lhe havia mais tarde de assacar”. Para Castro, a despeito de sua influência e de ter sido acusado por tal, Vieira não poderia ser simplesmente imputado pelos exageros da *degeneração* do estilo. Acerca de tais questões, Hansen e Pécora afirmam “parece-nos inverossímil imaginar um Vieira crítico da ornamentação enquanto procedimento inadequado *a priori*. Figuras e ornatos são recursos próprios da oratória e conhecê-los faz parte do domínio abrangente dos seus meios disponíveis. O pregador não poderia considerá-los um mal, senão quando seus usos particulares resultassem mal sucedidos, por emprego de recursos inadequados ao *decoro* particular do *gênero* da oratória sacra. É o que ocorre quando acusa o púlpito de virar palco de *comédia* nas pregações de seus contemporâneos”. HANSEN, J. A. & PECORA, A. “Categorias...”, s/p.

<sup>457</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 94, 111, 107. De acordo com Marques, “o esquema ideal de Vieira, voltado para uma simplicidade de processos retóricos e pureza de objectivos, que deviam impregnar a parenética, e exposto no ‘Sermão da Sexagésima’, acaba ele mesmo por trair o gosto da época especialmente no relevo concedido ao conceito predicável e na importância dada à amplificação baseada no recurso aos ‘lugares comuns’, causas, efeitos e circunstâncias, embora não se afaste ainda de um equilíbrio harmonioso do discurso. Os pregadores seus contemporâneos e os que lhes sucederam não-de desenvolver este esquema, recorrendo a artifícios exegéticos, ao jogo vazio do conceito predicável – convertido em pura manifestação de agudeza –, a uma rede de argumentos que fazem de muitos sermões barrocos um entental de enigmas. E tudo isto expresso num estilo que abusava dos tropos e figuras, palavras e sentenças que, pela sua exuberância e variedade, adquirem cada vez mais autonomia”. MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 31.

<sup>458</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 61-62.

a agudeza, e, não raro, com o ridículo”. Castro define os conceitos predicáveis como sentenças *engenhosas*, oriundas da Sagrada Escritura ou dos textos da Patrística, *artificialmente adaptados* para servirem de prova uma afirmação determinada.<sup>459</sup> Assim, entende-se que permitiam “a exposição das verdades da fé e dos preceitos da moral, por uma forma breve, sentenciosa, arguta e de todo recomendável, desde que se mantivesse a verdade original, observando o maior cuidado na clareza das palavras usadas”.<sup>460</sup>

João Adolfo Hansen, por sua vez, ao abordar a questão do *lugar comum*, destaca que, na *instituição retórica*, o termo não era, como hoje, sinônimo de *clichê*; “lugar comum era como um molde definido como ‘sede do argumento’ que se memorizava e que se aplicava para falar e escrever bem”. Partilhado coletivamente, o uso do lugar comum como molde não se dava de forma mecânica, e sim como “uma variação elocutiva feita como emulação de discursos que já tinham usado os lugares que eram repetidos na nova situação”. Nesse sentido, “retoricamente, a aplicação do lugar-comum nunca é mera repetição do idêntico, mas [...] diferença de uma variação elocutiva do lugar que compete com os usos anteriores e contemporâneos dele”. Assim,

a invenção pode ser pensada duplamente: ela é o processo pelo qual o autor encontra os lugares-comuns armazenados em sua memória para compor o discurso, sabendo que o ouvinte já os conhece e espera; e também é o processo da invenção do discurso particular, como discurso verossímil, semelhante ao *endoxon* [boas opiniões/consideradas verdadeiras], e decoroso, adequado à audiência, à circunstância e às coisas de que se trata.<sup>461</sup>

Os lugares ciceronianos e aristotélicos foram redefinidos por Boécio como “verdades evidentes que constituem a premissa maior de silogismos”. Mais tarde, “a Bíblia passou a fornecer lugares considerados verdades. Diversas compilações deles, feitas como concordâncias ordenadas por ordem alfabética de tópicos, foram muito comuns no uso de sermonistas”. Em um dos sentidos que o termo assumiu no século XVI, o lugar passou a designar uma rubrica; “um índice classificatório de assuntos”, como os conceitos predicáveis,

---

<sup>459</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 132-34. João Adolfo Hansen, a respeito dos *conceitos predicáveis* em Vieira, destaca que “exemplos de ação virtuosa realizada por varões ilustres no passado, os conceitos predicáveis bíblicos refiguram a política perfeição doutrinada por Santo Tomás e, pós-figurando no tempo a *auctoritas do Ditado* como *topoi* teológico-políticos, também prefiguram o que há de vir”. E ainda: “extraído do *Velho e Novo Testamento*, o conceito predicável é enunciado primeiramente por ele em latim e imediatamente traduzido e adaptado à circunstância da matéria do sermão, de modo que tem adequação ao decoro externo, como ensinamento e persuasão de um destinatário constituído discreto, entendedor de latim, e de outro vulgar, que entende as traduções que faz quando as aplica aos assuntos dos discursos contemporâneos. Simultaneamente, os conceitos têm também adequação ao decoro interno de um gênero sacro, fundamentado na verdade de discursos teológicos dignificados pela sacralidade da *auctoritas* do latim”. HANSEN, J. A. “Prefácio”, In: PÉCORA, A. *O teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp/Edunicamp, 1994, p. 16, 34.

<sup>460</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 303.

<sup>461</sup> HANSEN, J. A. “Lugar comum”... p. 159-60, 165.

que eram colecionados por pregadores e por eles adequados e aplicados (*atualizados*) em seus sermões.<sup>462</sup>

Tal modelo retórico em que predominavam os conceitos predicáveis apresentava, contudo, dificultosos desafios. Levado ao exagero, fez valerem-lhe, mais tarde, acentuadas críticas.<sup>463</sup> Desse modo, de elemento prático destinado à elaboração do sermão, o conceito predicável pouco a pouco se transformou em manifestação de agudeza;

desligando-se cada vez mais das regras preconizadas para a interpretação dos textos da Sagrada Escritura, cujo sentido muitas vezes falseia, quando o pregador se deixa atrair pelo brilho falacioso do engenho. Por sua vez os tropos e figuras, destinados por todos os teorizadores a embelezar a apresentação das verdades da fé ou dos preceitos morais, de modo a torná-los mais atraentes e aceitáveis aos auditórios, ganham cada vez mais um valor próprio e o seu predomínio descia a tônica da pregação do ensino, para colocá-la na fruição estética.<sup>464</sup>

Morán e André-Gallego – no que corroboram, à exceção da ausência de destaque ao tema, o exposto por Castro – apontam uma estrutura básica do sermão como composta, de modo geral, por exórdio, exposição, confirmação e peroração, ou conclusão. Na parte inicial, concebida como um resumo introdutório, apresentavam-se os pontos principais a se desenvolver. Tal etapa seria importante, facilitando o acompanhamento pelos ouvintes. De acordo com os autores, era costume apresentar essas palavras preliminares de modo não moroso, com tom de voz moderado. Apresentadas as proposições, o pregador desenvolveria, nas partes seguintes, suas “provas”, encadeando-as em uma sucessão lógica. Cumpridas tais etapas, o pregador teria já apresentado alguns conceitos doutrinários e preparado *psicologicamente* o ambiente para suas considerações morais, destinadas a comover os presentes, inclinando-os a seguir suas orientações. Nesse ponto, o pregador deveria aumentar paulatinamente o tom de voz e se servir mais abundantemente do “arsenal retórico habitual – descrições, comparações, alegorias – e mesmo de alguns expedientes teatrais”. A pregação, em um crescente, conduziria a um final com grande poder emotivo. Então,

o pregador, sem deixar que esse clímax emotivo se extinga, preparar-se-á para a conclusão, que consiste em geral numa enumeração dos seus melhores argumentos, convenientemente ampliados: falará com expressões mais fortes, mais significativas

<sup>462</sup> HANSEN, J. A. “Lugar comum”... p. 174, 176.

<sup>463</sup> MARQUES, J. F. “O púlpito...”, p. 116. A esse respeito, o autor afirma: “se assim acontecia, não se mostravam capazes de evitarem as imitações medíocres de conceitismos rebuscados e empolamentos verbalistas constrangedoramente ocos pelo abuso de uma retórica recorrente ao conceito predicável, usado até à exaustão. Cheios de quiasmos, paralogismos, antíteses, metáforas, alegorias, apólogos e aforismos, os sermões estiolavam-se num barroquismo decadentista e auto-destruidor, tornando a exposição obstrusa e soporativa nos meandros das agudezas pretensiosas”. De acordo com Hansen, “Viera não recusa o conceito engenhoso, mas sim o conceito engenhoso aplicado sem proporção teológica, que se torna enigmático e autonomizado”. HANSEN, J. A. “Prefácio...” p. 34. Morán e Andrés-Gallego apontam que “com o passar dos tempos, o refinamento do estilo provocou o descrédito [...] os que praticavam esse tipo de oratória (e eram inúmeros, em Itália, França, Espanha e Portugal) não foram capazes de manter o nível imposto por seus iniciadores. [...] do sublime ao ridículo só vai um passo”. MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O pregador...”, p. 123.

<sup>464</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 107.

e mesmo hiperbólicas, mais depressa e em tom mais alto, com maior tensão e sentimento, com apóstrofes, interrogações e exclamações acerca do que foi dito e demonstrado no sermão, até concluir em glória e beleza.<sup>465</sup>

Aníbal Pinto Castro, por sua vez, acentua o “uso do tema latino, sobre o qual se formava a proposição; o tema, obrigatoriamente enunciado em latim, surge como o verdadeiro ponto de origem de todo o sermão”. Nesse sentido, o método português assentava-se em provas que adquiriam maiores valor probativo e solenidade quando enriquecidas com citações da Vulgata ou *dos Padres* – de modo a impressionar o auditório. Era, ademais, imprescindível que as citações também se fizessem em latim. A grande fonte de argumentos, para a confirmação ou para a confutação, eram os conceitos predicáveis.<sup>466</sup>

José Francisco Marques, ao também abordar a estrutura dos sermões ibéricos coetâneos, indica que

a divisão do sermão em tema, proposição, exórdio, narração, confirmação e peroração, oriunda da interpretação quinhentista dos esquemas retóricos da antiguidade – cujos géneros tradicionais seguidos eram o demonstrativo, o deliberativo e o judicial –, serviu de estrutura básica à parenética peninsular ao longo de todo o século XVII e grande parte do seguinte. Transformando-se não poucas vezes num sucedâneo do teatro, para o que contribuía a tendência peninsular para as formas exteriores de culto, a pregação vai gradualmente desviar a prioridade do *docere* para o *delectare*. Acentuação favorecida pelo exornativo onde se integravam os panegíricos com tão larga expansão no barroco.<sup>467</sup>

Para Castro, o sermão, nesse período de marcado *barroquismo*, seria, em última análise, não mais que uma amplificação horizontal do tema. Nesse ímpeto, articulavam-se todos esses elementos, com as “modulações da voz, pelo simbolismo dos gestos ou mesmo pela visualização de certos recursos teatralmente patéticos”, de modo a diminuir a monotonia e as repetições do texto. Resumindo, pode-se apontar que “o trabalho do orador consistia essencialmente em determinar o tema, desenvolvê-lo por dedução, através das provas fundadas nos conceitos predicáveis, amplificar a matéria, pelo recurso aos lugares comuns e ornar o discurso graças aos tropos, figuras e descrições”.<sup>468</sup>

Ainda que devesse ser equilibrado em sua exposição, era comum que, para captar a atenção de seus ouvintes, o pregador se valesse de recursos gestuais. Nesse sentido, Gomez aponta que sua atividade “tenía mucho de juego teatral, aunque [...] el comportamiento del

<sup>465</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O pregador...”, p. 137-39.

<sup>466</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 131-32. Assim, o autor afirma que “obrigatório da divisão e, por vezes, da subdivisão; o grande número das citações latinas, não apenas da Escritura, mas de autores profanos e mesmo pagãos, consequência fácil do predomínio dos conceitos predicáveis a atracção exercida pela argúcia e pela novidade, fonte de estranhas ousadias, sobretudo na utilização da linguagem metafórica, que muito frequentemente arrastavam os pregadores a interpretações falsas, quase a tocar a heresia teológica; e, de um modo geral, a opulência sobrecarregada do ornato estilístico, para não falarmos [...] dos exageros teatrais da acção oratória que, como no tempo de Vieira, transformava com frequência os púlpitos em palcos de entremez”. CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 278-79.

<sup>467</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 50-51.

<sup>468</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 287, 301.

predicador nunca debía recurrir en histrionismo de los comediantes”. Desenvolvendo, em conjunto, associações de palavras e gestos, apelava-se fundamentalmente à audição e à visão como *vias sensoriais do conhecimento*.<sup>469</sup> Morán e Andrés-Gallego também apontam, assim, “uma boa dose de mímica e uma certa ostentação” como importantes a um sacerdote no púlpito, afinal, tratar-se-ia de “factores seguros de sucesso perante um público analfabeto”.<sup>470</sup>

Apesar de se poder destacar a importância da pregação já em contextos anteriores, é importante ressaltar seu caráter privilegiado no período barroco, época que – assinalada pelos embates da Reforma e pelas diretivas tridentinas – marcou-se por um movimento por recuperar à fé os que se tinham desviado e consolidar a adesão dos que se mantinham fiéis a Roma.<sup>471</sup> Nesse sentido, aponta-se que “con ese orden teórico, el sermón se convierte en una herramienta decisiva de la tarea evangelizadora desarrollada por la Iglesia en las misiones interiores y en los territorios coloniales”.<sup>472</sup> Ademais, considerando-se a cultura predominantemente oral do período, o sermão assumia relevo destacado, enquanto momento de grande difusão de ideias. Assim, em suas prédicas, os sacerdotes “introduziam seu saber, as ideias sobre o poder ou sobre a sociedade, mas também o boato ou a indicação de uma nova lei ou imposto. O mundo da formação doutrinal tinha na prática do púlpito um meio fundamental, que deveria ser controlado o mais possível”.<sup>473</sup>

Marques assevera, também nessa direção, que o sermão, “sobretudo em tempos mais recuados e de generalizada carência de alfabetização”, constituía-se em um “*mass media* poderoso, de enorme eficácia colectiva”. Ao mesmo tempo, por ser “reflexo de doutrinas, ideologias e mentalidades, torna-se também barômetro e directório da consciência religiosa e da conduta moral dos fiéis”.<sup>474</sup> Ademais, o púlpito comumente reverberava a respeito de “deliberações governativas e [da] aplicação da justiça nos tribunais”.<sup>475</sup> De acordo com

---

<sup>469</sup> GÓMEZ, A. C. *Retórica...* 08.

<sup>470</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O pregador...”, p. 137.

<sup>471</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O Pregador...”, p. 117-18.

<sup>472</sup> GÓMEZ, A. C. “El Taller del Predicador: Lectura y escritura en el sermón barroco”. *Via Spiritus* Nº 11 (2004), p. 07-08. O autor ainda afirma que “el concilio de Trento se tomara en serio dichas carencias y promoviera la publicación de tratados pensados para instruirles. De hecho, la predicación fue uno de los argumentos debatidos en las primeras sesiones conciliares e igualmente en sucesivas ocasiones, resultando así una doctrina orientada a poner de relieve los nuevos usos de la predicación y la formación de sus responsables”.

<sup>473</sup> GOUVEIA, A. C. “O enquadramento...”, p. 262. O autor, contudo, adverte: “mas não seria certo deixar a ideia simplista do púlpito como tribuna política. Havia uma atitude de doutrinação implícita na função pastoral do sermão. Se assim não fosse, nem este teria a força capaz de captar tanto público. Assistir à explanação da palavra fazia parte do viver do bom cristão, era forma exterior de aderência atenta aos princípios da verdade revelada pela Igreja e mantida com autoridade”.

<sup>474</sup> MARQUES, J. F. “O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do Domingo das Verdades”. *Via Spiritus* Nº 11 (2004), p. 113-14.

<sup>475</sup> MARQUES, J. F. “O púlpito...”, p. 143. José Pedro Paiva aponta, ainda, que, da parte dos bispos, podia-se inclusive notar uma “utilização da rede de pregadores para a difusão e inculcação nas populações das mensagens oriundas do centro do governo da diocese, amplificando assim a sua capacidade de implantação territorial”.

Aníbal Pinto de Castro, a “tendência peninsular para as formas exteriores de culto” reservava ao sermão espaço de central relevo. No caso específico da veneração panegirista dos Santos, a prédica “mais não fazia do que aumentar essa projecção da eloquência sacra”. Assim, as igrejas, em tardes de sermão, “regurgitavam de fiéis ouvintes”.<sup>476</sup>

O discurso parenético, portanto, acusava a *tessitura e os modismos barrocos* que informavam a cultura oratória portuguesa.<sup>477</sup> O estilo barroco, como apontam Morán e André-Gallego, deve ser considerado uma forma particular de entender o mundo; expressão de uma época determinada – ao mesmo tempo relacionado às esferas intelectuais e estéticas e às emanções da Reforma Católica. Nesse sentido, os pregadores, “pastores zelosos, em princípio (e, por vezes, artistas), mas também homens do seu tempo, limitavam-se a meter os velhos conteúdos reafirmados pelo concílio de Trento nos moldes ambientais em que eles próprios estavam imersos”. Desse modo, mantinham-se em sintonia com a mentalidade da maioria. Assim, “se não se tiver em conta o predomínio destas bases antropológicas e lógicas, não é possível compreender certas coisas que muitas vezes nós, historiadores, costumamos explicar atribuindo-as a uma sensibilidade exagerada”.<sup>478</sup> Feitas tantas ressalvas, pode-se, enfim, partir para uma leitura mais cuidadosa do malfadado panegírico de São Pedro.

### 3.3 *Tu es Petrus* – parenética

Compreender as *condições positivas de enunciação* – tanto o ambiente litúrgico quanto a decisiva influência da retórica sacra para a *mecânica de construção textual*<sup>479</sup> – desponta, de

---

PAIVA, J. P. “Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância”. *Via Spiritus*. Nº 16 (2009), p. 18.

<sup>476</sup> CASTRO, A. P. *Retórica...* p. 85.

<sup>477</sup> MARQUES, J. F. “O púlpito...”, p. 116.

<sup>478</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O pregador...”, p. 121. As colocações dos autores são válidas ainda que se entenda que a elaboração do sermão era mais que apenas “meter conteúdos” em “moldes” estabelecidos pela tradição. Parte-se, ao contrário, das ideias indicadas por Pécora e pelos outros autores referidos. Propõe-se, assim, a ideia de uma *apropriação* (no sentido que o conceito assume com Michel de Certeau) dos *moldes* impostos pela tradição – perspectiva que articula *gênero e enunciação/atualização*. Sobre o referido conceito de apropriação, ver: CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano. 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2012. O autor afirma que sua pesquisa “poderia ter como baliza teórica a *construção* de frases próprias com um vocabulário e uma sintaxe recebidos. Em linguística, a ‘performance’ não é a ‘competência’: o ato de falar (e todas as táticas enunciativas que implica) não pode ser reduzido ao conhecimento da língua. Colocando-se na perspectiva da enunciação, objeto deste estudo, privilegia-se o ato de falar: este *opera* no campo de um sistema linguístico; coloca em jogo uma *apropriação*, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um *presente* relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um *contrato com o outro* (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações”. Ao abordar as questões do consumo e da leitura, Certeau apresenta-as a partir da ideia de que, no cotidiano, pode-se notar “uma contrapartida, do lado dos consumidores (ou ‘dominados’?), dos processos mudos que organizam a ordenação sociopolítica”. Nesse sentido, haveria a *apropriação* de uma linguagem (um sistema de signos) visando a “consumos combinatórios e utilitários” (p. 39-40). Relacionando *linguagem e prática*, Certeau remete-se, ademais, a uma *retórica das práticas*, destacando que “enquanto a gramática vigia pela ‘propriedade’ dos termos, as alterações retóricas [...] indicam o uso da língua por locutores nas situações particulares de combates linguísticos rituais ou efetivos”. Tais alterações, portanto, seriam “indicadores do consumo ou de jogos de forças” (p. 97, 77-78).

<sup>479</sup> XAVIER, A. B. *El Rei...* p. 09-15.

acordo com o indicado, como imperativo, na tentativa de efetuar uma leitura do texto do sermão que, considerando-o enquanto *evento discursivo* privilegiado e relacionando-o a um quadro de acontecimentos, informe alguns de seus sentidos possíveis.<sup>480</sup> Por isso, ao se afirmar que, conformado por um ambiente pedagógico-religioso de marcada influência jesuítica, o padre Manoel reproduz, ao elaborar sua prédica, ademais de concepções políticas, esquemas textuais gerais, apesar de não se apresentar uma análise rigorosa de sua pregação, espera-se elucidar alguns dos encadeamentos por ele desenvolvidos em seu discurso.

Vale a pena destacar, ainda, que as observações aqui dispostas baseiam-se na ementa do sermão. Nesse sentido, é importante apontar que, mesmo as pregações sendo um acontecimento primordialmente oral, confiado à capacidade comunicativa do pregador, em sua construção contavam bastante a escritura e a leitura, combinando uma série de elementos conhecidos de antemão. Assim, era comum a prática do sermão partir de um texto previamente escrito; pensado “para facilitar la memorización del sermón, de suerte que el texto debería hacer uso de claves mnemotécnicas y de una estructura bien clara, siempre en los justos términos”.<sup>481</sup>

Ainda sobre tal aspecto, é interessante considerar que, como “ler do púlpito não era admissível, e recitar de cor era considerado coisa de principiante, suficientemente cansativa para ser evitada por todo pregador experiente”, era recomendável memorizar o texto elaborado – sua estrutura formal, seus esquemas e ideias –, em um esforço por “dominá-lo, deixando o resto entregue à improvisação”. Assim, desenvolveu-se o costume de se elaborar um *guião*, desenvolvendo *in extenso*;<sup>482</sup> um texto dividido em “párrafos cortos y reconocibles en la escritura”.<sup>483</sup>

Desse modo, entende-se que,

dirigindo-se à comunidade dos fiéis por força das obrigações do ministério eclesiástico, a intervenção do orador, mesmo quando preparada, pode não haver sido previamente reduzida a escrito ainda que só num esquemático alinhamento de ideias. A maioria, pois, da pregação não transpõe o limite da oralidade. É necessário portanto rastrear-lhe a existência onde quer que se pressinta vir apontada como facto ocorrido.

Destaca-se, dessa forma, a importância de se buscar detectar a pregação a partir de múltiplas fontes e as problemáticas em torno dos sermonários, publicações/documentação a partir de que mais normalmente se busca conhecer a intervenção dos pregadores.<sup>484</sup>

---

<sup>480</sup> POCOCK, J. G. A. *Linguagens...* p. 32-33.

<sup>481</sup> GÓMEZ, A. C. “El Taller...”, p. 12, 14.

<sup>482</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O pregador...”, p. 135.

<sup>483</sup> GÓMEZ, A. C. “El Taller...”, p. 13.

<sup>484</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 08-09.

Do exposto, resulta que a ementa do *sermão de São Pedro*, como um *guião expandido* para a pregação do padre Manoel Furtado, é um testemunho bastante importante e peculiar. Ainda que não informe as exatas palavras pronunciadas na ocasião, indica aquilo que padre se dispôs/se propôs a proferir; trata-se de um texto escrito pelo padre para seu uso pessoal – não passou, portanto, por uma revisão/censura posterior e não foi elaborado para ser lido por terceiros; visava aos ouvintes presumidos, e não a todos aqueles que, devido à insuspeitada prisão e aos processos de inquirição então havidos, puderam ler, reescutar e, em circunstâncias assaz diferentes das previstas pelo padre, refletir e comentar as palavras por ele selecionadas e organizadas na *ementa*.<sup>485</sup> Nesse sentido,

não se lhe exigia que fosse registo histórico, antes instrumento eficaz e determinante de ordem prática. Esta finalidade pragmática, que o originou, não lhe impede, porém, de conservar o valor de documento. E, por não o ser intencionalmente, fica ainda mais aberto a todo um leque diversificado de leituras. Nele, o olhar interrogativo do historiador vai recolhendo o que se detecta à superfície e revelando o que se pressente, oculto ou esparso, numa roupagem verbal empolada e se comunica através de um estilo metafórico e alegorizante. Quando pregado por um orador eloquente e/ou de nomeada, [o sermão] serviria mesmo de modelo a certos pregadores-ouvintes, para uma adaptação a outros auditórios. [...] Como também naturalmente pretextaria o comentário das comunidades religiosas onde se tornasse objectivo de conversação.<sup>486</sup>

Como afirmado, a cerimônia referida se tratava de uma festividade de relevo na região, reunindo o corpo eclesiástico, as autoridades régias e muitos assistentes, com o “Santíssimo Sacramento exposto”, para homenagear o santo “que todos os anos se festeja[va], por costume antigo”, naquela mesma igreja – que era a sede da justiça eclesiástica da comarca.<sup>487</sup> Pelos indícios que há na documentação, sabe-se, ademais, que, a despeito de o padre afirmar que

---

<sup>485</sup> O fato de que, após sua prisão, passados cerca de 40 dias da referida festividade, ele tenha, em carta ao bispo, escrito, de memória, os pontos importantes de sua prédica, atesta no sentido do indicado pelos autores referidos. *Carta do vigário colado da praia...* ao Bispo do Rio de Janeiro, de 26 de outubro de 1770: AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957. Indício ainda mais forte, nesse sentido, é o testemunho do tabelião José Rodrigues Ribeiro, de acordo com quem o padre pediu-lhe, no dia cinco de novembro, quando embarcou rumo ao Rio de Janeiro, que “ouvisse as palavras que do mesmo sermão lhe notaram, porque ainda as conservava na memória” – e então, repetiu-lhe, de memória, a parte final do sermão. *Depoimento de José Rodrigues Ribeiro ao juízo eclesiástico*. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Ademais, o texto da ementa apresenta, de fato, parágrafos com marcações laterais indicando cada início e fim. Ver anexos III, IV e V deste trabalho. A despeito de se tratar de uma ementa/esboço/guião, aqui se refere ao texto simplesmente como *sermão*. As citações que se seguem, não referenciadas, remetem-se ao documento apontado [*Ementa do sermão de São Pedro*, do padre Manoel Furtado de Mendonça. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059]; são insistentes e, em alguns casos, extensas. O objetivo do que pode parecer uma atitude de ingênua reprodução do texto é respeitar-lhe a unidade, de modo a possibilitar uma leitura coerente e elucidativa, dada a importância do sermão para o episódio a partir do qual se estrutura este estudo. Afinal, como aponta Marques, “quem algum dia se serviu deste gênero de fonte literária [sermões] para uma construção histórica sabe, por experiência, como o corte de um texto se apresenta difícil, quando se pretende manter-lhe a unidade, clareza e significado do contexto a evidenciar”. MARQUES, J. F. *A parenética...* p. VI.

<sup>486</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 20-21. No caso abordado, a relevância estaria relacionada não ao fato de se tratar de um orador particularmente *eloquente e/ou de nomeada*, e sim à repercussão tomada, que permitiu diversas *releituras* e *comentários*, ampliando-se o alcance e as implicações das palavras pregadas.

<sup>487</sup> *Ofício do provedor de São Pedro...* 27.10.1770 AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7969.

fora “eleito e convidado pelos referidos doutores vigário, da vara Antonio José Pereira Carneiro, e [padre] Afonso Bernardo de Azevedo”,<sup>488</sup> a ele não havia sido encomendado, em princípio, tal sermão. De acordo com o vigário da vara, que era também o juiz da irmandade de São Pedro dos Clérigos – a quem cabia *distribuir* os sermões –, o referido padre Azevedo (pároco colado da matriz de São Salvador dos Campos) pregaria na ocasião, mas houve uma troca entre ambos, provavelmente a pedidos do padre Manoel.<sup>489</sup> Suspeita-se, portanto, que Furtado de Mendonça fizera questão de dispor, na festividade especificada, do púlpito – tratava-se, afinal, como referido, de um *palco* e de um *auditório* privilegiados:<sup>490</sup> um local de culto e uma cerimônia importantes para o corpo eclesiástico; assistentes que bem representavam – entre autoridades, leigos, clérigos seculares e regulares *de um e outro sexo* –, o *corpo* da comarca.

### O panegírico

“*Tu es Christus Filius Dei Vivi = Tu es Petrus*”. Iniciado com tal tema, dispondo, como referência, do capítulo 16 do Evangelho de Mateus, o sermão, no que parece corroborar o esquema geral apresentado, inicia-se com a exposição de um panorama das questões a serem desenvolvidas. Trata-se do desfiar de uma série de atributos elogiosos ao apóstolo, em que abundam as referências a eventos e personagens da Sagrada Escritura, apresentados em analogia àquele que se busca exaltar. Assim, o Pedro do panegírico aparece, dentre outras comparações, como “um Abel na inocência; Noé na restauração do gênero humano; Abraão no patrocínio da fé; Isaac na obediência; Jacó na vigilância; José no Valimento; Moisés na caridade [...]; David no valor; Elias no zelo; Eliseu nos prodígios e Josias na destruição dos Ídolos”.

Destaca-se, acerca dessas construções comparativas, que, diferentemente do que ocorre com aqueles que não estão *habitados* às narrativas bíblicas, a evocação de tais

---

<sup>488</sup> *Carta do vigário...* 26.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>489</sup> O que não era pouco comum ocorrer entre os dois – o padre Manoel geralmente buscando oportunidades para pregar, como indicam outros documentos. Aspecto que não passou indiferente ao ouvidor: *Ofício do ouvidor ao vice rei...* 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. A esse respeito, o vigário da vara indicou que “ofereci, por insinuação do doutor corregedor, que até nisto lhe rendia obediência, o sermão [da festividade de São Pedro] ao doutor Afonso Bernardo; deu-o ele ao padre Manoel Furtado”. *Ofício...* 27.10.1770 AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7969. Quando convidados a pregar por outros párocos, os pregadores recebiam pagamento. MARQUES, J. F. “A palavra...”, p. 404. No que se refere a cerimônias havidas fora da matriz e das prescrições ordinárias, estavam a cargo das instituições que as promoviam, a elas cabendo o ônus e os pagamentos. Assim, além do prestígio e da oportunidade de pregar em uma cerimônia importante na comarca, havia, também, possivelmente, interesses econômicos envolvidos no provimento e nas trocas de sermões entre os eclesiásticos da região.

<sup>490</sup> Para Gómez, “una vez en el púlpito, ante los feligreses, la predicación representa una auténtica *performance*. Un acto sustancialmente oral con muchos elementos teatrales orientados a la movilización piadosa del auditorio”. GOMÉZ, A. C. “El taller...”, p. 07. Em sentido diverso – e também parecido –, Hansen indica que Alcir Pécora entende “a oratória jesuítica portuguesa do século XVII como teatralização da teologia política”. HANSEN, J. A. “Prefácio”... p. 16.

personagens em um ambiente em que o catolicismo – seus rituais, suas festividades e suas narrativas – era aspecto marcante do cotidiano carregava uma série de imagens e atributos particulares, relacionados às respectivas *histórias*. Trata-se, pois, de *metáforas* (para usar uma expressão com que Vieira introduz tal “exercício” em um de seus sermões) ricas e produtivas, fazendo *ecoar*, em ouvintes *habitados*, uma mensagem específica e prevista; metáforas que compõem o que João Adolfo Hansen denomina *alegoria dos teólogos, hermenêutica* ou *crítica*.

De fundo marcadamente cristão – desenvolvendo-se desde a época dos Padres da Igreja, passando pelo período medieval, tal procedimento alegórico tinha como pressuposto o *essencialismo*, ou seja, a crença de que haveria *dois livros* escritos por Deus: o mundo e a Bíblia. Assim,

formando um conjunto de regras interpretativas, a alegorização cristã toma determinada passagem do *Velho Testamento* [...] e propõe que, numa passagem do *Novo Testamento* [...] há uma *repetição*. No caso, não se interpretam as palavras do texto, mas as coisas, os acontecimentos e os seres históricos nomeados por elas. [...] o sentido próprio das coisas comparadas é a vida eterna; a história, sua figura, o que implica circularidade e repetição.

Desse modo, a alegoria, quando operada como *hermenêutica*, pode ser entendida como uma técnica de interpretação em que se decifram

significações tidas como verdades sagradas em coisas, homens, ações e eventos das *Escrituras*. [...] segundo a alegoria hermenêutica, desde sempre existe uma prosa do mundo a ser pesquisada no mundo da prosa bíblica [...]. Os termos das *Escrituras* designam coisas, homens e acontecimentos e estes, por sua vez, significam verdades morais, místicas, escatológicas. Por isso, a prática interpretativa dos primeiros Padres da Igreja e da Idade Média *lê* coisas como *figuras* alegóricas – e não as palavras que as representam – para nelas pesquisar o sentido espiritual”.<sup>491</sup>

As personagens e os eventos bíblicos evocados pelo padre Manoel, portanto, mais que simples comparações, podiam ser consideradas, para um público católico habituado, verdadeiras adjetivações preñes de sentidos – mobilizadas de modo a fazer ver, em Pedro, uma série de atributos e de papéis [*históricos*] assaz importantes na *narrativa histórica bíblica*, que se revelariam nele *atualizados*.

Exemplo de tal aspecto é a referência a Moisés, trazida em três diferentes momentos na ementa. Assim, é interessante indicar que, depois de, no trecho acima, comparar Pedro a Moisés, por sua *caridade*, o padre, em outra parte de seu panegírico, afirma que “todo o fruto” que o apóstolo “pretendia tirar da sua vigilância e fadiga” era “ver o mundo abatido, e o Evangelho exaltado; o povo de Deus salvo, e Faraó submergido”. Assim, “conhece São Pedro que o seu ofício é incompatível com uma vida ociosa e que o seu caráter o obriga a entrar no

---

<sup>491</sup> HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo/Campinhas: Edra/Unicamp, 2006, p. 09, 91.

Egito, para daqui conduzir Israel pelo deserto de penitência até a Jerusalém prometida”. E, mais à frente, explicita a referência – e acrescenta outras – ao indicar que “meu excelso e glorioso padre [...] vós fostes o Moisés que os foi livrar do terrível jugo de Faraó; o Zerobabel que os conduziu à Jerusalém magoada de suas desordens; o novo Macabeu que lhes deu o templo do Senhor em seus países”.

Pode-se notar, a partir dos trechos que, ao mesmo tempo em que se atribuem a São Pedro, pela comparação, características de *personagens-tipo* bílicos, traçam-se paralelos entre suas histórias. Assim, se Moisés libertou o povo do Faraó, São Pedro (que desembainhara a espada contra o soldado de César em defesa de Cristo) libertou-o do jugo de outra tirania pagã – e, menos explicitamente, a eventual *atualização* do tipo, associada ao momento em que o padre pregava, poderia, nas proporções devidas, remeter a outro conflito cujos paralelos, no sermão, poder-se-iam revelar. Nesse sentido, de certo modo, a referência a Moisés, a partir do episódio bíblico referido e da comparação com Pedro, não deixa de aludir (implicitamente) a um outro hipotético Faraó/César, seu *antagonista* – caracterizado pela *tiranía* e pela oposição à lei de Deus.

Prosseguindo a leitura do sermão, pode-se notar que, tendo como ponto principal o fato de que, como indica o texto bíblico, a despeito de juízos diversos então elaborados, Pedro reconheceu Jesus Cristo como *filho do Deus vivo* – enquanto muitos, parafraseia o padre, tê-lo-iam afirmado “um feiticeiro, um amotinador do povo, um profeta falso, um rebelde a Cesar” –, desenvolve-se, no sermão, baseando-se inclusive na autoridade de *São Leão Papa*, o argumento de que “o que os homens não disseram de Cristo, disse-o São Pedro com uma certeza sobre todo o encarecimento errado: ‘vós sois Cristo, filho do Deus vivo’. E o que os mais não disseram de Pedro, disse-o Cristo com uma verdade toda divina: ‘vós sois Pedro’”. Assim, do mesmo modo com que “Pedro declarou a maior dignidade do salvador do mundo, em dizer que era Cristo”, Cristo teria declarado “a maior excelência do príncipe dos apóstolos em lhe dizer que era Pedro: ‘assim como meu eterno pai vos manifestou a minha grandeza, que vós publicais chamando-me Cristo, assim eu vos manifesto a vossa excelência, que toda consiste em serdes Pedro’”.

Após esses preliminares elogios e ponderações – que, a se fiar nas indicações de Morán e Andrés-Gallego, devem ter sido expostos com tom de voz moderado –, o padre Manoel, em uma espécie de aviso a seu auditório, conclui a primeira parte de seu sermão: “esta é toda a soma do presente Evangelho; este todo o elogio de São Pedro. É esta a matéria da vossa atenção”, destacando, inclusive, suas intenções, que não seriam as de desenvolver “com um sublime discurso a matéria que trato”. Ao contrário, afirma o padre: “estabeleço

toda a minha glória em ficar muito inferior ao meu assunto; serei feliz se puder dar-vos uma leve ideia das virtudes que vos prego e inspirar-vos um desejo ardente de imitá-las. Esta é a graça que peço ao Espírito Santo pela intercessão da virgem AVE MARIA”.<sup>492</sup>

Nos parágrafos seguintes, o sacerdote desenvolve mais cuidadosamente seus argumentos, fazendo-se valer de constantes perguntas retóricas, adjetivações abundantes, associações que poderiam parecer forçadas e relatos parafraseados da vida do apóstolo. No decorrer de sua exposição, pode-se notar alguns pontos que se destacam por insistentemente abordados. Assim, são recorrentes as qualificações de Pedro enquanto autoridade por Cristo estabelecida para a Igreja: “quem julgais, senhores, que seja este homem fiel e prudente de quem falo [...]? É o meu grande padre São Pedro, príncipe dos apóstolos, substituto de Cristo, pedra fundamental da sua Igreja, prelado e pastor universal do seu rebanho”.

Afirma-se, ainda, que é ao apóstolo “que se encaminham os oráculos divinos quando se trata da pureza [da] nossa santa fé, da infalibilidade de seus mistérios e observância da lei de Jesus Cristo”. Pedro, ademais, “pela sua vigilância e pelo seu trabalho, faz subsistir a santa Igreja católica romana, de quem devem nascer tantos filhos espirituais [...] e forma o reino de Deus, que não tem outros limites mais que o céu, nem outra duração mais que a eternidade”. Tem-se, pela sucessão de tais imagens, uma descrição do apóstolo como “um homem que confia em Deus e em quem Deus confia e que é sujeito e ministro de seus grandes desígnios; que se conserva sempre nas mãos da providência de Deus e em cujas mãos põe Deus a sua providência para o governo da sua Igreja”.

Ainda no ensejo de exaltar os poderes de Pedro, o padre expõe aspectos do que seria seu trabalho enquanto *pastor universal da Igreja*. Nesse sentido, destaca-se seu cuidado pastoral, que, simbolizado pelo cajado, consistiria, em sua vigilância, em simultaneamente proteger e punir: “reger e sustentar a sua Igreja, abrir as portas do reino do céu, tratar das suas ovelhas e defendê-las; lançar-lhes o cajado para as encaminhar, e traçá-lo contra quem as quiser ofender”. Assim, remetendo-se a exemplos da vida de Pedro, aponta-se que ele “tanto respeitou as culpas humildes, como respeitou os vícios autorizados. E se houve respeito de culpa, a culpa foi para castigar mais a dos grandes, e menos a dos pequenos. Porque como os

---

<sup>492</sup> Essa colocação do padre, em certo sentido, responde à crítica, já bastante forte à época, à agudeza [exagerada] de alguns oradores, que pareciam querer impressionar os assistentes pelo discurso – mais pelas palavras e por sua *engenhosidade*, que pelo conteúdo. Curiosamente, como se aponta no capítulo V, algumas das testemunhas, ao tentarem “desculpar” os exageros das palavras do padre, imputam-nos a uma vontade de impressionar pelo discurso/pelas letras, o que o levaria a dizer inadvertidamente o que não deveria – para empregar o termo-tipo apontado por Hansen, tratar-se-ia de um episódio em que alguns dos sujeitos-interpretantes identificam, no sujeito-orador, uma tentativa falhada de impressionar; de se fazer passar por *discreto*.

vícios nos grandes causam maior dano devem levar maior castigo”. Nisso consistiria “ser Pedro e obrar como Pedro, prelado e pastor universal da Igreja”.

Outro interessante aspecto abordado de modo mesmo extensivo no sermão remete-se, de certa maneira, a outras esferas de poder. Nesse ponto, o que se expõe, novamente a partir do exemplo do apóstolo, é uma orientação de se respeitar apenas a Cristo. Assim, após indicar que havia quem se perguntasse que “nem tudo se deve levar ao cabo, ainda que uma culpa mereça castigo e a lei o mande, algum respeito deve haver a guardar-se às pessoas?”, o padre pergunta: “é isto é o que Jesus Cristo manda guardar aos seus pastores?”, respondendo ele mesmo: “Cristo, quando fez pastor a São Pedro, entregando-lhe a sua Igreja e as chaves do reino do Céu, o que lhe mandou guardar foram ovelhas, e não lhe mandou guardar respeitos”. Destaca-se, então, num suceder de pequenas citações em latim, que

o pastor dos pastores, exemplo e modelo de todos, foi o mesmo Cristo e o conceito que dele tinham ainda seus mesmos inimigos era que não guardava respeitos a ninguém – *non respices personam hominum*. Mas por isso era pastor, que guiava as ovelhas por caminho seguro – *viam Dei in veritate doces*. Por isso era pastor que se fazia respeitar por suas ovelhas – *oves mæ vocem meam audiunt*.

E, de volta ao apóstolo e a sua vida, de acordo com a narrativa bíblica, relata-se o episódio em que Pedro, “vendo uma companhia armada para prender a Cristo”, desferiu um golpe de espada em um soldado, de modo que “todos os da companhia iriam pelo mesmo fio com São Pedro, se Cristo lhe não tivesse mão da espada”. O impulso do apóstolo revelaria, pois, que “ele só a Cristo tinha” e, por isso, foi respeitado pelos demais. Afinal, “quem só respeita a Cristo é muito respeitado de todos; a Cristo, e só a Cristo respeito; e muito respeito. Aos mais, sejam quem quer que forem, respeito nem muito, nem pouco”.

Desenvolvendo, em outro trecho, os tópicos apontados – poder, castigo, respeito –, Furtado de Mendonça afirma que Pedro “já não teme, qual um dos profetas antigos, a soberba face dos reis, nem o irado semblante dos príncipes, nem a furiosa vista dos sacerdotes, antes se reveste cada vez mais de um valor heroico e se arma, para assim dizer, de raio e trovão contra o vício e a maldade”. E questiona-se: “que principio foi enfim o que vos fez obrar tantas e tão gloriosas ações, senão o zelo da Igreja Católica? Reparastes os danos da casa de Israel, as desordens do cristianismo, que se vos representavam desfigurando a bela face da Igreja de Deus; que vos estava recomendada”.

Morán, Andrés-Gallego, Aníbal Castro e Gómez, destacando o aspecto *performático* da prédica, asseveram que o desenvolvimento das proposições, no sermão, seria marcado por uma exposição em uma intensidade crescente. Nesse sentido, um paulatino acentuar de gestos, do tom de voz e mesmo da cadência marcaria a preparação do ambiente para as considerações mais importantes, de modo a conduzir os ouvintes ao entendimento e à aceitação do que seria

afirmado. Pode-se considerar que o *sermão de São Pedro*, como até o momento exposto, conduziu-se nesse mesmo ensejo.

Assim, é bastante elucidativo que, após longa exposição de argumentos, o padre Manoel desenvolva o trecho a seguir – que pode ser entendido como uma transição; como uma introdução que assinalaria o ápice da pregação: “e aqui permita-me, santíssimo padre, que me restitua de alentos e recolha em mim o resto de minhas forças para vos representar o deplorável estado em que se acha hoje a vossa Igreja”. Com tais palavras, o padre, de certo modo, conclama seus ouvintes à atenção – simultaneamente indicando uma conclusão; em um último impulso de seu discurso, para o qual necessitaria do auxílio do apóstolo, atraindo-os com sua assertiva. Devido a sua importância, reproduz-se integralmente o parágrafo que se segue:

quem não sabe que neste século corrupto e rebaixado se acha a Igreja em uma espécie de servidão? O poder secular quase que não permite fazer a nada à jurisdição espiritual; debaixo do pretexto de impedir um austero domínio, ou de manter privilégios concedidos em outros tempos por necessidade, perverte-se a ordem, relaxa-se a disciplina e muitas vezes se autoriza a rebelião. Os que sacodem o jugo da obediência e que só defendem a liberdade para conservar os licenciosos modos do seu viver, não deixam de ser escutados e de achar protetores nos príncipes seculares. Os prelados eclesiásticos já não têm direito incontestável; querem castigar um pecador obstinado, vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes há dado; empreendem reprimir os abusos, é tido o seu zelo por um atentado contra as leis. Lamentam em particular a servidão, sendo frustrado qualquer empenho de enviar as suas queixas ao trono. Permite, pois, vigilantíssimo pastor e santíssimo padre, que com a vossa proteção se mude a jurisprudência, que o direito natural seja independente de exemplos, que se confirme nos palácios o que se ordena nos santuários, que os pecadores não tenham mais refúgio, que para a penitência, que as leis dos príncipes não se armem mais, que para fazer observar as leis de Deus, e que qualquer prelado obre o bem e emende o mal sem oposição.

E o padre conclui, remetendo-se novamente aos tópicos da autoridade de São Pedro e do reconhecimento da real dimensão de seu poder – a “majestosa obediência que a vós e a vossos sucessores rendem os mais soberanos monarcas do mundo”. Assim, comparando uma vez mais aspectos das autoridades *sagradas* e *profanas*, a partir da história da Igreja, o padre pergunta: “Roma, tão celebrada por seu profano império granjeado à custa do sangue derramado das suas legiões, quanto mais veneração lhe infunda o seu domínio, vendo tantas coroas a vossos pés e de vossos sucessores?”. E, então, prossegue:

Todo esse poder vos comunicou Jesus Cristo quando vos entregou as chaves do reino do Céu. E assim não irão os inimigos prevalecer contra aqueles que de tão relevantes merecimentos se veem favorecidos. Assim como nem contra essa pedra fundamental em quem descansa a Igreja prevalecerão as portas do inferno; hidras das heresias e monstros das oposições, que combateis o muro inexpurgável deste firmíssimo e espiritual edifício, sem fruto repetis contradições, porque Pedro, como outro Jacó, o há feito Deus príncipe do seu povo e com tão abundantes bênçãos, que como de todas há de curar, tem em si os merecimentos de todos: [...] admire-se a natureza vendo em um humano sujeito as chaves do céu e o poder dos milagres, a cuja sombra andava a saúde, a cujo alentado esforço temblaram seus inimigos.

Porém não se admire, não, que tudo isto e muito mais foi mui fácil a Pedro, a quem Deus comunicou tanta graça para nos franquear com as suas chaves as portas da eterna glória. Amém.

### **Uma chave teológico-retórico-política**

Ao analisar esse *elogio* de *São Pedro*, é indispensável, como apontado, encará-lo como parte de um repertório maior de panegíricos com que dialoga e de cuja forma o padre Manoel apropriou-se na construção seu sermão; um texto, portanto, particular, mas que não pode ser lido sem tais reflexões.<sup>493</sup> Só após considerar esses aspectos é que se pode ponderar o que, no texto pronunciado, foi entendido, pelo menos por alguns dos expectadores, como *condenável*. Nesse sentido, o padre Antônio Vieira, por seu teor *paradigmático*, torna-se referência incontornável. Um olhar sobre a retórica vieirense e uma posterior perspectiva comparada – em que pesem as diferenças contextuais e de dimensão *literária* – podem ser bastante elucidativos.

Em estudo voltado ao conjunto dos sermões de Vieira, Alcir Pécora – que, como visto, destaca a importância da retórica, caracterizando os *gêneros retóricos* como “determinações convencionais e históricas constitutivas dos sentidos verossímeis” dos textos que analisa<sup>494</sup> –, busca enxergar uma *unidade* na obra vieirense (produzida em períodos e contextos muito variáveis). Para o autor, deve-se ter em mente que Vieira foi um *visionário*, “mas nunca o foi fora de um forte senso político, e, mais do que isso, jurídico-institucional; também nunca o foi fora de uma referência básica às concepções da teologia ortodoxa, notadamente tomista e neotomista”. Pécora insiste, portanto, em que se busque compreender tal *unidade* “primeiro, mediante a consideração efetiva dos vários pontos constantes em sua organização discursiva, segundo, mediante a consideração da pertinência histórica dessa organização”.<sup>495</sup>

É nesse sentido que se pode entender sua proposição de uma *unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. E apenas a partir de tal lente pode-se compreender aquilo que, de certo modo, estaria próximo de um *projeto* de Vieira, construído com suas prédicas – a despeito da grande diversidade de temas abordados, ou melhor: a partir dessa diversidade. A chave teológico-retórico-política de interpretação dos sermões

---

<sup>493</sup> Diversos autores – Chahon, Castro, Morán e Andrés-Gallego, por exemplo – apontam a existência de sermonários, que, publicados e divulgados, eram em muito reproduzidos (seja em trechos ou mesmo integralmente) pelos pregadores. Assim, em relato elucidativo sobre a presença desses livros, aponta-se que “talvez seja significativo o que aconteceu a Jean-Pierre Camus, bispo de Belley, que, segundo se diz, ouviu da boca de um pregador estrangeiro um sermão que ele próprio escrevera e publicara”. MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, “O pregador...”, p. 127. Destaca-se, como fundamental, nessa reflexão, as já referidas ideias de Alcir Pécora em sua *máquina de gêneros*.

<sup>494</sup> PÉCORA, A. *Máquina...* p. 11.

<sup>495</sup> PÉCORA, A. *O teatro...* p. 66-67.

vieirenses, para Pécora, passaria necessariamente pelas ideias do Quinto Império<sup>496</sup> e do Sacramento. Valmir Muraro, por sua vez, sem considerar, como Pécora, o Sacramento como *amálgama de unidade* – e se debruçando não só sobre os sermões –, aproxima-se em alguns aspectos de sua perspectiva: “as prédicas, as atividades políticas, econômicas, diplomáticas e missionárias do Padre Vieira encontraram seu sentido na convicção do sacerdote inaciano na iminência do Quinto Império. Mola propulsora de quase todas as suas atividades”.<sup>497</sup>

Acerca do aspecto mais marcadamente *profético* dos sermões vieirenses, destaca-se que Vieira apresenta uma leitura *profética* da história: “pensando a história de forma misteriosa, Antônio Vieira não supõe que as razões que ela mostra guardem qualquer autonomia, como não supõe, igualmente, que elas sejam apenas simbólicas: elas são o sinal do real que, apenas, não se esgota aí”.<sup>498</sup> Nesse sentido, o jesuíta enxergaria, em seu olhar para a história, a atualização dos desígnios proféticos cujos sinais/anúncios, como intérprete privilegiado, soube ler – e busca não apenas revelar, mas, por meio de sua ação, colaborar com sua realização. E essa mesma certeza do Quinto Império por vir explicaria “a dimensão mais alta que Antônio Vieira descobre no rei no meio do Estado cristão e, de forma única, ainda, do Estado português”, por via do Sacramento.<sup>499</sup>

Sobre essa questão, destaca-se que o jesuíta, em determinados momentos, opera uma exaltação do monarca luso. Ao comentar um sermão pregado em 1649, Pécora indica que “Vieira realmente consagra o lugar hierárquico ocupado pelo rei na monarquia [...], fazendo-o semelhante à divindade, como antes o fizera com a cabeça da hierarquia religiosa”. Ainda nesse sentido, o autor aponta que o padre, a despeito de sua fidelidade à ordem inaciana, nesse aspecto falaria em uma situação “oposta àquela que conduziu às teses do ‘regicídio’ e do ‘tiranocídio’ em que tão turbulentamente estiveram envolvidos os jesuítas”. Assim, não

---

<sup>496</sup> A bibliografia sobre Vieira é bastante vasta e não uniforme. Para compreender as questões apontadas, foram de grande importância, além das obras até o momento referidas: HANSEN, J. A.; MUHANA, A. & GARMES, H. (org.) *Estudos sobre Vieira*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011; LIMA, L. F. S. *O Império dos Sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010; LIMA, L. F. S. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas: o tempo do quinto império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Huminitas/FFLCH/USP, 2004; MURARO, V. F. *Padre Antônio Vieira: retórica e utopia*. Florianópolis: Insular, 2003. Neste último, o autor afirma: “adicionado o peso que a formação jesuítica representou para as habilidades retóricas do Padre Vieira, o sentido do Sermão no século XVII e as convicções proféticas do sacerdote, monta-se um cenário digno para representar o grande espetáculo messiânico”, p. 33. Apontam-se, ademais, algumas obras mais especificamente bibliográficas, dentre as quais, destacam-se duas: AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. 2v. São Paulo: Alameda, 2008; VAINFAS, R. *Antônio Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>497</sup> MURARO, V. F. *Padre Vieira...* p. 18. A despeito da centralidade do Quinto Império em Vieira, não se concede destaque, aqui, a tal questão – que não se relaciona à leitura do *Sermão de São Pedro*.

<sup>498</sup> PÉCORA, A. *O Teatro...* p. 133. Essa visão da história em Vieira pode ser associada às questões já apontadas sobre a *alegoria dos teólogos* – e sobre as questões em torno do conceito de similitude.

<sup>499</sup> PÉCORA, A. *O Teatro...* p. 103

haveria dúvida de que “sua hermenêutica vai levá-lo a insistir sobre a identidade analógica entre o rei e Cristo: aquela em que este se sacramenta no primeiro”. Desse modo, portanto,

no que se refere à exclusividade da fundação divina da Igreja, a diferença com seus colegas de profissão [jesuítas] se agrava quando o Padre Antônio Vieira admite a probabilidade de que essa união humano-divina possa ser recoberta modelarmente por um Estado cristão particular, Portugal, a que Deus assiste com desvelo idêntico, no mínimo, ao que manifesta em relação à Igreja.<sup>500</sup>

Trata-se de uma visão do conjunto da obra de sermões de Vieira. É necessário, no entanto, para proceder a uma comparação mais devida, um enfoque mais específico. E por isso, recorreu-se a um sermão vieirense dedicado a São Pedro; um sermão que, pregado em Lisboa em 1644,<sup>501</sup> apresenta como tema *Vos autem quem me esse dicitis?* e como referência o capítulo 16 do Evangelho de Mateus. Encontra-se, pois, diante do mesmo texto-base empregado no sermão do padre Manoel e, como se poderia imaginar, ambos apresentam, desde o exórdio, estrutura bastante semelhante – sendo, em Vieira, as divisões ainda mais expressas: “aqui para a história do Evangelho: para passarmos ao discurso, peçamos a graça: Ave Maria”.

E, iniciando o *discurso*, o padre de certo modo explica que “suposto andarem tão válidas no púlpito e tão bem recebidas do auditório as metáforas, mais por satisfazer ao uso e gosto alheio, que por seguir o gênio e ditame próprio”, determinou-se a também se servir de uma metáfora para se referir ao *príncipe dos apóstolos*. No entanto,

busquei-a primeiramente entre as pedras, por ser Pedro pedra, e ocorreu-me o diamante; busquei-a entre as árvores, e ofereceu-se-me o cedro: busquei-a entre as aves, e levou-me os olhos a águia: busquei-a entre os animais terrestres, e pôs-se-me diante o leão; busquei-a entre os planetas, e todos me apontaram para o Sol; busquei-a entre os homens, e convidou-me Abraão; busquei-a entre os anjos, e parei em Miguel.

Vieira, então, indica em que características se fundariam as referidas metáforas: “no diamante agradou-me o forte, no cedro o incorruptível, na águia o sublime, no leão o generoso, no Sol o excesso da luz, em Abraão o patrimônio da Fé, em Miguel o zelo da honra de Deus”. E afirma: “e posto que em cada um desses indivíduos, que são os mais nobres do Céu e da Terra, e em cada uma de suas prerrogativas achei alguma parte de São Pedro, todo São Pedro em nenhuma delas o pude descobrir”.

O padre inaciano aponta que, diante de seu desengano “em não achar em todos os tesouros da natureza alguma tão perfeita, de cujas propriedades pudesse formar as partes do meu panegírico (que é esta a obrigação da metáfora)”, recorreu ao Evangelho:

<sup>500</sup> PÉCORA, A. *O Teatro...* p. 104-107.

<sup>501</sup> Sermão pregado também à *Congregação de São Pedro dos Clérigos*. O sermão se encontra em VIEIRA, A. *Sermões Escolhidos*, vol. II. São Paulo: Edameris, 1965 – doravante, as citações estão sem referência, mas se reportam à referida edição.

como se o mesmo Evangelho me repreendera de buscar fora dele o que só nele se podia achar, as mesmas palavras do tema me descobriram e ensinaram a mais própria, a mais alta, a mais elegante e a mais nova metáfora, que eu nem podia imaginar de São Pedro. E qual é? Quase tenho medo de o dizer! Não é cousa alguma criada, senão o mesmo Autor e Criador de todas. Ou as grandezas de São Pedro se não podem declarar por metáfora, como eu cuidava, ou se há ou pode haver alguma metáfora de São Pedro, é só Deus. Isto é o que hei-de de pregar, e esta a nova e altíssima metáfora que hei-de prosseguir. Vamos ao Evangelho.

Pode-se desde já notar que, se em uma primeira leitura do sermão do padre Manoel as comparações com personagens bíblicas, as paráfrases e as adjetivações parecem exageradas e forçadas, tal percepção se relaciona, definitivamente, a um desconhecimento do estilo, do gênero dos sermões e do subgênero representado por um panegírico *barroco*.<sup>502</sup> Afinal, como apontam Morán e André-Gallego, deve-se considerar o estilo barroco uma forma particular de entender o mundo; expressão de uma época determinada; “se não se tiver em conta o predomínio [...] [de suas] bases antropológicas e lógicas, não é possível compreender certas coisas que muitas vezes nós, historiadores, costumamos explicar atribuindo-as a uma sensibilidade exagerada”.<sup>503</sup> Após breves considerações sobre o *gênero panegírico*, especialmente depois do exemplo do *sermão de São Pedro* de Vieira e das reflexões sobre a retórica vieirense, pode-se diminuir o estranhamento, substituindo-o por uma melhor compreensão – ao menos em parte.

Como indicado, na *retórica substancial* de Vieira “as escrituras não são nunca, para os cristãos, coletâneas de imagem, mas relatos de fatos que figuram em sua história real a história futura”,<sup>504</sup> perspectiva de acordo com a *alegoria dos teólogos* já referida a partir de Hansen. Nesse sentido, pode-se dizer que as personagens bíblicas evocadas no sermão não são apenas *figuras* que anunciariam/enunciariam os desígnios divinos, mas existiriam em um mesmo fluxo temporal com presente e futuro – assim, a partir de um exercício exegético, seria possível *inscrever a história humana no paradigma teológico*. Trata-se, em suma, de uma “interpretação das coisas e homens da Bíblia como alegoria factual”, em que acontecimentos e pessoas do passado bíblico ligam-se a acontecimentos e coisas do presente-futuro, a partir de uma significação comum, de natureza conceitual, que percebe, na narrativa bíblica, *tipos* distinguidos em personagens e eventos.<sup>505</sup>

---

<sup>502</sup> Considera-se tratar-se de sermões *contemporâneos*, a despeito do grande intervalo que os separa, dado o contexto retórico em que foram proferidos – caracterizado, como já referido, pelo *modo português de pregar*, que tinha justamente Vieira como modelo. A influência vieiriana chegou ao século XVIII. Em que pesem as críticas aos *barroquismos* e às *agudezas* consideradas vazias por que passou o *método português*, o *método francês*, como apontado, demorou a deslocar o peso paradigmático informado pelo sermão de Vieira.

<sup>503</sup> MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O pregador...”, p. 121.

<sup>504</sup> PÉCOR, A. *O Teatro...* p. 222.

<sup>505</sup> Para Hansen, “a interpretação das coisas e homens da Bíblia como alegoria factual pressupõe que, por ser criado por Deus, o tempo é análogo Dele como semelhança e oposição dos eventos. Orientadas por essa

Acerca do indicado *panegírico vieirense*, Pécora afirma: “Pedro [o personagem] conta menos que o posto que ocupa na hierarquia da Igreja [o sentido tipologicamente identificado]”.<sup>506</sup> Assim, a exaltação à *pedra* sobre a qual Cristo edificou sua Igreja corresponde a uma exaltação da cabeça do corpo hierárquico da Igreja. E, nessa exaltação hierárquica, Pedro (em um *continuum*: os *Pedros-papas*) é feito semelhante à divindade:

Cristo na sua sucessão não só deu a Pedro a sucessão senão também a divindade. Assim foi, e assim havia de ser, porque nem Pedro seria digno sucessor de Cristo, nem seria digna de Cristo a Providência de sua Igreja, se Pedro fora somente homem, e não fora juntamente Deus.

E mais:

agora pergunto se tem mais para onde subir a nossa metáfora, e a semelhança da divindade de S. Pedro com Deus? Respondo que a semelhança, não, mas a divindade, sim. Porque subiu a divindade de Pedro (não digo a tal alteza, porque a não pode haver mais alta que Deus) mas a tal singularidade de divina, que em Deus a não há, nem pode haver semelhante. Em Deus, e na Santíssima Trindade não pode haver outra pessoa., e S. Pedro foi a quarta pessoa da Santíssima Trindade. Vede como, e não tenhais medo de alguma heresia. [...] suposto, pois, que São Pedro é filho do Espírito Santo, já parece que não está muito longe de ser a quarta Pessoa da Santíssima Trindade. Porque, se o Verbo, por ser Filho do Padre, é a segunda pessoa, Pedro, por ser filho do Espírito Santo, porque não será a quarta? Bem se segue a consequência, e assim havia de ser, se fosse possível. Mas porque era impossível na realidade, foi filho do Espírito Santo e quarta pessoa da Trindade por semelhança e não na realidade. [...] E porque não faltasse a esta quarta pessoa a semelhança divina das outras três, assim como o Padre e o Filho e o Espírito Santo entendem com um só entendimento e querem com uma só vontade, e obram com um só poder, também à pessoa de Pedro, como se fosse a quarta, lhe não faltou esta divina propriedade, por isso chamada indivídua.

No caso do sermão do padre Manoel, uma série de fatores insta a que, ademais de se pensarem aspectos explicitados no texto, considerem-se, em sua leitura, tópicos relacionados ao panorama político coetâneo. Afinal, as palavras do padre foram consideradas “temerárias” por terem sido entendidas como uma crítica às políticas régias. O ouvidor do Espírito Santo, em seus pareceres, deixou explicitado qual foi o trecho do sermão que lhe causou espécie – justamente a parte a que, na “economia” do texto, é atribuída maior relevância: os parágrafos finais. Mas, considerando-se o texto como uma unidade produzida pelo padre – valendo-se de modelos disponíveis; apropriando-se deles criativamente para produzir efeitos programados –,

---

concepção, duas operações complementares são aplicadas aos textos sagrados. Por uma delas, todas as diferenças temporais dos eventos e seres do *Velho Testamento* e do *Novo* [...] participam da identidade do conceito indeterminado de Deus como seres reflexos ou predicados do mesmo. Pela outra operação, afirma-se que a única coisa que se repete no tempo, Deus, é identidade absolutamente indeterminada, fora de todo tempo e de todo conceito”. Nesse sentido, “a interpretação é repetição incansável de um Significado que precede e preforma a história humana com sua Providência. [...] ler é reler o Mesmo em suas variações temporais minuciosas, pois Deus é Causa e Coisa e a natureza e a história são seus efeitos e signos. [...] A interpretação inscreve a história humana no paradigma teológico da Queda [...]. O instrumento da interpretação é a analogia, segundo a qual as imagens são uma imitação que participa em Deus através da expressão. [...] como ato do conhecimento, a interpretação é capaz de desvendar tal Lei”. HANSEN, J. A. *Alegoria...* p. 104-05, 93-94.

<sup>506</sup> PÉCORA, A. *O Teatro...* p. 92.

deve-se levar em conta não apenas os trechos citados e comentados na documentação. Assim, cabe retomar o texto da ementa.

Diferentemente do apontado acerca da obra de Vieira, não se pode perceber no referido sermão ou em qualquer outra colocação de Furtado de Mendonça elementos de dimensão marcadamente *profética* que destaquem suas palavras. No entanto, a despeito das diferenças cronológicas e biográficas, sabe-se que Vieira e Furtado de Mendonça compartilharam consideráveis influências, como o catolicismo ibérico da segunda escolástica e o modelo educativo inaciano, assentado em matrizes aristotélico-tomistas.<sup>507</sup> No caso do padre Manoel, sabe-se que ele estudou no colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro<sup>508</sup> – fato que, por sinal, surge, no processo por que passou, como acusação a ele dirigida; possível explicação para um suposto jesuitismo que afetaria suas palavras e pensamentos.

Afinal, expulsos e proscritos os inacianos, entendeu-se/fez-se entender que as ideias do padre classificadas como *temerárias* se assemelhavam àquelas dos jesuítas que haviam sido responsáveis por parte considerável de sua formação. De acordo com as acusações que lhe foram imputadas, Furtado de Mendonça teria aprendido com eles sua *doutrina condenável*. A esse respeito, destaca-se, inclusive, que alguns documentos condenatórios dos jesuítas foram empregados pelo ouvidor na construção de seu parecer condenatório – aplicando explícita/textualmente as condenações dos inacianos ao padre Manoel.<sup>509</sup>

Em que pese a importância de tais questões – consideradas com mais cuidado em momento devido –, retém-se, dessas referências, a influência (real, e também *virtual*) dos inacianos sobre Furtado de Mendonça. Sobretudo no que diz respeito ao *contexto retórico* (para empregar a expressão de Marques) e a algumas concepções políticas mais gerais, muito do indicado para Vieira (numa perspectiva *teológico-retórico-política*) pode ser pensado como apropriado para a leitura do sermão do padre Manoel, a despeito da distância cronológica e – por que não? – literária entre ambos.

Como, por exemplo, a questão das personagens bíblicas, das concepções sobre o poder e a política e do caráter último do elogio a São Pedro. Considerando o aspecto já apontado de que os sermões de Vieira tornaram-se paradigmáticos, desenvolvendo-se em torno daquilo que

---

<sup>507</sup> XAVIER, A. B. *El Rei...* p. 14-15.

<sup>508</sup> A trajetória do padre é abordada no capítulo I deste trabalho.

<sup>509</sup> E, à época, não eram poucas as obras que denunciavam a *rebeldia* e a *temeridade* das ideias dos inacianos – que, em última instância, foram caracterizados como contrários à Coroa lusa, querendo estabelecer, em seus domínios, um *império* próprio (foram, também, considerados culpados por uma série de *terribilidades* havidas na história do império português). Como se de um crime *tipificado* se tratasse; como se houvesse um *repertório* de acusações disponíveis, para o império, de que o ouvidor apropriou-se para elaborar seu texto sobre um episódio específico. Sobre essas questões, ver capítulo V deste trabalho.

ao longo dos anos deles se fazia conhecer o referido *método português de pregar* – que, como aponta Aníbal Pinto de Castro, permaneceu influente, apesar da crescente rivalidade com o *método francês*, que alguns autores queriam ver influenciando a parenética lusa no século XVIII –, constatar tais semelhanças, a despeito da distância temporal, não deveria surpreender.

Desse modo, vale repetir: entende-se que, ao exaltar o *príncipe dos apóstolos* enquanto *prelado e pastor universal da Igreja; substituto de Cristo; pedra* basilar da Igreja Católica e proprietário das *chaves do céu* – estabelecendo, assim, uma relação nítida entre o seu poder e a autoridade da Igreja em Roma –, parece bastante possível afirmar que o sermão do padre Manoel apresenta, em última instância, uma forma de apologia àquele que se encontrava assentado no trono de Pedro: o Sumo Pontífice. Ou seja, também no sermão do padre Manoel, o *príncipe dos apóstolos* [e as características sobre ele elencadas] pode ser entendido como um *tipo bíblico*.

Nesse sentido, o já referido exemplo das comparações com Moisés se torna, não se pode deixar de apontar, ainda mais eloquente. Ou seja – e vale a pena insistir (a despeito do aspecto repetitivo da insistência): a questão das personagens bíblicas, das concepções sobre o poder e a política e do caráter último do elogio a São Pedro, entende-se, estão todas relacionadas: o elogio a Pedro enquanto personagem-tipo bíblico, elogiando e exaltando sua autoridade e seu poder pastorais (para, com o cajado, conduzir, proteger e punir suas ovelhas), pode ser entendido como uma referência (e uma apologia) ao poder e às autoridades e jurisdições papais/eclesiásticas.

Da mesma forma, a referência comparativa entre Moisés/Pedro e Faraó/César poderia se prestar a uma atualização dos conflitos entre os poderes *eclesiásticos/bíblicos* e os *seculares/régios* – acentuando-se e potencializando-se a eloquência das oposições propostas. Conjecturas que, na segunda parte do sermão, fazem-se mais plausíveis, quando, a partir da caracterização do *deplorável estado da Igreja neste século corrupto e rebaixado*, fazem-se ver paralelos entre as narrativas bíblicas e o momento político coetâneo.

O talvez mais nítido acentuar das *qualidades* de São Pedro, na prédica de Furtado de Mendonça, pode ser notado no seguinte trecho:

Pedro é o mais fiel entre os apóstolos, milagre grande da terra, honra do apostolado, [...] Pedro é o sol da Igreja, corifeo da virtude, gigante da santidade, bem aventurado na terra, canonizado em vida, discípulo do eterno pai, mestre do mundo, homem mais que homem e com tantas aparências de divino, que tem nas suas disposições, como vice Deus na terra, o mesmo entendimento, a mesma vontade e o mesmo poder com toda a Santíssima Trindade.

E Se continuarmos a perguntar, não faltará quem diga que Pedro, como outro Josué, é o que manda na terra e Deus o que obedece no Céu, sendo ele o que decreta e Deus

o que confirma. Conforma-se com o entendimento, com a vontade e com o poder; porque o que entende, o que quer e o que ordena e manda Pedro: isso entende Deus, isso quer, isso manda e isso ordena.

O padre afirma, pois, ser Pedro – vale repetir: “mestre do mundo, homem mais que homem e com tantas aparências de Divino, que tem nas suas disposições, *como vice Deus na terra, o mesmo entendimento, a mesma vontade e o mesmo poder com toda a Santíssima Trindade*”. E, quanto à segunda parte do trecho citado, retoma-se outra parte do sermão de Vieira, que, remetendo-se a São Pedro Damiano, aponta:

aquela imensa e inaudita comissão de Cristo a São Pedro: [...] Aparece Pedro, e ao arbítrio do seu império todo o mundo é ou não é o que ele quer que seja ou não seja: se liberta, todo livre; se ata, todo atado e preso. Deus está no Céu e na Terra, quando manda o Céu e a Terra; Pedro, estando na Terra, manda a Terra e mais o Céu. Se da Terra chovesse para cima, como descreve Lactânncio dos antípodas, não seria grande maravilha? Pois isto é o que passa no governo de Pedro; não descem os decretos do Céu para a Terra, mas sobem da Terra para o Céu. Pedro é o que manda e Deus o que se conforma. Conforma-se com o entendimento, conforma-se com o poder. O que entende, o que quer, o que ordena e manda Pedro, isso entende Deus, isso quer Deus, isso ordena e manda Deus. E por que razão, quando Deus despacha no seu tribunal supremo, todos os espíritos angélicos assistem em pé, e só Pedro preside assentado? Porque o tribunal de Deus, e o tribunal de Pedro não são dois, senão um só e o mesmo.

Trata-se, portanto, de uma série de colocações que não foram exatamente “criadas” pelo padre, mas de que ele se apropriou, fazendo suas as longas citações e paráfrases do sermão; empregando-as para a execução de seu discurso. Como visto, Vieira fez assim – e depois dele, o padre Manoel.<sup>510</sup> Não é, logo se vê, uma mera repetição, e sim a aplicação de um modelo: o do panegírico – e, mais especificamente, de um sermão de elogio ao *príncipe dos apóstolos*.

Ou seja, é uma *atualização* de um subgênero e de uma temática, de acordo com os preceitos da retórica sacra. O padre Manoel, na primeira parte de sua pregação, portanto, não parece destoante dos sermões de sua época; ele opera, na composição de sua prédica, correspondendo àquilo que de um *panegírico de São Pedro* se esperava – sobretudo em uma cerimônia realizada pelo corpo eclesiástico secular em homenagem ao *príncipe dos apóstolos*.

Nesse sentido, por mais que se trate, sim, de uma apologia ao papa – que se integra, como suporte, à parte final (e mais *polêmica*) de suas palavras –, é elucidativo e condizente com tais ideias o fato de não ter residido aí a origem da suspeita dirigida ao padre. O que, como referido, poderia ser considerado exagero descabido e insensato da parte do padre pregador não foi assim compreendido por quem se esforçou por condená-lo. Afinal, ao

---

<sup>510</sup> Vieira é sempre bastante extenso em suas citações em latim, depois das quais afirma “agora comento e explico”, antes de traduzi-las e refletir sobre elas. O padre Manoel, quando faz citações em latim, estas costumam ser da bíblia, em trechos bem curtos – também logo traduzidos. Ele apresenta, diferente de Vieira, poucas referências explícitas a autores terceiros, como S. Leão Papa, referido por ambos.

recorrer aos referidos recursos retóricos, o padre estava em muito se conformando ao estilo coetâneo. As críticas de que foi alvo, portanto, residem em outros pontos – e é justamente em tais trechos que se deve focar, na busca por compreender a dimensão assumida pelas palavras do pároco, nas condenações por ele sofridas e nos diversos comentários então elaborados.

Retomando a elucidativa abordagem de José Francisco Marques, é importante notar que, se “o sermão enveredava nítida ou subtilmente por caminhos que denunciavam preocupações políticas imediatas”, a argumentação nele desenvolvida, por sua vez, “mantinha a estrutura religiosa e a expressão da linha retórica adequada”. Nesse sentido, “as finalidades não religiosas [dos sermões com conteúdo político] eram conseguidas dentro de uma estratégia retórica em uso na pregação do tempo”. Acredita-se estar nessa perspectiva a chave de compreensão da estratégia de Manuel Furtado, ao elaborar seu sermão; um “sermão político, ou com incidências sócio-políticas”, tornando-se “um meio de intervenção influente pelo partido que podia tirar da *dispositio*, um discurso pautado segundo o teor desse ‘modo português de pregar’”.<sup>511</sup>

Insiste-se, assim, na perspectiva de que o padre valeu-se dos recursos de que então dispunha; uma combinação de sua posição na comunidade, da oportunidade que a cerimônia (sua temática, sobretudo, que girava em torno de uma exaltação ao poder *de Pedro* para um público em que se destacavam eclesiásticos, e também autoridades régias) lhe apresentava e dos dispositivos retóricos de que deveria se valer, ao elaborar seu sermão, para, a partir dessa confluência de dispositivos, pronunciar as palavras dirigidas contra o *deplorável estado da Igreja*. Assim, respeitando as limitações que a concepção de *originalidade* encerra, sobretudo para o período em foco,<sup>512</sup> é possível entender que houve algo de peculiar/particular no

---

<sup>511</sup> MARQUES, J. F. *A parenética...* p. 113, 31.

<sup>512</sup> Nesse sentido, as observações de João Adolfo Hansen são explícitas – e vale repeti-las: “na instituição retórica, *inventio*, em latim, do verbo *invenire*, achar, encontrar, e *heuresis*, em grego, do verbo *heurein*, achar, encontrar, significavam encontrar alguma coisa (um *topos*, um *locus*) já conhecida para usá-la quando se ia fazer um novo discurso”; “retoricamente, a aplicação do lugar-comum nunca é mera repetição do idêntico, mas [...] diferença de uma variação elocutiva do lugar que compete com os usos anteriores e contemporâneos dele”. HANSEN, J. A. “lugar comum”... p. 161, 160. Sobre as questões da autoridade e da autoria, relacionadas às temáticas referidas, o autor afirma que, no período, “a autoria aparece não como realidade psicológica ou expressão da subjetividade individualizada do autor, como a interpretação romântico-positivista propõe a partir do século XIX, mas como dispositivo discursivo. A autoria decorre da aplicação de esquemas táticos, retóricos, pressupostos pela recepção contemporânea, ao menos pela recepção contemporânea letrada, que produzia, reproduzia e lia os manuscritos. No século XVII, ouvintes e leitores discretos também julgavam a arte com que as regras do dispositivo eram aplicadas, ao mesmo tempo que apreciavam a significação dos temas tratados”. HANSEN, J. A. “Para uma história...”, p. 258. Assim, pode-se pensar, para o caso aqui estudado, como tanto a elaboração do texto do sermão quanto sua recepção estavam informadas pelo ambiente retórico-teológico-político referido.

panegírico por ele elaborado – que foi, justamente por isso (pelo que apresentava de destoante), considerado *temerário e façanhoso*.

Trata-se, pois, de associar as possibilidades e as escolhas; os condicionamentos e as limitações que informam a esfera de ação verossímil do pároco naquele contexto específico. Nesse sentido, na esteira das observações de Jacques Revel, não se busca entender o padre e os demais atores sociais do passado como possibilitados a comandar seu destino de forma soberana, o que equivaleria a aplicar, de forma anacrônica, concepções contemporâneas ao passado, resultando em falácias. Não se trata, ao mesmo tempo, do problema metafísico da liberdade humana – sobre o qual os historiadores teriam pouco a dizer. Trata-se, mais concretamente, de se considerar que, da mesma forma que os indivíduos da atualidade,

os atores do passado dispunham de certo número de recursos, cuja natureza e volume variavam e eram submetidos a pressões igualmente desiguais no seio de uma configuração social dada. A partir destes, eles deviam orientar-se no mundo social, em primeiro lugar para sobreviver, eventualmente para reforçar sua situação, seu estatuto, seus valores, suas crenças etc. Eles eram levados a efetuar escolhas entre um número limitado de possibilidades, em função da posição que ocupavam no mundo social e também a partir da representação do mundo social que lhes era acessível lá onde estavam. Eles não eram, então, “livres” para fazer o que quisessem, mas certamente tinham o sentimento de se verem constantemente confrontados com alternativas [...] na afirmação de uma solidariedade religiosa [...] nas suas relações com as instituições.<sup>513</sup>

Ainda acerca da parte inicial do sermão, é interessante, ao lado dos já brevemente referidos aspectos do subgênero retórico do sermão panegírico, apontar algumas referências do momento político em que se deu a festividade. Para tanto, cabe recordar que as relações diplomáticas entre Lisboa e a Santa Sé haviam estado interrompidas por quase dez anos – desde seu rompimento, marcado pela expulsão do núncio apostólico em 15 de junho de 1760, até seu restabelecimento, marcado pela nomeação de novo núncio em 29 de janeiro de 1770. Proferidas em um período marcado pelas políticas regalistas pombalinas, as palavras do sermão assumem, nesse exaltar do apóstolo, uma dimensão de marcada relevância, quando considerados alguns eventos no cenário luso que devem ser entendidos como parte de um projeto político regalista.<sup>514</sup>

Em um elenco das medidas então tomadas que podem ser entendidas como um avanço do poder monárquico em detrimento do tradicional poderio [político] eclesiástico, José Pedro Paiva aponta: a expulsão dos jesuítas (1759); o corte de relações diplomáticas com Roma (1760); o “vasto corpo legislativo cerceador de inúmeras prerrogativas de que a Igreja e o clero gozavam, promulgado sobretudo entre 1760-70”; a perseguição a alguns prelados –

---

<sup>513</sup> REVEL, J. “Micro-história...”, p. 440.

<sup>514</sup> Questões desenvolvidas no capítulo IV.

sobretudo ao bispo de Coimbra (1768); a criação da Real Mesa Censória – que tirou o lugar privilegiado que a Igreja tinha na censura de livros. O autor ainda indica como importantes “a edição de uma série de tratados com doutrinas regalistas, anti-curialistas, por vezes episcopalistas, patrocinados ou apoiados por Pombal” e as reformas no ensino.<sup>515</sup>

O historiador, contudo, afirma que “face a esta avalanche legislativa, não há memória de qualquer obstáculo digno de menção da parte dos prelados portugueses”.<sup>516</sup> Mesmo que sua dimensão se circunscreva à comarca de São Salvador – e, no máximo, ao bispado do Rio de Janeiro –, acredita-se que as palavras do padre Manoel, ao acusarem o *deplorável estado* em que se encontrava a igreja em um *século corrupto e rebaixado* e ao proporem alterações que, em detrimento do poder dos *príncipes seculares*, favoreciam aos *prelados eclesiásticos*, podem ser entendidas como exemplo de uma forma possível de oposição – manifestada da maneira então disponível – às emanções da Coroa lusa. Ainda que, suspeita-se, mais diretamente dirigida a uma *encarnação* local do poder régio.<sup>517</sup> E justamente por se tratar de um episódio *periférico*, faz-se relevante pensar a eloquência de sua repercussão.

Ao relacionar – em uma demarcada oposição – as palavras do padre às diretivas políticas regalistas emanadas de Lisboa, afinal, o ouvidor Guimarães Ataíde, responsável por conduzir os inquéritos acerca do sermão, pôde imputar ao padre uma série de suspeitas que acabou por afastá-lo de sua paróquia por cerca de quatro anos. E da mesma forma com que Furtado de Mendonça foi remetido ao Rio de Janeiro e depois a Lisboa, a ementa de seu panegírico e as palavras sobre ele registradas nos autos de que foi sujeito foram endereçadas à capital do Estado do Brasil e, de lá, à cabeça do império.

Do lado de lá do Atlântico, após serem perscrutadas por magistrados conselheiros do monarca, as muitas palavras acerca do panegírico permaneceram devidamente armazenadas nos arquivos do Conselho Ultramarino, legando aos pesquisadores um peculiar registro acerca da relação entre a parenética e a política no período pombalino. Depois de desenvolver algumas considerações acerca do *sermão de São Pedro* – pensando-o a partir de um panorama que envolve a liturgia católica e a parenética coetânea –, pode-se avançar nas ponderações sobre a já referida relação entre as palavras do padre Manoel e as repercussões das políticas regalistas pombalinas no episódio aqui estudado.

---

<sup>515</sup> PAIVA, J. P. “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”. *Penélope*, Nº 25, 2001, p. 171-72, 41-43.

<sup>516</sup> PAIVA, J. P. “Os novos...”, p. 54. Ainda que indique, como não podia deixar de ser, o caso paradigmático do Bispo de Coimbra. De todo modo, a afirmação soa um pouco rigorosa.

<sup>517</sup> Questão retomada no capítulo V.

## 4. Repercussões das políticas regalistas pombalinas

*Por me pertencer como Príncipe e Senhor Soberano, que não reconhece nem deve reconhecer superior algum no temporal, proteger os meus vassallos [...] repelindo o abuso da espada da Igreja, de que sou defensor, quando por tão estranho modo se intenta desembainhar não para defender a vinha do Senhor, mas sim contrariamente para a destroçar, para invadir a Autoridade Régia, para fazer temerário desprezo do Supremo Poder dos Príncipes Soberanos, para usurpar as jurisdições e bens temporais, para perturbar a tranquilidade dos povos e para oprimir os vassallos na presença dos mesmos Soberanos, que têm imediatamente de Deus o poder e a obrigação indispensável de os proteger.*  
D. José<sup>518</sup>

[...] *dizer-lhe: Vós não deveis crer sobre a ciência do Governo, senão o que o papa quer que vós creiais; absurdo, que arruinaria pelos seus fundamentos todos os princípios do governo. [...] são públicas as diferenças que há sempre entre os Sumos Pontífices e os Príncipes Seculares. E claramente se vê que estabelecer a conclusão de que, para se conhecerem os Direitos dos Príncipes, era necessária a aprovação dos papas é o mesmo que fazer os justos direitos dos soberanos dependentes das vontades dos seus inimigos.*  
José de Seabra da Silva/Marquês de Pombal<sup>519</sup>

### 4.1 O poder secular e a jurisdição espiritual – justiça

Em narrativa relatada no dia 10 de novembro de 1770 ao ouvidor geral do Espírito Santo (José Ribeiro de Guimarães Ataíde), Francisco Nunes Coutinho afirmou que um terceiro indivíduo, “que não se lembra quem era”, contara-lhe que o padre frei José Xavier, indo visitar na prisão o padre Manoel Furtado de Mendonça, ouvira deste que, “se estava [preso] por causa do dito sermão, o tinha bem impresso na lembrança para o pregar diante de Sua Majestade”.<sup>520</sup> A despeito do muito curioso (e pouco verossímil) depoimento – que indica como se atentou, nos autos de devassa, a comentários dispersos acerca do padre –, pode-se afirmar que quando o padre escreveu a ementa do panegírico que pregaria durante a festividade do *príncipe dos apóstolos*, dificilmente supôs as repercussões que logo tomaria o seu *sermão de São Pedro*; texto repetido inúmeras vezes e que, por via das correspondências oficiais, atravessou o Atlântico, chegando à Corte.

Quanto ao fato de que Furtado de Mendonça tinha o texto “bem impresso na lembrança”, contudo, não restam dúvidas. Comprova-o uma carta por ele escrita na prisão, no dia 20 de outubro, ao bispo do Rio de Janeiro, D. frei Antônio do Desterro, em que transcreveu de memória – passados cerca de quarenta dias da festividade –, seu trecho final. No documento, o padre afirma-lhe que “se bem me lembro, aqui as repito [as palavras de que

<sup>518</sup> Provisão de 18 de Janeiro de 1765. In: SILVA, A. D. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações*. Lisboa: Typografia Maignense, 1828.

<sup>519</sup> SILVA, J. S. *Dedução Chronologica, e Analytica... Parte Segunda, na qual se manifesta o que successivamente passou nas diferentes epocas da Igreja sobre a censura, prohibição, e impressão dos livros...* Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1768 [Dedução 5ª, § 3º].

<sup>520</sup> Depoimento de Francisco Nunes Coutinho ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

se escandalizara o ouvidor] puras e fielmente”.<sup>521</sup> Trata-se do mesmo trecho que, apenas dois dias depois da festividade (e também de memória) Guimarães Ataíde havia transcrito ao vice rei, em uma carta em que lhe informava as *temerárias* palavras do padre Manoel, e que mais tarde leria para as 30 testemunhas que convocou às “casas de sua aposentadoria” na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes entre os dias nove e onze de novembro.

E não cessaram aí as repetições das referidas palavras: o desembargador do tribunal da Relação e intendente geral do ouro do Rio de Janeiro, José Maurício da Gama Freitas, leu-as ao próprio Furtado de Mendonça entre fevereiro e março de 1771, quando o padre esteve preso na fortaleza da ilha das Cobras, no Rio de Janeiro – e também as repetiram as autoridades eclesiásticas e o vice rei. Tal insistência em um trecho específico do sermão é sem dúvida indício importante.

E por se acreditar estarem no referido penúltimo parágrafo (parte da *peroração*) elementos que auxiliam a compreensão das relações possíveis entre as palavras do padre Manoel e o contexto mais amplo das políticas regalistas pombalinas, retomam-se uma vez mais as malfadadas expressões (operando, também neste trabalho, as insistentes repetições que caracterizam os registros documentais sobre o episódio). Atenta-se, por ora, ao que o trecho informa sobre a oposição entre as *leis dos príncipes* e as *leis de Deus*:

quem não sabe que neste século corrupto e rebaixado se acha a Igreja em uma espécie de servidão? O poder secular quase que não permite fazer a nada a jurisdição espiritual: debaixo do pretexto de impedir um austero domínio, ou de manter privilégios concedidos em outros tempos por necessidade, se perverte a ordem, se relaxa a disciplina e muitas vezes se autoriza a rebelião. [...] os prelados eclesiásticos já não têm direito incontestável; querem castigar um pecador obstinado, vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes há dado. Empreendem reprimir os abusos, é tido o seu zelo por um atentado contra as leis. [...] que se mude a jurisprudência, que o direito natural se [ponha] independente de exemplos, que se confirme nos palácios o que se ordena nos santuários, que os pecadores não tenham mais refúgio, que para a penitência, que as leis dos príncipes não se armem mais, que para fazer observar as leis de Deus, e que qualquer prelado obre o bem e emende o mal sem oposição.<sup>522</sup>

É partir das críticas elaboradas pelo padre no parágrafo referido que se espera apresentar algumas reflexões sobre aspectos da política no império português no período em foco. Afinal, mais que desenvolver, em abstrato, ponderações sobre as diretrizes regalistas pombalinas – temática assaz ampla, dado o volume de dispositivos então mobilizados pela Coroa para abordar as questões e os conflitos que englobava –, pretende-se alcançar dois objetivos: dar maior inteligibilidade ao caso do padre Manoel Furtado de Mendonça e, ao

<sup>521</sup> *Carta do vigário... ao bispo*. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>522</sup> *Ementa do sermão de São Pedro...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

mesmo tempo, compreender as questões políticas que a documentação acerca do episódio traz à tona.

Propõe-se aqui, portanto, perceber em que medida, ao acusar o conflito de jurisdição entre *prelados eclesiásticos* e *príncipes seculares* em um momento descrito pelo padre como um *corrupto e rebaixado*, o parágrafo destacado ecoa resistências ao discurso que informava as políticas regalistas emanadas de Lisboa. E, outra parte do mesmo esforço, espera-se entender como, ademais, foi possível enquadrá-lo e criticá-lo a partir de documentos pombalinos em que tais políticas foram divulgadas pelo império português.<sup>523</sup>

Acerca do referido período da história lusa e de seu já usual qualificativo, é interessante retomar as indagações de um importante historiador que se debruçou sobre a chamada *época pombalina*:

por que é tão difícil ou até mesmo impossível negar-se a importância dos acontecimentos verificados no terceiro quartel do século XVIII em Portugal? Não seria talvez porque nem tudo se reduza na verdade a Pombal, mas, ao mesmo tempo, é inegável que aquilo que então ocorreu possui uma realidade própria, ao mesmo tempo indissociável e independente daquele ministro? Ou, em outras palavras, não será porque, para além das querelas de autores e de escolas, o problema pombalino possui uma certa validade, irredutível entretanto à figura de Pombal?

De acordo com Francisco Falcon, se, por um lado, é importante rejeitar a *perspectiva tradicional*, por demais centrada nos *feitos* de Pombal – “bom ou mau, segundo seus biógrafos” –, valorizando o indivíduo e o episódico, igualmente problemático é *incidir no erro oposto*, simplesmente negando “a importância das transformações, das autênticas rupturas que assinalam a sua governação”.<sup>524</sup>

Para Tiago C. P. R. Miranda, “revisitar Pombal significa aceitar o convite para procurar compreender um universo de representações políticas entrelaçado e contraditório – cheio de incertezas e preconceitos –, mas igualmente rico em significações”. Tema sujeito a grandes discussões, o pombalismo ocupou o centro do debate político no mundo lusófono em diversos momentos; já desde o reinado de D. José (1750-1777), quando uma série de indivíduos foi perseguida por discordar das políticas do Marquês. E se a partir da morte do monarca (1777) passou-se a se criticar abertamente o ex-secretário, a memória de suas orientações políticas perdurou, ecoando em elogios, críticas e trabalhos historiográficos às vezes pouco imparciais.<sup>525</sup> Assim, também no que diz respeito à historiografia, optou-se por

---

<sup>523</sup> Aspecto desenvolvido no capítulo V deste trabalho.

<sup>524</sup> FALCON, F. J. C. *A época Pombalina (política econômica e monarquia ilustrada)*. São Paulo: Ática, 1982, p. 224.

<sup>525</sup> MIRANDA, T. C. P. R. “*Ervas de ruim qualidade*”: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1755-1757). Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLFH-USP, 1993, p. 30, 20-24.

um recorte específico, mobilizando referências e narrativas de momentos importantes do governo pombalino apenas na medida em que facilitam a compreensão dos tópicos em pauta.

Antes de mais, faz-se necessária uma breve reflexão sobre o direito e a justiça no período. Para tanto, a carta de lei de dezoito de agosto de 1769 (promulgada pouco mais de um ano antes do episódio aqui estudado, portanto), conhecida como *Lei da Boa Razão*, pode ser tomada como um ponto de partida privilegiado, pois seu texto apresenta alguns conceitos que merecem ser de antemão abordados. E como, ademais, trata-se de um diploma bastante característico da face *jurídica* do reformismo pombalino, é de fundamental importância considerá-lo com o destaque devido, ainda que de modo ligeiro. Afinal, se o governo de D. José pode ser entendido como um período marcante na evolução do direito em Portugal – sendo apontado, inclusive, como um *eixo divisório* na história do direito no país –, a referida carta de lei é o documento em que, do ponto de vista teórico, tal viragem se expressou de modo mais evidente.<sup>526</sup>

Como indicam alguns historiadores que se remetem à *Lei da Boa Razão*,<sup>527</sup> ela se apresenta visando a repor em observância disposições já presentes nas *Ordenações Manuelinas* (1512-1514), de modo a desfazer algumas *interpretações abusivas* e esclarecer trechos específicos de uma compilação antiga do reino. No entanto, por mais que o diploma não se apresente como uma novidade, suas disposições indiciam uma ruptura – demarcando distâncias em relação à tradição romanística e buscando uma aproximação com o direito que vigorava nas *nações cristãs iluminadas*. Desse modo, o esforço por se aproximar do direito *moderno* aparece, no texto da lei, explicitamente relacionado a uma vinculação com um período *áureo* da história de Portugal; remetendo-se às disposições jurídicas do governo de D. Manuel, o venturoso (1495-1521).<sup>528</sup>

---

<sup>526</sup> OLIVEIRA, A. R. “Poder e sociedade: a legislação pombalina e a antiga sociedade portuguesa”. *Revista de História das Ideias*, v. IV, t. I (1982), p. 51-52. De acordo com Falcon, para quem a “prática política do pombalismo não pode ser isolada de sua *face jurídica* que, além de complementá-la, configura também um campo específico de práticas legais”, a carta de lei significou uma “guinada violenta”. Para o historiador, “talvez haja poucos exemplos assim tão claros e precisos do que se deva entender por ‘governo ilustrado’, ao menos no nível jurídico, do que o texto desta lei”. FALCON, F. C. *A época...* p. 393-96. Os autores que se debruçam sobre a temática apontam a importância, ao lado da *Lei da Boa Razão*, do *Compêndio histórico do estado da universidade* [de Coimbra] e dos *Estatutos* da universidade, sobretudo nos trechos em que se delineou a reforma da Faculdade de Leis (ambos de 1772). Como se entende que as disposições e diretrizes notadas na referida carta de lei nortearam os documentos que lhe são posteriores (que visavam a estabelecer condições de formação e reprodução de juristas alinhados às novas perspectivas que interessavam ao governo pombalino), entretanto, optou-se por restringir a apresentação ao diploma de 1769, mais próximo, cronologicamente, do episódio estudado. Para uma exposição resumida sobre a reforma da universidade, ver – além dos autores referidos no capítulo: CARVALHO, F. R. *Um iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra*. São Paulo: Annablume, 2008.

<sup>527</sup> F. C. Falcon, A. M. Hespanha, A. Oliveira, A. Wehling, entre outros – nas obras citadas neste capítulo.

<sup>528</sup> Aparentemente contraditório, tal aspecto, como se indica neste capítulo, fez-se constante no discurso pombalino, que selecionou alguns momentos-chave de importância na história do reino, a que se considerou

Outro fator que, de acordo com António R. Oliveira, acentua a importância de se considerar a legislação pombalina é o fato de que tais documentos normativos indicam aspectos-chave de “um poder que não assentava a sua força na constituição da sociedade civil, mas que, transformando-se pelo próprio efeito da legislação que promulgava, tentava arrastar na sua esfera um desenvolvimento sócio-econômico e cultural condizente com as novas funções que pretendia assumir”.<sup>529</sup> Assim, o olhar direcionado às leis – que perpassa este capítulo – está associando não à busca por, pela consideração de diplomas normativos, melhor compreender a efetivação das reformas ou o funcionamento da justiça, e sim à perspectiva de que nelas se faz explícita a intenção normativa de um governo que se fiou no poder de reforma por via dos dispositivos jurídicos, legando ao pesquisador fontes bastante ricas. Ou seja, está em questão, neste capítulo, aspectos do discurso regalista pombalino, da forma como ele se fez expresso nas disposições jurídicas do governo.

No que diz respeito ao texto da referida *Carta de Lei declarando a autoridade do Direito Romano e Canônico, Assentos, Estilos e Costumes*, é interessante observar que o monarca-legislador, ao apresentar suas justificativas, refere-se ao ambiente que vigorava no reino, onde “interpretações abusivas que ofendem a *majestade das leis*, desautorizam a reputação dos magistrados e têm perplexa a justiça dos litigantes” impediam a segurança e a certeza na aplicação do direito – aspectos essenciais ao *público sossego*. Diante de tal cenário, prossegue o rei: “considerando eu a obrigação que tenho de procurar aos povos que a divina onipotência pôs debaixo da minha proteção toda a possível segurança nas suas propriedades, estabelecendo com ela a união e paz entre as famílias”, indicando ter consultado grande número de pessoas; conselheiros de *timorada consciência*, zelosos do *serviço de Deus e Meu*, e “muito doutos e versados nas ciências dos direitos público e diplomático [...] das leis pátrias, dos louváveis costumes destes reinos, das leis dos antigos romanos vulgarmente chamadas *direito civil* e das de todas as nações mais iluminadas que hoje se conhecem”.<sup>530</sup>

Já nesse ponto pode-se perceber, pelas expressões mobilizadas, que se trata de reforçar o respeito às leis e aos magistrados régios.<sup>531</sup> Francisco Falcon, a esse respeito, afirma que

---

importante estabelecer vínculos que se teriam *quebrado* pela influência de elementos estranhos, que seria necessário combater – o que legitimava as muitas reformas a que se visava empreender; reformas que representavam uma mudança em relação a um passado mais imediato e, ao propor restaurar o reino, buscavam, ao mesmo tempo, aproximá-lo da situação desfrutada por outras monarquias coetâneas.

<sup>529</sup> OLIVEIRA, A. R. “Poder...”, p. 79-80.

<sup>530</sup> *Carta de Lei de 18 de agosto de 1769, declarando a autoridade do Direito Romano e Canônico, Assentos, Estilos e Costumes*. Grifos meus.

<sup>531</sup> É bastante eloquente, portanto, a forma com que, no trecho referido, estende-se às leis a majestade. Ainda nesse sentido, é interessante a remissão ao trabalho de J. L. de Azevedo. De acordo com o historiador, Pombal, no contexto de reação às críticas havidas em Lisboa à criação da Companhia de comércio do Grão-Pará,

desde os primeiros momentos do governo pombalino fez-se valer uma preocupação incessante em relação ao respeito devido “ao exercício da plena autoridade” por parte dos representantes régios. Reafirmou-se, assim, a autoridade da Coroa e tentou-se excluir as divergências no seio do governo, esmagando contestações reais ou imaginárias. Esforço que se fez perceber, antes de mais, na própria retórica governamental.<sup>532</sup>

Nesse sentido, as diversas determinações normativas que se fizeram promulgar são importantes indícios. Em 1750, defendeu-se o poder decisório dos ministros, não se admitindo apelação e agravo. Em 1751, ordenou-se que não se tomasse conhecimento de determinações contrárias a documentos emitidos por determinação do monarca ou de seus tribunais. Em 1752, determinou-se que não se reconhecesse suspeição posta a ministros régios. Faz-se perceptível, portanto, que “sucessivos atos regulam o tratamento dispensados aos funcionários em geral e aos secretários de Estado em particular, fazendo sentir o verdadeiro peso da autoridade monárquica neles investida”.<sup>533</sup>

Nota-se, além disso, a partir das informações acerca dos conselheiros selecionados pelo rei, alguns princípios que nortearam a *Lei da Boa Razão*; documento que consolidou uma série de reformas no campo do direito em Portugal, e também limitou a aplicação do *direito comum* e do *direito canônico*, em um processo em que se buscou afirmar a razão e a vontade do monarca como principais fontes do direito.<sup>534</sup> Não por acaso, D. José, após informar sobre a situação no reino, afirma: “conformando-me com os ditos pareceres e com o que neles foi assentado, *quero, mando e é minha vontade* que daqui em diante se observe aos ditos respeito o seguinte”,<sup>535</sup> enumerando catorze itens, dos quais se destacam os aspectos que se seguem.

No item nove, define-se aquilo que informava a “boa razão” que passava a valer como princípio da jurisprudência:

os primitivos princípios que contêm verdades essenciais, intrínsecas e inalteráveis que a ética dos mesmos romanos havia estabelecido e que os direitos divino e natural formalizaram para servirem de regras morais e civis entre o cristianismo. Ou aquela *boa razão* que se funda nas outras regras, que de universal consentimento estabeleceu o direito das gentes para a direção e governo de todas as nações civilizadas. Ou aquela *boa razão* que estabelece nas leis políticas, econômicas, mercantis e marítimas que as mesmas nações cristãs têm promulgado com manifestas utilidades do sossego público, do estabelecimento da reputação e do aumento dos cabedais dos povos, que com as disciplinas destas sábias e proveitosas

---

“ordenou que fossem presas as pessoas que se pronunciassem contra a companhia, porque ‘é crime de lesa-majestade dizer mal das leis de el-rei’”. AZEVEDO, J. L. *O Marquês de Pombal e a sua época*. Lisboa: Clássica, 1990, p. 116.

<sup>532</sup> FALCON, F. *A época...* p. 382-83.

<sup>533</sup> FALCON, F. *A época...* p. 382-83. Ademais, determinou-se que se mantivessem abertas devassas para aqueles que proferissem ameaças contra as vidas dos ministros.

<sup>534</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro/São Paulo/Recife: Renovar, 2004, p.266-72.

<sup>535</sup> *Carta de Lei de 18 de agosto de 1769...* Grifos meus.

leis vivem felizes à sombra dos tronos e debaixo dos auspícios dos seus respectivos monarcas e príncipes soberanos.<sup>536</sup>

Assim, destacando a importância do exemplo dessas *nações cristãs iluminadas e polidas* – e o esforço por em certa medida se igualar a elas –, afirma-se que seria “muito mais racionável e muito mais coerente” que em casos de necessidade se recorresse a elas, “com elas resplandecendo na boa, depurada e sã jurisprudência”. Mais *racionável* que buscar, depois de mais de dezessete séculos, “o socorro às leis de uns gentios, que nos seus princípios morais e civis foram muitas vezes perturbados e corrompidos [...], que do direito natural tiveram apenas as poucas e gerais noções [...], que do direito divino é certo que não souberam coisa alguma” – da mesma forma com que não tiveram o menor conhecimento das questões, essenciais à altura, do comércio, da navegação, da *aritmética política* e da economia de Estado, “importantes objectos dos governos supremos”.<sup>537</sup>

No passo seguinte, item dez, apresenta-se uma oposição acentuada entre as chamadas leis *imperiais* (romanas) e as leis pátrias, valorizando-se, em detrimento das primeiras, “leis mortas e quase incompreensíveis daquela república acabada e daquele império extinto depois de tantos séculos”, as segundas, “minhas leis, vivas, claras e conformes ao espírito nacional e ao estado presente das coisas destes reinos”. Indica-se, nesse ponto, a ideia de que “muitas das leis destes reinos, que são corretórias do direito civil, foram assim estabelecidas porque os sábios legisladores delas se quiseram muito advertida e providentemente apartar do direito romano”. Assim, os legisladores teriam adotado do referido direito “somente o que [suas leis] continham de ética, de direito natural e de boa razão”. Ou seja, valoriza-se, em detrimento da tradição romanística, o direito pátrio – considerado mais adequado e moderno; em que se teriam, afinal, mantido apenas os aspectos positivos da legislação romana (os princípios *de boa razão*).<sup>538</sup>

Já o item doze, assaz importante para este trabalho, trata do uso que se fazia do direito canônico. A esse respeito, o monarca-legislador prossegue:

declarando, como por esta declaro, que aos meus sobreditos tribunais e ministros seculares não toca o conhecimento dos pecados, mas sim e tão somente, o dos delitos. [...] Deixando-se os referidos textos de direito canônico para os ministros e consistórios eclesiásticos os observarem (nos seus devidos e competentes termos) nas decisões da sua inspeção e seguindo somente, os meus tribunais e magistrados seculares nas matérias temporais da sua competência, as leis pátrias e subsidiárias e os louváveis costumes e estilos legitimamente estabelecidos na forma que por este lei tenho determinado.

---

<sup>536</sup> Carta de Lei de 18 de agosto de 1769...

<sup>537</sup> Carta de Lei de 18 de agosto de 1769...

<sup>538</sup> Carta de Lei de 18 de agosto de 1769...

Mais do que limitar a apreciação de matérias *espirituais* pelos tribunais e magistrados régios, o referido item restringe a aplicação do direito canônico aos tribunais eclesiásticos, ordenando que os primeiros observem as leis régias – e se guiem pelos princípios da *boa razão* anteriormente explicitados. Outro item que, para encerrar esta exposição, merece destaque é o treze, em que se ordena que “as glosas e opiniões dos sobreditos Arcúcio e Bártolo não possam mais ser alegadas em juízo nem seguidas na prática dos julgadores”.<sup>539</sup> Entende-se que, com tais medidas, visava-se a abolir o favor que até então tinha sido reservado ao direito romano e às opiniões de seus comentadores mais abalizados.

A partir da *Lei da Boa Razão*, portanto, prescreveu-se o direito doutrinal e jurisprudencial – que era a *espinha dorsal* do direito comum –, banindo a autoridade de Bártolo, Arcúcio e da *opinio communis doctorum* e também, como referido, impedindo a invocação do direito canônico nos tribunais régios. Ademais, a autoridade do direito romano, subsidiária, passou a ser condicionada a sua conformidade com a *Boa Razão* – os princípios jurídico-políticos em praxe nas *nações polidas e civilizadas* – e a faculdade de fixar jurisprudência passou a ser restrita aos assentos da Casa de Suplicação, tribunal superior, em Lisboa, além de ser negada a força vinculativa dos “estilos de julgar” dos tribunais inferiores e de se estabelecerem condições muito rigorosas para a validade dos costumes.<sup>540</sup> Pode-se dizer, em suma, que, com a carta de lei, “institui-se o monopólio da edição do direito a favor da lei do soberano, monopólio apenas temperado pela possibilidade de invocação dos princípios do direito natural, nomeadamente daqueles que tinham sido incorporados na legislação” das *nações polidas e civilizadas*.<sup>541</sup>

Como se pode notar, não são poucas as mudanças que se intentou instaurar; ao buscar um reforço da autoridade dos magistrados régios e das leis pátrias, em detrimento da vigência do direito canônico (e da jurisdição dos tribunais eclesiásticos), a carta de lei não só integra como bem representa o discurso político regalista pombalino que ecoou nas críticas pronunciadas pelo padre Manoel Furtado de Mendonça – aspecto retomado neste capítulo.

---

<sup>539</sup> *Carta de Lei de 18 de agosto de 1769...*

<sup>540</sup> “O direito consuetudinário só seria admitido se fosse condizente com a boa razão, tivesse mais de cem anos e não se chocasse com a lei; o direito comum só seria admitido quando não conflitasse com a boa razão”. WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito...* p. 467. Acerca da importância da jurisprudência e dos *estilos de julgar*, Hespanha afirma que “o direito reinícola – como então se dizia – manifestava-se decerto em leis; mas manifestava-se cada vez mais nas decisões dos grandes tribunais (nos seus ‘estilos’, ou costumes de julgar, e na sua ‘práxis’, ou forma de aplicar o direito aos casos concretos). Ao jurista ‘cidadão da Europa’, que equaciona questões abstractas em face dos dados do direito comum europeu, substitui-se o juiz dos tribunais da corte, que passa pelo crivo da jurisprudência do reino (*praxística*) a doutrina do direito comum (*pinio communis doctorum*). Assim, por toda a Europa as decisões dos grandes tribunais passam a ter, a partir da segunda metade do século XVI, uma enorme audiência na doutrina, que se dedica à sua compilação e comentário [...] regra do precedente”. HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica europeia: síntese de um milénio*. Florianópolis: Boiteux, 2005, p. 260.

<sup>541</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...*p. 335.

Ademais, o texto do referido documento remete a alguns conceitos que é importante elucidar – dentre os quais, os seguintes: *direito divino*, *direito natural*, *direito comum*, *direito canônico*, *direito civil/romano*, *direito reinícola*.<sup>542</sup>

Quando se fala em *direito romano*, fala-se da retomada de uma experiência histórica culturalmente localizada, e muitas vezes relida e reinterpretada pela ulterior tradição jurídica. Afinal, a memória do direito de Roma foi um dos principais fatores de unificação dos direitos europeus, que se consolidaram muito tempo depois da queda do Império Romano e que dele receberam uma série de heranças culturais. Dentre essas, a jurisprudência romana clássica – que contribuiu para a unificação dos direitos europeus não devido a sua difusão, mas por se constituir como um tesouro literário que serviu de inspiração para juristas ao longo dos séculos.

Além disso, os atributos do Império Romano foram retomados em contextos diversos e, não por acaso, reapropriados com a restauração do Império do Ocidente – quando a ideia do caráter universal do poder político pretendia-se transferida para os novos imperadores e entendia-se, além disso, que o Império poderia servir de suporte político para a Igreja, correspondendo sua universalidade à catolicidade da Igreja Romana. Nesse contexto, a redescoberta de textos residuais do direito romano, sobretudo no século XII, fortaleceu a perspectiva de que o direito romano podia ser entendido como um direito imperial e universal; um *direito*, portanto, *comum*.

Assim, entende-se que a doutrina jurídica dos séculos XV-XVII, designada como do *direito comum*, remete a tal ambiente político e jurídico, apresentando uma unidade relativa às fontes do direito e ao discurso jurídico comum ao conjunto de reinos do continente europeu – dispondo, ademais, de métodos e estilos de raciocinar compartilhados, uma vez que eram forjados e reproduzidos em estabelecimentos de ensino universitário semelhantes e vulgarizado por uma literatura em latim – considerado então a língua *universal*. No entanto, o continente não era um espaço juridicamente vazio e a pretensão de universalidade do direito romano – pleiteada pelo Imperador e defendida por juristas universitários – esbarrava nas ordens jurídicas de reinos, cidades, corporações e famílias; entidades jurídico-políticas que caracterizavam o ambiente de pluralismo jurídico que então vigorava.

Em meio às tensões daí decorrentes, buscou-se compatibilizar as diferentes ordens jurídicas em vigor dentro de determinadas circunscrições políticas, considerando-se que, no

---

<sup>542</sup> As reflexões que se seguem, demasiadamente apressadas – e quiçá por demais esquemáticas –, remetem ao excelente trabalho de síntese de António Manuel Hespanha: HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica europeia...* Ver também, para uma abordagem mais profunda sobre as questões: PRODI, P. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

seu domínio particular de aplicação, os direitos próprios/particulares das referidas circunscrições teriam primazia sobre o direito romano (comum). Mas esse, ademais de servir como fonte subsidiária do direito, afirmou-se enquanto um *direito modelar* (dada a virtual perfeição que então lhe era atribuída), de modo que se dotou de uma força expansiva, sendo considerado “aplicável a todas as situações não previstas nos direitos particulares e, ao mesmo tempo, [...] critério tanto para julgar da razoabilidade das soluções jurídicas nestes contidos, como para reduzir as soluções, variegadas e dispersas dos direitos locais a uma ordem ‘racional’”<sup>543</sup>.

Assim, a partir do século XIII, o direito romano passou a se integrar no sistema das fontes de direito por todo o continente europeu – mesmo nos reinos que não reconheciam a supremacia do poder imperial (em tais casos, ao menos em teoria, apenas quando se tratava de matérias não regulamentadas pelo direito local). E quando se iniciou o processo de uniformização dos direitos dos reinos (*direito reinícola*), fez-se bastante acentuada a influência do direito romano, dada a formação de muitos dos juristas – o que informava princípios romanistas aos legisladores.

No que diz respeito a Portugal, as compilações da legislação reinícola foram realizadas em 1446-1447 (*Ordenações Afonsinas*), depois retomadas em 1512-1514 (*Ordenações Manuelinas*) e em 1603 (*Ordenações Filipinas*). De acordo com Antônio Manuel Hespanha, contudo,

até os finais do século XVIII, elas não representam uma intenção de centralização do poder monárquico, inovando o direito por meio da lei régia, mas antes um desejo de corresponder aos pedidos dos povos de, pela redação escrita, se tornar mais certo o direito consuetudinário tradicional. Neste sentido, este movimento de promoção da legislação real não significa o caso do pluralismo medieval, que apenas ocorrerá, muito mais tarde, quando a lei reclamar o monopólio ou uma eminência absoluta. Para além disso, muitas destas compilações estavam fortemente perpassadas de princípios e instituições de direito comum.<sup>544</sup>

Outra questão que se fez bastante relevante nas referidas *ordenações*, além do lugar do *direito comum* – que, como indicado, apesar do que prescreviam as *Ordenações Manuelinas*, só teve a aplicação de fato regulada e limitada com a *Lei da Boa Razão* –, foi a das relações do direito reinícola com o *direito canônico*.

Chama-se *canônico* o direito da Igreja, que, dada sua expansão institucional ao longo dos séculos – em um processo em que a jurisdição do papa e dos bispos sobre os fiéis ampliou-se consideravelmente<sup>545</sup> –, dispunha de um corpo normativo bastante complexo.

<sup>543</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 142-43.

<sup>544</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 247-48.

<sup>545</sup> Dispondo não só de foro privativo sobre os eclesiásticos, mas também arrogando-se jurisdição sobre matérias relativas ao sacramentos, nomeadamente sobre o casamento.

Ademais, “cada vez mais prestigiada culturalmente – pelo seu domínio quase exclusivo da cultura escrita – e cada vez mais forte e organizada no plano institucional, a Igreja tende a hegemonizar os mecanismos políticos e jurídicos, impondo-se aos reis e tutelando as organizações políticas periféricas (cidades e comunidades locais)”.<sup>546</sup>

Assim, como o conteúdo dos livros sagrados já não bastava para regular uma sociedade bastante diferente da judaico-romana dos tempos do cristianismo primitivo (e também muito mais complexa), aumentou consideravelmente o número de dispositivos normativos da Igreja – ampliando-se, internamente, o poder legislativo dos papas (que aspiravam, nos assuntos respectivos, a uma autoridade paralela à do imperador). Com esse processo de ampliação de dispositivos e de jurisdição, a acumulação do direito escrito da Igreja demandou novas compilações próprias, a que se chamou *corpus iuris canonici*, à semelhança da nomenclatura empregada para a compilação romana de direito civil.

O *direito comum* já referido, portanto, “foi basicamente um direito romano-canônico, apesar de nele estarem também inseridos institutos dos direitos tradicionais dos povos europeus”. E por mais que o direito canônico tenha desempenhado um papel menos importante que o romano, sua influência foi determinante em aspectos não exclusivamente religiosos ou de fé. “Na verdade, o direito canônico representava não apenas o direito da Igreja e das coisas sagradas, mas ainda um direito mais recente que o direito romano, uma espécie de direito romano reformado”.<sup>547</sup>

Segundo a teoria canônica das fontes de direito, os direitos humanos positivos (tanto o secular quanto o eclesiástico) estavam subordinados ao *direito divino*, revelado pelas Escrituras ou pela Tradição. Nesse ponto, fazem-se esclarecedoras algumas observações acerca da chamada Segunda Escolástica e de sua influência na Península Ibérica – o que demanda a remissão a conceitos de São Tomás de Aquino. Na concepção tomista de uma hierarquia das leis, havia, primeiramente, a *lei externa* pela qual agiria o próprio Deus, seguida da *lei divina*, revelada por Deus aos homens nas Escrituras e da *lei da natureza*, implantada por Deus nos homens “a fim de que sejam capazes de compreender seus desígnios e intenções para o mundo”, constando, por fim, a *lei humana positiva*, criada pelos homens e por eles promulgada para o governo da *res publica*.<sup>548</sup>

Nessa perspectiva, a lei da natureza, inspirada por Deus, fornecia a “base moral para as leis positivas das repúblicas”, de modo que as leis humanas positivas, para assumir “caráter

---

<sup>546</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 148-49.

<sup>547</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 152.

<sup>548</sup> SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 426-27.

e autoridade de leis genuínas, devem ser compatíveis, em todos os momentos, com os teoremas da justiça natural propostos pela lei da natureza”. Desse modo, as leis humanas teriam como objetivo “fazer vigir no mundo (*in fori externo*), uma lei superior que todo homem já conhece em sua consciência (*in fori interno*)”.<sup>549</sup>

Acerca de tais questões, é fundamental a referência a Francisco Suárez, padre jesuíta espanhol que lecionou na Universidade de Coimbra – na cadeira de prima da Faculdade de Teologia, que ocupou entre 1597 e 1617 –, exercendo grande influência no pensamento político português. Respondendo às questões de seu tempo – marcado pela conformação da Época Moderna, sobretudo pelas relações entre a Cristandade e os poderes políticos<sup>550</sup> –, Suárez e sua doutrina jusnaturalista foram, mais tarde, assaz importantes quando das formulações que buscaram legitimar as reivindicações lusitanas no movimento da Restauração de 1640. Suas ideias ficam patentes em *De legibus*, importante expressão do pensamento inaciano da segunda escolástica.<sup>551</sup>

No livro primeiro do *De Legibus*, em que trata da *lei geral*, Suárez apresenta as imbricadas relações o direito e a teologia: “o estudo das leis está de tal forma contido no âmbito da teologia, que o teólogo não pode esgotar a sua matéria sem nele necessariamente se deter”. Desse modo, tornando ainda mais explícita a referência última (e primeira) de suas reflexões, o teólogo-jurista afirma que “como toda a paternidade, também todo o legislador procede de Deus [...] a autoridade de todas as leis deve ser reconduzida, em último lugar, até ele”. Para Suárez, portanto, “se a lei é divina, dimana directamente dele próprio [Deus]; se, pelo contrário, é humana, é certamente sancionada pelo homem como ministro e representante de Deus”. Assim, “visto que lhe pertence contemplar Deus como legislador e porque Deus é o legislador universal, seja imediata ou virtualmente [...] é necessário que a mesma sagrada doutrina [teologia] se ocupe de todas as leis”.<sup>552</sup>

---

<sup>549</sup> SKINNER, Q. *As fundações...* p. 426-27.

<sup>550</sup> É importante mencionar que Suárez defrontou-se com outro jurista, o português Gabriel Pereira de Castro, com quem polemizou acerca dos conflitos entre as jurisdições da Coroa e da Igreja. Embora ambos defendessem a delimitação de poderes entre as esferas temporal e espiritual, diferenciavam-se bastante nas argumentações nos objetivos. Enquanto o jesuíta aproximava-se da linha aspirada pela Cúria romana – pretendendo maiores prerrogativas e liberdades para a justiça eclesiástica (visando a salvaguardar a autoridade do papa sobre o espiritual e seu poder indireto em assuntos temporais) –, Castro, desembargador da Casa de Suplicação (e considerado um dos grandes teóricos das doutrinas regalistas em Portugal, em sua primeira fase), rechaçava a ação dos eclesiásticos numa esfera que considerava privativa do monarca: a defesa dos súditos e o uso de força sobre eles. Além disso, entendia que a lei civil compreendia tanto clérigos como os seculares (eliminando distinções e privilégios dos eclesiásticos). Ver: CALAFATE, P. *Da origem popular do poder ao direito de resistência: doutrinas políticas no século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012 – sobretudo capítulos I, II e V.

<sup>551</sup> HENRIQUES, M. C. “Apresentação”. In: SUÁREZ, F. *De legibus. Livro I: da lei em geral*. Lousã: Tribuna, 2004, p. 17.

<sup>552</sup> SUÁREZ, F. *De legibus. Livro I: da lei em geral*. Lousã: Tribuna, 2004, p. 177-79.

Nos capítulos em que trata das *naturezas da lei*, o autor, remetendo-se a referências autorizadas (sobretudo a Isidoro, a São Tomás de Aquino e ao Concílio de Trento) apresenta o tópico da justiça – que surge relacionado tanto à fé quanto à razão natural. Dentre outras assertivas interessantes e elucidativas acerca do direito natural, Suárez, após indicar a impossibilidade de que a lei divina positiva prescrevesse algo contrário à lei natural (em que a razão era, por essência, a retidão da vontade divina), afirma, no que diz respeito às leis humanas, que

o legislador humano não tem vontade perfeita, como Deus, e, por esta razão, no que depende de si e relativamente ao acto, pode por vezes prescrever coisas iníquas, como é evidente. Contudo, não tem poder para obrigar por meio de leis iníquas e, por esta razão, ainda que prescreva coisas iníquas, tal preceito não é lei, porque não tem força nem valor para obrigar. [...] falo relativamente ao acto iníquo que seja contra a lei natural, ou divina. [...] a lei que prescreve um acto mau é contra a lei de Deus que o proíbe; logo, não pode obrigar, porque é impossível que os homens estejam ao mesmo tempo obrigados a fazer e a não fazer alguma coisa. Por outro lado, se o acto mau é proibido pela lei divina, a lei do inferior [humana] não pode fazer desaparecer aquela obrigação imposta pelo superior; logo, também não pode induzir a sua [...]. Daí que, tal como a lei eterna somente prescreve o que é justo, porque é por essência a própria justiça, também a verdadeira lei humana deve ser uma participação dela e, por esta razão, não pode prescrever perfeitamente senão coisas justas e honestas.<sup>553</sup>

Percebe-se que não se está diante da mesma concepção de direito natural mobilizada e exaltada nas reformas pombalinas – sobretudo na *Lei da Boa Razão*. Afinal, nos diplomas jurídicos do reinado de D. José não se propõe a legislação reinícola como sujeita a critérios de legitimidade que não a majestade do monarca (que de Deus recebera o poder e obrigação de garantir a ordem no reino).<sup>554</sup>

Portanto, para compreender o conflito de conceitos que se expressam por palavras idênticas, é preciso, como bem aponta Antônio Manuel Hespanha, ter em mente que as expressões *direito natural* e *lei natural* são empregadas em contextos variados, remetendo-se a “ideias que, nascidas entre os gregos, atravessaram toda a Idade Média, com fortuna e sentidos diferentes, e se reinstalaram na Época Moderna”. Para aquilo que importa destacar aqui, indica-se que as referidas noções, em São Tomás de Aquino, informam, na esteira de

<sup>553</sup> SUÁRES, F. *De legibus...* p. 289-91.

<sup>554</sup> No que diz respeito ao conceito de direito natural no período pombalino, faz-se importante a referência a José Sebastião da Silva Dias, cujo trabalho sobre a teoria política (considerando o Marquês de Pombal e seus colaboradores) ecoa em muitas obras sobre o pombalismo. Contudo, neste trabalho, reduziram-se as menções ao historiador, a partir de algumas ressalvas apontadas por Rodrigo Elias. Tais questões são retomadas ao final deste capítulo – e são aqui indicadas apenas para justificar o que poderia ser entendido, de outro modo, como uma ausência problemática nas reflexões intentadas. Ver: DIAS, J. S. S. “Pombalismo e teoria política”. *Cultura – História e Filosofia*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, v. I, 1982; GOMES, R, E. C. *As letras da tradição: O Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga e as linguagens políticas na Época Pombalina (1750-1772)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2004. Ambos os autores, a despeito das diferenças, concordam (ao se referirem ao trabalho de Tomás Antônio Gonzaga) que se mobilizou, no período, uma perspectiva sobre o direito natural que não se tratou do *jusnaturalismo de modelo europeu*, e sim o *jusnaturalismo possível em Portugal*.

Aristóteles, a concepção de uma ordem natural das coisas tanto físicas como humanas; “ordem já constatada pelos clássicos e que era confirmada pela crença cristã num Deus inteligente e bom, criador e *ordenador* do mundo”.<sup>555</sup>

Assim, o homem estaria integrado na ordem do mundo e, a partir de uma pesquisa sobre seus fins na ordem da criação, seria possível elaborar regras que presidissem seu comportamento. “Tais regras, umas formuladas nas Escrituras (*direito divino*), outras daí ausentes, mas manifestadas pela própria ordem do mundo e atingíveis pelo intelecto, se bem ordenado (*recta ratio*, boa razão), constituem o *direito natural*”. Pode-se dizer, portanto, que em São Tomás (que retomou e atualizou o pensamento de Aristóteles) se percebe a confiança no homem para conhecer a ordem do mundo – não por processos estritamente racionais, mas por um princípio mais vago de que é necessário sempre fazer o bem e evitar o mal, o que constituiria não uma ciência do natural, mas uma *arte* de, em cada caso, encontrar o justo.<sup>556</sup>

Na perspectiva de Hespanha, a Escola Ibérica de Direito natural constituiu-se um desenvolvimento da escolástica tomista provocado pelo advento da Reforma católica. Assim, a par da *fidelidade fundamental* a São Tomás, “essa escola integra uma boa parte da contribuição cultural e filosófica do *humanismo* (então no seu auge) e não é estranha a muitos temas da filosofia franciscana”. Seus representantes foram quase todos religiosos jesuítas e dominicanos, destacando-se o já referido Suárez. Entre as especificidades dessa *Segunda Escolástica*, destacam-se: a *radicalização do direito na razão individual* – “as leis naturais são suficientemente explícitas para serem conhecidas pela razão humana”.<sup>557</sup>

A razão individual “(desde que seja ‘*recta*’) é, assim, promovida a fonte de direito, a ‘primeiro código’ onde estão inscritos os princípios jurídicos eternos”; a *logicização do direito* – julgava-se possível encontrar o direito por via dedutiva, assim, haveria “princípios racionais do direito, regras jurídicas precisas, com conteúdo, eternas e imutáveis”. Para o autor, nesse ponto afasta-se muito das ideias de São Tomás, mas aproxima-se bastante dos sistemas jurídicos logicizantes do século XVIII.<sup>558</sup>

Para a compreensão do *jusnaturalismo racionalista* ou *jusracionalismo* que caracterizou o pensamento jurídico europeu no século XVIII, contudo, faz-se importante reconhecer a influência do estoicismo, em que se concebia o *direito natural* de forma diferente daquela de Aristóteles – atualizada mais tarde em São Tomás. A doutrina estóica pode ser resumida de modo esquemático a partir de alguns princípios: o de que “existe uma

---

<sup>555</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 289.

<sup>556</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 290-91.

<sup>557</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 291.

<sup>558</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 292.

lei natural, *eterna, imutável*, promulgada pelo Ordenador do mundo”; o de que essa lei “está presente em todos, podendo ser encontrada por todos, desde que sigam as evidências da *boa razão (recta ratio)*, ou seja, da razão do homem que respeita suas inclinações naturais”; o de que esse direito é constituído por *normas precisas*, por leis gerais, certas e claras, de tal modo que não é necessário um técnico do direito para as interpretar”. De modo que “nem a lei natural está sujeita às contingências dos tempos e dos lugares, nem a razão humana (que é a sua própria sede) tem dificuldades em a conhecer”. Ademais, não haveria uma oposição de fato entre o direito natural e o positivo, pois no segundo tenderia a se concretizar o primeiro.<sup>559</sup>

Foi a partir de tais princípios que se desenvolveu, de acordo com Hespanha, a doutrina moderna do direito natural: “evidência, generalidade, racionalidade, carácter subjetivo, tendência para a positividade, tais são as notas distintivas do jusnaturalismo moderno, as quais encontramos *in ovo* na filosofia moral dos estóicos”. Ao lado de tal influência, destaca-se a do idealismo cartesiano, que colaborou para a concepção de um direito natural estável como a própria razão, que progressivamente se impôs na cultura jurídica europeia a partir do século XVII. Para o historiador, “de alguma forma, o novo direito natural, fundado na razão, é o correspondente do antigo direito natural, fundado na teologia. O pensamento social e jurídico laicizara-se”. Trata-se, pois, de um novo jusnaturalismo:

emancipado de uma fundamentação religiosa, ainda que os seus fundadores, na sua maior parte, fossem deístas ou mesmo cristãos. Seja como for, prescindiam, por um lado, da onipotência da vontade de Deus, limitando-a pela sua razão [...], o que corresponde não a uma atitude religiosa, mas a uma atitude racionalista. Por outro lado, os fundamentos de que partiam para encontrar uma ordem imanente na natureza humana não eram qualquer vocação, destino ou finalidade sobrenaturais do homem, ou quaisquer dados da fé sobre isso, mas antes as suas características puramente naturais, como os instintos e a capacidade racional.<sup>560</sup>

O direito natural assim concebido, que informa o *jusracionalismo*, não é derivado de uma natureza cósmica ou “da(s) natureza(s) da(s) sociedade(s) (como acontecia com o direito natural aristotélico-tomista), mas da natureza do homem individual e da observância daqueles impulsos que o levam à ação”. Ademais, para muitos dos pensadores jusracionalistas, a sociabilidade deixa de ser um desses impulsos humanos (como era para Aristóteles) e a instituição da sociedade organizada/política passa a representar a limitação dos direitos naturais. E as ideias que então se puseram em pauta deram legitimidade tanto a teorias mais “democráticas”, que tiveram epílogo na Revolução Francesa, quanto ao “despotismo iluminado”, que caracterizou muitas monarquias e também principados europeus no século

---

<sup>559</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 294-95.

<sup>560</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 296-98.

XVIII. O que variava, em tais concepções, era a ideia que se fazia do contrato, “pois os jusnaturalistas acabavam, como se vê, por depor a faculdade de moldar a constituição política nas mãos dos membros da coletividade”.<sup>561</sup>

Assim, para citar apenas duas ideias (e também dois pensadores ilustres), indica-se que, para os mais pessimistas, como Hobbes, os perigos do “estado de natureza”, anterior ao pacto, levariam os homens a depor todos os seus direitos na mão do príncipe, cuja única limitação seria governar com racionalidade, podendo legislar sem limites, sem que suas razões e atos pudessem ser julgados por seus súditos, sendo, ademais, único interprete autorizado das leis. Em tal cenário, “o próprio direito natural desaparece como instituição da sociedade política, justamente porque, uma vez instituído o soberano como único legislador, não há lugar para qualquer direito que não tenha origem nele. Leis naturais e costumes valem apenas enquanto não forem contrariados por suas leis positivas”.<sup>562</sup>

Segundo o pensamento de John Locke, contudo, a constituição do estado político não cancelaria os direitos de que os indivíduos dispunham antes do contrato, apenas garantiria uma melhor administração dos direitos naturais, “substituindo a auto-defesa e a vingança privada pela tutela de uma autoridade pública”. Assim, entende-se, nessa ótica, que o “soberano, que não era a fonte nem do direito de natureza nem dos direitos individuais daí decorrentes, estava obrigado a respeitar o direito natural e os dos direitos políticos dos cidadãos”.<sup>563</sup>

Como se pode perceber, após tal *détour* centrado nas questões afins aos conceitos mobilizados na referida *Lei da Boa Razão*, havia uma série de alterações em curso no cenário europeu. Alterações a que o monarca-legislador, sob a influência de Pombal, não estava indiferente, propondo, em determinados momentos, aproximações, ainda que limitadas por uma série de condicionantes (ou seleções), que faziam os dispositivos jurídicos condizerem com os objetivos das políticas reformistas que se buscava concretizar. Para se compreender melhor o que estava em questão na oposição em todo tempo referida neste trabalho entre *as leis dos príncipes* e *as leis de Deus*, pode-se, enfim, centrar a reflexão no ambiente português.

### ***As leis dos príncipes***

Em livro dedicado ao Marques de Abrantes e publicado em Lisboa em período posterior ao aqui estudado, Luiz da Silva Pereira Oliveira apresenta uma perspectiva sobre o rei e sobre seus representantes que não deixa de se fazer esclarecedora acerca da relação entre o poder

---

<sup>561</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 298-304

<sup>562</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 304-05

<sup>563</sup> HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica...* p. 304-05

régio e a justiça no império português. Assim, Oliveira, em seu célebre *Privilégios da nobreza e da fidalguia de Portugal*, afirma que

o príncipe é o Supremo Magistrado político a quem incumbe decidir a sorte dos litigantes, como pessoalmente decidiram os primeiros soberanos de Portugal [...]. Crescendo, porém, a população, os pleitos e os limites do Império Lusitano, já um só homem não podia ver tudo com seus olhos, nem julgar tudo por si mesmo. Foi necessário, então, que esse primeiro Magistrado se fizesse substituir por algumas pessoas idôneas que tivessem a seu cargo desembaraçar as dissensões que cada dia se viam suscitar entre os vassallos e que ao mesmo tempo tivessem autoridade para forçar os maus a deixarem os outros pacíficos possuidores dos seus direitos.<sup>564</sup>

Foi assim, de acordo com o autor, que D. Afonso II teria estabelecido, pela primeira vez, os juízes ordinários e que D. Afonso IV, percebendo que esses juízes leigos e naturais da região em que agiam “não eram idôneos para exercer semelhantes empregos, principalmente nas cidades e nas vilas notáveis”, estabeleceu os juízes de fora, “que mandou a algumas cidades e vilas do reino”. No entanto, segundo Oliveira, “não bastando ainda isso, foram instituindo-se outros Magistrados e Tribunais [...] e os batizaram como os nomes de corregedores, desembargadores [...]. Todos eles são simulacros do poder e [da] autoridade do Supremo Magistrado a quem representam”.<sup>565</sup>

Em seus estudos sobre o poder e a política, Antônio Manuel Hespanha alerta constantemente para “a alteridade das categorias políticas de Antigo Regime. Desacreditando a relevância dos conceitos atuais da política e do direito para descrever e entender as estruturas e ação políticas antes da Era das Revoluções”.<sup>566</sup> O autor busca, desse modo, evitar “as contaminações político-ideológicas e as deformações do passado pelos modelos conceituais e ideológicos do presente”. Nesse sentido, coloca-se seu esforço por evitar o emprego do “moderno conceito de ‘Estado’”, que designaria

---

<sup>564</sup> OLIVEIRA, L. S. P. *Privilégios da Nobreza e Fidalguia de Portugal*. Lisboa: oficina de João Rodrigues Neves 1806, p. 57-59.

<sup>565</sup> OLIVEIRA, L. S. P. *Privilégios...* p. 57-59.

<sup>566</sup> HESPANHA, A. M. “A constituição do Império português: Revisão de alguns enviesamentos correntes” In: FRAGOSO, J. GOUVEA, M. F. S. e BICALHO, M. F. B. (orgs.) *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 163. É importante a referência a Caio Prado Jr.: “para se compreender a administração colonial é preciso [...] desfazer-se de muitas noções que já se tornaram em nossos dias verdadeiros prejuízos, mas que [...] começavam apenas a fazer caminho nas ideias contemporâneas e nos sistemas jurídicos em vigor” – como as ideias da separação dos poderes no Estado, da existência de diferentes esferas de atividades estatais e da separação entre os âmbitos público e privado. Assim, seria possível evitar “anacronismos aberrantes”, que muito atrapalhariam o historiador. PRADO JR, C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 307. Acerca da administração colonial e do embate entre as visões de Caio Prado Jr. e Raymundo Faoro (clássicos da historiografia), é interessante a proposta de um “meio termo”, por Laura de Melo e Souza. Ver: FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2000; HESPANHA, A. M. “Por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos” In: SOUZA, L. M. FURTADO, J. & BICALHO, M. F. B. (orgs.) *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2008; SOUZA, L. M. “Política e administração colonial: problemas e perspectivas” In: *O Sol e a Sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

a entidade que, nas sociedades contemporâneas, detém em exclusivo o poder de coacção legítima (*imperium*, ‘poder político’) [...]. Contraposta ao Estado (que, neste sentido, constitui a ‘sociedade política’) encontra-se a ‘sociedade civil’, privada do poder político [...] e domínio de realização [...] dos interesses particulares.<sup>567</sup>

Nessa ótica, apenas em finais do Antigo Regime,<sup>568</sup> com a progressiva “concentração institucional e efetiva do poder político numa entidade central” – *progressiva expropriação*, por parte da coroa, dos poderes políticos de outras entidades (superiores: papado, Império; ou inferiores: senhorios, cidades, corporações, famílias), poder-se-ia assinalar essa oposição entre público e privado – anteriormente considerados componentes harmônicos de uma unidade mais vasta; o *bem comum*. Seria “impossível localizar o poder político numa só entidade” analisando o período anterior, marcado pelo pluralismo; ou seja, por uma

multiplicidade de células sociais [...], cada qual relativamente autônoma em relação ao poder da coroa e cuja unidade interna é mantida pela ligação dos seus membros ao chefe político por laços políticos particulares que curto-circuitam os laços políticos gerais hoje existentes entre Estado e súbdito.<sup>569</sup>

Tal insistência na *alteridade política* indica, assim, um peso “insuspeitado (mas facilmente suspeitável) de poderes (nomeadamente, das câmaras e das instituições eclesiásticas ou senhoriais), que tiravam partido da fraqueza do poder, nos seus aspectos doutrinários e institucionais, para ganhar um espaço de efetiva, ainda que discreta autonomia”. Aponta-se, portanto, o modelo de uma sociedade pactuada, em que os pactos atingiam até os níveis mais quotidianos das relações sociais. Outros aspectos importantes para compreender o império português são o pluralismo e a inconstância do direito colonial moderno, relacionados à “constituição pluralista do Império, em que cada nação submetida podia gozar do privilégio de manter seu direito, garantido por tratado ou pela própria doutrina do direito comum”.<sup>570</sup>

---

<sup>567</sup> HESPANHA, A. M. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime” In: HESPANHA, A. M. (org.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Gulbekian, 1984, p. 24, 26-27. Ao buscar fugir a tais deformações, o autor indica a importância de tipologias trans-temporais (daí a influência de Weber); “a *mise en garde* contra a utilização de categorias espontâneas do historiador – tais como ‘Estado’, ‘nação’, ‘pátria’ [...] – não implica por si só a recusa da utilização de categorias construídas ou científicas (desde que, claro está, se trate de autênticas categorias deste tipo)” (p. 25-26). Ainda acerca do conceito de Estado e de suas implicações, é importante a referência a Quentin Skinner, que busca um encadeamento de formulações e conceituações fundamentais à elaboração do conceito de Estado, indicando uma série de *pré-requisitos materiais e ideológicos*: 1. a percepção da política como uma esfera distinta da filosofia moral, destinada ao estudo da *arte de governar*; 2. a justificação e a asseveração da concepção de que cada *regnum* ou *civitas* é independente de todo poder externo e superior; 3. o reconhecimento de que não há, no interior de seu território, rivais à suprema autoridade em cada *regnum* independente enquanto poder legislativo e objeto de lealdade; 4. o reconhecimento de que a sociedade política existe unicamente para fins políticos. Para o historiador, tais condições se deram apenas em princípios do século XVII na França. SKINNER, Q. *As Fundações...* p. 09-10, 625.

<sup>568</sup> Para o autor, esse novo contexto, para Portugal, se faz mais perceptível apenas com o *Pombalismo*. Hespánha ressalta que se tratou de uma progressiva concentração de poderes, mas que o centro não tinha, ao longo do processo, monopólio do poder.

<sup>569</sup> HESPANHA, A. M. “Para uma teoria...” p. 27-29, 35.

<sup>570</sup> HESPANHA, A. M. “A constituição...”, p. 165, 171-72. Sobre a questão do direito, ver, do mesmo autor: “Os juristas como couteiros: a ordem na Europa ocidental dos inícios da idade moderna”. *Análise Social*, Vol. XXXVI (161), 2001.

Pode-se perguntar *por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa* e buscar perceber em que medida esse panorama plural constituiu o império português. Partindo da ideia dos pactos, entende-se que o sistema de poderes era estruturado por uma constelação de pactos. Ademais, tal *simbiose pactícia* era reforçada por outros fatores, como

a referência a um rei comum, referência última de legitimidade, sede terrena mais elevada da justiça, fonte suprema da graça e, por isso, destino último das súplicas dos vassallos. Por isso, a sua corte era, na linguagem dos juristas, a *pátria communis* dos vassallos. A esta referência a um rei comum, somava-se uma ‘cidadania comum’, no sentido antigo de membro de uma mesma comunidade política, referida a um comum senhor, a uma comum lei e a uma pátria comum.

Além disso, paralelamente ao *multicentrismo* desse império, “havia nas estruturas jurídicas uma contínua referência a pólos cosmopolitas – como a Igreja, o Império e o Reino”.<sup>571</sup>

Fernanda Olival, também preocupada com a especificidade do Portugal moderno, apresenta a *hipótese experimental* de que a política no reino ter-se-ia consolidado em torno da ideologia de serviço e recompensa; “dos laços múltiplos de interdependência e valias (muitas vezes ditos ‘clientelares’), bem como o poder da Monarquia sobre amplos recursos, de diversificada natureza”. Nesse sentido, destaca-se o valor das Ordens Militares; importantes veículos de poder, constituindo consideráveis códigos de distinção. As Ordens, em seu conjunto, assentavam-se “em quadros de valores profundamente incorporados na cultura política latina e da cristandade europeia em geral [...] convivendo com diferentes modelos de organização política”.<sup>572</sup>

Acerca dessa cultura europeia cristã, é importante apontar que, no Antigo Regime, a teologia, os valores herdados do período clássico e o Direito Comum, aliados à retórica neo-escolástica<sup>573</sup> e às marcas decorrentes dos códigos medievais de cavalaria – como honra, lealdade, serviço e cortesia –, tornaram-se indispensáveis para a descodificação do papel do rei e da cultura do serviço. A partir desse conjunto de referências, as monarquias fundamentavam sua legitimidade. Partindo de uma visão do Príncipe enquanto garante da

---

<sup>571</sup> HESPANHA, A. M. “Por que é que...”, p. 17-20

<sup>572</sup> OLIVAL, F. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001, p. 03. A autora emprega, diferente de Hespanha, o conceito de Estado Moderno, mas ressalva: “a Coroa, o Estado Moderno, o centro político – qualquer uma dessas bengalas retóricas – não são aqui tomados como espaços de racionalidade weberiana. A sua ação era também moldada pela inércia, a incoerência das regras, os conflitos entre facções da elite política, a carga do passado, a vontade arbitrária de príncipes, validos e secretários, num ou noutro tempo. quer isto dizer que, o centro político não seria um pólo reificado ou uma realidade estática, nem impermeável às tensões, ou às ambigüidades e incoerências das decisões do dia a dia” (p. 05). Ao longo deste trabalho, nos casos em que se mobiliza/reproduz o referido conceito – sobretudo a partir de outros autores –, têm-se em mente as limitações e os cuidados aqui enunciados (seja por Hespanha, Skinner e mesmo por Olival), tendo em vista as limitações e as especificidades do contexto em pauta, mesmo quando tal aspecto não é indicado pelos autores com que se dialoga.

<sup>573</sup> Sobre a influência das teorias políticas neo-escolásticas para a política de Antigo Regime, ver: XAVIER, A. B. & HESPANHA, A. M. “A Representação da Sociedade e do Poder” & “As Redes Clientelares”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997.

ordem – de origem divina –, esperava-se que suas ações fossem inspiradas na divindade, servindo de exemplo aos vassallos.

Entendia-se, assim, que “as principais obrigações do Príncipe consistiam em zelar pela religião, garantir a paz (no sentido da ordem) e a justiça no interior do reino”. Justiça em muito entendida a partir do princípio de *dar a cada um o que é seu*, “quer no repartir do prêmio e do castigo (justiça distributiva), quer no cumprimento dos contratos (justiça comutativa)”. Nessa lógica, consideravam-se a *premiação* e a *punição* como atributos essenciais do domínio “da capacidade para governar súbditos, ao lado do poder para ordenar, proibir, autorizar e decidir”. A justiça distributiva apresentava-se, portanto, como um dos alicerces da ordem social, por meio da qual se garantiam privilégios aos diferentes corpos do reino – em um processo em que, simultaneamente, o rei garantia a obediência e o *amor* de seus vassallos; elementos indispensáveis ao serviço.<sup>574</sup>

Entre as recompensas reclamadas pelos súditos dos monarcas lusos, destacavam-se os hábitos das Ordens Militares (em especial os da de Cristo), enquanto veículos de poder e de distinção. Com raízes históricas na época das guerras de Reconquista (século XII), as Ordens tiveram proeminente papel nas lutas e conquistas lusas. Entre elas, as mais importantes foram as de São Tiago da Espada, a de São Bento de Avis e a dos Templários – que, extinta pelo papa Clemente V em 1310, teve como herdeira, em Portugal, a Ordem de Cristo, fundada por D. Dinis em 1319.

Com sua história marcada pela guerra contra os mouros, tendo o território sido momentaneamente dominado por forças estranhas ao cristianismo e atingido naquilo que o definia como espaço cristão, Portugal esteve desde cedo marcado por solidariedades e distinções oriundas da *catolicidade*, de modo que “português” e “católico” se tornaram *identidades inseparáveis*. Ademais, em certo sentido, a identidade oriunda do catolicismo, dado que seus meios de produção eram muito eficazes e abrangentes, sobrepujava “os meios de produção de uma identidade gentílica (*nationalis*) ou reinícola”. De modo que se entendia que “a legitimidade do Reino estava dependente da sua fidelidade à Igreja e a identidade dos súbditos a sua adesão à fé do Reino e dos seus maiores”. Afinal, “um Portugal não católico seria um paradoxo, pois tanto a gente como a república lusas eram-no justamente porque eram constitucionalmente ‘fiéis’, ‘fidelíssimas’”.<sup>575</sup>

---

<sup>574</sup> OLIVAL, F. *As ordens...* p. 10-20.

<sup>575</sup> SILVA, A. C. N. & HESPANHA, A. M. “A Identidade Portuguesa”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997, p. 20, 21.

Além disso, tal identidade era reforçada pelo tópico do caráter providencial da *nação* portuguesa, “desde sempre, favorecida com dons de Deus e distinguida por sinais inequívocos de eleição. [...] Para os portugueses tinha sido providencialmente reservada a missão de combater os infiéis e dilatar a fé de Cristo”.<sup>576</sup> E esse mesmo impulso de Cruzada, associado à busca de riquezas e a ideais *míticos*,<sup>577</sup> assentados na cultura cristã medieval, esteve por trás dos empreendimentos da *Era dos Descobrimentos*, que articularam fatores religiosos, econômicos, estratégicos e políticos.<sup>578</sup>

De acordo com Stuart Schwartz, quando da expansão portuguesa transferiu-se, junto com magistrados e funcionários régios, a tradição do direito romano para a América portuguesa. Considerando, ademais, que, a partir da concepção coetânea da sociedade e da monarquia, a principal responsabilidade de que se imbuíam os reis em relação a seus súditos era a justa aplicação da lei; verdadeiro *alicerce* da sociedade, entende-se que, para o historiador, a administração da justiça deve ser entendida como *uma chave* para o entendimento do império português na Época Moderna.<sup>579</sup>

É interessante, neste ponto, retomar, como Silvia H. Lara, os verbetes “cidade” e “vila” do *Vocabulário português e latino* do padre Rafael Bluteau. Desse modo, pode-se destacar a importância, na definição das povoações lusas, marcadas pelos ideais de *sociedade* e *subordinação*, da tríade “juiz, Senado da Câmara e seu pelourinho”; símbolo da autoridade dos representantes régios responsáveis pelo exercício da justiça e do governo. Assim, “vilas e cidades significavam o estabelecimento de uma jurisdição portuguesa sobre as novas terras: marcavam o domínio do monarca e dos homens que, em seu nome, passavam a governar o território que ali se instaurava”. O que implicava uma distribuição do poder, idealizada a partir das instituições que se espelhavam em congêneres havidas no reino. Nesse sentido, “a construção da casa da Câmara e da cadeia e a implantação do pelourinho marcavam, portanto, as vilas e cidades como sedes e abrigos do poder”.<sup>580</sup>

---

<sup>576</sup> SILVA, A. C. N. & HESPANHA, A. M. “A Identidade Portuguesa”... p. 21.

<sup>577</sup> Nesse aspecto, é paradigmática a busca pelo Preste João, como bem indica Boxer. Tratava-se de um potentado [cristão] mítico, originário de crenças tardo-medievais, que o indicavam como um misterioso rei-sacerdote que serviria como importante apoio na investida contra os mouros. Os portugueses esperavam encontrá-lo em alguma região da África. Ver BOXER, C. R. *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 33-36. Sobre o mesmo Preste João, é interessante o romance de Umber Eco, *Baudolino* – em que o autor inventa um roteiro para a elaboração do mito do Preste João. Ver: ECO, U. *Baudolino*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

<sup>578</sup> BOXER, C. R. *O Império*... p. 33-34.

<sup>579</sup> SCHWARTZ, S. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.17, 28.

<sup>580</sup> LARA, S. H. *Fragments setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 29-31.

Para a instalação da câmara, havia necessidade de aprovação régia, e a eleição dos vereadores representava um espaço de autonomia e participação importante para os moradores (que passavam a mais frequentemente se remeter diretamente ao monarca, enquanto *corpo político*). Ademais,

o juiz era ao mesmo tempo presidente da Câmara, composta pelos homens bons do lugar, e executor da justiça régia. O pelourinho, coluna de madeira ou pedra erguida sempre numa das praças centrais, servia para punir criminosos julgados conforme as *Ordenações* portuguesas ou os que infringiam as posturas municipais. Símbolo da autoridade e da justiça régias, ao seu pé liam-se também as determinações da Câmara e as proclamações de diversas autoridades locais.<sup>581</sup>

Outro aspecto que se pode destacar, a partir da relação entre as instituições referidas e as povoações lusas – e a intrínseca vontade de ordenação que elas traduzem – é a imbricação, na ideia de governo, do que atualmente se diferencia entre justiça e administração. É, pois, sintomático que aos diversos magistrados do império português coubessem atividades e funções não relacionadas, contemporaneamente, à aplicação da justiça. Acerca de tal aspecto, os trabalhos de Stuart Schwartz sobre o tribunal da Relação da Bahia, de Arno Wehling sobre o tribunal da Relação no Rio de Janeiro e de Isabelle M. P. de Mello sobre os ouvidores do Rio de Janeiro são bastante insistentes. A mesma ponderação, aliás, já se nota, em tom de advertência, no clássico livro de Caio Prado Jr, que afirma:

o juiz colonial – seja o *de fora*, o *ordinário*, o *almotacé* ou o *vintenário* ou de *vintena* – tem não só as funções dos nossos juízes modernos, julgando, dando sentença, resolvendo litígios entre partes desavindas; mas também as dos nossos simples agentes administrativos: executam medidas de administração, providenciam a realização de disposições legais... E isto sem distinguir absolutamente, na prática, a duplicidade (duplicidade pra nós), das funções que estão exercendo. Compete-lhe de um modo geral executar a lei e as obrigações do seu cargo: que esta execução ou ação seja espontânea, provocada por seus jurisdicionados ou simples ato deles, desavindos entre si ou não, a diferença não importa: eles agirão sempre da mesma forma.<sup>582</sup>

De acordo com Arno Wehling, “a consolidação do poder absoluto das monarquias da Europa ocidental teve o controle da justiça pelo soberano como aspecto fundamental”. Destacando, como Hespanha, a necessidade de se atentar à alteridade das instituições coetâneas,<sup>583</sup> de modo a evitar visões naturalizadas a partir do constitucionalismo contemporâneo, o historiador afirma que

o Estado era um amálgama de funções em torno do rei: não havia divisão de poderes ou funções, ao estilo de Montesquieu. O papel da justiça real era diverso, absorvendo atividades políticas e administrativas, ao mesmo tempo em que coexistia

<sup>581</sup> LARA, S. H. *Fragments...* p. 31. Para uma visão mais ampla da justiça no império português no período, ver: MELLO, I. M. P. *Magistrados a serviço do Rei: a administração da justiça e os ouvidores gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)*. Tese de doutoramento. Niterói: PPGH-UFF, 2013; SCHWARTZ, S. *Burocracia...*; WEHLING, A, & WEHLING, M. J. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

<sup>582</sup> PRADO Jr. C. *A formação...* p. 321-22.

<sup>583</sup> Mas optando por se valer de conceitos rejeitados pelo referido historiador.

com outras instituições judiciais, como a justiça eclesiástica e a da Inquisição. O direito, refletindo tal sociedade e tal Estado, estava longe do sistemático cartesiano-newtoniano dos juristas-filósofos do liberalismo; era casuístico, justapondo diferentes tradições e experiências jurídicas: romanista, regalista, canônica, consuetudinária.<sup>584</sup>

Caio Prado Jr. apresentara visão parecida, afirmando, ademais, o anacronismo em se pensar, para o período referido,

uma diferenciação, no indivíduo, de dois planos distintos, de origem diferente e regulados diversamente: o das suas relações externas e jurídicas, que cabem no Direito, e o do seu foro íntimo – a crença religiosa com seu complexo de práticas e normas a que ela obriga: o código moral e sacramental –, regulado pela Religião.

Por mais que houvesse, devido a uma questão prática, uma *divisão de trabalho*, em que se poderia distinguir diferentes esferas e instituições relacionadas ao governo, “o Estado aparece como unidade inteiriça que funciona num todo único e abrange o indivíduo, conjuntamente em todos seus aspectos e manifestações”.

Assim, ao rei e às delegações de seu poder remontariam as divisões de funções para o governo; divisões mais formais que funcionais, correspondendo “antes a uma necessidade prática que a uma distinção que estivesse na essência das coisas, na natureza específica das funções estatais”. Havia, pois, uma noção ampla e geral – e, é preciso dizer: idealizada, considerando-se as já apontadas limitações *práticas* do poder central – em que tradicionalmente se assentava a administração: a de monarquia portuguesa; “organismo imenso que vai do rei e sua cabeça, supremo dispensador de todas as graças e regulador nato de todas as atividades”, englobando até o último de seus vassallos, “com seu papel e sua função, modestos embora, mas afetivos e reconhecidos no conjunto do organismo político da monarquia”.<sup>585</sup>

Deve-se ter em mente que a atividade legislativa e aplicação do direito em seus tribunais – ambas empreendidas por magistrados (e, no que diz respeito às câmaras presididas por juízes ordinários, também por leigos) a seu serviço – foram percebidas pela Coroa como meios efetivos para a consolidação e a centralização de seu poder. Nessa ótica, assume importante relevo o reformismo pombalino – e faz-se relevante o destaque a sua expressão jurídica –, que buscou afirmar a autoridade do monarca, ampliando sua jurisdição na mesma medida em que a fazia avançar sobre prerrogativas que tradicionalmente se entendiam devidas a outros polos de poder.

---

<sup>584</sup> WEHLING, A, & WEHLING, M. J. *Direito...* p. 29.

<sup>585</sup> PRADO Jr., C. *A formação...* p. 307-08.

Tratou-se, portanto, de um processo paulatino em que se visava à “concentração institucional e efetiva do poder político numa entidade central”.<sup>586</sup> Processo esse que, desenvolvido havia já bastante tempo (mas de modo menos intenso, e passando períodos de progressos e retrocessos), fez-se sistemático no período; momento em que, não por acaso, fizeram-se também mais evidentes as resistências dos demais corpos políticos a tais avanços da Coroa, sobretudo do corpo eclesiástico, cioso de seus muitos privilégios. De acordo com Francisco Falcon, no empenho de fortalecer a autoridade dos representantes do poder régio, fazendo-a incontestável, os privilégios eclesiásticos foram alvo de atenção constante no reinado de D. José, com uma série de determinações no sentido de que não se opusessem aos direitos e aos agentes da Coroa. Tomaram-se, assim, “enérgicas providências para coibir os desafios dos eclesiásticos aos magistrados, ministros e oficiais de justiça”.<sup>587</sup>

### ***As leis de Deus***

A Igreja, como polo político autônomo, era, pois, assaz importante na Época Moderna – exercendo seu poder desde os âmbitos mais periféricos (famílias e comunidades) até o âmbito internacional;

entre uns e outro, a Igreja está presente no âmbito corporativo, através de confrarias específicas de cada profissão, no âmbito da pequena comunidade, por intermédio também das confrarias e da organização paroquial, nos níveis territoriais intermédios, por meio da disciplina episcopal, e nos reinos, por mecanismos tão diversificados como a relevância do direito canônico ou as formas estreitas de cooperação entre os ‘dois gládios’.<sup>588</sup>

Nesse sentido, é interessante indicar como, na expressão de Charles Boxer, pode-se falar de uma “união indissolúvel entre a Cruz e a Coroa”, que seria explicitada no exercício do padroado real da Igreja no ultramar, “uma das prerrogativas da Coroa mais ciosamente guardadas e tenazmente mantidas”.<sup>589</sup>

Originados em fins da idade média e consolidados no período de confessionalização de inícios do século XVI, os impérios ibéricos articularam políticas de intolerância religiosa como caminho para assegurar a submissão e a lealdade de seus súditos. O pertencimento à cristandade, portanto, informava um sentimento de participação e identidade comum, constituindo “um modo de silenciar ou sobrepujar as diferenças lingüísticas e culturais”. As

---

<sup>586</sup> HESPANHA, A. M. “Para uma teoria...” p. 27.

<sup>587</sup> FALCON, F. *A época...* p. 383.

<sup>588</sup> HESPANHA, A. M. “O poder eclesiástico. Aspectos institucionais”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997, p. 257.

<sup>589</sup> BOXER, C. R. *O Império...* p. 242. Desse modo, compreende-se a indicação de Bruno Feitler, de que “os galeões portugueses que singraram os mares nos fins do século XV”, hasteavam velas com “uma cruz encarnada, sinal de que representavam o soberano português não enquanto rei, mas enquanto grão-mestre da ordem de Cristo”. FEITLER, B. *Nas Malhas da Consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda/Phoebus, 2007, p. 21.

monarquias católicas, assim, desde o início do processo de expansão marítima, “fizeram das atividades missionárias seu princípio de justificação imperial”, fundamentando suas reivindicações legais de soberania nas concessões papais de domínio territorial, que implicavam em responsabilidades para “defender e expandir a Igreja de Deus”. Pode-se entender, portanto, que “a unidade religiosa e de poder foi celebrada como uma linha de conduta para governar”.<sup>590</sup>

Ainda acerca dessa *cooperação entre os dois gládios*, destaca-se a importância de se considerar, ao lado dos quadros *militar* e *civil*, a inclusão dos representantes oficiais da religião católica no âmbito da administração colonial. Para tanto, deve-se ter em mente que a posição da Igreja e do seu culto era, então, bastante diferente da de hoje. É preciso, pois, no trabalho de compreensão dos vínculos cooperativos entre a Coroa e o corpo eclesiástico, um esforço de imaginação que permita visualizar a atmosfera de religiosidade da sociedade colonial, em que o conjunto de crenças e práticas de cunho *católico* fazia-se onipresente, acompanhando o indivíduo em todos os momentos e esferas de sua vida; “mantendo-o dentro do raio de uma ação constante e poderosa”, que fazia da participação nos atos religiosos algo tão natural e cotidiano quanto qualquer outra atividade.<sup>591</sup>

Insiste-se, portanto, na importância do catolicismo no cotidiano ibérico da Época Moderna; tratava-se de “sociedades católicas [...] cuja disciplina social passava pelos sacramentos da Igreja Católica” – conhecer alguns aspectos elementares desse viver católico, portanto, é fundamental para compreendê-las.<sup>592</sup> Afinal, a existência à margem do catolicismo era quase inconcebível, uma vez que, ainda que se pusessem à parte os sentimentos religiosos, havia uma parcela considerável de funções cotidianas indispensáveis que estava sob controle do corpo eclesiástico – desde o nascimento, constatado e registrado pelo sacramento do batismo, até o casamento e a morte.<sup>593</sup> Nesse sentido, pode-se, desde já, apontar o valor

---

<sup>590</sup> SCHWARTZ, S. “Impérios intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da Época Moderna” In: R. Vainfas & R. B. Monteiro (orgs.), *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 26. Em outra obra, o autor afirma terem sido Portugal e Espanha “os exemplos clássicos da ortodoxia imposta pela Contra Reforma”. SCHWARTZ, S. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras/Edusc, 2009, p. 16. Sobre a formação da América portuguesa na época de confessionalização, é importante o trabalho de VAINFAS, R. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 (especialmente o cap. I: “A contrarreforma e o além-mar”).

<sup>591</sup> PRADO Jr. C. *A formação...* p. 337.

<sup>592</sup> FRAGOSO, J. “Efigênia Angola, Francisca Muniz Forra Parda, seus Parceiros e Senhores: Freguesias Rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma Contribuição Metodológica para a História Colonial”. *Topoi*, v. 11, n. 21, jul-dez 2009, p. 75, 76.

<sup>593</sup> Nesse sentido, a contemplação do autor à temática acaba se aproximando um pouco da perspectiva de Lucien Febvre sobre o *problema da incredulidade*, ao retratar o aspecto quase incontornável do catolicismo (que tornava, por sua vez, a incredulidade praticamente inconcebível). No entanto, Caio Prado Jr., como indicado, apresenta a ideia de que por mais que se colocassem de lado os sentimentos religiosos, ao aspecto institucional,

considerável que era então atribuído ao poder de regular tais rituais e sacramentos católicos, de peso fundamental no quotidiano.

No referido ambiente, colocavam-se lado a lado necessidades espirituais e exigências da vida civil – ou melhor, a linha que hoje separa tais esferas não se fazia, à altura, tão bem demarcada. Nesse sentido, a Coroa não apenas não se furtava a atender às demandas por sacramentos, cultos e cerimônias religiosos como também tentava regulá-los; “nunca lhe escapou a importância política disso”. Além dos rituais, que se faziam cotidianos, o poder eclesiástico tinha jurisdição privativa sobre muitos aspectos importantes, sobretudo após a Reforma católica. Afinal, Portugal foi o único reino que fez das determinações tridentinas leis régias, aprovando-as sem restrições. Desse modo,

a intervenção da Igreja e de seus ministros é considerável. Não só pelo respeito e deferência que merecem, o que lhes outorga uma ascendência geral e marcada em qualquer matéria; mas ainda pelo direito reconhecido de se imiscuírem em muitos assuntos específicos e particulares. [...] De um modo geral, consideram-se os religiosos como zeladores dos bons costumes; e contam para isso com sanções que vão desde as repreensões, expondo os faltosos à reprovação pública, até às penalidades mais específicas, inclusive a maior delas, a excomunhão, que exclui o indivíduo do grêmio da Igreja.<sup>594</sup>

Dentre os fatores de que decorria a importância da Igreja, além de sua presença em todos os âmbitos da sociedade, aponta-se sua autonomia jurisdicional. Afinal, o estado eclesiástico dispunha de um direito próprio – o direito canônico –, que vigia, inclusive, na esfera temporal, como estabeleciam as *Ordenações Filipinas*, e também de autonomia dogmática, de governo e disciplinar, o que o habilitava a, desde que respeitado o processo devido, “impor penas canônicas e temporais nas matérias espirituais (com o sentido alargado que o conceito tem numa sociedade de Antigo Regime) e eclesiásticas (no âmbito universal, diocesano, paroquial e monástico, bem como no âmbito das confrarias e associações religiosas)” – devendo recorrer ao braço secular para aplicar determinadas penas.<sup>595</sup> E residia na questão da aplicação das penas eclesiásticas um conflito antigo entre os representantes das jurisdições eclesiástica e régia; conflito que se acentuou no período pombalino.

---

ligado ao quotidiano e aos necessários procedimentos dos indivíduos enquanto súditos de um *monarca fidelíssimo* (que fizera dos decretos tridentinos lei do reino) não seria possível fugir, sem incorrer nos riscos de banimento em relação à sociedade e de exclusão de atos indispensáveis à vida normal. PRADO Jr. C. *A formação...* p. 337. Ver: FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. E, uma crítica a Febvre: DELUMEAU, J. “Croyants et sceptiques au XVI<sup>e</sup> siècle” In: *Um chemin d’histoire: chretieneté et christianisation*. Paris: Fayard, 1981.

<sup>594</sup> PRADO Jr. C. *A formação...* p. 335-37.

<sup>595</sup> HESPANHA, A. M. “O poder eclesiástico...”, p. 257. Ademais, deve-se recordar que “a publicação de normas disciplinares – como de outros textos canônicos – no Reino estava limitada pela necessidade de beneplácito régio (*Ordenações Afonsinas*, II, 12)”. A Igreja também dispunha, além da competência contenciosa reservada, de uma competência jurisdicional voluntária – casos em que as partes optavam por resolver litígio perante entidades eclesiásticas.

Assim, uma das prerrogativas mais importantes da Igreja era sua jurisdição privilegiada, cuja competência compreendia as questões puramente eclesiásticas, seja as *rationa personae*, em que uma das partes era um eclesiástico, “salvo nos casos em que estes deviam responder perante as justiças civis”, seja as *ratione materiae*, relativas à disciplina da Igreja, a que se encontravam submetidos todos os súditos de *Sua Majestade Fidelíssima*. Entre as últimas, enquadravam-se: causas em matéria espiritual; causas em matérias relativas à fé;<sup>596</sup> causas sobre disciplina interna da Igreja; causas relativas ao matrimônio; causas sobre coisas sagradas; causas sobre bens eclesiásticos; causas sobre dízimos, pensões e foros; casos de usurpação da jurisdição eclesiástica; causas contra leigos, nos casos de devassas e visitações; causas contra delinquentes seculares asilados nas igrejas.<sup>597</sup>

Pollyanna Mendonça, ao abordar os tribunais eclesiásticos no mundo luso, destaca como as diretrizes tridentinas, que previam reforço da autoridade diocesana e maior controle sobre o comportamento dos párocos e destes sobre seus fiéis, atualizaram-se nas constituições diocesanas, paulatinamente elaboradas. No que diz respeito à América portuguesa, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* são exemplo de tal esforço, indicando o grande número de crimes que se previam sujeitos a punições em foro eclesiástico. Nesse sentido, além de seu livro quinto discriminar tanto os crimes sob alçada eclesiástica quanto os modos de proceder nas causas judiciais, junto às *Constituições* publicou-se o regimento do auditório eclesiástico, elaborado também pelo arcebispo e datado de 1704.<sup>598</sup> Tratou-se,

---

<sup>596</sup> Nessas, o vigário-geral apenas recebia as denúncias, apresentando-as ao Santo Ofício, que dispunha de competência exclusiva nessas matérias.

<sup>597</sup> HESPANHA, A. M. “O poder...”, p. 258. O autor apresenta como referência as *Ordenações Filipinas*, V. 19, e também afirma que a Igreja ainda pretendia competência sobre outras matérias como as que envolvessem pecados como a violação de juramentos em contratos, aquelas em que a justiça secular não atuasse, as em que houvesse partes miseráveis e, em geral, todas em que os litigantes recorressem espontaneamente à justiça eclesiástica. “No século XVIII, porém, a doutrina civilística, imbuída já de estatalismo, não reconhecia a jurisdição da Igreja nestas causas meramente civis”. Acerca da jurisdição privilegiada e de como se zelava por ela, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, em seu Livro IV, são testemunho interessante – devendo ser lidas, não como documento descritivo de como funcionavam tais privilégios do estado eclesiástico, e sim como documento que informa uma vontade normativa por parte do arcebispo em 1707. Os títulos do livro referido da *Constituição*, nesse sentido, são elucidativos. Dentre eles, por exemplo, lê-se: *da imunidade e isenção das pessoas eclesiásticas* (I); *que nenhuma pessoa usurpe, impeça ou proíba nossa jurisdição eclesiástica* (II); *como as justiças seculares não podem prender as pessoas eclesiásticas, salvo em flagrante delito* (III); *que ninguém cite, nem demande a pessoa eclesiástica perante os juízes seculares* (IV); *que os ministros da justiça secular não penhorem os clérigos, nem lhes entrem em casa, nem tomem seus bens* (VI); *que não se façam leis, ordenações, acórdãos ou estatutos contra a liberdade eclesiástica* (VII); *de alguns privilégios concedidos aos clérigos e pessoas eclesiásticas* (IX); *que os assinados e procurações dos clérigos tenham força de escritura pública* (X); *de como os clérigos devem ser citados, em que tempo e lugares o não poderão ser* (XIII); *que os clérigos não sejam presos no aljube, senão por casos muito graves* (XV). VIDE, S. M. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia...* São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro, de Antonio Louzada Antunes, 1853. Livro III, Título XXI.

<sup>598</sup> MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese de doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 2011, p. 41-45. A historiadora, sobretudo no capítulo I, destaca a confusão constatada na historiografia acerca do funcionamento da justiça eclesiástica, principalmente das

portanto, de um “verdadeiro código do processo, de grande importância nos tempos em que tantos ramos do Direito Civil competiam ao juízo eclesiástico”.<sup>599</sup>

Pode-se, como José Pedro Paiva, apontar que os regimentos são um “espelho da modernização dos aparelhos burocrático-administrativos das dioceses”, indiciando a importância então conferida à gestão e à racionalização dos processos administrativos nos bispados em um período em que se buscava consolidar o poder das mitras.<sup>600</sup> A despeito de se dever desconfiar de uma visão muito positiva da relação entre os regimentos e a prática dos tribunais, reconhece-se a importância desses textos, que funcionavam, como bem aponta Mendonça, como manuais em que se encontram descritas as atribuições de cada agente – suas respectivas competências e esferas de ação – e também o *modus operandi* do juízo eclesiástico.<sup>601</sup> No que diz respeito ao auditório eclesiástico, que se estabelecia junto ao bispo, na sede do bispado, destacava-se, no regimento, a autoridade do vigário geral. Já nas comarcas mais distantes da diocese, a autoridade jurídica episcopal era representada pelos vigários de vara – a quem cabia se informar, por meio da malha paroquial, dos casos que cabiam ao juízo eclesiástico, julgar questões de menor alçada e remeter casos mais graves ao vigário geral.<sup>602</sup>

Entende-se, assim, que os bispos formavam uma elite com um amplo e forte poder no império português. Tratava-se de um grupo seletivo que projetava sua ação sobre amplas zonas da vida social e consolidava em sua figura tanto riqueza quanto domínio sobre terceiros – dispondo de meios de coerção e desempenhando grande influência na definição dos valores da comunidade sob sua jurisdição e dispondo, também, de representantes de sua autoridade, com poderes de controle e disciplinarização por ele delegados, em regiões mais distantes da cabeça de sua diocese. Assim, seu poder religioso deve ser compreendido em uma natureza tríplice: ordem ou *ministerium*, que corresponde a suas faculdades sacramentais e penitenciais; jurisdição ou *imperium*, correspondente a seu poder de legislar, julgar e condenar

---

atribuições dos vigários-gerais e de vara e do auditório eclesiástico. Aponta, ademais, que, em que pese a “completa e generalizada desorganização institucional” descrita nas obras sobre a Igreja na América portuguesa, “hipótese plausível até o século XVIII [...], não se deve carregar nas tintas ao ponto de crer numa total desorganização. Os tribunais episcopais podem até ter tido atuação deficiente e a falta de documentação que favoreça estudos comparativos é um problema, mas esses auditórios eram, sem dúvida, prova de que a Igreja montava aparatos organizados, refinados e de atuação efetiva” (p. 38).

<sup>599</sup> LACOMBE, A. J. “A Igreja no Brasil Colonial”. In: HOLANDA, S. B. (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Divisão Europeia do Livro, 1968, t. I, v. II, p. 62.

<sup>600</sup> PAIVA, J. P. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 195.

<sup>601</sup> MENDONÇA, P. G. *Parochos...* capítulo I.

<sup>602</sup> Acerca do funcionamento da justiça eclesiástica – e das disputas entre os juízes eclesiásticos e os régios –, além do estudo de Pollyana G. Mendonça, ver o estudo de Patrícia F. Santos, voltado para o bispado de Mariana. SANTOS, P. F. *Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latrocínios” em Minas Gerais (1748-1793)*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2013.

(prerrogativa tanto sobre o clero quanto sobre os fiéis sob sua jurisdição); e o *magisterium*, referente a suas responsabilidades no ensino, na catequização e na erradicação dos erros de doutrina.<sup>603</sup>

Nesse sentido, é interessante recordar que a reforma do estado eclesiástico foi o pivô da reforma tridentina.<sup>604</sup> O concílio discutiu os estudos teológicos, demonstrando preocupação em transmitir com maior eficácia a mensagem da Igreja ao povo cristão. Destacou-se a pregação como principal dever dos eclesiásticos (principalmente bispos) e se delineou uma reforma de alto para baixo do clero, para entregar ao povo a mensagem sagrada. Ademais, ao mesmo tempo em que se lembraram aos bispos seus deveres, reforçaram-se seus direitos (em uma época em que seus poderes pareciam diminuídos); restabeleceu-se, pois, sua autoridade entre outras instâncias eclesiásticas e mesmo laicas – superiores, locais ou monásticas.<sup>605</sup>

John Bossy indica que, para a população europeia em geral, em especial a rural, o que a Reforma católica realmente significou foi a instituição, operada por bispos habilitados pelo Concílio de Trento, de um sistema de conformidade paroquial. Estabeleceu-se, afinal, que o fiel católico deveria comparecer à missa todo domingo e dia santo em sua paróquia; deveria receber os Sacramentos da Igreja, além da confirmação, pelas mãos de seu pároco, que iria batizá-lo, casá-lo, dar a ele a Extrema Unção em seu leito de morte e enterrá-lo. Além disso, receberia a eucaristia pelo menos uma vez por ano, na Quaresma, e com a mesma regularidade o pároco o ouviria e absolveria seus pecados no sacramento da penitência.<sup>606</sup>

Assim, com exceção do casamento, explicitamente adicionado pelos decretos tridentinos, os sacramentos católicos já haviam sido estabelecidos em períodos anteriores ao concílio. Contudo, cumpriam-se muito espasmodicamente os deveres paroquiais – o que torna difícil acreditar que se possuísse, anteriormente, qualquer senso de obrigação paroquial. Nesse sentido, se a Igreja tardo-medieval já era de fato uma instituição fundada em paróquias, o *significado disciplinar* do Concílio de Trento e de dois séculos de atividade da hierarquia eclesiástica visava a que o código de observância paroquial se tornasse inequívoco e universalmente imposto. Isso não exigia muita inovação legislativa, mas demandava uma atitude decididamente diferente diante da antiga legislação.<sup>607</sup>

---

<sup>603</sup> PAIVA, J. P. *Os bispos...* p. 07-15.

<sup>604</sup> TALLON, A. *Le Concile de Trente*. Paris: CERF, 2000, p. 63.

<sup>605</sup> DELUMEAU, J. & COTTRE, M. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 82-85.

<sup>606</sup> BOSSY, J. “The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe”. *Past & Present*. N. 47 (Maio, 1997), Oxford University Press, p. 52.

<sup>607</sup> BOSSY, J. “The Counter-Reformation...”, p. 53.

Os párocos, portanto, deveriam manter um registro cuidadoso dos atos litúrgicos e dos sacramentos – de batismos, casamentos, enterros, dispensas e *status animarum*. Ademais, os diocesanos foram instruídos a realizar visitas periódicas às freguesias que lhes eram sufragâneas – informando-se sobre a realidade e a disciplina no território sobre os quais eram responsáveis (ensinando e também punindo). Dispondo de tais ferramentas, os bispos reformados (devidamente informados a partir da rede de paróquias) viam-se muito mais bem equipados para impor um código de prática paroquial uniforme.<sup>608</sup>

A estrutura hierárquica da igreja, nos moldes tridentinos, demandava, pois, controle, direção e subordinação aos bispos, “na qualidade de sucessores dos apóstolos, e à autoridade suprema do papa, como sucessor direto de São Pedro”, no que dizia respeito ao conjunto das atividades eclesiais. Assim, “estabelecida a administração paroquial e diocesana, as paróquias devem ser dirigidas pelo clero secular, sob controle direto, jurisdição, visitação e retificação dos bispos”.<sup>609</sup> Entende-se, como José Pedro Paiva, que os decretos do Concílio de Trento buscavam robustecer a autoridade episcopal, reafirmando o modelo de bispo enquanto sucessor dos apóstolos, com superioridade garantida em relação aos demais sacerdotes. Tal imagem de bispo-pastor assumiu, então, características marcantes na literatura eclesial, em que se divulgava o ideal do diocesano que visitava as freguesias de seu bispado, realizava sínodos, era justo, caritativo e moderado.<sup>610</sup>

Depreende-se de tal literatura – e de muitos dos discursos de então – que os prelados almejavam a administração da justiça eclesial por seus próprios meios dentro das respectivas dioceses, reclamando, constantemente, os direitos que lhes consideravam devidos tanto a partir dos decretos tridentinos, feitos leis do reino e do império, quanto a partir de tradições e liberdades da Igreja. E se as reclamações pela jurisdição eclesial (seja por parte de bispos, vigários ou párocos) fizeram-se constante na Época Moderna, sua intensidade acentuou-se bastante durante o período pombalino.

---

<sup>608</sup> BOSSY, J. “The Counter-Reformation...”, p. 53.

<sup>609</sup> BOXER, C. R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 85. Recordar-se que nos domínios portugueses, decorrência dos direitos e deveres advindos da instituição do padroado régio, o ônus de sustentar os párocos e de conservar os templos recaía sobre a Coroa, que contava, para tal, com o conjunto de recursos oriundos da arrecadação dos dízimos. Deve-se ter em mente, ademais, como apontado no capítulo II deste trabalho, que na América portuguesa a conformação da referida rede paroquial deu-se de modo bastante lento, entre conflitos de interesses daqueles a quem cabia seu sustento e administração. Desse modo, pode-se em muito relativizar a ideia de controle do prelado diocesano sobre os fiéis que lhe cabia pastorear (instruindo, e também punindo). Acerca da conformação da malha paroquial na América portuguesa – e da disciplinarização que ela implicava –, ver, além dos trabalhos indicados no capítulo referido: TORRES-LONDOÑO, F. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Loyola/USP, 1999, sobretudo o capítulo IV.

<sup>610</sup> PAIVA, J. P. *Os bispos...* p. 131-36.

Ainda acerca das relações *Estado e Igreja*, José Pedro Paiva apresenta uma importante advertência. Para o historiador, tais relações não podem ser pensadas como se se tratasse da interação entre duas esferas “inteiramente coesas e homogêneas, isentas de uma complexa rede de hierarquias internas e conflitos de facções e de indivíduos, nem como se tivessem de si próprias uma consciência unitária e de corpo para se oporem com nitidez às estratégias uma da outra”. Assim, deve-se pensar também, ao lado do *multicentrismo* que caracteriza o Estado, o caráter “pluricelular” do corpo da Igreja – aspecto não destacado por Hespanha<sup>611</sup> –, que encerrava “diversos grupos e indivíduos com uma cultura heteróclita, uma formação moral e religiosa muito diferenciada, uma origem social profundamente diversificada e que competiam entre si por recursos”.<sup>612</sup>

Ademais, nesse corpo eclesiástico, eram bastantes os conflitos, cuja solução muitas vezes resultava da “capacidade de interferência do poder secular, concretamente do monarca, na esfera eclesiástica”. Além disso, “seus membros ou grupos [...] com regularidade, se colocavam estrategicamente ao lado do poder secular contra outros indivíduos ou facções da própria Igreja”. Assim, a interpenetração das duas era frequente, havendo bens, pessoas, competências e jurisdições em disputa; “tudo contribuindo para a criação de fluxos de interesses e de inter-reacções muito profundos”.<sup>613</sup>

É importante ter em conta, portanto, que tais relações não eram demarcadas por “duas entidades mais ou menos abstractas e lideradas por uma cabeça e por um projecto”, sendo, ao contrário, “construídas a partir de disputas/trocas entre indivíduos, famílias, linhagens, clientelas que disputam entre si recursos, lugares, títulos”. Estavam em embate, pois, interesses sobretudo privados/individuais, e não institucionais. Assim, deve-se considerar a

---

<sup>611</sup> As discordâncias e ressalvas de Paiva à abordagem de Hespanha são mais amplas e podem ser entendidas como parte de um também mais amplo conjunto de críticas apresentado ao historiador. Nesse sentido, no que diz respeito mais especificamente aos tópicos abordados até o momento, é interessante indicar que Paiva, comentando a problemática de “se tomar a produção de Antônio Manuel Hespanha como definidora da norma interpretativa portuguesa”, afirma que o Estado Moderno, que o historiador “sustentou ter apenas começado [...] depois do liberalismo”, é apresentado, por “outra historiografia” como já existindo “pelo menos, desde o reinado de D. João II”. Como se fez claro, neste trabalho seguem-se algumas das perspectivas apresentadas por Hespanha. No entanto, a despeito da demarcação de diferenças que se expressam também em questões conceituais, não é destoante empregar aspectos da perspectiva de Paiva. Afinal, mesmo afirmando a existência do Estado Moderno em período anterior ao pombalino, o historiador entende ter sido também esse o momento em que se deu maior ênfase e sistematicidade à concentração de poder iniciada já na Idade Média – com os consequentes conflitos com o poder e com as jurisdições da Igreja. PAIVA, J. P. *Recensão à coleção “História dos Reis de Portugal”*. Versão apresentada aos autores [não publicado], s/d, s/p.

<sup>612</sup> PAIVA, J. P. “A Igreja e o Poder”, “Dioceses e organização eclesiástica”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II. Rio de Mouro: Círculo dos Leitores, 2000, p. 135-38.

<sup>613</sup> PAIVA, J. P. “A Igreja e o Poder”, “Dioceses e organização eclesiástica” e “Os mentores”... p. 135-38. Acerca dos conflitos internos ao corpo eclesiástico, é interessante o estudo de Boxer, no que diz respeito às relações entre os regulares e os seculares na América ibérica. BOXER, C. R. *A Igreja Militante...* sobretudo o capítulo III.

ação do monarca, do papado, dos membros do clero regular e do secular (assim como dos fiéis e das famílias), de modo a perceber a paulatina conformação de uma lógica

cada vez mais institucional e cada vez menos ‘personalizada’, o que por um lado decorre e ao mesmo tempo determina um aumento claro da elaboração de tratados ou posicionamentos que tendiam a regular num quadro jurídico-político e a fundamentar ideologicamente o campo das relações entre a Igreja e o Estado, do poder temporal dos reis e do espiritual da Igreja.

Em que pesem as particularidades advindas dos contextos do período filipino e da Restauração, teriam sido as diretrizes tridentinas e as reformas pombalinas os fatores catalisadores das maiores alterações nesse sentido.<sup>614</sup> Seguem-se, pois, algumas reflexões sobre as políticas reformistas pombalinas voltadas para as relações entre as jurisdições eclesiástica e secular.

#### **4.2 D. José à sombra de Pombal – pombalismo**

Não se pode dizer, de D. José (1750-1777),<sup>615</sup> que ele seja um monarca desconhecido – como são diversos reis portugueses. No entanto, é preciso ressaltar que muito do que dele e de seu reinado se conhece passa pela interposição da figura daquele que se tornou seu mais poderoso ministro: o indivíduo nascido Sebastião de Carvalho e Melo em 1699, feito Conde de Oeiras em 1759 e Marquês de Pombal em 1769 e que, servindo a D. João V a partir de 1738 (na Inglaterra e depois na Áustria), foi nomeado por seu sucessor no trono Secretario da Marinha e Negócios Estrangeiros, tornando-se um dos ministros do rei logo no início do reinado. Mais tarde, fazendo-se manifesta sua influência crescente, foi nomeado para ocupar a Secretaria do Reino, mais abrangente, em 31 de agosto de 1756.<sup>616</sup>

Descendente de uma família de fidalgos modestos, a nobilitação não lhe foi atribuída por herança, e sim como recompensa por seus serviços à Coroa no reinado de D. José. E a despeito de o último e mais elevado título lhe ter sido dado quando já completara 71 anos – ao final de sua vida e também na fase final do reinado josefino –, foi como Marquês de Pombal que ele ficou conhecido e como sua memória se perpetuou na posteridade. Não por acaso, é o modo como, para simplificar as referências, a ele se remete ao longo deste trabalho,

---

<sup>614</sup> PAIVA, J. P. In: *História religiosa...* p. 143, 180-82.

<sup>615</sup> Nascido em seis de junho de 1714, foi batizado José Francisco António Inácio Norberto Agostinho. Após a morte de seu pai, D. João V, em 31 de junho de 1750, assumiu a Coroa no dia oito de setembro de 1750, reinando até sua morte, em 24 de fevereiro de 1777, aos 64 anos. No trono, sucedeu-lhe sua filha, D. Maria I (1777-1816).

<sup>616</sup> Desde o início do reinado, contudo, fez-se marcante sua influência em negócios que, fossem as delimitações de jurisdição precisas, não caberiam ao cargo que ocupava. Assim, de acordo com José Lúcio Azevedo, “sempre à cata de alargar o âmbito das suas atribuições e querendo ele próprio ter em mão o mecanismo inteiro do governo, [...] foi a norma constante Carvalho guardar a si com ciúme todas as iniciativas. Seus colegas, secretários de Estado, haviam de ser meros subordinados”. AZEVEDO, J. L. *O Marquês de Pombal e a sua época*. Lisboa: Clássica, 1990, p. 103.

independentemente do período de sua vida – ignorando, portanto, para facilitar a compreensão, anacronismos evidentes.

Muitos dos estudiosos que se dedicam ao período pombalino destacam o volume enorme do que já foi escrito a seu respeito.<sup>617</sup> Assim, revisitar a temática demanda lidar com um universo de representações que, dadas as incertezas e os preconceitos implicados, faz-se por vezes contraditório. Entende-se, desse modo, a conclamação do célebre Marc Bloch: “Pombalistas, antipombalistas, digam-nos tão somente quem foi Pombal”, acerca da qual Joel Serrão afirma: “não é fácil, sei-o bem, mas não há outro caminho para o historiador”. Afinal, aqueles que se voltam para a história lusa no final da Época Moderna veem-se diante de uma “polêmica que tem por tema Pombal e o significado último do pombalismo. Essa polêmica, em princípio, não é inútil, se ela visar, em termos historiográficos,[à] *objectividade possível* do nosso passado histórico”.<sup>618</sup>

Considerando-se, portanto, a advertência já referida de Francisco Falcon, não se pode furtrar de ressaltar as transformações e as rupturas que marcaram a governação pombalina. Ainda que não se dê atenção demasiada à figura de Pombal, cabe pensar a questão do *problema pombalino*.<sup>619</sup> E, em tal esforço, a referência constante ao ministro faz-se inevitável – o que torna complicada a justa medida da atenção que se deve conceder a sua figura.

O trabalho de Nuno Gonçalo Monteiro, nesse sentido, é um exemplo interessante. O historiador afirma ser difícil “encontrar outra personagem portuguesa que tenha concitado tanta atenção em vida”. Ademais, como nunca caiu verdadeiramente no esquecimento, suas herança e memória foram inúmeras vezes alvo de comentários – elogiosos e críticos – e de disputas; “sobre Pombal muito se escreveu, portanto. Todavia, muito falta ainda conhecer”.<sup>620</sup> Dedicando-se, contudo, a retratar a vida não do ministro, e sim do monarca, Monteiro pergunta-se: “no cenário político do reinado, cuja ribalta tem sido exuberantemente ocupada por Pombal, na morte como na vida, que lugar cabe ao rei?” O exemplo faz-se eloquente

---

<sup>617</sup> As obras de caráter historiográfico acerca da temática são, de fato, abundantes. No que tange aos aspectos mais gerais do reinado josefino e do governo pombalino, destaca-se, neste trabalho, a importância de: AZEVEDO, J. L. *O Marquês...*; FALCON, F. *A época pombalina...*; MAXWELL, K. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996; MONTEIRO, N. G. D. *José: na sombra de Pombal*. Lisboa: Temas e Debates, 2008. A essas referências, somam-se outras tantas obras, voltadas a aspectos específicos da política pombalina – indicadas nas páginas que se seguem.

<sup>618</sup> SERRÃO, J. “Repensar Pombal”. In: SANTOS, M. H. C. (coord.) *Pombal Revisitado. Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão dos Comemorações do 2º centenário da Morte do Marquês de Pombal*. Lisboa: Estampa, 1984, v. II, p. 353. É de Serrão a referência a Bloch. Grifos meus.

<sup>619</sup> FALCON, F. J. C. *A época Pombalina...* p. 224.

<sup>620</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 10.

justamente pelas críticas de que, apesar do esforço por retratar a trajetória de D. José, o historiador acabou por talvez escrever mais uma biografia de seu ministro.<sup>621</sup>

A despeito da relevância de se pensar o quanto ainda se poderia buscar *ver D. José por trás da sombra de Pombal*, parte-se, aqui, de uma perspectiva distinta. Fugindo, por questões de necessários limites e coerência, de uma abordagem centrada seja na trajetória do ministro, seja na do monarca cuja autoridade ele representa, busca-se partir justamente dessa relação de quase simbiose entre ambos, focando-se não os indivíduos, e sim o poder em nome do qual agem. Nesse sentido, complexificando a questão, dado o aspecto *prolixo* de Pombal, é importante apontar que “é difícil esgotar ou até determinar com exactidão o muito que saiu da sua pena”.<sup>622</sup>

Assim, entende-se que seja profícuo considerar, como Ivan Teixeira, que “para além das posturas concretas” do ministro, havia um *discurso pombalino*, envolvendo “tanto as práticas político-sociais quanto suas manifestações nas letras e nas artes em geral”. Destacase, ademais, a importância de se notar que havia “relações bem claras entre os integrantes desse discurso”, que pressupunha “não só a presença do mecenas [Pombal], das instituições e dos valores que representa, mas também a de um rigoroso repertório colectivo de convenções, que estabelece desde as coisas retóricas e o modo de apropriação delas até os princípios de organização” dos materiais produzidos.<sup>623</sup>

Compreende-se, desse modo, a perspectiva de José Eduardo Franco, para quem Pombal definiu o cânone e o estilo do referido *discurso pombalino* (para usar a expressão empregada por Teixeira), “que se plasma com grande pendor mimético em toda a plêiade de documentos combativos produzidos”. Trata-se de obras com seu timbre, “pois foram redigidas ou a sua redacção foi orientada por ele”, de modo que se pode apontar uma “unidade autoral ou inspiracional”, notada pela unidade estilística e ideológica, e também “por uma série de testemunhos históricos [...] em favor da evidenciação da mão omnipresente de Sebastião José de Carvalho e Melo”. Assim, mesmo que Pombal não tenha ele mesmo redigido muitas das

---

<sup>621</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 10-11. O autor propõe um trabalho biográfico sobre D. José. Contudo, a despeito da indicação de que o critério geral da obra seria seguir a narrativa de “traços fundamentais da vida do monarca” e de acontecimentos políticos a ele estreitamente associados (p. 12), em seu *Epílogo*, Monteiro indica que o balanço apresentado sobre a vida do rei, “em larga medida, se confunde com aquilo que valido pôde fazer” (p. 325). Assim, mesmo tendo como fundo a vida do monarca, dedica-se, na obra, maior atenção à ação de seu ministro. José Pedro Paiva, ao abordar o *D. José* de Nuno Monteiro, aponta-o como “um livro de muito boa qualidade para conhecer o Portugal da segunda metade do século XVIII”, e ressalva: “um dos maiores problemas [...] é a quase ausência do rei”. Assim, o livro “ainda não é a biografia de D. José”, afinal o monarca “nem sequer apareceu por trás da sombra de Pombal. Foi eclipsado por ela”. PAIVA, J. P. *Recensão à coleção “História dos Reis de Portugal”*. Versão apresentada aos autores [não publicado], s/d, s/p.

<sup>622</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 10.

<sup>623</sup> TEIXEIRA, I. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica: Basílio da Gama e a poética do encómio*. São Paulo: Edusp, 1999, p. 14-15.

obras que lhe foram atribuídas, “ele foi sem dúvida o seu modelador, inspirador e revisor”. Pode-se, portanto, apontá-lo como “o autor implícito ou tutelar que imprime a direcção hermenêutica que devia presidir a escolha e a leitura dos dados apresentados”.<sup>624</sup>

A referência a Pombal e ao *pombalismo* diz respeito, pois, mais que a um indivíduo apenas, ao conjunto daqueles que, sob suas orientações, agiram tendo em vista a ampliação e a consolidação do poder régio. Nesse sentido, as muitas obras e os também muitos autores-colaboradores do pombalismo são aqui referidos, de modo geral, em conjunto, sem que se dedique a cada um a atenção que um estudo mais aprofundado demandaria.

A despeito de se considerar assaz importante refletir acerca dos indivíduos<sup>625</sup> que colaboraram com a produção e a divulgação dos textos em que se justificaram as políticas reformistas pombalinas – criticando seus opositores e elogiando os esforços empreendidos; buscando legitimá-las e viabilizá-las –, as ocasionais referências feitas neste capítulo dão-se de modo bastante ligeiro, a partir da documentação elencada, no objetivo de, sem ampliar as já agigantadas remissões, não se distanciar muito do episódio do *sermão de São Pedro*; estudo de caso e fio condutor deste trabalho. Busca-se, portanto, considerar as repercussões, no episódio, do discurso regalista pombalino – focando-se em sua dimensão jurídica (que é, afinal, a tônica do *sermão de São Pedro*).

Ainda no que diz respeito à compreensão do pombalismo, cabe outra referência a Joel Serrão, que afirma: “parece evidente que o aspecto fundamental daquilo que caracterizou algo do que há de mais essencial no pombalismo é exactamente o reforço da máquina do Estado: o Rei é o símbolo e o critério da legitimidade das leis”.<sup>626</sup> Sob tal perspectiva, pode-se de certa forma considerar que, mesmo tendo também buscado meios de enriquecer sua Casa – o que indicia uma preocupação patente consigo e com os seus<sup>627</sup> –, as ações de Pombal, em seu

---

<sup>624</sup> FRANCO, J. E. *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, v. I. Lisboa: Gradiva, 2006, p. 476.

<sup>625</sup> Neste ponto, é importante destacar que muitos dos referidos indivíduos, se em um momento estiveram próximos do Marquês de Pombal, com ele colaborando intensamente e desfrutando dos privilégios de serem *criaturas* suas, acabaram por, ao longo de sua trajetória, desagradar, por diversos motivos, o ministro, dele se afastando e, em muitos casos, também por parte dele sofrendo oposição – nesse sentido, o caso de José Seabra da Silva é interessante. Apontado como autor da *Dedução Cronológica e Analítica*, em 1774 cai em desgraça, perdendo os cargos que ocupava. Foi desterrado para sua quinta em Vale dos Besteiros e daí enviado para o Rio de Janeiro, aonde chegou a ficar encarcerado na ilha das Cobras, e depois para Angola, onde esteve preso no presídio das Pedras Negras, de onde saiu apenas com o fim do reinado de D. José e da influência política de Pombal (tendo sido declarado inocente das acusações que sob o pombalismo acumulara e tendo-lhe sido restituídas as honras e concedidas outras tantas).

<sup>626</sup> SERRÃO, J. “Repensar...”, p. 358.

<sup>627</sup> Ao abordarem a trajetória de Pombal, os historiadores destacam suas atitudes que podem ser consideradas como estratégia de nobilitação, que vão desde os dois casamentos (primeiro com D. Teresa de Noronha e Burbon, viúva da primeira nobreza do reino, sobrinha do Conde de Arcos, e depois com Maria Leonor Ernestina, condessa de Daun, sobrinha do Marechal Daun, da mais elevada nobreza imperial, e dama da corte da Imperatriz Maria Teresa, da Áustria) até as árvores genealógicas que teria manipulado. Por outro lado, de acordo com

conjunto, foram informadas por sua relação com a Coroa, símbolo em que se confundem o reino e o monarca, em nome de quem e por cujo interesse agiu Pombal (em parceria com seus colaboradores).

Acerca da relação entre o ministro, o rei e o poder da Coroa, João Lúcio Azevedo indica que Pombal “possuía o poder régio por direito de conquista”. Assim, ao abordar o episódio da inauguração da estátua equestre de D. José (em seis de junho de 1775) – que muitos autores apontam como a *apoteose do regime* –, o historiador afirma que

sob a figura do soberano era o ministro divinizado. [...] Através do rei, que era a sombra do poder, recebia ele, poder verdadeiro, as homenagens que para o outro decretara. [...] o [monarca] guerreiro, lá no alto, não era mais que um símbolo, o do absolutismo robustecido, e por ele Pombal confiscado, em proveito da sua obra de engrandecimento próprio e revificação do país.<sup>628</sup>

Acredita-se que Azevedo possa ter levado longe demais sua interpretação, nesse ponto particularmente crítica ao Marquês, ao insistir na afirmação de que Pombal teria confiscado o poder régio em proveito próprio – considera-se mais interessante, aqui, pensar o outro aspecto por ele apontado: seu esforço por *revificar* Portugal e seu império. Contudo, suas palavras indiciam essa confusão, que se fez patente na política do período, entre o ministro e o monarca e a dificuldade de delimitar os respectivos e supostos interesses. Desse modo, na esteira de Serrão, parte-se da ideia de que Pombal, mesmo tendo se beneficiado e se engrandecido, no processo, agiu de modo a fortalecer sobremaneira o poder da Coroa, personificado em D. José – monarca que o escolhera para o posto que ocupava (e possibilitara a progressiva concentração de prerrogativas de que desfrutava) e em nome de quem agia.

O reformismo que caracterizou as políticas pombalinas apresenta como justificativa para a inovação a que procedeu justamente esse esforço. E é com base na oposição entre a ampliação das prerrogativas régias e os tradicionais privilégios dos demais corpos políticos do reino e do império que se pode compreender as resistências que foi preciso enfrentar; trata-se, afinal, de um conflito com elementos incapazes de “se adaptar à ‘modernidade’” almejada e planejada. Assim, “desse reforço da máquina de Estado, dessa fase final e paroxística do

---

Monteiro, uma das grandes novidades em torno de Pombal foi sua elevação nobiliárquica. Afinal, “pela primeira vez, um secretário de Estado era feito Grande do reino. A afirmação política e institucional da supremacia do governo tinha agora uma outra expressão. E confundia-se com a consagração pessoal de Sebastião José, ou, mais exactamente, de sua casa”. Pombal, como quase todos os ministros poderosos, foi acusado de enriquecimento ilícito. E por mais que seja necessário relativizar tais acusações – fruto, muitas vezes, de oposições mais amplas a seu poder –, é também necessário reconhecer que sua Casa desfrutava de uma situação única, “sendo uma das quatro casas com maiores receitas” e figurando como uma das grandes investidoras e beneficiárias da reconstrução da capital. Ampliando seu patrimônio por meio de disputas judiciais, heranças e investimento, pode-se afirmar que a Casa, no período, passou por uma “colossal política de concentração do patrimônio”. Para o historiador, a estratégia familiar dirigiu-se justamente nesse sentido, sendo emblemático o caso da relação entre Pombal e seus dois irmãos, que “canalizaram todos os rendimentos dos ordenados de ofícios, bens da coroa e ordens e rendimentos” em benefício de Pombal, o sucessor. MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 175, 306-09.

<sup>628</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 262.

absolutismo real deriva a impossibilidade efectiva” de determinados grupos aceitarem a perda de seus tradicionais privilégios – sobretudo a nobreza e as ordens religiosas, especialmente os jesuítas (tradicionalmente privilegiados pelas proteções real e papal).<sup>629</sup>

### **Reformismo pombalino**

Uma das heranças mais marcantes da monarquia portuguesa no período moderno foi a escassa importância dos corpos políticos intermediários.<sup>630</sup> No que diz respeito à configuração da administração central, houve significativas modificações, em especial a partir do governo de D. João V (1706-1750); início de uma *mutação silenciosa*. No período joanino, modificaram-se, pois, rituais e práticas de legitimação da monarquia, em “um esforço considerável de disciplinarização da sociedade de corte”. Contudo, se já se poderia apontar, no reinado de D. João V, “uma esfera bem definida da política, da disputa política e da decisão política”, a ocorrência de reformas sistemáticas e a mudança das matérias da política ainda estavam por vir.<sup>631</sup>

As transformações levadas a cabo no governo joanino informaram, em relação ao período anterior – quando a dinastia bragantina, após a Restauração (1640), necessitou afirmar sua autoridade e sua legitimidade e pactuar com as demais forças políticas, remetendo-se a uma tradição contratualista-corporativa de governo –, um fortalecimento do poder régio, que assumiu um caráter mais prático, mas carecia, ainda, de uma base doutrinária justificadora.<sup>632</sup> No entanto, é importante destacar que, quando da morte do monarca, que gastara grande parte de seus esforços e recursos para se mostrar *magnânimo e piedoso*, o cenário político e econômico tanto no reino quanto em seus domínios não era positivo: “apesar dos tesouros do Brasil, não faltavam prenúncios de ruína financeira. Os desmandos da administração interior eram patentes ao menos sagaz. Nas colónias, o comércio languescia; ao governo local presidia, quase em exclusivo, o arbítrio de mandões incapazes”. Ademais, uma

---

<sup>629</sup> SERRÃO, J. “Repensar...”, p. 358.

<sup>630</sup> Tendo se constituído a partir da Reconquista, e não de uniões dinásticas, Portugal não se caracterizaria como uma *monarquia compósita*, nem integraria *comunidades políticas preexistentes*. Seria, ao contrário, “uma monarquia constituída por um único reino, coisa bem singular. Acresce que os ecos públicos da intervenção dos poderes alternativos, locais ou outros, foi diminuindo claramente na segunda metade do século XVII”. Outra mudança que se pode apontar no cenário político luso, nesse período do pós-Restauração é “a erosão dos poderes senhoriais”. Assim, “o declínio das redes de poder e das clientelas senhoriais é geral”. Ademais, aumentou o número de ofícios e oficiais periféricos e, “apesar de todas as limitações [...], a administração periférica da coroa cresce alguma coisa durante o período considerado”. MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 36, 38-39.

<sup>631</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 39-40, 43, 46.

<sup>632</sup> ALVIM, G. A. A. ALVIM, G. A. A. *Linguagens do Poder no Portugal Setecentista: um estudo a partir da Dedução Cronológica e Analítica*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2010, p. 15. Sobre aspectos da política no governo joanino: ALMEIDA, L. F. “O Absolutismo de D. João V”. In: *Páginas Dispersas: estudos de História Moderna de Portugal*. Coimbra: Fac. de Letras da Universidade de Coimbra, 1995.

série de conflitos indicara a fraqueza da monarquia no âmbito da política internacional; “urgiu acudir a tudo isso”.<sup>633</sup>

Construído, em larga medida, a partir da herança recebida do reinado de seu antecessor, o governo de D. José, sob influência do Marquês de Pombal, marcou-se pela acentuação do poder da Coroa, sepultando a possibilidade de um governo pactuado e erradicando forças autônomas que se interpunham ao processo de concentração monárquica. Nesse sentido, cabe destacar que, dado o contexto político e econômico – em particular as crescentes necessidades do império –, fazia-se necessário um governo forte e centralizador; “o modelo da monarquia corporativa e seus mecanismos de pactuação política há muito não davam conta da realidade que o século XVIII descortinava”.<sup>634</sup>

Ademais, em que pese a relevância de se considerarem as continuidades em relação ao reinado anterior, não foram poucas as rupturas expressas desde o início do governo de D. José; rupturas que a própria escolha de seus ministros, sobretudo de Pombal, deixaram patentes, surpreendendo e desagradando muitos.<sup>635</sup> As mudanças empreendidas por Pombal, portanto, podem ser entendidas – tendo-se em conta as heranças joaninas –, como uma resposta às necessidades que se impunham à monarquia. Nesse ímpeto, levaram-se a cabo inúmeras reformas que visavam a um maior controle, por parte da Coroa, dos diversos âmbitos do governo, ao mesmo tempo em que se desenvolveu e se divulgou um discurso em que se legitimaram as mudanças que faziam perceber o novo *modo de governar* intentado.

É interessante apontar que, para Francisco Falcon, “Pombal, tomado no sentido tradicional de ministro a realizar sozinho uma tarefa hercúlea [...], não passa de um mito. Nesse sentido, quase se poderia dizer que jamais existiu”.<sup>636</sup> Neste trabalho, entende-se a importância de considerar a articulação dos *mitos* mobilizados em torno de Pombal e do pombalismo (e também de seus opositores) para legitimar/elogiar as políticas reformistas ou para deslegitimá-las/criticá-las, e do contexto político a que dizem respeito. Trata-se, afinal, de aspectos relevantes e complementares – aproximando-se, em certo sentido, da perspectiva de Girardet, para quem o *mito político*

é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas [...] exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos. [...] esse papel de explicação se desdobra em um papel de mobilização.<sup>637</sup>

<sup>633</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 78-79.

<sup>634</sup> ALVIM, G. A. A. *Linguagens...* p. 13.

<sup>635</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 78-79.

<sup>636</sup> FALCON, F. C. *A época...* p. 223.

<sup>637</sup> GIRARDET, G. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 13

Assim, visando a compreender o discurso reformista pombalino – mais especificamente, sua manifestação em documentos normativos selecionados –, faz-se necessária a referência a alguns episódios-chave do reinado de D. José; episódios a partir dos quais, articulando percepções e julgamentos particulares, preconceitos e mitos, o governo pombalino paulatinamente deu forma ao referido discurso político, que se expressou em determinações normativas e diretrizes políticas para responder às questões com que se necessitava lidar, e foi posteriormente sistematizado e legitimado em uma série de obras teóricas de fôlego, escritas pelos colaboradores do Marquês. Desse modo, ainda que de maneira assaz ligeira e sistemática, remete-se, a seguir, a alguns momentos importantes do período pombalino; momentos que, ao lado da expulsão dos jesuítas – abordada em momento devido – informam aspectos relevantes para as reflexões aqui desenvolvidas.

Inicia-se esta seleção narrativa com o dia em que Lisboa foi sacudida: primeiro de novembro de 1755, data do fatídico terremoto que destruiu a capital. Tremores, seguidos de maremotos e incêndios, fizeram com que a cidade ficasse devastada e os portugueses, desesperados. Afinal, a despeito da ocorrência cíclica de eventos sísmicos no reino, a maior parte da população tanto não estava preparada para lidar com a situação, como desconhecia suas natureza e origens. Instalou-se, assim, o pânico, de que resultaram discursos que associavam a surpresa da catástrofe à punição divina – e esta, para muitos, devia-se à forma com que os portugueses e seu governo desagradavam a Deus, de modo que urgiam arrendimentos públicos e mudanças patentes na forma de conduzir a nação.

Nesse ambiente, destacou-se a voz do padre inaciano Gabriel Malagrida, que teria pressentido o terremoto e que, após o desastre, vaticinava a morte da rainha-mãe e outros tantos cataclismas, por ele apontados como resultado dos pecados portugueses. Nesse espírito, o padre publicou, em outubro, um folheto intitulado *Juízo da verdadeira causa do terramoto* (entregando um exemplar ao monarca e outro a Pombal). Em torno do jesuíta dito santo, passou, então, a se reunir um grupo de descontentes afeitos a fanatismos – que criticavam uma série de posturas do governo (que, afinal, voltava-se contra determinadas tradições portuguesas) e, por sua vez, desagradavam o ministro.

Poucos foram os indivíduos que atribuíram à natureza, apenas, as destruições, buscando reerguer a cidade não por meio de reformas espirituais e rituais de penitência, mas valendo-se de obras reformadoras racionais. Dentre esses, destacou-se Pombal – o único no governo a demonstrar firmeza e razoabilidade diante do cenário inesperado. Estima-se que, uma das oito maiores cidades à altura (com cerca de 200 mil habitantes), Lisboa tenha perdido, com o terremoto, entre cinco e dez por cento de seus habitantes. Ademais, acredita-se

que mais de dois terços da cidade tenha se feito inabitável. Tratou-se, pois, de uma incalculável perda de riqueza – que se fazia impossível recuperar em curto prazo. Além das destruições imediatas, sucederam-se, entre os desalojados, roubos e pilhagens generalizados.<sup>638</sup>

Dada sua relevância no cenário do reinado josefino e também da história portuguesa, pode-se considerar que o terremoto instituiu uma ruptura que forneceu condições para mudanças. Fazia-se, afinal, indispensável uma resposta enérgica do governo para solucionar os muitos problemas urgentes que se apresentavam. Assim, respondendo às referidas urgências em um cenário de catástrofe – que legitimava ações consideradas drásticas –, o ministro (com o apoio de peritos colaboradores) delineou uma nova capital a partir dos destroços: a *Lisboa pombalina*, que bem representa os esforços de modernização empreendidos. É preciso ter em mente, portanto, que, como bem apontou Joel Serrão, “se na realidade Lisboa é [...] a primeira cidade europeia de estrutura iluminista, isso deveu-se a uma catástrofe, à catástrofe do terramoto”.<sup>639</sup>

Além disso, levando em conta outros aspectos do episódio, considera-se que se tratou de um momento a partir do qual se fez mais evidente o fortalecimento do poder da Coroa (e o poder pessoal de Pombal), com a ampliação de suas esferas de intervenção e a afirmação definitiva das secretarias de Estado, “ou seja, do governo enquanto centro da decisão política”. No entanto, é importante destacar que, em que pesem as características modernizantes havidas em uma série de frentes – sobretudo nas reformas da capital –, “tudo isso se fez sob a inspiração de modelos do século XVII, dentro da lógica da luta política e, em larga medida, como resultado involuntário desta”.<sup>640</sup>

Outro episódio incontornável, e ao mesmo tempo de difícil reconstituição, ocorreu na noite do dia três de setembro de 1758. E a despeito da desconfiança que se deve ter em relação à versão oficial paulatinamente construída em torno do referido episódio, faz-se indispensável retomá-la, devido a suas muitas consequências para a política no reinado. Assim, deve-se apontar que, no dia quatro de setembro, começou a circular rumores acerca da saúde do monarca, aos poucos se multiplicando os alegados motivos para as suspeitas a esse respeito. A partir de tais murmurações, veio à tona o caso das relações amorosas de D. José com D. Maria Teresa, Marquesa jovem de uma das casas mais importantes da nobreza do

---

<sup>638</sup> Os relatos e as estimativas em relação ao chamado *terramoto* abundam, variando bastante as cifras. Dado o caráter mais atual da obra (e a confiança no caráter empírico do historiador), as cifras referidas são as contidas em: MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 103-04.

<sup>639</sup> SERRÃO, J. “Revistar...”, p. 359.

<sup>640</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 104-05.

reino: os Távora. Acerca do referido caso extraconjugal já se sabia havia muito no reino, desconfiando-se que o Duque de Aveiro protegia as relações.

Entre os rumores, alegou-se a possibilidade de vingança familiar por parte dos Távora. Depois, chegou-se a falar em uma oposição do Duque de Aveiro em relação ao governo – e de planos de colocar o infante D. Pedro no trono. Por fim, destacou-se, cada vez mais, a ideia de que, por trás dos eventos havidos, podia-se notar a influência dos jesuítas. No entanto, apenas no dia 14 de dezembro deu-se início a prisões e se divulgou um edital, datado do dia nove, em que, pela primeira vez, o governo se manifestava acerca do episódio, afirmando que o monarca havia sido alvo de um atentado regicida na noite do dia três de setembro, quando retornava para seu palácio – e que somente devido à providência divina havia sobrevivido aos muitos tiros que contra sua carruagem haviam sido desferidos.

Além de apresentar a versão oficial sobre o ocorrido, o referido decreto oferecia prêmios àqueles que fizessem denúncias sobre os culpados. E, no mesmo dia, outro decreto nomeava Pedro Gonçalves Cordeiro, desembargador do Paço, deputado da Mesa da Consciência e Ordens e chanceler da Casa da Suplicação, juiz da Inconfidência. Ademais, foram ordenadas diligências para conhecer as causas do insulto – diligências que seriam presididas pelos três secretários de Estado. Entre os demais nomeados para a Junta de Inconfidência que então se estabeleceu, todos eram magistrados próximos a Pombal.

As prisões, que se iniciaram na madrugada do dia doze de dezembro, fizeram-se de modo célere. E também não demorou para que processo levado no âmbito da referida Junta chegasse ao fim, de que resultou a condenação de um grande número de nobres da Casa dos Távoras, além do Duque de Aveiro (que junto com alguns Távoras foi supliciado em Belém) – e a culpabilização dos jesuítas. De acordo com João Lúcio de Azevedo,

os tiros que haviam de matar a D. José, tinha-os [Pombal] por apontados a si, alvo de todas as cóleras, e não ao soberano. No ataque, estava disto convicto, todos os seus inimigos tinham cooperado: o duque, os Távoras, o infante, muitos fidalgos, e por fim, na última linha, o troço ousado dos jesuítas. A cumplicidade destes, mal definida até aí pelas testemunhas antes ouvidas, precisava que neste interrogatório se demonstrasse. O inquérito foi por isso encaminhado nesta rota.<sup>641</sup>

Assim, a tentativa de regicídio deixou de ser considerada *despique de família* ou *vingança pessoal* para se apresentar como *crime político determinado pelos jesuítas*. E em Lisboa, entre denúncias, silêncio imposto (pelo temor de represálias) e confissões arrancadas por meio de torturas, que acabaram por confirmar as acusações oficiais, concretizou-se, nas cinzas dos suplicados em Belém, a versão pombalina do atentado; versão que, dentre outras

---

<sup>641</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 152.

consequências imediatas, fez com que, de modo jamais visto no reino, suplicassem-se de uma só vez, com crueldade patente (e depois de um processo bastante suspeito), muitos fidalgos.

A despeito da impressão causada pelo chamado *processo dos Távoras*, contudo, prosseguiram as suspeitas pombalinas, direcionadas aos inacianos – que se tentava, também, punir. Entende-se assim a perspectiva de que “a sentença tende a demonstrar que a alma da conspiração foi ela induzida pelos jesuítas, principalmente por Malagrida”.<sup>642</sup> E, da mesma forma, entende-se o porquê de o jesuíta, já bastante velho, ter sido, mais tarde, alvo do Santo Ofício – sob influência do ministro, naquele que foi o último suplício público da Inquisição portuguesa, em 21 de setembro de 1761.<sup>643</sup>

Francisco Falcon, considerando o aspecto *prático* das reformas pombalinas, indica que, no ambiente português de meados do século XVIII, a estrutura social era marcada pela dominação da aristocracia de origem senhorial e pela hegemonia eclesiástica sobre a sociedade civil. Assim, destacando o relativo afrouxamento do poder real havido em finais do reinado joanino, o historiador indica que as opções políticas do governo pombalino informam a vontade de fortalecer o poder político da Coroa. Desse modo, aliado a uma opção por políticas mercantilistas de tipo clássico – cujas marcas eram os conjuntos monopolistas no comércio e na “indústria”, em estreita associação com o aparelho de Estado –, buscou-se submeter grupos aristocráticos hostis ao reforço do poder central. Nesse sentido, o *processo dos Távoras* fez-se emblemático, demarcando uma ruptura com a nobreza tradicional.<sup>644</sup>

---

<sup>642</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 160.

<sup>643</sup> Falcon afirma que a Inquisição “era uma instituição que a monarquia não poderia se dar ao luxo de extinguir”. FALCON, F. C. *A época...* p. 441. Azevedo, por sua vez, referindo-se ao suplício de Malagrida, aponta que: “a solenidade da festa foi grande. Carvalho, que tinha a inquisição por um dos úteis estabelecimentos da religião em Portugal, e, como tal, pilar do Estado, quis dar ao acto máxima imponência. Celebrava a sua desforra da Companhia de Jesus, o suplício daquele sobre quem toda a sua raiva convergira, exacerbada pelos óbices que na luta tinha encontrado”. E sobre a reforma da Inquisição, indica que: “a reforma do Santo Ofício – guarda da crença, crisol seguro das ideias – abonava-se com o projeto de eliminar pretendidos efeitos da influência jesuítica, que no tribunal produzira praxes abomináveis [...]. O que não impediu que ficasse o tormento em vigor para os heresiarcas, nem que altos espíritos fossem ainda perseguidos sob o novo regulamento. A verdade é que o ministro, afeiçoado à instituição, tinha somente em mira confiscá-la para a defesa do Estado, considerando-a tribunal régio, e não dependência eclesiástica como fora até então”. AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 166, 235. Monteiro, por sua vez, após destacar a influência de Pombal no Santo Ofício, após a nomeação de um seu irmão, Paulo de Carvalho, como inquisidor (parte do Conselho Geral do Santo Ofício em 1759 e nomeado inquisidor da Corte em 1766), indica que o ministro “fizera parte, ao que tudo indica, dos setores críticos à atuação da Inquisição portuguesa. Mas não hesitou em utilizá-la quando tal lhe pareceu necessário”. MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 188. Ainda sobre o suplício de Malagrida e também sobre a reforma pombalina da Inquisição (que se fez mais notável no final da década de 1760, quando, dentre outras medidas que indiciam a maior influência do Estado em um tribunal que ao longo da história mantivera-se independente da justiça régia em muitos sentidos, promulgou-se o alvará de 20 de maio de 1769, que conferia ao Santo Ofício o título de Majestade e concedidas regalias e privilégios de tribunal régio, aos quais então se equiparava), ver: FRANCO, J. E. & TAVARES, C. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2007 – sobretudo o capítulo IV.

<sup>644</sup> FALCON, F. C. *A época...* p. 371.

Nuno Gonçalo Monteiro aponta que o ascendente poder de Pombal e sua influência sobre D. José, além das políticas reformistas levadas a cabo pelo governo – com a forte tônica antijesuítica que já se fazia notar –, desagradavam a muitos, suscitando “uma crescente oposição no interior das restritas elites sociais e políticas da época”. Ademais, não parece estranha a ideia de que em torno dos inacianos e de sua *clientela espiritual* – sobretudo em sua parcela feminina –, organizavam-se práticas que podiam ser vistas pelo monarca e pelo ministro como uma resistência às políticas do governo, gerando desconfiança em ambos. Nesse sentido, faz-se provável a sugestão de que “o imenso círculo das alianças dos Távoras, em particular pela ligação do rei à marquesa nova e pela conexão do padre Malagrida com a velha, aparecesse como a corporização dessas resistências difusas, tanto para Carvalho quanto para o rei”.<sup>645</sup>

No entanto, se da real ocorrência dos tiros disparados contra D. José parece não haver dúvidas, a participação dos outros fidalgos culpabilizados, além do Duque de Aveiro, parece altamente improvável. Da mesma forma, parece pouco plausível que os tiros resultassem de uma conspiração largamente urdida. Contudo, isso “não quer dizer que na época, depois do choque que terá constituído a notícia inaudita dos tiros recebidos por D. José, muitos, incluindo o próprio rei, não acreditassem nessa versão dos acontecimentos”. Nesse sentido, pode-se, como Monteiro, afirmar que

é ponto assente que o atentado, tanto ou mais do que o terramoto, ou melhor, culminando com o que com este último se precipitara, foi sabiamente utilizado para um reforço sem precedentes da autoridade do governo, o que, em larga medida, se confundia com o reforço do poder pessoal de Sebastião José de Carvalho. Este esteve presente ao longo de todo o processo e procurou encaminhar as coisas no sentido que pretendia. O que não quer dizer que não acreditasse nos seus próprios mitos. Entes estes, a ideia de uma conspiração universal dos jesuítas ganhava cada vez mais importância.<sup>646</sup>

Em sentido semelhante, João Lúcio Azevedo afirmou: “como quer que fosse, Carvalho atingira um fim muito ambicionado. Contra a comunidade aborrecida dos jesuítas podia invocar agora, com provas, contestáveis muito embora, um facto odioso e terrível. A contenda com eles prometia-lhe assim decisiva vitória”. Assim, não se pode deixar de apontar o fato de que, ainda no dia 13 de dezembro, na mesma altura em que se prendiam os Távoras e era publicado o decreto em que se fazia pública a narrativa oficial sobre o atentado, cercaram-se as casas dos jesuítas, com ordens para que não se permitisse a saída de nenhum deles. Afinal,

os Távoras e o duque de Aveiro passavam à categoria de subalternos assassinos, como os assalariados malfeitores que deram os tiros. O acto era dos jesuítas, maquinado e promovido por eles; não só os que a sentença declarara cúmplices ou os religiosos do reino, mas todos os membros da corporação. Este foi o tema das

<sup>645</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p.165.

<sup>646</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p.166.

acusações da companhia que daí por diante Carvalho [...] não deixou nunca de proclamar e defender.<sup>647</sup>

Nesse ambiente, faz-se bastante compreensível que o monarca tenha escrito ao papa, em abril de 1759, solicitando-lhe autorização para destituir a imunidade dos inacianos, de modo a lhe permitir que, por meio da justiça régia, pudesse julgar coletivamente a Companhia de Jesus (no tribunal da Mesa de Consciência e Ordens), apresentada como rebelde ao papa e ao monarca. Diante de tal pedido – levado a cabo pelo procurador da Coroa –, o papa Clemente XIII, apesar da demora, remeteu, em dois de agosto do mesmo ano, autorização para que apenas os jesuítas de cuja participação no atentado se possuíssem provas pudessem ser julgados pela Coroa, com a participação de um delegado papal (e ainda pedindo, ao rei, clemência).

Tal resposta não satisfez o governo. Ademais, devido a desencontros diplomáticos, a correspondência pontifical em que o breve com a referida autorização seguiu para Lisboa foi emitida sem o conhecimento e o prévio acordo do ministro português na Cúria, como era praxe. Assim, o governo luso, já insatisfeito, recusou-se a receber o diploma. Em uma e outra cortes, por parte do cardeal Acciaiuoli, núncio papal em Lisboa e de Francisco de Almada, ministro português em Roma, houve discussões acerca dos desentendimentos, o que resultou em uma série de protestos.

As relações entre a Coroa e a Mitra encaminhavam-se, pois, para um rompimento, cujo pretexto se deu com a recusa do núncio em manifestar publicamente júbilo (acendendo luminárias, como de costume) pelo casamento do herdeiro da Coroa, para o qual não havia sido convidado. Pouco tempo depois da referida cerimônia, no dia 15 de junho de 1760, cercou-se a nunciatura e informou-se ao cardeal Acciaiuoli as ordens régias para que deixasse o reino. Em Roma, o ministro português já havia deixado seu posto no dia sete do mesmo mês – informando aos súditos portugueses acerca dos conflitos com a Cúria e lhes orientando a deixar os domínios papais.

Desse modo, as relações entre Lisboa e Roma se interromperam – e assim permaneceram por nove anos. Não foi a primeira, nem a última vez em que entre as cortes houve rupturas. No entanto, tal rompimento se fez muito diferente daquele havido quando, na sequência da Restauração portuguesa, as relações estiveram suspensas durante quase três décadas – por recusa do papa (sob influência da Coroa espanhola) em reconhecer a dinastia brigantina. Tratava-se, no período pombalino, de um momento em que o papado já se via destituído de grande parcela de seu tradicional poder político, fazendo-se cada vez menos

---

<sup>647</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 165.

viável o papel de árbitro entre as potências católicas que costumava desempenhar. Ademais, ampliavam-se paulatinamente a influência das potências não católicas (Inglaterra e Prússia) no cenário europeu e também as críticas à Igreja. Ao mesmo tempo, nos países católicos, ganhavam terreno e vigor as ideias que propunham a subordinação das igrejas nacionais aos Estados respectivos – mais uma ameaça à influência papal.

Contudo, entende-se que não foram as ideias iluministas (sequer as ideias iluministas católicas) que influenciaram as oposições entre Pombal e o corpo eclesiástico – perceptíveis nos conflitos com Roma e, talvez ainda mais, no antijesuitismo que se fazia evidente no governo. Desse modo, pode-se dizer que a ruptura com a Santa Sé foi entendida “mais como um conflito entre o Estado português e a cúria de Roma do que como uma separação entre o papa e os portugueses”. Assim, se a situação criada não fora previamente projetada, também não alterava muito a vida no reino, em que a Igreja permaneceu como peça integrante e fundamental no quotidiano.

Constatados, contudo, alguns problemas de médio prazo, o governo pombalino operou considerável esforço no sentido de teorizar e legitimar a independência da Igreja de Portugal em relação ao papado, fortalecendo, para tanto, o poder dos bispos portugueses (nomeados pelo monarca) e viabilizando o funcionamento das estruturas eclesiásticas, que se faziam essenciais ao quotidiano no mundo luso. Entre os referidos problemas que demandaram tal postura, destacam-se: o fato de tanto o provimento dos bispos quanto a concessão de autorização para união matrimonial (nomeadamente diante de consanguinidade) demandarem expressas confirmação e dispensas papais e o fato de que era necessário o beneplácito régio para a homologação das decisões papais (e que a aprovação régia de documentos do papa se colocava, então, fora do horizonte).

Recorreu-se, para tanto, a um grupo de colaboradores teólogos e juristas, dentre os quais se destacam António Pereira de Figueiredo, Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, Francisco de Lemos e João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho. Assim,

como a situação de ruptura de relações com Roma permaneceu durante uma década, os teólogos e juristas da nova situação puderam formular, sem grandes interferências externas, um programa de reformas razoavelmente coerente. [...] Globalmente, toda esta produção tende a acentuar os princípios regalistas e antiultramontanos que então inspiravam o poder e as respostas que ia fornecendo aos problemas concretos com os quais se tinha de defrontar.<sup>648</sup>

Ademais, legislou-se de maneira relativamente sistemática no sentido de reforçar a autoridade régia sobre a Igreja no reino. Nesse sentido, além da já mencionada *Lei da Boa Razão* e dos demais dispositivos referidos neste capítulo, foi particularmente importante a

---

<sup>648</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 251-52.

instituição da Real Mesa Censória, em abril de 1768. Por meio desse novo tribunal, substituíram-se e se unificaram os mecanismos múltiplos de censura no império (antes, para a autorização de publicações, faziam-se necessárias autorizações particulares por parte do Desembargo do Paço e de representantes episcopais e inquisitoriais). Assim, uma única instituição, cujos quadros eram ocupados por letrados afins ao governo, passou a deter um instrumento fundamental de poder, que passava a se colocar a serviço do pombalismo. E é no ambiente informado por essas alterações e pelo novo tribunal régio que se pode compreender o conflito mais aberto havido entre o poder pombalino e um membro do alto clero secular.<sup>649</sup>

Acerca do clérigo em questão, D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra, entende-se, como José Pedro Paiva, que sua punição afirmou-se como “caso paradigmático de demonstração de que nem as mais altas hierarquias da Igreja se deviam opor à autoridade régia”.<sup>650</sup> Seu processo teve como causa a divulgação de uma sua pastoral condenando a leitura de várias obras, por ele julgadas como *peste*, dentre as quais se reprovavam as referências a “livros de Voltaire e Rousseau, obras de Luís E. du Pin e Justinus Febronius, reputados de ‘sábios católicos’ pelos teólogos e canonistas da nova situação”, com marcado teor regalista (recentemente introduzidas em Portugal com o patrocínio do governo e autorização da Real Mesa Censória). O prelado foi condenado pelo fato de expor sua pastoral sem a chancela do rei – que passara a ser obrigatória – e por sua ação de censura de livros, que invadia a jurisdição exclusiva do tribunal recém-criado.<sup>651</sup>

Desse modo, seu ato foi considerado “um imperdoável desafio à autoridade régia, pois alienava competências próprias” do novo tribunal.<sup>652</sup> Além de publicamente se manifestar contra obras que o governo pombalino reputava como boas e promovia. D. Miguel da Anunciação foi detido no dia oito de dezembro de 1768 e, além de sua condenação, “pelas razões referidas de crime ‘de lesa-majestade’”, sua instrução pastoral teve o conteúdo julgado pela Real Mesa Censória, com sentença aprovada no dia 23 do mesmo mês. Nuno Monteiro afirma que, “em particular pela condenação dos teólogos antes citados”, seu texto foi duramente criticado. Assim, “de algum modo, o processo do deposto bispo de Coimbra seria o ‘batismo de fogo’ do novo tribunal, que assim afirmava sem reservas a sua orientação regalista e antiultramontana”.<sup>653</sup> O texto da *Sentença* contra ele proferida – que foi publicado

---

<sup>649</sup> Acerca do novo tribunal, ver: SOUZA, E. S. *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire portugais, 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, p. 311-380.

<sup>650</sup> PAIVA, J. P. “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”. *Penélope*, Nº 25, 2001, p. 53.

<sup>651</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 254-55.

<sup>652</sup> PAIVA, J. P. “Os novos prelados...”, p. 51-52.

<sup>653</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 254-55.

e teve grande repercussão – ecoando também nos pareceres que condenaram o sermão proferido pelo padre Manoel Furtado de Mendonça, que foi declarado, por isso, a despeito de distâncias entre ambos os casos, “parcial do bispo de Coimbra”. Afinal, como o diocesano, valera-se de seu *sagrado ministério* para levantar a voz contra importantes diretrizes do governo pombalino.<sup>654</sup>

### **4.3 A Igreja em uma espécie de servidão – regalismo**

De acordo com Tiago C. P. R. Miranda, entre os momentos mais importantes em que se debateram as heranças e as memórias do período pombalino, deve-se destacar os anos em torno das comemorações do primeiro centenário de sua morte (1882), quando, *sob o signo da discórdia*, “foram editados em Portugal algumas centenas de textos sobre a vida e a obra de Sebastião José de Carvalho e Mello”.<sup>655</sup> Assim, “muitas das obras que então se escreveram tornaram-se verdadeiros ‘clássicos’”, dentre as quais, ao lado de trabalhos produzidos em Portugal (como os ensaios de Camilo Castelo Branco e o estudo do Conde de Samodães) e no Brasil (como as contribuições de Rui Barbosa, Sílvio Romero e Machado de Assis), destaca-se, aqui, uma coletânea denominada *O Marquês de Pombal – alguns documentos inéditos*, que indicia o impulso dado, à altura, ao empenho de recuperar documentos do período pombalino de modo a “alargar as bases empíricas e fortalecer o rigor [das] apreciações historiográficas”.<sup>656</sup>

---

<sup>654</sup> A sentença e os pareceres são retomados no capítulo V. Não se pode deixar de apontar, ademais, a relação entre o referido bispo, sua punição e o posicionamento do governo pombalino em relação ao movimento da jacobea. Acerca deste (a que não é dado o destaque devido neste trabalho), remete-se ao verbete de Zília Osório de Castro, que, além de abordar de modo resumido a temática, destacando a relação do movimento com um espírito de reforma da Igreja (com importância destacada ao ritual da penitência, considerado um meio de aperfeiçoamento pessoal e de reforma de costumes e ao posicionamento dos jacobeus em relação à confissão, acerca do qual se dizia que os confessores jacobeus demandavam que os fiéis lhes confessassem, ademais dos seus pecados, aqueles que foram seus cúmplices, forçando os penitentes à denúncia e à concessão de licença para a correção dos terceiros envolvidos nos crimes/pecados em pauta – prática referida como *sigilismo*, que aparece relacionada na *Sentença*). Acerca das relações entre o bispo e Pombal, a historiadora afirma que elas indiciam a fase política do conflito com os jacobeus, colocando em causa não apenas práticas sigilistas, mas a própria jacobéia. “Primeiro, porque o misticismo era contrário ao racionalismo iluminista. Depois, porque os jacobeus eram curialistas e ultramontanos e D. Miguel da Anunciação era o seu mais ilustre representante. Isso significava que o bispo e o ministro de D. José estavam em polos opostos quanto aos princípios políticos que professavam. Um defendia a primazia do poder espiritual sobre o temporal; o outro, o do temporal sobre o espiritual. Os jacobeus, embora separados dos jesuítas no plano das concepções teológico-morais, estavam, pois, do mesmo lado quanto às relações entre o Estado e a Igreja”. Assim, com sua pastoral (em que apresentava uma lista de livros proibidos, sob pena de excomunhão), o bispo colocou-se em conflito aberto com as diretrizes e leis pombalinas vigentes. Por isso sua punição se fez exemplar – divulgando-se massivamente. CASTRO, Z. O. “Jacobéia”. In: AZEVEDO, C. M. (dir.) *Dicionário de história religiosa de Portugal*. v. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 05-07.

<sup>655</sup> Para uma referência mais completa às obras e às comemorações, ver: ANDRADE, C. S. & BEBIANO, R. (orgs.) *As comemorações pombalinas de 1882. Catálogo da exposição documental*. Coimbra: 1982.

<sup>656</sup> MIRANDA, T. C. P. R. “*Ervas...*”, p. 24-27. É importante destacar que próximo ao período, o Estado português comprou o arquivo dos Marquês de Pombal. Assim, adquiridos dos herdeiros de Pombal em leilão em 1887, os referidos documentos, de caráter diverso, compõem a *Coleção Pombalina* da Biblioteca Nacional de Portugal. Ver: MONIZ, J. A. *Inventário da Coleção Pombalina*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1889.

O organizador da referida coletânea, Julio Firmino Júdice Biker, foi *Primeiro Oficial, Arquivista e Bibliotecário do Ministério dos Negócios Estrangeiros*. Do período em que esteve ativo enquanto oficial e mesmo depois de aposentado, Biker deixou um número muito grande de obras, sobretudo de coletâneas de documentação oficial que importava ao Estado português preservar, organizar, editar e divulgar.<sup>657</sup> De interesse particular para este trabalho é a *Collecção dos Negócios de Roma*, coletânea editada e publicada pelo arquivista em 1875.<sup>658</sup>

A seu respeito, logo na introdução, ele afirma:

as negociações da corte de Portugal com a cúria romana, durante o reinado de El-Rei o Senhor D. José I e no ministério de Sebastião José de Carvalho e Mello, conde de Oeiras e marquês de Pombal, foram tão importante e bem tratadas [na documentação coligida], que julgamos fazer um bom serviço à nação e aos homens estudiosos, dando publicidade aos documentos e notícias relativamente aos assuntos das mesmas negociações.

Nesse sentido, de acordo com Biker, “com perseverante diligência e aturado empenho pudemos obter a coleção completa dos referidos documentos e notícias, cuja autenticidade afiançamos”. O arquivista-editor ainda afirma ter seguido “com todo o escrúpulo a ordem em que os achamos coligidos, e guardamos a maior exatidão e fidelidade na matéria e na forma” e conclui, justificando seus esforços: “o interesse patriótico, e nenhum outro, nos move nesta empresa”.<sup>659</sup>

A referida coletânea é de particular interesse para se pensarem os aspectos do discurso político pombalino aqui enfocados, uma vez que nela se reuniram diversos documentos (alvarás, cartas régias e breves pontifícios) acerca das relações entre a Coroa portuguesa e a Mitra papal – sobretudo no que diz respeito ao processo de expulsão e posterior extinção dos jesuítas – que, de acordo com Banha de Andrade, seriam de uso do próprio Pombal.<sup>660</sup> Assim, por mais que se ponham em questão e se relativizem os critérios do editor oitocentista, com

---

<sup>657</sup> As informações biográficas e bibliográficas [inclusive a listagem de todos os volumes por ele editados] constam em: BIKER, F. J. *Collecção de tratados e concertos de pazes* [...]. Lisboa: Imprensa Nacional, 1981 [trata-se de quatro volumes, doravante referidos como: BIKER, J. F. J. *Collecção dos Negócios...* a/b/c/d]; FONSECA, M. *Aditamentos ao Dicionário Bibliográfico Português de Inocêncio Francisco da Silva*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1927; SILVA, I. F. *Diccionario Bibliographico Portuguez*. t. 05 e 13. Lisboa: Imp. Nacional, 1860/1885; TRINDADE, (dir.) *Catálogo da Livraria de... Júlio Firmino Júdice Biker que deve ser vendida em leilão*. Lisboa: Imp. Lucas, 1889.

<sup>658</sup> O arquivista recebeu, por portaria do dia cinco de junho de 1874, licença do rei D. Luis I para copiar e imprimir a “coleção dos negócios com a Cúria Romana no reinado de El-Rei o Senhor D. José I”. BIKER, J. F. J. *Collecção de tratados...* p. XXXI-XXXII. As informações que se seguem sobre a *Collecção* integram-se em uma pesquisa de longo prazo, ainda em curso e apenas iniciada. Intitulada “Investigando os *Negócios de Roma*: pombalismo, regalismo e antijesuitismo em Portugal – discurso histórico e discurso político”, apresenta balizas e recortes diferentes dos aqui em pauta, e dá continuidade às reflexões que tiveram início com a pesquisa que de que resultou este trabalho. É importante, nesse sentido, registrar o agradecimento ao prof. Guilherme Pereira das Neves, que possibilitou o acesso aos referidos volumes; uma raridade.

<sup>659</sup> BIKER, J. F. J. *Collecção dos Negócios...* a, s/p.

<sup>660</sup> ANDRADE, A. A. B. *Vernei e a Cultura do Seu tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966, p. 431.

sua anunciada *exatidão e fidelidade* à organização pombalina da coleção, trata-se de um conjunto bastante relevante.

Aos volumes da *Collecção* correspondem, pois, uma documentação e uma argumentação muito vastas, organizadas e condensadas pelo próprio Pombal.<sup>661</sup> Assim, ainda que se ressalve que o texto da apresentação então publicado represente um acesso em certo sentido indireto àquele escrito pelo ministro,<sup>662</sup> considera-se que se trata de uma fonte de particular interesse. Destacam-se, aqui, suas partes iniciais, em que os referidos documentos são apresentados a partir de um enquadramento expresso, visando à orientação e à justificação das medidas governativas do governo pombalino no que dizia respeito aos *negócios de Portugal com Roma*. Partindo-se da perspectiva de que os textos elaborados sob a tutela de Pombal são indícios privilegiados da política no império português no período, vale retomar a *Collecção*, indicando alguns pontos selecionados.

Assim, como exemplo, observa-se que o volume segundo se inicia com prólogo assertivo, apresentando uma série de documentos e leis referente às questões “que separam o sacerdócio do império” que o monarca havia mandado publicar “para que a confusão de um com o outro e a ignorância que a tinha causado não tornassem a perturbar a tranquilidade da Igreja de Portugal e a paz pública de todos estes reinos e seus domínios” – destacando-se a *Dedução Chronológica e Analítica*, a *Sentença* e o *Compêndio histórico sobre o Cisma do Sigilismo* e o *Compêndio Histórico do estado em que se achou a Universidade de Coimbra*; “obras e leis impressas de grande uso para os negócios e controvérsias do foro e dos Tribunais da sua Corte, mas não [...] para os do Gabinete”.<sup>663</sup>

A partir da perspectiva de Pombal,<sup>664</sup> apresenta-se, nessa lógica, o objetivo da reunião dos documentos: “me ordenou, pois, Sua Majestade que ajuntasse [...] os monumentos autênticos de tudo o que tem passado no seu felicíssimo governo a respeito daquela ambiciosa e cobiçosa Corte, desde que as terribilidades jesuíticas a alienaram de si mesma”, informando

---

<sup>661</sup> FRANCO, J. E. *O mito...* p. 421.

<sup>662</sup> Biker, como indicado, afirma ter procedido à transcrição e reprodução da documentação com *escrúpulo*, mantendo sua *ordem original* e afirmando sua *autenticidade* – indicando, nesse sentido, os originais. Ao abordar a coletânea, contudo, não se pode ser tão ingênuo às afirmações do editor. No entanto, a partir das leituras, comparações e reflexões até o momento desenvolvidas, considera-se que o referido texto – que outros historiadores afirmam ser de fato *pombalino* –, uma vez que bastante condizente com o *cânone* antijesuíta coetâneo, faz-se bastante verossímil (ainda que não se possa descartar a possibilidade de Biker ter alterado, em um ponto ou outro, algumas expressões, sem interferir no sentido geral, que, aliás, fazia-se condizente com o momento político em torno das comemorações do centenário em 1882).

<sup>663</sup> BIKER, J. F. J. *Collecção dos Negócios...* b, s/p.

<sup>664</sup> Se foi ou não um documento de fato redigido por Pombal, não se pode afirmar ao certo. No entanto, o texto é apresentado em primeira pessoa, valendo-se do lugar de autoridade do ministro. Partindo da ideia de que aos documentos pombalinos, *latu senso*, como referido, corresponde, como indicado, a direção de Pombal – conduzindo os esforços de seus colaboradores –, não importa, aqui, discriminar a autoria precisa da referida apresentação, mas considera-a parte relevante do *discurso pombalino* a que se faz menção.

também acerca das medidas tomadas pelo monarca para “precaver e repelir as violências que por todo o governo do Papa Clemente XIII se tinham inferido à autoridade régia do mesmo Senhor e ao sossego público e bem comum dos seus vassalos”. Acerca de alguns documentos coligidos, afirma-se: “fico certo em que eles causarão a todos os meus sucessores o mesmo espanto e o mesmo horror que a mim me causaram, quando virem até onde chegaram nesta corte as atrocidades da mesma formidável ignorância”.<sup>665</sup> Evidencia-se, portanto, pela *Collecção*, o esforço de expor a prática governativa pombalina a partir de uma perspectiva histórica específica, perpassando, unificando e dando sentido às atitudes políticas do governo; sobretudo a sua postura perante a Companhia de Jesus – parte de um projeto maior de subordinação dos eclesiásticos aos interesses da Coroa.

O pombalismo pode, em certo sentido, ser visto como uma variante do regalismo europeu; doutrina política que preconizava a supremacia do poder político do monarca em relação ao poder político desempenhado pelo corpo eclesiástico. Assim, o poder temporal dos reis era afirmado plenamente, em um processo em que se subtraíam e conseqüentemente se enfraqueciam os pólos de poder e de influência política da Igreja, “em especial na sua vertente internacionalista centrada na Cúria Romana, poder que no século seguinte seria designado pelo nome que ficou célebre de ultramontanismo”. Entende-se, desse modo, que Pombal levou ao extremo a tendência regalista que vinha se desenvolvendo em Portugal havia já muito tempo, manifestando-se, na legislação que tentava regular as relações entre as jurisdições régias e canônicas e também nas tentativas de controle por parte da Coroa da organização da Igreja nos seus domínios – de que é testemunho bastante relevante a criação da Mesa de Consciência e Ordens.<sup>666</sup>

Tal esforço, que se acentuou na época da Restauração e fez-se sistemático no período aqui estudado, teve no século XVII uma etapa importante.<sup>667</sup> Afinal, a partir de meados do seiscentos, levantaram-se, de forma progressiva questões acerca das articulações entre os poderes do papa, do rei e dos bispos que obrigaram a redefinições dos poderes na Igreja. Nesse ambiente, a autoridade papal sofreu diversos questionamentos, por, entre outros motivos – que indicavam uma maior vontade de controle por parte dos poderes locais –,

---

<sup>665</sup> BIKER, J. F. J. *Collecção dos Negócios...* b, s/p. Nesse sentido, é interessante a afirmação de que “para se fazer uso da mesma collecção com menor perda de tempo, que no gabinete sempre he escasso, sempre preciso, principalmente nas conjuncturas urgentes, em que a instante brevidade das resoluções não permite demoras na applicação dos ministros, me pareceu que lhes dariam grande facilidade o catálogo e a introdução prévia, que vai compilada na testa da mesma coleção” – o que acentua o aspecto de um uso prático e político da documentação reunida, editada e coligida pelo secretário.

<sup>666</sup> FRANCO, J. E. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente* (séculos XVI a XX). v. I: das origens ao Marquês de Pombal. Lisboa: Gradiva, 2006, p. 238-39, 326.

<sup>667</sup> Com destaque para o referido conflito explicitado no embate entre Suárez e Castro.

configurar-se enquanto um poder bastante distante (e desconhecedor) das realidades nas diferentes localidades.

Nesse sentido, alguns bispos buscaram, em aliança com o poder régio, um fortalecimento de seu poder – levando ainda mais longe as disposições tridentinas acerca de suas prerrogativas nas respectivas dioceses. De acordo com António Calmões Gouveia, portanto, “o regalismo nasce como uma atitude de subalternização do religioso, mas acaba, pela mão dos epicopistas, por ter proteção interna na Igreja”. E, ao se desenvolverem tais conflitos, “os bispos de meados de setecentos acompanham o pensamento regalista sempre que este seja de cariz epicopista. A frente de batalha comum era o curialismo”. O que, para o historiador, significa o esforço de dar um passo a mais no esforço já antigo de delimitar as esferas temporal e espiritual – o que para os religiosos significaria uma purificação da Igreja, afastando-se de assuntos profanos.<sup>668</sup>

Tratava-se de atitudes relacionadas a uma nova perspectiva acerca do poder da Igreja – em um ambiente a que não eram estranhas as concepções jansenistas e galicanas.<sup>669</sup> Ainda de acordo com Gouveia, tal direcionamento visou a “uma diminuição do papel do religioso e, por aí, do sagrado, e só foi possível num período de enfraquecimento da Igreja que resultou da excessiva formalização”; processo que “ao exteriorizar o sentir de Deus em prejuízo da via da

---

<sup>668</sup> GOUVEIA, A. C. “O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997, p 263-64.

<sup>669</sup> As questões em torno do jansenismo inserem-se em uma discussão de cunho teológico complexo, que fogem aos objetivos e aos limites deste trabalho (e dos conhecimentos de seu autor). Cabe indicar, contudo – de modo ligeiro (e quiçá descuidado) –, que a temática envolve relações com questões que se fizeram patentes no período em foco, como a oposição aos jesuítas, o episcopalismo, o conciliarismo (pondo em causa aspectos importantes do poder papal, tanto na Igreja quanto no Estado) e a ideia de reforma da Igreja (uma reforma institucional, que punha em causa também as questões das jurisdições e da relação com o Estado). A discussão em torno do jansenismo faz incontornável, ademais, a referência às particularidades da Igreja na França – e às questões do galicanismo (ideia associada às *liberdades* da Igreja francesa e a sua relativa independência em relação ao poder papal, a partir de uma associação entre os bispos e o monarca) e do regalismo. A obra mais completa sobre as temáticas, para o contexto português, é o estudo de Evergton Salles Souza, que se debruça sobre questão do jansenismo e da reforma da Igreja no império, iniciando sua exposição com uma cuidadosa definição conceitual, a partir do histórico francês, e depois fazendo conexões com o cenário português (referindo-se a questões específicas e casos que trouxeram à tona o jansenismo). Por mais que não se dê, neste trabalho, a devida atenção a tais questões (que demandariam reflexões mais profundas), faz-se necessária a referência. SOUZA, E. S. *Jansenismo...* ver sobretudo p. 96-139. Outros autores esforçam-se mais por negar a qualificação de *jansenistas* às políticas e ideias de Pombal. De acordo com Francisco Falcon, a luta contra os jesuítas se insere no contexto mais geral de afirmação do regalismo, “por muitos identificado, erroneamente, com uma pseudo conotação ‘jansenista’ da governação pombalina. Na realidade, o regalismo era apenas uma das formas mais comumente assumidas pelas monarquias ilustradas da Europa de então”. E, no que diz respeito ao jansenismo, prossegue o historiador: “a leitura dos textos do próprio Carvalho e Melo demonstra que tal conotação é fruto da pura imaginação e do rancor de seus adversários, tal a carência total de evidências que a justifiquem. *Jansenismo* aí é um simples pejorativo, nada tendo a ver com o jansenismo propriamente dito, exceto que ambos são antijesuíticos”. FALCON, F. *A época...* p. 379 (e nota 22). Também Silva Dias aborda a alegada confusão entre regalismo e jansenismo. DIAS, J. S. S. *Portugal e a cultura europeia (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1953, p. 40-42. Ver ainda: DELUMEAU, J. & COTTRE, M. *Le Catholicisme...* e CASTRO, Z. O. “Jansenismo”. In: AZEVEDO, C. M. (dir.) *Dicionário de história religiosa de Portugal*. v. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p.07-10.

busca interior e espiritual, provocou uma aderência entre Igreja e religião institucional”. Desse modo, “o acontecer religioso da segunda metade de Setecentos é, pois, extremamente conflituoso, entre Estado e Igreja, e dentro da própria Igreja”. Com o pombalismo, houve, em certo sentido, uma mudança relevante; deixou-se de buscar o equilíbrio do poder do rei com o dos bispos – ou a aliança entre ambos –, e passou-se a visar à “submissão dos segundos aos primeiros, à sombra da divisão dos poderes”.<sup>670</sup>

José Pedro Paiva afirma que muitas das diretrizes da política pombalina, no que tange à Igreja, não eram exatamente uma novidade. Tratava-se, afinal, de um confronto histórico entre ambos os poderes. No entanto, o historiador não deixa de apontar algumas das novidades que conformaram as políticas aqui em questão, dentre as quais, salientam-se “a expulsão dos jesuítas e a reforma da Inquisição, aspectos anteriormente inexistentes, a lucidez estratégica da criação de um mecanismo de censura nas mãos do Estado e as reformas de ensino”. Para o autor, contudo, “a grande novidade pombalina é que a partir dele a sua acção foi empreendida com um outro ritmo, de uma forma coerente, como *um projecto político doutrinalmente fundamentado* e acima de tudo, creio, consumou-se de facto”.<sup>671</sup>

Entende-se por *antijesuítismo pombalino* o antijesuítismo formulado e conformado por Pombal e por seus colaboradores;

uma espécie de corrente de pensamento e de acção política específica, que produziu uma ideologia de combate contra uma instituição construída como chave de leitura da história do reino e da evolução dos seus dinamismos nos vários âmbitos da sociedade em que os jesuítas teriam influído.<sup>672</sup>

De acordo com Nuno Gonçalo Monteiro, “o governo português parecia [...] pautar toda a sua política por um desígnio central: a extinção da Companhia de Jesus”. Haveria, desse modo, “um inimigo universal, ao qual se imputavam todas as adversidades e resistências que se tinham de defrontar”.<sup>673</sup>

José Eduardo Franco, indo mais longe, identifica, no período, um “processo de mitificação do *complot* jesuítico”; trata-se, para o historiador, de “um processo de desfocagem da realidade, embora fundando-se de algum modo nela, através de uma estigmatização negativizante”. Nessa ótica, a afirmação do antijesuítismo pombalino deu-se a partir da construção de “um mito conspiracionista que desdignificou [...] uma instituição, por obra de

---

<sup>670</sup> GOUVEIA, A. C. “O enquadramento...”, p. 264.

<sup>671</sup> PAIVA, J. P. “Os novos prelados...”, p. 42-43. Grifos meus.

<sup>672</sup> FRANCO, J. E. *O mito...* p. 322

<sup>673</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 168. Azevedo, por sua vez, afirma que “em todos os ramos da administração, ordens, despachos, actos quotidianos do Governo, obedecem à predominante ideia de esmagar o jesuíta [refere-se mais especificamente a Malagrida], pela qual, de 1759 em diante, se norteia o reinado. Malefícios em que realmente cria, ou, invocados por conveniências da causa”. AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 235.

uma sistemática acção política”.<sup>674</sup> Mobilizaram-se, assim, dispositivos de *propaganda antijesuítica*, de que a *Dedução Cronológica e Analítica* constituiu-se a expressão mais acabada.<sup>675</sup>

Acerca do referido termo, Ivan Teixeira – resgatando a ideia de Jorge Borges de Macedo, para quem a opinião pública já existiria durante o absolutismo, com potencial de interferir com suficiente eficácia; exprimindo-se e mesmo se impondo –, afirma que, nessa lógica, talvez seja possível considerar a ideia de uma

possível *propaganda* pombalina, na medida em que o ministro se empenhou não só em divulgar suas medidas político-administrativas, como também em criar uma imagem emblemática de si mesmo ao executar tais medidas. Nessa acepção, o vocábulo *propaganda* associa-se ao conceito de *propagação* de um ideário ou de uma postura, como foi o caso da campanha antijesuítica desencadeada por Pombal.<sup>676</sup>

Pode-se apontar como obras fundamentais por meio das quais se estabeleceu o antijesuitismo pombalino: a *Relação Abreviada* (1757); os *Erros Ímpios e Sediciosos* (1759); a *Dedução Cronológica e Analítica* (1767-1768); a *Sentença contra o Bispo de Coimbra* (1768); o *Compêndio Histórico do estado da Universidade de Coimbra* (1771) e o *Regimento pombalino do Santo Ofício* (1774). Nessa relação, destaca-se, como principal, a *Dedução*, monumento da literatura antijesuítica, que constituiria, para a releitura da história proposta por Pombal, um “esquema modelar histórico-ideológico de análise”, sendo sua perspectiva doutrinária, suas conclusões e mesmo alguns de seus trechos reproduzidos em muitos textos subsequentes. Em conjunto, tais obras constituiriam uma espécie de *cânone*, representando um “modelo hermenêutico estruturante”.<sup>677</sup>

O esforço então mobilizado nas obras referidas consistiu de “uma dimensão inovadora no plano da construção do discurso e dos utensílios da luta política, com o recurso da ampliação dos dispositivos de propaganda”. Nesse sentido, a *Dedução Cronológica e*

---

<sup>674</sup> FRANCO, J. E. *O mito...* 323-24

<sup>675</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 169.

<sup>676</sup> TEIXEIRA, I. *Mecenato...* p. 47 – nota 11. A despeito de certo anacronismo na mobilização do termo para o período em pauta, consideram-se relevantes as ponderações do autor. Ademais, não deixa de ser interessante notar que o termo esteve por um tempo de certo modo associado à ideia de *pedagogia*, da qual eram os jesuítas mestres reconhecidos. Por outro lado, a campanha antijesuítica evidencia a crescente consciência do poder civil, encarnado na Coroa, da importância de moldar a realidade de acordo com seus interesses – perspectiva que aos poucos tomou o lugar da tradicional ideia de que ao rei cabia acima de tudo manter o equilíbrio da sociedade; respeitar tradições e não inovar –, o que aproxima-se dos objetivos do professor diante dos alunos. Trata-se, em suma, de uma mudança de paradigmas.

<sup>677</sup> FRANCO, J. E. *O mito...* p. 500. Ivan Teixeira, por sua vez, aponta que “os principais textos da campanha antijesuítica, escritos sob direta supervisão de Sebastião José e por ele editados, são: *Relação Abreviada*, *Dedução Cronológica e Analítica* e *Compêndio Histórico*”. Ademais de um quarto livro “igualmente importante, que é uma glosa e desenvolvimento dos antecedentes. Trata-se de *Origem Infecta da Relaxação Moral dos denominados Jesuítas*”, de 1771. TEIXEIRA, I. *Mecenato...* p. 60-61.

*Analítica* pode ser entendida como a expressão acabada de toda a *ofensiva antijesuítica*.<sup>678</sup> Ampliando a percepção do aspecto *propagandístico* da documentação em pauta, é interessante notar o grande investimento do governo pombalino em financiar a tradução, a impressão e a distribuição do referido *cânone*, sobretudo pelas monarquias católicas, mas também por outras partes do mundo. Nesse sentido, a tradução de um resumo da *Dedução* em chinês é bastante reveladora do alcance universal que se tentou imprimir na campanha empreendida.

Gilmar Alvim, ao analisar o texto da *Dedução*, afirma que a releitura então propagada da história de Portugal “parte de um único princípio: todas as calamidades que se abateram no reino e seus domínios e especialmente aquilo que se compreendeu como desvios políticos no decorrer dos tempos, de alguma forma, se deveram à ação perversa dos jesuítas”. Desse modo, todos os males deveriam ser creditados – segundo expressão corrente no documento – à “*Companhia dita de Jesus*”. O aspecto anti-jesuítico, assim, pode ser entendido como uma *característica estrutural* da obra.<sup>679</sup>

Acerca da referida ideia de *complô*, é importante a menção a Raul Girardet, que, em trabalho bastante conhecido acerca dos *mitos* e das *mitologias políticas* – em que se entende o mito como um *sistema de crença coerente* –, apresenta algumas reflexões sobre o *mito da conspiração*. O problema nas relações entre mito e realidade estaria na passagem da veracidade do fato a sua interpretação mítica, que se marcaria por um movimento de transgressão do acontecimento histórico, possibilitando uma leitura imaginária. O *complô*, como dispositivo retórico, permitiria, assim, a configuração de um inimigo global e sua diferenciação em relação ao corpo social.<sup>680</sup>

Entende-se que uma evidente resistência às pretensões regalistas pombalinas residia na Companhia de Jesus. A ordem, fundada em 1540 pelo espanhol Inácio de Loyola, distinguira-se “por adequar a sua estrutura aos novos tempos, principalmente pelo seu anti-monasticismo” – inserindo-se, assim, na dinâmica da expansão europeia. Nesse sentido, os inicianos se destacavam pela sólida formação intelectual de seus membros, o que possibilitou um

---

<sup>678</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 168-69.

<sup>679</sup> ALVIM, G. A. A. *Linguagens do Poder no Portugal Setecentista: um estudo a partir da Dedução Cronológica e Analítica*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2010, p. 134. Como bem aponta Franco, esse “dita de Jesus”, longe de se ter afirmado apenas no período aqui estudado, fazia parte já das críticas iniciais à Companhia – a começar pelo nome escolhido pelos fundadores da Ordem “companhia” (e não ordem) “de Jesus” (o que poderia, dentre outras críticas desde então apresentadas, soava arrogante). Mesmo em Portugal e em seu império, em que os jesuítas obtiveram apoios consideráveis, da corte e da população, as críticas foram uma constante. No entanto, no período pombalino, foram sistematizadas, ampliadas e também instrumentalizadas, sob a batuta de Pombal, que também se valeu de um repertório de críticas que lhe era anterior.

<sup>680</sup> GIRARDET, G. *Mitos...* p. 13

alargamento da esfera de sua ação, “ultrapassando, em muito, as atividades propriamente religiosas. Intelectualmente preparados, os jesuítas empreenderam atividades em várias frentes e em pouco tempo consolidaram seu prestígio”.<sup>681</sup>

Chegados à América portuguesa já em 1549 – logo após o estabelecimento do Governo Geral –, os padres da Companhia de Jesus, “ponta de lança da Contra-Reforma”,<sup>682</sup> atuaram, em princípio, ao lado dos interesses da Coroa – uma vez que a atividade de evangelização fazia parte do sustentáculo legitimador da expansão e da conquista –, a despeito dos constantes conflitos em que estiveram envolvidos. Sua ação, nesse sentido, foi marcada por bastantes polêmicas; “por vezes, eles foram identificados como os maiores e mais intransigentes defensores da ortodoxia da fé católica, para depois serem vistos como os mais flexíveis em relação às sociedades que pretendiam colonizar”.<sup>683</sup>

Além de seu trabalho missionário, os jesuítas foram responsáveis pela formação intelectual no mundo luso. Os inicianos dispunham de uma ampla rede de colégios, “espalhada por todas as áreas da expansão ultramarina” e de inegável influência intelectual, contando, inclusive, com o controle sobre diversas universidades, além de desempenharem “o papel de confessores e diretores espirituais, influenciando a consciência de muitos, principalmente das personalidades mais importantes da sociedade, tais como monarcas, ministros, nobres e demais eclesiásticos”.<sup>684</sup>

Com o avançar do século XVIII, contudo, “críticas à formação filosófica dos inicianos, à sua formação pedagógica e às suas posições em questões teológicas associaram-se à consolidação do absolutismo ilustrado”, o que acabou por envolvê-los em conflitos com o poder da Coroa, uma vez que “os jesuítas representavam um entrave para os propósitos pombalinos de secularização do ensino e das missões”.<sup>685</sup> Afinal, devido a seu *papismo* exagerado,<sup>686</sup> os inicianos configuravam um obstáculo aos esforços de centralização empreendidos pela Coroa, que se pretendia afirmar enquanto poder absoluto, submetendo a todos.

---

<sup>681</sup> ALVIM, G. A. A. *Linguagens...* p. 75.

<sup>682</sup> E, como tais, defensores inflamados da supremacia do papa e de suas determinações. ALVIM, G. A. *Linguagens...* p. 76. Alain Tallon assevera que, com *transferência do concílio tridentino ao papado* – o que resultou num acentuado curialismo, em detrimento de um potencial episcopalismo –, “as ordens religiosas, especialmente os jesuítas ou os capuchinhos, são a ponta de lança [*le fer de lance*] da Reforma, bem mais que o clero secular” TALLON, A. *Concile...* p. 62-63, tradução livre.

<sup>683</sup> TAVARES, C. *ENTRE A CRUZ E A ESPADA: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2005. p. 09.

<sup>684</sup> ALVIM, G. A. A. *Linguagens...* p. 75.

<sup>685</sup> C. S. Tavares, *ENTRE...* p. 09, 146.

<sup>686</sup> Entre os votos que tradicionalmente professavam, incluía-se um de fidelidade direta ao papa, do qual decorria que sua ação “se processava fora da jurisdição dos bispos e das autoridades seculares”. G. A. A. Alvim. *Linguagens...* p. 76.

Entre os referidos entraves, destacam-se suas resistências à aplicação do tratado de Madri, que havia sido assinado em 13 de janeiro de 1750 e que fixava as fronteiras luso-espanholas na América, na África e na Ásia. Dentre as determinações do tratado – que foi considerado por muitos espanhóis e portugueses como prejudicial a seus interesses –, estavam as compensações territoriais entre os reinos: Portugal cederia a Colônia do Sacramento (alvo de muitas disputas) e a Espanha a região situada na margem oriental do rio Uruguai, onde os jesuítas possuíam sete reduções, pertencentes à Província do Paraguai. A partir do referido acordo, os inicianos deveriam se retirar dos referidos territórios, conjuntamente com cerca de trinta mil índios. Tratava-se de uma região de grande importância para a Companhia, fruto de muitos trabalhos e que representava uma forma de organização peculiar, com os índios submetidos à direção espiritual e temporal dos padres inicianos.

Apesar de o referido tratado ter sido assinado em fins do reinado de D. João V, o monarca logo veio a falecer. E entre as funções governativas do governo pombalino, desde seu início, esteve a execução das determinações do tratado de limites. Fizeram-se muito acentuadas, contudo, as oposições dos inicianos, que não queriam entregar os territórios das missões. E apesar das ordens expressas do geral da Companhia, os missionários da Província do Paraguai não se submeteram às determinações das Coroas ibéricas. Assim, fizeram-se valer as disposições de um convênio adicional secreto celebrado em 17 de janeiro de 1751 entre os dois governos, em que ambos se comprometiam a, no caso de resistência dos indígenas guaranis, utilizar a força bélica para a evacuação da região.

A resistência militar de algumas reduções indígenas – com o apoio dos jesuítas, que contrariavam seu geral –, gerou na Espanha e em Portugal a certeza de que os inicianos recorreriam a todos os meios de que dispunham para conservar o domínio temporal sobre os índios (mantendo-se, assim, no controle das riquezas da região). Tratava-se, portanto, nessa perspectiva, de rebeldes à Coroa e à própria direção da Companhia. As chamadas guerras guaraníticas, que duraram entre 1753 e 1756, resultaram desse ambiente de conflitos e resistências e acentuaram as ideias já ventiladas à altura de que os inicianos haviam desenvolvido um Estado dentro dos territórios ibéricos – reforçando as críticas da parte portuguesa aos padres e dando ensejo a que, em Madri, fossem postas em pauta estratégias para submetê-los, eliminando focos de autonomia na América.<sup>687</sup>

---

<sup>687</sup> Acerca dos conflitos, ver – para citar apenas autores referidos em outros pontos deste trabalho: COUTO, J. “As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Portugal e de seus domínios ultramarinos”. In: BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL, *A expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses. 250º aniversário. Catálogo*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2009, p. 10-22; LACOUTURE, J. *Les jésuites: une multibiographie*. V. I. Paris: Seuil, 1991.

Não foi, contudo, apenas na região sul que se deram as resistências por parte dos inacianos. Ao norte, na região amazônica, também foram acentuados os embates, destacando-se, aí, a ação de um irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, capitão-general do Estado do Grão Pará. Dentre as orientações que recebera do governo – mais diretamente, de seu irmão –, Francisco Xavier foi orientado a agir no sentido de garantir a liberdade dos índios. Afinal, almejava-se abolir, na região, o uso da mão-de-obra compulsória dos índios, substituindo-a pela africana (cujo fornecimento ficaria a encargo da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão). Entre as consequências das diretrizes pombalinas para a zona, os jesuítas se viram destituídos do poder temporal sobre as aldeias dos índios – e obrigados a cooperar com as operações de demarcação das fronteiras. Assim, sobretudo a partir de 1757, assumiram uma atitude de patente e crescente hostilidade em relação ao governo, que já via nos membros da Companhia inimigos em potencial.<sup>688</sup>

Com o avanço da Coroa sobre as anteriores prerrogativas dos jesuítas – e seu anseio por, além de os culpabilizar, puni-los (sobretudo depois do atentado em 1758) –, as relações entre Lisboa e Roma (com o papado bastante próximo aos inacianos) complicaram-se cada vez mais, em especial a partir de 1759. Internamente aos domínios lusos, os acontecimentos também acentuavam os embates. Em alvará de 28 de junho de 1759, extinguiram-se todas as classes e escolas inacianas, estando os jesuítas “inteira e absolutamente privados” do magistério. Ao mesmo tempo, ordenou-se uma “geral reforma do ensino”.<sup>689</sup>

A medida mais impactante, contudo, foi a lei de três de setembro do mesmo ano, pela qual o monarca expulsava os jesuítas de seus reinos e domínios, deixando explícitos os pontos que seriam sua motivação – que, por sua vez, justificariam e legitimariam as medidas por ele tomadas. No texto da referida lei, portanto, lê-se:

desde o tempo das operações que se praticaram para a execução do Tratado dos Limites das Conquistas, sobre as informações e provas mais puras e autênticas e sobre a evidência dos fatos mais notórios, não menos do que a três Exércitos, procurei aplicar todos quantos meios a Prudência e a Moderação podiam sugerir, para que o Governo dos Regulares da Companhia denominada de Jesus, das Províncias destes reinos e seus Domínios, se afastassem do temerário e façanhoso projecto, com que haviam intentado, e clandestinamente prosseguido a usurpação de todo o Estado do Brasil, com um tão artificioso e tão violento progresso que, não sendo pronta e eficazmente atalhado, se faria dentro do espaço de menos de dez anos inacessível e insuperável a todas as forças da Europa unidas.<sup>690</sup>

---

<sup>688</sup> COUTO, J. “As missões...”, p. 22-28.

<sup>689</sup> MONTEIRO, N. G. D. *José...*, p. 171.

<sup>690</sup> *Lei por que Vossa Majestade é servido de exterminar, proscrever e mandar expulsar dos seus Reinos e Domínios os Regulares da Companhia denominada de Jesus, a proibir que com eles se tenha qualquer comunicação verbal ou por escrito, pelos justíssimos e urgentíssimos motivos acima declarados e debaixo das penas nela estabelecidas...*

Assim, o monarca indica como já se haviam exaurido “todos os meios que podiam caber na união das supremas jurisdições pontificia e régia” para resolver a questão – referindo-se tanto à indicação por parte de Bento XIV do Cardeal Saldanha (Patriarca de Lisboa) para reformador apostólico da Companhia no reino, quanto ao apartamento dos inicianos “da ingerência nos negócios temporais, como eram a administração secular das aldeias e o domínio das pessoas, bens e comércio das índias daquele continente”. Afinal, tais medidas haviam sido *contestadas e invalidadas* pela ordem, que “por tantos, tão estranhos e tão inauditos atentados”, voltavam-se contra o rei e contra sua autoridade:

à vista e face de todo o Universo, declararam e prosseguiram contra mim nos mesmos domínios ultramarinos, a dura e aleivosa guerra que tem causado um tão geral escândalo, o com que dentro do meu mesmo reino suscitaram também contra mim as sedições intestinas, com que armaram para a última ruína da minha Real Pessoa os meus mesmos vassallos, em que acharam disposições para os corromperem, até os precipitarem no horroroso insulto perpetrado na noite de três de setembro do ano próximo precedente, com abominação nunca imaginada entre os Portugueses [...], passaram a atentar contra a minha fama a cara descoberta, maquinando e difundindo por toda a Europa, em causa comum com os seus sócios das outras regiões, os infames agregados de disformes e manifestas imposturas, que contra os mesmos regulares tem retorquido a universal e prudente indignação da mesma Europa.<sup>691</sup>

Diante de tal cenário, o monarca, apresenta seus esforços no intuito de sustentar sua real reputação, “em que consiste a alma vivificante de toda a monarquia que a divina providência me devolveu para conservar indemne e ilesa a autoridade que é inseparável da sua independente soberania”, manter a paz nos seus reinos e domínios e conservar os interesses de seus vassallos. Assim, afirma que, após consultar pessoas doulas, declarava

os sobreditos Regulares na referida forma corrompidos; deploravelmente alienados do seu santo instituto [...] por notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores, que têm sido e são actualmente contra a Minha Real Pessoa e estados, contra a paz pública de meus reinos e domínios e contra o bem comum dos meus fiéis vassallos, ordenando que como tal sejam tidos, havidos e reputados; e os hei desde logo com efeito desta presente lei por desnaturalizados, prescritos e exterminados, mandando que efectivamente sejam expulsos de todos os meus Reinos e Domínios para neles mais não poderem entrar.<sup>692</sup>

Ademais, estabelecia penas severas (“morte natural e irremissível e confiscação de todos os seus bens”) para qualquer pessoa que desse entrada aos jesuítas no reino ou nos domínios ultramarinos, ou ainda que com qualquer um deles mantivesse correspondência, oral ou escrita. Os únicos que escapavam das determinações de expulsão e desnaturalização pela lei eram aqueles que, ainda não tendo feito os *votos solenes*, escrevessem ao Patriarca de Lisboa, pedindo-lhe que fossem secularizados e recebendo autorização para permanecer em terras portuguesas. Por fim, o monarca determina que, de modo que a lei se conservasse

---

<sup>691</sup> *Lei por que Vossa Majestade é servido de exterminar...*

<sup>692</sup> *Lei por que Vossa Majestade é servido de exterminar...*

inviolável e em observância, “e se não possa nunca relaxar pelo lapso de tempo em comum prejuízo numa tão memorável e necessária disposição”:

estabeleço que as transgressões dela fiquem sendo casos de Devassa para delas inquirirem presentemente todos os Ministros Cíveis e Criminais nas suas diversas jurisdições, conservando sempre abertas as mesmas Devassas, a que agora procederem, sem limitação de tempo e sem determinando número de testemunhas. E dando conta de assim o haverem observado e do que resultar das suas inquirições ao Ministro Juiz da Inconfidência, sem o que aos sobreditos Magistrados se possam dar por correntes as suas residências, enquanto não apresentarem certidão do referido Juiz da Inconfidência. E esta se cumprirá como nela se contém.

No mesmo dia três de setembro, D. José remeteu ao Cardeal Patriarca de Lisboa uma carta em que expunha não só conteúdo da referida lei, mas uma narrativa detalhada do processo que a precedeu, iniciando seu relato com a referência ao atentado e aos pedidos enviados ao papa para que pudesse proceder contra os inicianos, declarados culpados por *tão terrível crime*. Remete-se, ademais, a todos os episódios referidos na lei de expulsão, como “as clandestinas e violentas usurpações que tinham feito no norte e no sul do Brasil, não só dos meus domínios, mas também da liberdade e da honra e fazenda dos habitantes deles”. E, para encerrar, informa que a ele caberia conceder aos jesuítas que não haviam feito o *voto solene* as demissórias para que permanecessem nos territórios portugueses. De acordo com D. José, ele escrevia ao Patriarca

não só para que, como reformador e superior delegado dos sobreditos regulares pelo breve apostólico de vossa comissão, fiqueis na inteligência da religiosíssima observância que tenho praticado com a Santa Sé Apostólica, em tudo o que podia dizer respeito à sua autoridade, mas também para que, como prelado diocesano, possais exortar os vossos súditos do estado eclesiástico, a fim de que, como bons e leais vassallos, hajam de dar exemplos de fidelidade e de zelo aos seculares, para a melhor e mais exata observância da minha sobredita real e indispensavelmente necessária determinação e providência que com ela tenho dado até agora (pelo que pertence à temporalidade) ao sossego público dos meus reinos e domínios e ao repouso comum dos meus leais vassallos.<sup>693</sup>

Assim, bem indicando sua postura oficial diante do governo o Cardeal Saldanha, em pastoral do dia cinco de outubro de 1759, escreveu a suas ovelhas, começando por lhes recordar que “por direito natural, por direito divino e direito das gentes devem a amar a seu soberano, respeitar os seus decretos e obedecer a todas as suas leis”. Afinal, “o Espírito Santo manda aos reis que ouçam e entendam, porque o seu poder lhes é concedido pelo Senhor, pela divina autoridade é que governam os soberanos”. Dessa forma, os monarcas “são legítimos legisladores. Mandam e determinam o que é justo. Por todos os modos nos persuade o altíssimo, quanto deve ser respeitável o poder e autoridade dos soberanos, propondo-nos [...] a

---

<sup>693</sup> Carta que Sua Majestade Fidelíssima mandou ao Eminentíssimo Cardeal Patriarca, na qual há por expulsos dos seus reinos e domínios os padres da Companhia e os justos motivos que para isso o obrigaram.

obediência dos mesmos irracionais, porque sem esta ordem se faria impossível a conservação das suas distintas espécies”. E quando enfim se refere à Companhia de Jesus, afirma que

ainda que esperemos que todos os nossos súditos (tendo a incomparável felicidade de serem vassalos de um monarca o mais pio, o mais justo) devem sentir e hão de se escandalizar que a Sociedade dos Jesuítas, afastada do seu santo instituto e esquecida até das necessárias obrigações da humanidade, conspirasse não só contra a sagrada pessoa do seu monarca e contra os seus domínios, mas ainda com escandalosa obstinação pretendesse ofender-lhe a sua reputação e o seu respeito. Exortamos a todos os nossos súditos seculares e mandamos a todos os eclesiásticos que não tenham comunicação alguma com os ditos religiosos desnaturalizados, nem verbal, nem por escrito, para que se não perturbe outra vez a paz e sossego público, que todos devemos procurar efetivamente, não só como verdadeiros católicos, mas também como fiéis vassalos.<sup>694</sup>

Por fim, referindo-se a seus esforços enquanto reformador da ordem, afirma que teriam sido tão *infelizes e inúteis*, “que em lugar de produzir nestes religiosos uma verdadeira humildade e uma justa observância do seu instituto, os fez esquecer das suas precisas e católicas obrigações”. Assim, pede que seus súditos orem pelos padres jesuítas, rogando a Deus por luzes necessárias “a esses infelizes para que, conhecendo os seus indesculpáveis e lastimosos erros, busquem outra vez o verdadeiro caminho por onde os guiou sempre o seu santo patriarca com as suas admiráveis e perfeitas obras e com as suas mais seguras e católicas doutrinas”. Ademais, ordena a publicação da pastoral em todas as igrejas do patriarcado, afixando-a “nos lugares costumeiros”.<sup>695</sup>

É a partir do ambiente indicado, marcado não só pelas leis pombalinas, mas também pelas obras produzidas sob a tutela de Pombal que buscavam, a partir de uma particular chave de leitura da história, justificar, legitimar e divulgar as políticas regalistas do governo, que se deve proceder à leitura da *Collecção* – que, afinal, retoma as referidas obras, propondo, a partir da argumentação nelas desenvolvida, apresentar um guia de ação política. Nesse sentido, é interessante notar que os *estragos* praticados pelos inicianos são invocados como espécie de *alibi*, justificando não só a intervenção legisladora desenvolvida sob os auspícios de Pombal, mas também a cautela constante em relação ao corpo eclesiástico como um todo, sobremaneira influenciado pelos *jesuítas* e pelos *curiais com eles coligados*. Desse modo, o reformismo pombalino, nos textos legislativos, diplomáticos e *propagandísticos* referidos, surge como o reverso do *mito jesuítico*; a expectativa de que, a partir das medidas políticas pombalinas, Portugal, *iluminado*, vivesse um novo período de glória.

O segundo volume da *Collecção* deixa explícito tal esquema de interpretação, sempre voltado para a orientação da ação política. Assim, apresenta uma “introdução prévia”, com a

---

<sup>694</sup> Pastoral do cardeal patriarca... 05/10/1759.

<sup>695</sup> Pastoral do cardeal patriarca... 05/10/1759.

relação de quinze “terribilidades” (e providências respectivas tomadas pelo monarca para “se precaver contra as ditas terribilidades e insultos”), a cada uma correspondendo uma série de documentos, compilados como “provas”. O volume dispõe, ademais, de um “apêndice à introdução prévia”, em que se apresentam quatro “monstros da formidável ignorância que devoraram toda a autoridade régia e toda a suprema jurisdição real”.<sup>696</sup>

Os eventos elencados indicariam “o conseqüente ódio da mesma façanhosa Sociedade contra a inocentíssima e beneficentíssima pessoa de Sua Majestade”. Os inacianos teriam espalhado “abomináveis calúnias [...] não só em toda esta Corte e em todos estes reinos e seus domínios, mas em toda a Europa, a fim de denegrir as mais acertadas e mais providentes disposições do gloriosíssimo governo do mesmo Senhor”. E – o que é apontado como ápice de seus esforços – teriam promovido o “execrando desacato, por último termo de tão infames trabalhos, forjado na frágua infernal daqueles sanguinários artífices, que na tenebrosa noite do dia 3 de setembro de 1758 encheu de horror a todos estes reinos, e depois dela a todo o universo”. É, portanto, a partir de tal panorama de *terribilidades, abusos, maquinações e cobiças* – que teriam culminado no atentado contra o monarca<sup>697</sup> – que se justificam as ações da Coroa em detrimento do corpo eclesiástico (culminando, por sua vez, em medidas contra os inacianos): “a união de todos estes claros conhecimentos fez com que [...] fosse uma indispensável necessidade a desnaturalização e proscricção dos mesmo Jesuítas”.<sup>698</sup>

A *Collecção* apresenta, pois, os referidos episódios e suas respectivas “provas” de forma a construir um encadeamento em que se explicitam as oposições entre a Coroa e Roma como resultado direto das *maquinações* dos inacianos – de forma semelhante à notada nos demais textos pombalinos. E o faz de modo a deixar claras as questões “que separam o sacerdócio do império”, no mesmo intuito com que haviam sido publicadas a *Dedução*, a *Sentença* e os outros documentos nominalmente referidos: “para que a confusão de um com o outro e a ignorância que a tinha causado não tornassem a perturbar a tranquilidade da Igreja de Portugal e a paz pública de todos estes reinos e seus domínios”. Afinal, em se tratando dos

---

<sup>696</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, XVIII.

<sup>697</sup> Fica explicitado, no texto, o paralelo traçado com o “adequado e penetrante exemplo de El-Rey Henrique IV de França”, que por se lhe distinguirem “o valor, a magnanimidade e o amor aos seus povos”, “se fez objeto da emulação e da crueldade jesuítica [...] dando mais uma prova de que a inflexibilidade jesuítica não tem outro limite, que não seja o da morte daqueles grandes Príncipes” BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p IX. O atentado foi “um dos episódios mais marcantes e difundidos da história portuguesa e, ao mesmo tempo [...] um dos mais nebulosos, a ponto de a própria realidade do acontecimento ter sido posta em causa”. O autor também aponta a influência das penas impostas e afirma, ademais, que, em ambos os atentados, a opinião pública acusava os jesuítas. Destaca, também, o peso da “fundamentação e [d]os livros sobre a material” e das “teorizações católicas e jesuítas sobre a legitimidade de matar o tirano”. MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 131, 157.

<sup>698</sup> Apresenta-se, nessa ótica, a lei de três de setembro de 1759 mandando “lançar fora destes reinos e de todos seus domínios os ditos sanguinários e facinorosos Regulares”. BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, IX.

“atentados da ambição de dominar e da cobiça de adquirir, que sempre hão de arder nos corações dos Curiais de Roma e dos Jesuítas com eles coligados”, era preciso cuidado, pois

a política dos primeiros (ainda depois de serem extintos os segundos) só há de simular a tolerância da reivindicação dos justos direitos da Coroa destes reinos, antes alienados, enquanto vir no seu Gabinete, nos seus Tribunais e nos seus Magistrados, luzes e forças superiores aos ataques das intrigas, das tergiversações e dos sofismas de seus Curialistas.<sup>699</sup>

No processo de construção de tais textos, as adjetivações são bastante elucidativas do caráter que se busca imprimir: terríveis, monstruosos, façanhosos, cobiçadores, os jesuítas estariam interessados em alienar os interesses da Coroa; em atacá-la e dominá-la. Trata-se, pois, de um vocabulário que remete a um contexto de guerra e de decadência; a um inimigo universal que encarna o mal. As palavras “maquinação” e “maquinar”, por exemplo, que aparecem abundantemente, são significativas por assumirem um sentido conspiracionista, “ligado ao campo semântico da destruição e da erosão decadentista das instituições sociais”, relacionado à ideia de intriga. Assim, o termo “maquinação” deve ser entendido como sinônimo de conspiração; “estratégias sub-reptícias e manobras ilícitas e desonestas”, informando interesses particulares de uma ordem dita “maquiavélica”.<sup>700</sup>

Ademais, esse discurso historiográfico,<sup>701</sup> próximo de uma historiografia exemplar, divide a história maniqueisticamente entre os efeitos do bem e do mal, valendo-se, para tal, de binômios contrapolares: luz/trevas; progresso/decadência. A escrita e a leitura da história assim empreendidas pretendem expurgar da memória coletiva o mal denunciado.<sup>702</sup> O

---

<sup>699</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, s/p.

<sup>700</sup> FRANCO, J. E. *O mito...* p. 519, 509. O autor aponta que “são atribuídos aos jesuítas [...] erros sediciosos que tiveram por grande áugure o pensador italiano Nicolau Maquiavel, cuja doutrina tinha sido condenada oficialmente pela Igreja. Assim, a moral jesuítica é dada como uma forma moderna agravada e refinada de maquiavelismo” (p. 482).

<sup>701</sup> Pode-se sem exagero falar em discurso historiográfico uma vez que se opera uma verdadeira releitura da história de Portugal, retomando tradições e interpretações tradicionais e propondo uma nova chave de leitura da história lusa, em que praticamente todos os problemas (desordens, conflitos com outras monarquias e com a Santa Sé, tragédias e mesmo teorias políticas e práticas governativas consideradas, sob a ótica pombalina, como *temerárias* por em certo sentido dificultarem o esforço de centralização e de fortalecimento do poder da Coroa) são atribuídos aos inicianos. Tal construção, como afirmado, deu-se sobretudo na *Dedução Cronológica e Analítica*, de modo sistemático e extenso – com argumentações embasadas em referência documentais. Mas a mesma perspectiva, como indicado, pode ser percebida em outros documentos pombalinos, que antecipam ou retomam os tópicos em questão. A centralidade da *Dedução*, ademais de seu aspecto sistemático e mesmo *monumental*, nota-se também pelas abundantes referências a ela feitas, a partir de sua publicação. Assim, depois de 1767, o discurso pombalino de certo modo busca em um símbolo de sua própria expressão, legitimidade para os argumentos que mobiliza. Para uma apresentação bastante interessante da *Dedução*, ver: ALVIM, G. A. A. *Linguagens...*

<sup>702</sup> O que está em pauta, nessa releitura do passado – e em sua reelaboração em forma de discurso (com objetivos políticos evidentes) –, é um conceito de *história tribunal*, guiado por perspectivas ideológico-programáticas que põem em confronto, de forma maniqueísta, o mito da destruição do presente devido à ação (perversa) dos inicianos e o mito associado às expectativas programáticas das reformas pombalinas, que, contrapondo-se aos jesuítas (e reparando os estragos que lhes eram devidos), traria as luzes para o império português, que assim poderia, retomar as *glórias* do período áureo dos descobrimentos. Acerca do processo de construções maniqueístas – e de suas oposições no discurso –, vale a referência ao trabalho de Lúcia Maria Bastos Pereira

antijusitismo referido, pautado no *mito da Companhia de Jesus* que se fortalece e sistematiza no período, apresenta-se, em suma,

como uma construção de uma imagiologia de carácter ficcional que se faz passar por indubitavelmente verdadeira. Esta ficção, construída fundamentalmente no passado, dispõe-se no sentido de oferecer uma virtualidade explicativa e de potenciar uma função mobilizadora no presente e para o futuro. Este mito é erguido como uma proposta, que acaba por assumir uma feição dogmática e totalitária, de explicação de uma realidade, neste caso, todo um processo histórico de teor negativizante.<sup>703</sup>

As particularidades do momento político, a recorrência das referidas tópicas e a divulgação das obras indicadas – que se fizeram, portanto, manifestar por todo o *império* (e também em outras partes do globo) –, permitem melhor compreender não apenas a perspectiva que norteia a apresentação da documentação elencada na *Collecção dos Negócios de Roma*, como também a repercussão das tópicas no episódio aqui estudado. Afinal, nos autos de devassa realizados para compreender as palavras do padre Manoel Furtado de Mendonça em Campos dos Goytacazes, além de citadas expressamente a *Dedução* e a *Sentença* (a cujo respeito, ademais, consta uma certidão indicando de que fora afixada em lugar público, na capitania), notam-se, nos pareceres das autoridades sobre o episódio, um *enquadramento* fundamentado nas ideias presentes nos documentos – contra o padre, nesse sentido, é apresentada (valendo-se das adjetivações mencionadas) a *suspeita de jesuitismo*, sendo ele, ademais, apontado, conforme referido, como *parcial do bispo de Coimbra*.<sup>704</sup>

Ademais, de modo a melhor compreender as palavras de Furtado de Mendonça, não se pode furtar a outra citação da *Collecção*, que se acredita elucidativa. Assim, procede-se a um exercício comparativo, visando a explicitar o oposto das afirmações e reclamações do padre em seu sermão. Trata-se da *nona terribilidade* – de que decorrem quatro *monstros*, mas também algumas *providências* tomadas pelo monarca para contorná-los. Assim, logo no início da leitura da referida *terribilidade*, afirma-se que

era outra das armas com que os mesmos denominados Jesuítas e os romanos seus fautores se tinham considerado invencíveis a causa comum que entenderam com eles fazia todo o clero secular e regular destes reinos e seus domínios, vendo-os tão sacudidos pela vara da justiça temporal, de cuja jurisdição os havia feito a ignorância considerar inteiramente isentos. E para assim o serem, tinham a seu favor muitos e grandes fundamentos.<sup>705</sup>

Primeiramente, fundavam-se – os jesuítas e os “curiais com eles coligados” – na ideia de que tamanha era a força dos princípios que

---

das Neves sobre as perspectivas acerca de Napoleão quando da invasão de Portugal. Ver: NEVES, L. M. P. *Napoleão Bonaparte: imaginário e política em Portugal*. São Paulo: Alameda, 2008.

<sup>703</sup> FRANCO, J. E. *O mito...* p. 32.

<sup>704</sup> Aspectos melhor tratados no capítulo V deste trabalho.

<sup>705</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XX.

havia cerrado uma tão geral e densa névoa de sofismas e de pias fraudes sobre todos os habitantes da parte daquém dos Pirineus, que na inteligência universal de todos eles as pessoas dos eclesiásticos, os fundos de terras por eles possuídos, os conventos e as casas dos clérigos, tudo era espiritual, tudo era sagrado e tudo era isento da jurisdição real. Porque os mesmos eclesiásticos nem sobre si, nem sobre os seus bens reconheciam outro poder, que não fosse o imediato e privativo da pessoa do Papa, ao qual entendiam que até se achavam sujeitas as temporalidades e as reais posses dos mesmos reis e príncipes soberanos.<sup>706</sup>

Em segundo lugar, os mesmos eclesiásticos, que se opunham às políticas pombalinas, entendiam serem fundadas suas resistências (e também seus supostos direitos) “em outro estratagem, antes tão arditoso e nocivo, como hoje se tem feito notório”. Tratava-se na ideia de que os jesuítas, tradicionais “inimigos e opressores manifestos de todos os prelados metropolitanos e diocesanos e de todas as ordens regulares”, uniam-se aos mesmos eclesiásticos a que costumavam se opor, quando “se tratava de fingir imunidades onde não as havia e de usurpar e deprimir a jurisdição real”, assim buscando “fazer com eles uma causa comum para se reforçarem contra o supremo governo temporal”.<sup>707</sup>

E, fazendo uma vez mais expressa a centralidade da leitura política dos eventos coetâneos, manifesta-se que tal se sabia porque “é tudo hoje bem constante pelos notórios e autênticos fatos que se fizeram públicos pelos §§ 214º e 215º da sexta divisão da parte primeira da *Dedução Cronológica e Analítica*”. Assim, conclui-se, de maneira assaz eloquente, que, “quanto aos referidos pontos, todos os eclesiásticos de Portugal e seus domínios se achavam tão jesuítas como os mesmos jesuítas, que usavam da roupeta, que eles não queriam que se chamasse de hábito”.<sup>708</sup> Como se pode perceber, tais palavras indiciam a que suspeita de jesuitismo em relação a outros eclesiásticos – inclusive seculares – estava no horizonte.<sup>709</sup>

Ademais, acentuando a influência negativa dos inicianos – e também, por outro lado, justificando, ao mesmo tempo, o porquê de aparentemente se alterar um cenário que era considerado já antigo no mundo português –, prossegue-se:

a generalidade pois daquelas preocupações fortemente impressas pelo espaço de duzentos anos na credulidade universal, que por uma parte conservaram na crença dos eclesiásticos seculares e regulares deste reino as doutrinas ultramontanas jesuíticas, destrutivas da sociedade civil e da união cristã, como se fossem outros tantos artigos da nossa Santa Fé; que por outra parte animavam qualquer simples clérigo ou corista de frades a atacar a jurisdição e a autoridade não só dos mais distintos magistrados, mas até dos mesmos tribunais de justiça; e que pela outra parte atavam ou prendiam as deliberações dos mesmos tribunais e conselhos para o uso dos meios com que deviam coibir aquelas insolências.

<sup>706</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XXI.

<sup>707</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XXI.

<sup>708</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XXI.

<sup>709</sup> Acerca da suspeita de jesuitismo e de jesuítas disfarçados nas Minas Gerais, ver: CATÃO, L. P. *Sacrílegas palavras: inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

Assim se justifica, na introdução à *Collecção* – escrita, vale a pena insistir, com o nome (e a partir do lugar) do secretário, para orientar e agilizar a ação dos ministros régios em um momento de *conjuntura urgente*, em que se fazia necessária a *instante brevidade das resoluções* –, que tenha havido tumulto “nos princípios de um reinado que por todas as partes se via cercado de tão aleivosos inimigos e de tantas e tão negras calúnias”. No entanto, “a todas aquelas dificuldades se fizeram porém superiores a longanimidade, o discernimento, a prudência e a resolução com que Sua Majestade conduziu este árduo negócio, por meios próprios e suaves aos seus grandes e justíssimos fins”.<sup>710</sup>

Desse modo, o rei teria percebido que “antes de todos e quaisquer outros procedimentos”, era necessário “introduzir com dexteridade nos tribunais e nos ministros de ambos os foros as luzes de que haviam sido privados por aqueles dois séculos”. Assim, seriam rebatidas “pouco a pouco as violências dos ditos eclesiásticos nos casos correntes, com tanta e tão insuperável força de razão, que os mesmos rebatidos conhecessem que não tinham como se defender”. De acordo com o secretário, “foi isso que Sua Majestade fez praticar tão imperceptível como eficazmente, com a grande utilidade que o tempo mostrou”.<sup>711</sup>

E, nesse sentido, afirma-se que as *providências* conduziram-se do modo seguinte: “por uma parte, mandava consultar as violências dos eclesiásticos nos seus tribunais. Por outra parte, fazia neles introduzir pelos seus respectivos procuradores régios as noções que separam o sacerdócio do império e o reconhecimento dos melhores e mais escolhidos livros que tratam desta importante matéria”. E não pararam por aí os esforços nesse sentido. Afinal, também convocava à secretaria de estado “um grande número de teólogos, de canonistas e de legistas” – para ouvi-los acerca dos conflitos com os interesses de Roma. Além disso, também “fazia assim difundir por todos os ditos tribunais e por todas as comunidades da corte as luzes das verdades canônicas e jurídicas; e pela outra parte, sobre todas estas prévias disposições, corria ao remédio dos oprimidos e à necessária emenda dos opressores eclesiásticos”.<sup>712</sup>

E, partindo de considerações mais amplas a situações e exemplos específicos, apresentam-se os *quatro monstros* associados à *nona terribilidade* – e contra os quais se dirigiram *providências* específicas do rei. O primeiro, diz respeito à *Bula da Ceia*, referida como “um fantasma e invento da ambição e da cobiça humana, que só podia causar terror e pânico à crassa ignorância”. Assim, com base na argumentação desenvolvida na *Dedução* e nas leis e provisões régias, afirmava-se que as excomunhões que apresentava o documento

---

<sup>710</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XXI.

<sup>711</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XXI.

<sup>712</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XXI-XXII.

papal “fulminadas em matérias temporais eram irritas e vãs e de nenhum efeito”, como denunciavam *a seus vassallos iludidos* muitos *soberanos temporais* (ou seja, não se tratava de um caso particularmente válido apenas para os fiéis portugueses, súditos de *Sua Majestade Fidelíssima*). Nessa perspectiva a oposição e as censuras à *Bula da Ceia* justificavam-se por se entender que com sua leitura “os eclesiásticos pretendiam estender as censuras da Igreja, que só têm por objeto a espiritualidade, às temporalidades, como engano e comoção dos povos pusilânimes”.<sup>713</sup>

De particular interesse para as reflexões deste trabalho são o *primeiro* e o *segundo monstros*. A descrição de ambos faz referência e justifica alguns documentos legais coetâneos, então reproduzindo ou parafraseando, que são bastante importantes. Dentre esses, destacam-se: a provisão régia e o alvará de 10 de março de 1764 e a provisão régia de 18 de janeiro de 1765 e o alvará com força de lei do mesmo dia. Uma vez que a *Collecção* não faz mais que repetir algumas das argumentações desenvolvidas nos referidos documentos – e que, diferentemente das obras anteriormente indicadas (sobretudo a *Dedução*, mas também a *Sentença*), são textos relativamente pequenos e, no que diz respeito ao último, divulgado para todos os representantes régios nos domínios ultramarinos –, considera-se relevante retomá-los aqui. Trata-se, afinal, de textos que, além de ecoarem os discursos em que se tentava legitimar as reformas levadas pelo governo, são dispositivos jurídicos que bem testemunham tais reformas, que avançando progressivamente sobre o campo jurídico, atingiam de modo particular o funcionamento da justiça eclesiástica.

Os documentos datados de 1764 dizem respeito a um conflito havido na comarca de Pinhel, onde o corregedor, antes de aplicar a decisão de instâncias superiores da justiça régia (tratava-se de um caso “julgado e removido a força por sentença da Relação e Casa do Porto, confirmada na da Suplicação e ainda esta segunda sentença no grau de revista”), recebeu *inibitória* do cônego da Santa Sé da Guarda, intimando-lhe a que, “debaixo de pena de excomunhão maior, se abstinésse per si e seus oficiais, de continuar a execução que procedia

---

<sup>713</sup> BIKER, J. J. F. *Collecção dos Negócios...* b, p. XXII-XXIII. No contexto da sanção pela Igreja da pena de excomunhão *ipso facto incurrenda* ou *latae sententiae*, reservada à Santa Sé, introduziu-se paulatinamente o costume da leitura dos delitos à pena relacionados. Assim, por volta do século XIV estabeleceu-se o costume de, na quinta-feira Santa, ler solenemente a bula dita *In coena Domni*, conhecida em Portugal como *Bula da Ceia*; catálogo de excomuniões que desde o papado de Urbano V se publicava solenemente em Roma todos os anos. Tratava-se de excomuniões relativas a delitos específicos, variando de acordo com o tempo. A última bula foi redigida por Urbano VIII em 1627, contendo 20 excomuniões. Considerava-se que a *Bula da Ceia* tinha força de lei universal – representando, portanto, um dispositivo de grande poder nas mãos do papado. Em abril de 1768, teriam sido suprimidos os exemplares da *Bula da Ceia* em Portugal, que deixaram de ser lidos, assim, em 1769. Ver: SANTOS, P. F. *Carentes...* p. 96 [nota 260]. Na *Sentença* contra o Bispo de Coimbra faz-se referência à “piíssima e sapientíssima lei de 2 de abril deste presente ao, em que V. Majestade proibindo a Bula Chamada da *Ceia do Senhor*, e as que fizeram as bases dos *Índices Expurgatórios*, e os mesmos *Índices*, mandou observar todas as Leis, Decretos, Resoluções e Ordens respectivas à Censura dos Livros”.

na sobredita forma”. Assim, como o corregedor não suspendeu a aplicação da sentença, e também não acatou a referida *inibitória*, o cônego, excedendo-se ainda mais em suas ações, resolveu afixar contra ele uma *declaratória*, “na qual o denunciou por público excomungado [...], elevando a temeridade até o excesso de o ameaçar com um interdito local, pessoal e deambulatório”.<sup>714</sup>

De acordo com o monarca, impedia-se, de tal modo, “a execução dos Meus sobreditos mandados. Desprezando a autoridade da coisa julgada pela dita sentença, da qual autoridade e respeito dela depende a paz pública do Meu e de todos os reinos. Usurpando com temerária ousadia a Minha Real Jurisdição”. Diante de tamanha oposição, o corregedor teria ficado recolhido em sua casa, enquanto recorreu ao rei para que se solucionasse a contenda. Com sua atitude, o cônego teria “recorrido os povos daquele território, pondo em perplexidade e perturbação o sossego público deles, deixando-os sem ministro que presidisse a justiça daquela comarca, dando nela o escândalo de verem tratado por tão indigno modo o primeiro magistrado da mesma comarca”.<sup>715</sup>

Tal situação se faria ainda mais problemática e inaceitável, na medida em que não havia, no caso, “nem aparência de matéria sobre a qual pudesse cair censura eclesiástica, porque não havia pecado, não só mortal, mas nem ainda venial, pois que não podia ser ato pecaminoso não executar a dita *inibitória*”. Afinal, o corregedor simplesmente executava “o que pela sentença da Casa da Suplicação lhe fora ordenado, como um mero executor que dela era”. Desse modo, “pelo contrário, havia da parte do mesmo recorrido [o cônego], além dos atrozes delitos acima indicados, o de simular para os cometer a jurisdição que tinha sobre a sentença, cuja execução impediu, e sobre o ministro, a quem injuriou”.<sup>716</sup>

Informado acerca do episódio e consultando, sobre a *grave matéria*, “não só a Mesa do Desembargo do Paço, mas também muitos ministros, teólogos e canonistas do Meu Conselho e Desembargo e outras pessoas muito doutas, muito tementes a Deus e muito zelosas do respeito da Igreja”, o rei afirma que se valera de sua responsabilidade de “socorrer com a Minha Régia Proteção os oprimidos com censuras publicadas de fato e com a nulidade das acima referidas, desabusando os povos enganados com semelhantes aparências de censuras, onde na realidade não há nem sombra delas”, e também de seu papel enquanto “protetor e defensor das leis eclesiásticas, que proíbem as usurpações da jurisdição secular”. Assim, declara as ações e os documentos emitidos pelo cônego (a *inibitória* e a *declaratória*) como

---

<sup>714</sup> Provisão de 10 de março de 1764. In: SILVA, A. D. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações*. Lisboa: Typografia Maigrense, 1828.

<sup>715</sup> Provisão de 10 de março de 1764...

<sup>716</sup> Provisão de 10 de março de 1764...

*simulados, capciosos, nulos, irritos, vãos e de nenhum efeito.* Desse modo, estavam todos os vassallos – eclesiásticos ou seculares, ministros ou particulares – proibidos de lhes dar atenção ou crédito, sob penas severas, reservadas ao real arbítrio.<sup>717</sup>

Tais atitudes seriam tomadas pelo rei por a ele caber, afinal,

como príncipe, senhor soberano, que não reconhece nem deve reconhecer superior algum no temporal, proteger os meus vassallos, de qualquer estado e condição que sejam, repelindo o abuso da espada da mesma Igreja, de quem sou defensor, quando por tão estranho modo se intenta desembainhar, não para defender a herança, vinda do Senhor, mas sim contrariamente para invadir a Autoridade Régia. Para fazer temerário desprezo do supremo poder dos príncipes soberanos. Para usurpar as jurisdições e os bens temporais. Para perturbar a tranquilidade pública dos povos. E para oprimir os vassallos na presença dos mesmos soberanos, que têm imediatamente de Deus o poder e a obrigação indispensável de os proteger.

O trecho é, portanto, bastante eloquente, conjugando: a ideia de uma cobiça por parte dos eclesiásticos da justiça régia; a ideia de que ao rei, enquanto superior incontestável, no temporal, cabia defender os seus súditos – seculares e eclesiásticos; e a ideia de que tal poder régio, a todos superior no seu reino, era recebido pelo monarca *imediatamente de Deus*.<sup>718</sup>

Deve-se indicar, ademais, que tal apresentação do episódio referido foi desenvolvida na provisão anulatória, anexada ao alvará também datado de 10 de março de 1764. Enquanto o primeiro documento diz respeito ao episódio e aos indivíduos especificados no relato, o segundo, prevê aplicações mais amplas. Assim, suas determinações partem da consideração daquilo que “esse e outros perniciosos distúrbios da mesma natureza têm mostrado”. Partindo, ademais, do conflito referido, o alvará, justificando-se (como a provisão) nas obrigações do monarca, determina limitações maiores e mais relevantes à justiça eclesiástica como um todo.<sup>719</sup>

Trata-se de um documento em que se busca combinar dois aspectos do poder do monarca: sua obrigação de “sustentar, por um lado, as justas imunidades e a religiosa veneração da Igreja, de que sou protetor nos meus reinos e domínios, de sorte que os abusos desses ou daqueles particulares eclesiásticos não causem aos povos escândalo que arrisque [...] a indefectível observância dos direitos da mesma Igreja” e também sua obrigação de, “como rei e senhor soberano, que não reconhece superior no temporal”, sustentar,

na administração da minha justiça, a independente liberdade, sem a qual nem o reino, nem a sociedade civil dele, nem ainda o mesmo estado eclesiástico poderiam subsistir. Fazendo secarem os escândalos e sedições que nos povos costumam causar as censuras fulminadas de fato, não só para injuriar os magistrados aos quais os

---

<sup>717</sup> Provisão de 10 de março de 1764...

<sup>718</sup> Provisão de 10 de março de 1764...

<sup>719</sup> Alvará de 10 de março de 1764. In: SILVA, A. D. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações*. Lisboa: Typografia Maignrense, 1828.

mesmos povos têm obrigação e costume de venerar e obedecer, mas também para impedir e usurpar a minha suprema e independente jurisdição.<sup>720</sup>

Assim, o monarca afirma, no alvará, que, “conformando-me com o que se tem praticado e está praticando em todas as monarquias mais católicas e mais religiosas da Europa” a respeito das referidas censuras e das excomunhões “quando caem sobre matérias temporais, alheias ao sacerdócio e ofensivas do império”, reservava a seu conhecimento todos os casos de excomunhão dirigidos contra os seus tribunais, ministros, magistrados e oficiais de justiça, “quando contra eles se proceder sobre matérias de jurisdição ou ofício de cada um deles”. Tal esforço é apresentado no sentido de um cuidado “para que nem os direitos da Igreja se ofendam”, devido ao *caráter* de alguns eclesiásticos, em particular, “nem a minha autoridade se diminua; nem o sossego dos povos se perturbe com desordens e escândalos semelhantes aos que fizeram os objetos da providência que acabo de dar na sobredita provisão anulatória”.<sup>721</sup>

Já nos documentos datados de 18 de janeiro de 1765, ainda que, em muitos aspectos, retomem-se pontos já abordados nos diplomas do ano anterior (e em outros tantos documentos regalistas pombalinos) – sobretudo no que diz respeito às obrigações, aos cuidados e às prerrogativas da Coroa, apresentados em oposição à cobiça de determinados eclesiásticos, que justificaria a ação mais enérgica então decidida –, alguns elementos particulares fazem-se por demais relevantes para as questões aqui em pauta. Na relação entre os dois, pode-se perceber a mesma lógica referida: enquanto a provisão apresenta um foco mais específico – no caso, conflitos havidos na comarca de Sabará –, o *alvará com força de lei*, a partir das consequências e conclusões do primeiro documento, opera uma generalização que visa a justificar regulações mais amplas impostas à aplicação da justiça eclesiástica no ultramar.

A provisão relata conflitos havidos na comarca do Sabará no ano de 1763 por conta do testamento de um clérigo que falecera e instituíra sua alma como herdeira, tendo nomeado por testamenteiro a um homem leigo secular contra quem intentou uma ação cível perante o juiz dos órfãos um outro indivíduo (valendo-se, para tal, de um advogado). O conflito com o júzo eclesiástico tivera início quando o vigário da vara da comarca quis impedir que o juiz de órfãos *conhecesse* o processo.

Como no caso anteriormente referido, o eclesiástico primeiro emitiu uma *inibitória*, para impedir a ação do juiz. Diante da continuidade da ação, procedeu à “rigorosa e incompetente declaração de censuras”, contra o juiz dos órfãos, *por não cumprir a inibitória*,

---

<sup>720</sup> Alvará de 10 de março de 1764...

<sup>721</sup> Alvará de 10 de março de 1764...

mas também contra o advogado da causa, contra seu solicitador e contra o testamenteiro, por consentir no juízo, ameaçando-os “com um interdito local, pessoal e deambulatório”. De acordo com o monarca, “o fim desse juízo eclesiástico foi não só impedir e usurpar a Minha Real Jurisdição na pessoa do juiz dos órfãos, mas ainda fazer dela público ludibrio e de todos os que eram partes necessárias para ela ter exercício”. Assim, ao final, por ação do vigário, declararam-se excomungados todos os envolvidos: “a um porque requereu, a outro porque escreveu, a outro porque advogou, a outro porque solicitou e a outro porque consentiu”.<sup>722</sup>

Ainda de acordo com o rei, o vigário, com suas ações, procedera com ousadia, desprezo e injúria, ignorando os sagrados cânones “de que sou defensor e protetor”, uma vez que agia sem que houvesse “pecado nem ainda venial, sem haver contumácia e sem haver transgressão das leis da Igreja”. Na sua perspectiva, agia apenas para fazer desprezível a justiça régia e para “que se lhe faltasse ao respeito reverência que a Sagrada Escritura, os Santos Padres, os concílios e todas as constituições canônicas tanto recomendam”. Desse modo,

fulminou e prostituiu as tremendas censuras da Igreja com tão geral escândalo e tão notória nulidade, pois que é certo que ainda que as ditas censuras não fossem, como foram, dirigidas contra o corpo da justiça e ainda que o fossem no caso e circunstâncias de pertencer conhecimento da causa testamentária ao foro eclesiástico, como esta competência só lhe vinha do privilégio do foro que nós lhe permitimos, e não da natureza da causa, que é meramente temporal, não podiam conforme os sagrados cânones, deixar de ser reprovadas e abusivas essas censuras que são a espada que a Igreja não desembainha senão para castigo dos transgressores das leis canônicas. Sendo reservado o castigo dos transgressores das leis ou privilégios que os príncipes deram à Igreja aos mesmos príncipes e aos seus magistrados.

Do mesmo modo que no caso anteriormente referido, declararam-se as ações do vigário “simuladas, abusivas, capciosas, irritas, vãs e de nenhum efeito, ordenando que por tais sejam tidas, havidas e reputadas para não produzirem efeito nem prestarem impedimento algum qualquer que seja”. Ademais, proibiu-se que qualquer vassalo do monarca, sob ameaça de penas, desse crédito às ações e aos procedimentos do juiz eclesiástico.<sup>723</sup>

O alvará, por sua parte, tem como justificativa uma série de abusos de jurisdição por parte dos eclesiásticos, de que resultariam queixas e processos custosos aos súditos distantes do monarca e de seus tribunais – como os mais de quarenta casos havidos na comarca de Sabará entre os anos de 1763 e 1764. Inicia-se, assim, com a apresentação de um panorama em que os súditos ultramarinos radicados “nos territórios das partes interiores do Estado do Brasil” faziam chegar ao monarca “multiplicadas e sucessivas queixas” em relação aos abusos

---

<sup>722</sup> Provisão de 18 de janeiro de 1765. In: SILVA, A. D. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações*. Lisboa: Typografia Maignense, 1828.

<sup>723</sup> Provisão de 18 de janeiro de 1765...

da justiça eclesiástica. Afinal, distantes que estavam das Relações da Bahia e do Rio de Janeiro, não conseguiam recorrer aos representantes régios cabíveis sem que fosse necessário enfrentar grandes inconvenientes – físicos (“muitos centos de léguas por caminhos pouco praticáveis e trilhados e com as passagens de rios em grande parte excessivamente caudalosos”) e pecuniários (“despesas, que excedem as faculdades ainda das pessoas mais ricas e abastadas”).<sup>724</sup>

Tal cenário, de acordo com o rei, facultava

ousadia a alguns juízes eclesiásticos, para que esquecendo-se das obrigações do seu respectivo estado e das que lhes impõem os direito divino e natural e os sagrados cânones, e deixando-se possuir pela cega cobiça da usurpação dos bens temporais, se precipitem nos maiores excessos de violência e nos mais escandalosos abusos de jurisdição, para sustentarem com frívolas censuras os seus nocivos atentados.

Diante de tamanha violência e sem terem para onde recorrer, os súditos acabariam por se sujeitar às vexações sofridas. O monarca, portanto, tendo sido informado acerca de tal situação, determinara, por meio do referido alvará, que se estabelecessem, “em toda a parte do Brasil onde houver ouvidores”, juntas de justiça – que seriam presididas pelo ouvidor, servindo-lhe de adjuntos os ministros letrados que houvesse na terra ou, na ausência desses, bacharéis formados, nomeados pelo magistrado.<sup>725</sup>

A tais juntas caberia desempenhar a função que até então coubera às Relações, informando-se sobre os abusos dos juízes eclesiásticos e deferindo recursos de violência e de usurpação de jurisdição. E, para acelerar os procedimentos, evitando diligências, formalidades ou despachos que poderiam prolongar os processos, ordena-se “que os ditos provimentos e cumpram logo que sobre a primeira carta rogatória se decidir na junta, que fora bem passada a primeira, sem que seja necessário esperar pela decisão última do assento da Mesa do paço da respectiva Relação”.<sup>726</sup>

Trata-se, pois, de uma determinação que facilitava o controle pelos magistrados e demais representantes da justiça régia quanto à aplicação da justiça eclesiástica. Diante dos referidos provimentos, de aplicação imediata, ao juiz eclesiástico implicado, caso o quisesse, caberia enfrentar as distâncias e os inconvenientes referidos, recorrendo na Relação das decisões da junta. Deixando patente a amplitude pretendida, o alvará, que segue assinado pelo monarca e por seu ministro, determinava ainda que

mando à Mesa do Desembargo do Paço, regedor da Casa da Suplicação, governador da Relação e Casa do Porto, Conselho Ultramarino, vice-rei, capitão general do Mar e Terra do Estado do Brasil, governadores e capitães gerais do mesmo Estado,

<sup>724</sup> Alvará de 18 de janeiro de 1765... In: SILVA, A. D. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações*. Lisboa: Typografia Maigrense, 1828.

<sup>725</sup> Alvará de 18 de janeiro de 1765...

<sup>726</sup> Alvará de 18 de janeiro de 1765...

chanceleres das Relações dele e a todos os ouvidores, juizes de fora e mais justiças do dito Estado, cumpram e guardem este meu alvará com força de lei e o façam inteiramente cumprir e guardar e registrar em todos os livros das suas respectivas jurisdições a que pertencer.<sup>727</sup>

Conforme referido, houve não só conflitos, mas também cooperação entre *os dois gládios* na América portuguesa. Não apenas por possíveis convergências de objetivos no que diz respeito à ordenação das populações, mas até pelas configurações do império português e pelas particularidades dos privilégios e das prerrogativas do monarca luso em relação aos provimentos eclesiásticos. Assim, é interessante notar que os bispos, muitas vezes sujeitos partícipes em conflitos com os representantes da Coroa, foram também, em determinados momentos, “importantes agentes da monarquia”. Nesse sentido, alguns prelados desempenharam funções de interesse para a administração régia e, em casos de necessidade (ausência ou morte dos vice-reis, por exemplo), chegaram, inclusive, a servir interinamente como governadores; “até na governação pombalina, quando políticas de sentido regalista ganharam maior expressão, não deixou o ministro [Pombal] de contar com os prelados”.<sup>728</sup>

Entre os referidos casos de colaboração, pode-se apontar o de D. frei Antônio do Desterro. Fidalgo nascido em Viana de Lima em 1694, ingressou aos dezesseis anos no mosteiro beneditino de São Martinho de Tibães, ordenando-se em 1718 e, em 1724, proclamando-se doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra. Alguns anos mais tarde, em 1737, foi feito abade do mosteiro de Nossa Senhora da Estrela, em Lisboa, até que, passado um ano, foi apresentado pelo rei (D. João V) bispo do Congo e Angola, sendo confirmado pela Santa Sé e sagrando-se na Sé de Lisboa no dia 25 de janeiro de 1739.<sup>729</sup>

Ainda no fim do reinado joanino, Desterro foi apresentado bispo do Rio de Janeiro, recebendo confirmação papal no dia 15 de dezembro de 1746 e fazendo entrada solene na cidade no dia primeiro de janeiro de 1747.<sup>730</sup> Na capitania, dado o falecimento do Conde de Bobadela, acabou por assumir o governo no dia primeiro de janeiro de 1763. Ademais desse episódico momento de participação ativa no governo, José Pedro Paiva aponta sua sagração nos bispados de Angola e do Rio de Janeiro como “exemplos de mitras ultramarinas entregues a quem tinha ligação a frei Gaspar da Encarnação e aos princípios da jacobea”.<sup>731</sup>

---

<sup>727</sup> Alvará de 18 de janeiro de 1765...

<sup>728</sup> PAIVA, J. P. *Os bispos...* p. 191.

<sup>729</sup> RUBERT, A. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. v. III. Santa Maria: Pallotti, 1988, p. 49.

<sup>730</sup> RUBERT, A. *A Igreja...* p. 49.

<sup>731</sup> PAIVA, J. P. *Os bispos...* p. 511. Acerca da jacobea, ver: CASTRO, Z. O. “Jacobea”. In: AZEVEDO, C. M. (dir.) *Dicionário de história religiosa de Portugal*. v. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 05-07. Ver também: SOUZA, E. S. *Jansenismo...* p. 187-234.

Devido a sua colaboração com o governo pombalino, o bispo foi bastante criticado por alguns historiadores que, de forma pouco sutil, apresentam uma visão pró-eclesiástica em seus trabalhos. Assim, Américo Jacobina Lacombe diz, a seu respeito, que, tendo sido “visitador e reformador da Companhia de Jesus”, o diocesano “cumpriu à risca essa incumbência”, sendo por isso considerado por alguns “alcoz dos jesuítas”.<sup>732</sup>

Alberto F. M. Lamego, nesse sentido, depois de ressaltar que “na execução do decreto de expulsão dos filhos de Loyola do Brasil, se alguns bispos procuraram, de alguma forma, suavizar as asperezas das ordens que recebiam [...], outros executaram-nas com a meais requintada perversidade”. Entre os últimos, estaria, de acordo com o historiador-memorialista, D. frei Antonio do Desterro, que Lamego aponta justamente como *alcoz* dos inacianos, contra quem nutriria acentuado *ódio*. Para ele, em suma, Desterro era um “frade beneditino egoísta, interesseiro e servil” – e talvez estivesse no conflito entre as respectivas ordens religiosas parte de seu rancor em relação aos jesuítas.<sup>733</sup>

Arlindo Rubert, por sua vez, apresenta uma perspectiva não menos parcial, mas mais ampla, afirmando que D. Frei Antônio do Desterro

foi pastor e erudito de grande zelo, embora se deva lamentar algumas ideias de cunho jansenistas, um exagerado acatamento às autoridades civis e a atitude reprovável por ocasião da expulsão dos jesuítas. Descontados esses defeitos, contingentes à humana fraqueza, foi um bispo à altura de sua missão, que contribuiu positivamente para o melhoramento do clero e do povo.

Ainda de acordo com o historiador eclesiástico, o bispo “teve o mérito de renovar, por meio de pastorais, salutare prescrições de seus antecessores e das *Constituições da Bahia*, urgindo sua observância em todo o extenso bispado”. E, entre outras determinações, que denotam uma preocupação com a ordenação e a manutenção da hierarquia eclesiástica na diocese – aspecto também relevante para se compreender sua atitude em relação ao padre Manoel e seus pareceres em relação ao pároco e ao vigário da vara de Campos (José Pereira Carneiro) –, apontam-se:

chamou a exame os padres seculares e religiosos da diocese (06/01/1747); proibiu a permanência no bispado de sacerdotes e frades que se achavam aqui sem licença régia e sem cargos eclesiásticos, obrigando-os a repatriarem; renovou a obrigação dos párocos com respeito aos assentos paroquiais (18/11/1748); proibiu o sepultamento em matrizes e capelas sem expressa autorização do pároco (03/02/1750); urgiu o ensino público do *Catecismo Romano*, depois, com menos felicidade, do *Catecismo Pequeno de Montpellier*, embora não deixasse de ter seus méritos na disposição da matéria e método (06/11/1763 e 20/04/1764); [...] transmitiu aos vigários da vara e até a muitos párocos faculdades especiais recebidas do papa Bento XIV em favor dos fiéis, como dispensas matrimoniais, absolvição de censuras etc. Zelou igualmente pelo culto divino [...] empenhou-se na formação dos

<sup>732</sup> LACOMBE, A. J. “A Igreja no Brasil Colonial”. In: HOLANDA, S. B. (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Divisão Europeia do Livro, 1968, t. I, v. II, p. 65.

<sup>733</sup> LAMEGO, A. M. F. *A terra...* p. t. III, p. 186-89.

candidatos ao sacerdócio em seminários diocesanos [...]. Favoreceu as missões populares nas paróquias, dando amplas faculdades ao maior missionário do tempo, que foi o presbítero secular Ângelo de Siqueira.<sup>734</sup>

No que diz respeito à atuação do diocesano em relação aos inacianos, deve-se apontar, além disso, que o referido Cardeal Saldanha expediu um alvará delegando ao bispo do Rio de Janeiro os poderes de reformador da Companhia de Jesus em sua diocese. Assim, Desterro foi feito, a partir da autoridade investida no Cardeal (que havia recebido do papa a delegação de reformar os inacianos do reino), “visitador apostólico e reformador na cidade do Rio de Janeiro e em todo o seu bispado”, com poder delegado para, inclusive, fazer sequestros e redistribuir os bens dos inacianos.<sup>735</sup> Deu-se, de tal modo, início ao processo de devassa e reforma dos jesuítas no bispado, sob a autoridade do diocesano.

Quando chegou ao Rio de Janeiro a documentação em que se decretava a expulsão dos inacianos do reino de Portugal e de seus domínios – lei de nove de setembro de 1759 –, o processo de reforma estava já em fase conclusiva. O bispo, que sobre esse assunto prestava contas ao Cardeal Saldanha, contou, ao longo da devassa a que procedeu, com o apoio das autoridades régias na América portuguesa, orientadas por Pombal a colaborar com a reforma. Nesse sentido, trocaram-se algumas cartas entre o Marquês e o diocesano e não causa estranhamento que, devendo remeter ao Cardeal Patriarca os autos de devassa de que fora incumbido – e sabendo que ao secretário muito interessava tê-los em mãos –, antecipou-se, enviando ele mesmo a Pombal uma cópia da documentação.

Assim, desempenhando protagonismo ainda maior, por meio de ações que entendia agradáveis a Pombal, o bispo afirmou que lhe remetia os traslados dos autos, e encaminhava os originais a Saldanha, “que há necessariamente de apresentar a V. Ex. os fatos enormes que elas encerram não há de causar a V. Ex<sup>a</sup> novidade, quando melhor que todos está instruído do

---

<sup>734</sup> RUBERT, A. *A Igreja...* p. 49-52

<sup>735</sup> LAMEGO, A. M. F. *A terra...* t. III, p. 186-89. Dentre as atribuições do bispo feito visitador apostólico e reformador, contava-se a “faculdade de visitar, corrigir e reformar *tam in membris quam in capitae*, assim em comum como em particular, e todas as suas casas professas, noviciados, igrejas, colégios, hospícios, missões e outros quaisquer lugares dependentes da dita religião e a elas pertencentes [...], inquirindo e devassando do seu estado, costumes, ritos, disciplina, outro modo de vida como também da observância da doutrina evangélica, Sagrados Cânones e concílios gerais, regular instituto da mesma Companhia [...]. E as coisas que necessitarem de mudança, correição ou emenda, reprovação ou ainda novo estabelecimento, extirpando todos os abusos que achar, reintegrando a observância do Instituto da dita religião e das disposições dos Sagrados Cânones e Constituições Apostólicas [...], podendo também remover os prelados ou outros quaisquer ministros ou oficiais dos seus lugares, como julgar mais útil ao serviço de Deus e bem desta reforma [...], obrigando e constringendo os desobedientes e rebeldes com sentenças declaratórias e penas eclesiásticas em que incorrerem ou se acharem incursos e outros quaisquer remédios de fato ou de direito [...], porque para tudo constituímos V. Ex<sup>a</sup> com toda a necessária jurisdição [...] procederá V. Ex<sup>a</sup> da mesma forma com os renitentes, não só declarando-lhes e agravando-lhes as censuras, mas também empregando o auxílio real até reduzi-los à obediência”. Citação em nota de número 161 do referido alvará.

deplorável estado a que chegou esta religião e eu tenho a consolação que é meu conceito se tem verificado”.<sup>736</sup>

Em carta datada de 23 de fevereiro de 1761, Desterro apresenta, pois, ao Marquês de Pombal um relatório detalhado sobre os núcleos jesuíticos na América portuguesa – elaborado a partir de suas investigações. O documento, denominado “Relação sobre o *deplorável estado a que chegou a Companhia* [de Jesus] *nesta província do Brasil*”, é indício assaz importante sobre a perspectiva do diocesano e acerca dos inacianos. Logo no início de sua *relação*, afirma o bispo:

a Companhia que santo Inácio fundou para bem universal do mundo, instrumento da conversão dos infiéis, redução dos hereges e reforma dos católicos chegou a tanta decadência e estado tão deplorável neste Brasil que já hoje servia mais para destruir do que para edificar, mais para corromper os povos do que para os ajudar, mais para escândalo do que para bem das almas. A torpe lassidão com que viviam os jesuítas, a monstruosa corrupção de costumes a que tinham chegado esses homens faziam no Brasil a essa mesma família não só inútil, mas absolutamente perniciosa, abominável e merecedora de perpétua abolição para que a corrupção de tão grande e tão dilatado corpo não acabasse por envenenar sem remédio aos indivíduos destas conquistas.<sup>737</sup>

Trata-se, como se pode notar, de um texto em que abundam as adjetivações e os juízos sobre os inacianos que se fizeram conhecer nos muitos documentos antijesuítas pombalinos coetâneos – dado o aspecto não fortuito de tal conformidade de expressões e julgamentos, pode-se, de certo modo, entender a *Relação* de Desterro como construída a partir do repertório antijesuíta elaborado e divulgado pelo governo pombalino (integrando-se, assim, a esse conjunto de textos). Entende-se que tal documento indicia tanto a perspectiva adotada oficialmente pelo bispo em relação aos jesuítas quanto sua acentuada vontade de corresponder às expectativas do Marquês de Pombal (procurando colaborar ativamente com suas políticas). Assim, se no capítulo I afirmou-se que o Marquês de Lavradio foi um vice rei *pombalino*, acredita-se poder, com propriedade, dizer, sobre Desterro, algo semelhante. Afinal, tratou-se de um bispo alinhado às políticas regalistas pombalinas.

São também registros importantes do posicionamento e do alinhamento do diocesano às políticas antijesuítas pombalinas duas de suas pastorais, respectivamente datadas de oito de novembro de 1758 e 17 de novembro de 1759. Nos referidos documentos, D. frei Antônio do Desterro não só critica os inacianos, como instrui seus fiéis acerca dos necessários cuidados que deveriam ter em relação a eles. Na primeira, depois de comunicar sobre o

---

<sup>736</sup> Documento citado por Alberto M. F. Lamego, que o data de cinco de junho de 1762 (a data não condiz com a apresentada por Nireu Cavalcante no documento citado a seguir. Dada a discrepância, considera-se mais confiável a referência de Cavalcante). LAMEGO, A. M. F. *A terra...* t. III, p. 220-21.

<sup>737</sup> CAVALCANTE, N. *Histórias de conflitos no Rio de Janeiro Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 131. Citando a referida *relação*, que consta transcrita integralmente na forma de anexo II do livro. AHU-avulsos RJ: cx. 61, doc. 5.878.

atentado a D. José (reproduzindo a perspectiva oficial do governo pombalino a esse respeito), o bispo afirma que os inacianos haviam espalhado “pelo povo inocente inauditas maledicências do felicíssimo governo do nosso fidelíssimo monarca”. Os padres, ademais, teriam inventado revelações e profecias, divulgadas no intuito de capacitar “os menos doutos e advertidos”.<sup>738</sup>

Além disso, esquecidos de seus deveres enquanto eclesiásticos, “praticaram as máximas mais ímpias, sediciosas e corruptivas da pureza da religião”. De modo que, em vez de se considerarem “obrigados a ser o seminário da obediência, a oficina da humildade e o impenetrável escudo que suspende na justiça divina os castigos do mundo”, incorreram no oposto: “abusaram dos ministérios mais sagrados” para obterem *sócios* para sua conjuração, “pretendendo coonestar por este meio os maquiavélicos e antievangélicos erros, destrutivos da paz e [do] sossego do reino e da sociedade civil”.<sup>739</sup>

Assim, uma vez que “o fomento de doutrinas erradas tem a natureza de peste que infecciona sem se sentir e só experimenta o dano quando o remédio se tem feito impossível ou muito dificultoso”, o bispo, de modo a remover “toda e qualquer ocasião, por mais leve que seja, em que possa perigar a fé a Deus, a fidelidade ao rei e o amor ao interesse público da nossa monarquia”, ordena que seus súditos “se apartem de todo e qualquer comércio e comunicação com os religiosos da Companhia de Jesus”.<sup>740</sup>

Na segunda pastoral referida, Desterro torna pública a carta régia em que D. José se remete à sentença acerca do atentado – uma vez mais acusando os inacianos e interditando a comunicação com eles. No documento, o bispo apresenta, como justificativa para tal cuidado, o fato de que a tentativa de regicídio

nos obrigou a premunir a todos os nossos amados filhos [...] dos meios necessários para se não infeccionarem com o pestilencial veneno de doutrinas erradas, anatematizadas e proscritas pela Sé Apostólica, as quais praticavam, ensinavam e persuadiam, abusando, com horror e escândalo de toda a cristandade, dos ministérios mais sagrados os religiosos da Companhia de Jesus [...]. Como porém poderão haver entre os nossos súditos algumas pessoas que, insinuadas e persuadidas antecedentemente pelos mesmos padres da Companhia (que sempre procuraram, com suas simulações e sugestões, conservar o nome de perfeitos religiosos, em que não podem caber defeitos graves, quanto mais tão horrorosos e enormes), duvidem ao menos da verdade do referido e inegável fato.<sup>741</sup>

---

<sup>738</sup> Os documentos foram publicados junto com uma terceira pastoral (de dezembro de 1759) em Lisboa no ano de 1760. DOM FREI ANTÔNIO DO DESTERRO *por mercê de Deos, e da Santa Sede Apostolica Bispo do Rio de Janeiro, e do Conselho de S. Magestade Fidelíssima &c.:* *A todos os fieis deste nosso bispado saude, e benção.* Lisboa: 1760, s/p. Disponível em: <https://archive.org>

<sup>739</sup> DOM FREI ANTÔNIO DO DESTERRO... s/p.

<sup>740</sup> DOM FREI ANTÔNIO DO DESTERRO... s/p.

<sup>741</sup> DOM FREI ANTÔNIO DO DESTERRO... s/p.

Como bem destaca Jorge Couto, a expulsão da Companhia de Jesus do reino de Portugal e de seus domínios é um dos temas mais polêmicos da historiografia sobre o mundo português; tema em que se demarcam, de modo geral, dois posicionamentos antagônicos. De um lado, a *lenda negra* que reúne – na esteira das obras antijesuíticas pombalinas – uma série de acusações aos inacianos, a maior parte delas sem consistência histórica. Do outro lado, a *lenda dourada* atribui toda a responsabilidade dos conflitos entre o governo português e os jesuítas à idiossincrasia e ao comportamento de Pombal, “isentando os religiosos de quaisquer responsabilidades e transformando-os em meras vítimas de um algoz que pretendia, desde o início do governo de D. José I, destruí-los”.<sup>742</sup>

Como, via de regra, ocorre com as polêmicas mais acentuadas no campo da historiografia, trata-se do embate entre visões acentuadas e redutoras, que desviam o olhar para a complexidade das questões em pauta. No caso da expulsão dos jesuítas, ampliando-se as perspectivas, pode-se perceber que se tratou de um complexo fenômeno histórico que teve como palco as principais monarquias católicas da época: Portugal, França e Espanha. Assim, governos visando a reformas de amplitude – de modo a modernizar os reinos e fortalecer o poder das Coroas respectivas –, agiram de modo a destruir a resistência de corpos autônomos – fossem eles aristocráticos, corporativos ou religiosos – que não se sujeitassem à autoridade (que se pretendia soberana) dos monarcas, de seus órgãos de governo e ministros. Nesse ambiente, “a simples resistência às ordens reais era considerada intolerável e merecedora de severa punição qualquer que fosse o estatuto dos infractores”.<sup>743</sup>

No que diz respeito ao caso português, mesmo entre historiadores afins a abordagens mais amplas e menos parciais – fugindo aos referidos enviesamentos pautados em polêmicas falaciosas –, as perspectivas acerca da expulsão dividem opiniões que, em última instância, informam diferentes perspectivas acerca do governo pombalino. Assim, pode-se apontar que, por um lado, parte da historiografia percebe, nas ações do Marquês, o delineamento de um *projeto político*, que se fez manifesto nos conflitos com os inacianos. Nesse sentido, o pombalismo seria marcado de modo claro por influências iluministas e a oposição aos inacianos revelaria uma oposição maior, dirigida aos eclesiásticos, como um todo. Para outros autores, contudo, se a vontade de reformar o reino e fortalecer o poder da Coroa foi constante no governo pombalino, os conflitos com a Igreja e com os jesuítas teriam sido mais conjunturais, não se constituindo um projeto delineado.

---

<sup>742</sup> COUTO, J. “As missões...”, p. 09.

<sup>743</sup> COUTO, J. “As missões...”, p. 09.

Aproximam-se da primeira visão, por exemplo, os trabalhos de José Pedro Paiva e de Keneth Maxwell. Para o primeiro, “na linha daquilo que genericamente é designado por despotismo esclarecido pretendia-se a criação de um Estado secular, apesar de católico, totalmente liberto da pressão ultramontana em questões de jurisdição, inequivocamente soberano face ao poder pontifício”. Nesse sentido, Paiva entende que “o marquês de Pombal escolheu bem alguns confrontos estratégicos como meio de afirmação de um poder do Estado que não se queria constrangido nem por Roma nem pela Igreja”. Ele entende, assim, que os referidos “alvos foram exemplarmente escolhidos para demonstrar que ninguém estava acima do poder do Estado”.<sup>744</sup>

Tal perspectiva, em certo sentido, aproxima-se da de Maxwell. Para ambos, afinal, seria possível identificar, nas políticas reformistas pombalinas, pontos de identidade com as políticas reformistas ilustradas austríacas. Assim, desde a estadia de Pombal em Viena podia-se indicar suas “disposições grandes e novas”. Para o Maxwell as ideias de Pombal informavam uma “uma política de reforma disfarçada [...] ditada pela prudência, por instituições e linguagens antigas”.<sup>745</sup> O Marquês teria, em suma, adaptado “às peculiaridades da situação portuguesa muitas das técnicas que havia conhecido em outros lugares da Europa, em especial na Grã-Bretanha e na Áustria”.<sup>746</sup>

Deve-se indicar, no entanto que o autor, a despeito de sua ideia de *projeto*, reforça a dimensão das limitações e das oportunidades, apresentando Pombal como um ministro “pragmático e sutil que quase sempre forçava os limites do possível”. Maxwell, por exemplo, ao abordar a questão do *regalismo*, destaca sua dimensão conjuntural e, ao tratar do corte de relações com Roma, afirma que “a luta com o papado foi consequência inevitável da expulsão dos jesuítas por Pombal”. O autor, no entanto, destaca como o ministro teria se valido da ocasião: “o rompimento entre Lisboa e o Vaticano durou nove anos, um período importante durante o qual Pombal agiu de modo a criar um Estado secular fortalecido por uma rejeição sistemática das reivindicações papais de jurisdição”. E indica que “utilizou todas essas justificativas para colocar a Igreja sob o firme controle do Estado”. Ademais (o que reforça,

---

<sup>744</sup> PAIVA, J. P. In: *História religiosa...* p. 171, 173-74.

<sup>745</sup> MAXWELL, K. *Marquês...* p. 10. O autor destaca, ademais, que “Pombal tomou posse com muita experiência diplomática, com um conjunto de ideias bem formulado e um círculo de amigos e conhecidos que incluía algumas das figuras mais eminentes nas ciências, em especial dentro da comunidade dos expatriados portugueses, muitos dos quais haviam sido forçados a deixar Portugal por causa da Inquisição”. Paiva, por sua vez afirma poder-se falar de “um projecto político, plausivelmente concebido por Carvalho na sequência de sua missão diplomática a Viena”. PAIVA, J. P. *Recensão...* s/p.

<sup>746</sup> MAXWELL, K. *Marquês...* p. 95. Pode-se, ainda que de modo esquemático – e, portanto, em muito, redutor – dizer, nessa perspectiva, que da estadia em Londres teriam resultado muitas reflexões (e posteriores políticas concretas) de cunho *mercantilista* e da estadia em Viena, de cunho *ilustrado*.

por outro lado, o paralelismo que enxerga em relação às reformas austríacas – o aspecto *paradoxalmente ilustrado* do ministro), ao abordar a criação da Real Mesa Censória afirma que “nessas circunstâncias, paradoxalmente, a censura do Estado foi *planejada* para fornecer os meios suscetíveis de estimular o Iluminismo”.<sup>747</sup>

Apesar de reconhecer que a Companhia de Jesus passou a ser o *inimigo universal* do governo pombalino, Nuno Gonçalo Monteiro assevera que “a opção não resultara de um projeto previamente traçado”. Teria sido, ao contrário,

o resultado das experiências acumuladas ao longo de quase uma década, combinadas com as vicissitudes de um percurso pessoal e com as marcas de uma herança institucional bem específica da monarquia portuguesa, que fazia com que nela não existissem, ao invés do que ocorria em outras, interlocutores de vulto com capacidade para contracenar duradouramente no palco da política interna.<sup>748</sup>

Monteiro insiste no fato de que “nem a supressão da Companhia de Jesus, nem [...] a ruptura com Roma faziam parte” dos projetos de Pombal. Para o autor, o Marquês, sem dúvida regalista, defendia a supremacia do rei sobre a igreja portuguesa e provavelmente criticava o excesso de religiosos em territórios lusos. Contudo, “de modo algum se demarcava da religião estabelecida, ou se podia reputar como alguém influenciado, nesse particular, pela ilustração francesa ou, sequer, com particular habilitação para questões teológicas”.<sup>749</sup>

Nesse sentido, o historiador, após esboçar um histórico de antijesuítismo no continente europeu (e uma inflexão no apoio à Companhia, no contexto luso, entre 1700 e 1750), ressalta que “quanto a Sebastião José [...], antes da sua chegada à Secretaria de Estado desconhecem-se no seu discurso quaisquer marcas antijesuíticas notórias, bebidas durante os seus périplos britânicos e austríaco ou em leituras jansenistas”,<sup>750</sup> e afirma que “a espetacular inversão” de sua posição, “fazendo-o passar de patrocinado pelos Jesuítas a campeão europeu da luta pela extinção da Companhia”, estaria relacionada à aplicação do Tratado de Madri. Nesse sentido, teria sido “a ‘seta do Brasil’, ou melhor, as informações que dali lhe ia passando o irmão que, conjugadas com as vicissitudes da luta política em Portugal, favoreceram a inflexão” de sua posição. Em síntese, para Monteiro, “se a oposição ao Tratado de Madri, sustentada pelos Jesuítas, explica em parte que estes tenham apoiado a escolha de Carvalho para secretário de

---

<sup>747</sup> MAXWELL, K. *Marquês...* p. 169, 99, 100. Grifo meu. Nesse trecho, podem-se notar tanto uma perspectiva sobre o *paradoxo*: divulgação das *luzes*, mas sob estrito controle do Estado [e o autor destaca: “as limitações impostas à leitura denotam igualmente a presença do Iluminismo. Obras que eram consideradas perniciosas para a religião continuaram a ser excluídas” (p. 101)] quanto a ideia de que havia um *planejamento* prévio.

<sup>748</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 168.

<sup>749</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. p. 250-51.

<sup>750</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...*, p. 88-90. Além de destacar que “é sabido que mantinha boas relações com muitos padres da Companhia”, o que permitiria apontar que “se nunca foi seu ‘pupilo’, não restam dúvidas de que na conjuntura do início dos anos 50 do século XVIII, Carvalho foi apoiado por muitos jesuítas, pois parecia encarnar a oposição àquilo que lhes parecia inaceitável, a saber, a destruição das suas missões na América do Sul”. MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 90.

estado, foi a tentativa simultânea feita pelo próprio para, ao menos parcialmente, o aplicar que gerou o antijesuitismo pombalino”.<sup>751</sup> Entende-se, assim, que

fora desencadeada, sob o impacto dos acontecimentos nas duas extremidades do Brasil, uma dinâmica política e ideológica que não cessaria na década subsequente e se viria a tornar num elemento essencial da actuação da monarquia portuguesa: nascera um novo anti-jesuitismo, cujo cimento ideológico se consolidaria nos anos seguintes.<sup>752</sup>

Maxwell, em sua reflexão sobre a questão jesuítica, não deixa de destacar a questão da América do Sul. Para o autor, “antes de mais nada, os eventos que cercaram a tentativa de implementação do Tratado de Madri forneceram muita lenha para o fogo da propaganda de Pombal”. Para Maxwell, tais eventos teriam servido para “fortalecer sua *convicção* de que a presença dos jesuítas nas terras portuguesas era um obstáculo à realização de desígnios imperiais mais amplos”.<sup>753</sup> O autor, que apresenta Pombal como “um economista nacionalista, ibérico e esclarecido”, entende terem sido os jesuítas “os maiores obstáculos aos seus planos” para o império – que consistiriam em, aplicando as ideias com que entrara em contato em Londres e Viena, fortalecer o *comércio nacional*, além de, dadas as demandas de seu cargo, fazer aplicarem-se as determinações do Tratado de Madri.<sup>754</sup>

Em comentários feitos ao *D. José* de Nuno Monteiro, Paiva deixa bastante claras algumas das diferenças entre ambas as perspectivas. Aponta, primeiro, questionamentos à tese “a escolha de Carvalho e Melo para secretário de Estado dos Estrangeiros teve muito de contingente”.<sup>755</sup> Diferentemente de Monteiro, para quem “o ministro não tinha, por essa altura, tal como não havia no espírito do rei e dos dois outros secretários de Estado, um projecto político definido”, Paiva defende a ideia de que haveria “um pensamento já bem estruturado de Carvalho e Melo” desde sua época de diplomata em Londres, ainda nos anos 40. Seria indicador de suas intenções, ademais, o fato de que “durante os doze ou treze anos de marcha para o poder, ele revelou prudência, medindo com cautela e critério os seus passos políticos, e mostrando-se cuidadoso nas suas relações pessoais”. Assim, afirma que,

ao invés de Nuno Monteiro, entendo que as medidas referentes à Igreja não foram ‘pontuais e avulsas’. Pelo contrário, não devem ser vistas como pontuais ou desgarradas, antes estavam em sintonia com um projecto político, plausivelmente concebido por Carvalho na sequência de sua missão diplomática a Viena e que começou a ser posto em prática de forma sistemática depois da expulsão dos jesuítas

---

<sup>751</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...*, p.91. O autor chega a afirmar “foi de fato o Brasil que veio a precipitar a mudança de atitude por parte de Carvalho” (p. 97-98).

<sup>752</sup> MONTEIRO, N. G. *D. José...* p. 101.

<sup>753</sup> MAXWELL, K. *Marquês...* p. 55. Grifos meus. Não se pode deixar de apontar que, para o autor, à altura Pombal já teria uma *convicção* de que os jesuítas seriam obstáculo a seus “desígnios imperiais mais amplos”.

<sup>754</sup> MAXWELL, K. *Marquês...* p. 68, 95.

<sup>755</sup> Não se pode, contudo, deixar de ressaltar que Monteiro destaca as escolhas de D. José, seu desejo de mudanças, em relação ao reinado joanino, ademais da simpatia por Pombal e pelas reformas.

e do corte de relações com a Santa sé, a partir de 1759-60, na que se pode considerar a segunda fase da governação pombalina no que toca às relações com a Igreja.<sup>756</sup>

Outra divergência levantada pelo autor diz respeito à “explicação monocausal fornecida para o antijesuitismo pombalino” – que seria, em seu ver, “insuficiente”. Como indicado, Monteiro aponta a aplicação do Tratado de Madri, na América portuguesa, como o desencadeador da aversão de Pombal à Companhia. Paiva, nesse sentido, afirma “como escreveu [Monteiro], o Brasil foi a causa do antijesuitismo pombalino. Ora, os motivos que levaram ao enfrentamento não radicam apenas no Brasil, como, aliás, no decurso do livro se deixa patente”. Assim, o autor destaca “o poder jesuítico no ensino, a influência na corte e em famílias da nobreza, as posições na Santa Sé” como fatores de choque que Pombal, “estratégico seleccionador dos seus adversários, teve com a Companhia”.<sup>757</sup>

Entende-se que as referências às diferentes perspectivas dos três autores indicados, por mais que estejam longe de se constituírem uma amostragem abrangente sobre a historiografia recente acerca do pombalismo, indiciam bem algumas questões que, de formas diversas, surgem em uma série de trabalhos sobre a temática. Pode-se apontar, por exemplo, que Tiago Reis Miranda, em trabalho voltado justamente sobre a expulsão dos jesuítas, aponta o histórico de conflitos havidos na América portuguesa com os inicianos e a forma com que alguns eventos no reino ampliaram os conflitos – como o terremoto coincidiu com o aumento da influência do monarca e das tensões, de que faziam parte os jesuítas (em torno da figura do polémico Malagrida), e também como o atentado em 1758 e a suposta culpa dos inicianos fez mais tangível a ideia de exterminar a ordem. Ademais, o historiador destaca a relevância das questões diplomáticas. Assim, indica a grande circulação de panfletos e de informações no período, apontando o particular interesse da Inglaterra sobre a temática e o “ajuste discursivo entre portugueses e britânicos a partir de 1757”, de que poderia resultar sua eventual influência nos destinos da ordem em Portugal e na Europa.<sup>758</sup>

Já João Lúcio de Azevedo, por mais que destaque a influência do tempo passado em Londres sobre as políticas futuras de Sebastião José de Carvalho e Melo, entende que tal influência teria se dado apenas no que diz respeito às políticas econômicas (indicando, sobretudo, a inspiração de congêneres britânicas para o projeto das companhias de comércio, arquitetadas por Carvalho desde o reinado joanino). Em termos políticos, seus principais modelos seriam, contudo, os poderosos ministros franceses. Para o historiador, portanto,

---

<sup>756</sup> PAIVA, J. P. *Recensão...* s/p. Nesse ponto, o autor reafirma o por ele apontado em trabalhos anteriores, como os aqui referidos.

<sup>757</sup> PAIVA, J. P. *Recensão...* s/p.

<sup>758</sup> MIRANDA, T. R. *Ervas de ruim...* p. 296.

o intelecto de Sebastião José de Carvalho não era [...] acessível às ideias de liberdade mental e política, já então dominantes entre as classes ilustradas, lá fora. [...] fora modelado por esse mesmo ensino coimbrão, que mais tarde havia de ruidosamente condenar [...] do estrangeiro só trouxe um progresso, se tal é lícito dizer, tardio. Seus voos, altos para o nível da razão do país, foram, se em absoluto os considerarmos, mesquinhos. [...]. Modelos, foi-os buscar mais de 100 anos atrás. Em assuntos económicos quis por mestre a Sully; em política tomou por guia Richelieu [...] daí resultou que a efêmera revivescência da nação, no período pombalino, não passa de um curto parêntesis no decair que principiando dois séculos antes mais se acentua no reinado seguinte.<sup>759</sup>

O historiador ainda destaca que a antipatia que devotou aos inacionos ao longo do governo não fora um elemento que de antemão perceptível em seus discursos e atitudes, mas resultou das resistências e dos conflitos representados pela ordem e por seus muitos privilégios. Afinal, para Azevedo, o ministro

quis a golpes de tangente despertar a sua nação para a vida nova, que o fomentar das ideias, a meio do século XVIII, deixava obscuramente entrever. [...] foi seu principal esforço consolidar o poder régio, rematando o abaixamento já secular da nobreza, e, até onde foi possível, emancipando a autoridade civil da tutela romana, obra que a Idade Média principiara.<sup>760</sup>

Francisco Falcon, destacando, como de certo modo fez Azevedo, as particularidades do pensamento ibérico na Época Moderna – e a exceção constituída pelo grupo dos *estrangeirados*, que, saindo do país em momentos importante de sua trajetória, viram-se também (de uma forma ou de outra) libertos das limitações à circulação de ideias que os Pirineus de alguma forma impunham à península. Enquanto Azevedo demarca diferenças entre os referidos estrangeirados e Pombal, Falcon destaca a importância de alguns deles para o governo pombalino. Assim, conclui que, se por um lado “o discurso pombalino propriamente ilustrado corresponde aos textos de Verney e Ribeiro Sanches”, o *discurso ilustrado do Marquês de Pombal*, que se distribuiu em textos assaz diversos, constituía-se na “aplicação de determinados conceitos, ou na alusão a fatos e valores que remetem de imediato à ideologia ilustrada”. Para Falcon, portanto,

trata-se basicamente de uma retórica ilustrada, nada sistemática ou coerente, na qual o intuito de inserir-se de uma forma ou de outra no universo mental ilustrado deixa sempre visível uma certa margem de dúvida, um relativo distanciamento, pois não se chega a perceber claramente a existência de formas autenticamente ilustradas.<sup>761</sup>

Desse modo, Falcon destaca que no pensamento do pombalismo se justapõem uma particular retórica ilustrada e uma visão de mundo fixada em modelos e situações políticas que remetem a espaços-tempo do passado. Pombal, portanto, “não se reconhece nesse contexto [o século XVIII do despotismo esclarecido] e projeta a sua própria imagem rumo a

---

<sup>759</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 75.

<sup>760</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* preliminar.

<sup>761</sup> FALCON, F. C. *A época...* p. 358.

um passado que, a rigor, a filosofia política ilustrada repudia, mas no qual ele se encontra, identificando-se com os Sully, os Richelieu, os Mazarino”<sup>762</sup>.

Nessa perspectiva, nota-se, no discurso pombalino, uma visão crítica da sociedade portuguesa de então, ainda que variassem – dentre os colaboradores – os critérios que condicionavam tal visão. No que diz respeito mais especificamente à legislação pombalina, importante para este trabalho, Falcon afirma ser possível notar com relativa frequência “o vocabulário e as formas de pensamento tipicamente ilustrados a justificar medidas nitidamente reformistas em franco contraste com as posições fixadas no decorrer de uma longa tradição”. Assim, o aspecto *ilustrado* do discurso pombalino se revelaria na prática de uma

retórica ilustrada adaptada às injunções e possibilidades reais da estrutura social e da conjuntura política. Uma Ilustração sim, mas em termos. Nesse sentido, os discursos de Pombal assumem uma importância muito grande, pois representam esse tipo de compromisso tácito entre forças contraditórias, talvez o único possível no Portugal de então.<sup>763</sup>

De acordo com Joel Serrão, deve-se considerar que o Iluminismo em Portugal talvez tenha sido um fenômeno de superfície, afetando apenas uma ínfima minoria. “Era uma filosofia de importação, a qual se usava, por conta e medida, por necessidades, digamos, pragmáticas”. Assim, a própria Coroa, na mesma medida em que se valia de alguns desses ideais, conhecidos por meio da referida minoria, buscava também controlar sua difusão e, em determinado sentido, combatê-los. Em relação ao ministro, o historiador indica que “se Pombal foi um iluminado, quando muito dele se poderá ajuizar ter sido um iluminado *malgré lui*”. Afinal, pergunta: seu principal objetivo, enquanto um “político com o sentido das realidades possíveis, disposto a pôr a funcionar a máquina do Estado absolutista, não teria sido, em última instância, a sobrevivência de Portugal e do seu império, objectivo que plenamente logrou alcançar”<sup>764</sup>?

---

<sup>762</sup> FALCON, F. C. *A época...* p. 361.

<sup>763</sup> FALCON, F. C. *A época...* p. 362-63.

<sup>764</sup> SERRÃO, J. “Revistar...”, p. 358-59. Maria Helena Carvalho dos Santos, por sua vez, afirma que “se o século das luzes é o século de Voltaire, à dimensão, aos condicionalismos e ao século das luzes português corresponde o pombalismo”. No entanto, continua: “não opomos Voltaire a Pombal – o que cronologicamente pode não ser um erro, mas seria um disparate. Pombal é o Poder. Voltaire, o contra-poder”. Acerca dos colaboradores de Pombal – que de certo modo respondiam ao interesse do governo por dominar a ignorância, de modo a tornar compatíveis as reformas que propunha –, a historiadora afirma que: “os intelectuais da época pombalina não contestaram o poder porque ele servia objectivamente os seus interesses e permitia-lhes travar uma certa luta contra o preconceito, a ignorância e a intolerância religiosa e os elevava a uma categoria de apoiantes jurídicos do poder. Eles podiam ser a teoria da prática pombalina”. SANTOS, M. H. C. “Poder, intelectuais e contra-poder”. In: SANTOS, M. H. C. (coord.) *Pombal Revisitado. Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão dos Comemorações do 2º centenário da Morte do Marquês de Pombal*. Lisboa: Estampa, 1984, v. II, p. 123, 128. Não deixa de ser interessante a referência ao trabalho de Flávio Rey de Carvalho, que se defronta com a *dificuldade* de qualificar os movimentos intelectuais portugueses no século

Neste trabalho, foge-se, talvez, da questão de uma definição do ministro enquanto *iluminista* – e de modo algum se enxerga, em suas ações, um *paradoxo*.<sup>765</sup> Afinal, considerando-se outras referências e perspectivas, percebe-se não haver contradição no histórico de ações tomadas durante seu governo. Assim, faz-se relevante a perspectiva de pensar o governo pombalino tendo em mente as práticas que configuravam um Estado de polícia (termo entendido como *administração interna*, compreendendo todas as atividades de governo). Seguindo as indicações de Guido Astuti, entende-se que o absolutismo iluminista e o Estado de polícia são dois aspectos estreitamente conectados e interdependentes;

o absolutismo monárquico desenvolve-se e adequa-se, embora de modo limitado, ao novo ambiente sob influências das ideias iluministas do século XVIII, determinando uma evolução dos ordenamentos políticos e jurídicos de grande importância para a formação do Estado moderno. Nasce uma nova teoria e prática do governo, que encontra a sua expressão típica no Estado ‘de polícia’. Paralelamente, desenvolve-se o movimento reformador, a partir dos primeiros anos do séc. XVIII, ainda que a chamada época das ‘reformas dos príncipes’ coincida com a segunda metade desse século.<sup>766</sup>

Nesse novo modelo, o Estado chamava cada vez mais para si a tarefa de zelar pelo bem-estar de seus súditos e pela segurança pública. Assim, pode-se notar uma “crescente intromissão dos poderes públicos em todas as formas da vida privada, material e espiritual”; exercendo uma “contínua e atenta vigilância sobre todas as formas de atividade privada que possam de qualquer modo apresentar um interesse, positivo ou negativo, em relação à consecução dos fins do Estado”. Tal se daria não tanto por uma aspiração fundamental dos governos por aperfeiçoar o controle sobre os súditos, ampliando seus próprios poderes, e mais em virtude da nova concepção das atribuições e fins do Estado.<sup>767</sup>

Em relação à segurança pública, buscavam-se meios para que “o Estado (ou seja, a pessoa do príncipe que o personifica e dirige) nada tenha a temer do interior, ou seja, dos próprios súditos” – considerados perturbadores potenciais da ordem; uma ameaça para o governo: “o mito da segurança civil conduz naturalmente à justificação de todos os meios

---

XVIII, fazendo da questão aqui em pauta título e fio condutor de sua obra (centrada na reforma da Universidade): CARVALHO, F. R. *Um iluminismo português?*...

<sup>765</sup> A despeito da relevância de, como fez Falcon, considerar as particularidades desse discurso pombalino – seus condicionamentos, limites e mesmo suas aparente contradições –, é importante apontar que, de acordo com Nuno Gonçalo Monteiro, para conhecer a história política e intelectual da península ibérica no século XVIII, talvez fosse mais interessante não gastar tempo discutindo em que medida se tratou ou não de governos “Iluministas”. O historiador apresenta tal colocação em uma resenha acentuadamente crítica ao trabalho de Kenneth Maxwell, acusando a problemática de considerar o governo pombalino a partir da perspectiva do alegado *paradoxo do iluminismo*. MONTEIRO, N. G. *Resenha*. MAXWELL, K. *Pombal, paradox of the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University, 1995. In: *E-journal of Portuguese History*, v. 11, n. 01, 2013. Mas também em sua biografia sobre D. José, em que afirma que “o paradoxo só parece ser aceite se for aceite que Pombal era um político das Luzes”. MONTEIRO, N. G. D. *José...* p. 286-87.

<sup>766</sup> ASTUTI, G. “O absolutismo esclarecido em Itália e o Estado de polícia”. In: HESPANHA, A. M. (coord.) “Poder e instituições na Europa do Antigo Regime”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 251.

<sup>767</sup> ASTUTI, G. “O absolutismo...”, p. 274-75.

idóneos a garantir a manutenção do *status quo*, ainda que à custa da transformação do dever de obediência dos súbditos numa disciplina coagida, imposta através de um vexatório regime de polícia”. Nesse sentido, entende-se que a função do príncipe seria não tanto a de administrar, e mais a de amestrar seus súditos.<sup>768</sup>

Assim, considerando-se o Estado de polícia não como antítese, e sim como uma última etapa do desenvolvimento do Estado absoluto, entende-se que as doutrinas que indicavam um esforço no sentido de elaborar uma teoria dos princípios do governo segundo suas finalidades e objetivos buscaram não simplesmente criticar o absolutismo, e sim aperfeiçoá-lo. De modo que se idealizou e se justificou o poder soberano do Estado e dos príncipes – e em vez de se determinarem limites precisos, forneceu-se fundamento filosófico, jurídico e político a esse poder. Afinal, “para além de qualquer fórmula teórica, é sempre o arbítrio subjetivo do príncipe que domina”; os poderes do Estado estariam concentrados no príncipe (ou em um seu ministro) e a própria ideia de que haveria um fim último do governo seria um limite puramente formal. Ademais,

o ordenamento jurídico positivo constitui uma regra e um limite apenas para a actividade ordinária dos órgãos administrativos e judiciais; mas não para o príncipe que, salvo o dever de observância do direito divino e natural, é livre de todo o vínculo no exercício da função legislativa, na administração da própria justiça reservada e na acção política de governo e de alta polícia.<sup>769</sup>

A reflexão do autor é voltada sobretudo para o ambiente italiano – bastante diferente da realidade portuguesa. Contudo, ao pôr em perspectiva a relação entre os ideais ditos ilustrados do século XVIII e a ação política de uma série de ministros coetâneos, que, de uma forma ou de outra, deles se valeu para atingir objetivos políticos específicos – selecionando, adaptando e rejeitando diversas ideias (muitas vezes consideradas de modo apenas superficial e pragmático) e também se valendo de outros repertórios de teóricos e exemplos (como, no caso de Pombal, do exemplo de ministros franceses do século anterior e aspectos da tradição portuguesa) –, tais considerações não deixam de ser relevantes para as questões aqui em pauta. De todo modo, mais que juízos ou avaliações gerais sobre o governo pombalino (que fariam necessário um posicionamento mais objetivo em relação às polémicas historiográficas), interessa-se, aqui, pelas repercussões das políticas regalistas pombalinas no episódio estudado.

Por isso a insistência nas citações de documentos do governo, sobretudo os normativos, em que se apresentam explicitadas as justificativas para as medidas promulgadas, em um discurso que, apresentando, por meio de narrativas resumidas, a versão oficial sobre

<sup>768</sup> ASTUTI, G. “O absolutismo...”, p. 274-75.

<sup>769</sup> ASTUTI, G. “O absolutismo...”, p. 280-81.

episódios importantes do reinado, informa julgamentos, objetivos e vias de legitimação das políticas reformistas intentadas. Assim, se por um lado não se pode, ao analisar o governo pombalino, partir de uma perspectiva que nele quer ver um projeto (sobretudo antijesuíta) dado de antemão, também não se pode deixar de ver como aos poucos – a partir das dificuldades e resistências que foi preciso enfrentar – sistematizou-se um discurso regalista, expresso tanto em documentos normativos quanto em obras propagandísticas e teóricas, elaboradas por Pombal e por seus colaboradores.

E é a partir dos elementos até aqui reunidos acerca desse discurso que se pode retomar o *sermão de São Pedro* pregado em 1770 pelo padre Manoel. Tendo em mente as particularidades políticas do período e os conflitos crescentes com o corpo eclesiástico – marcado por um antijesuitismo patente –, pode-se mais facilmente perceber as repercussões das políticas regalias pombalinas no episódio e pensar em que medida as palavras do padre podem ser entendidas, também elas, como uma forma de resistência possível às diretrizes do Marquês (dadas a conhecer no império não só por suas obras, mas também pelos representantes da Coroa no ultramar, que se fizeram, muitas vezes, regalias).

### **Um sermão *antirregalista***

Acerca da justiça eclesiástica e dos conflitos havidos com os representantes da justiça régia, é importante, sobretudo para talvez melhor compreender o caso aqui estudado, pensar ainda alguns outros aspectos. Na apresentação da *Collecção* e no texto das leis referidas ao longo deste capítulo, critica-se a oposição dos juizes eclesiásticos aos juizes régios, que, sob ameaça de excomunhão, seriam impedidos de bem desempenhar seus ofícios. No entanto, em lado oposto do discurso, também é possível encontrar manifestações de descontentamento pelo que foi também entendido como *usurpação* ou desrespeito de jurisdição.

Nesse sentido, chama-se atenção para o fato de que, por regulamentação da Coroa, os juizes eclesiásticos, quando fossem aplicar penas temporais, deveriam, por intermédio do juiz competente, solicitar a ajuda do braço secular. Ou seja, para executar as sentenças que demandavam força física e/ou prisões, deviam aguardar a cooperação dos representantes da Coroa. De acordo com as determinações previstas nas *Ordenações Filipinas*, a sentença eclesiástica devia ser anexada ao mandado de prisão e, então, remetida ao juiz de fora, ao corregedor ou ao ouvidor, que, se “achando que os ditos processos foram ordenadamente processados”, concederia “a ajuda do braço secular”.<sup>770</sup>

---

<sup>770</sup> Ver: HESPANHA, A. M. “O poder...”, p. 287-88; SANTOS, P. F. *Carentes de justiça...* p. 155, citando: *Ordenações filipinas*. I. II, tít. 8. *Da ajuda do braço secular*. Destacava-se, nesse arbítrio acerca do auxílio do braço secular, o juiz dos feitos da Coroa.

Patrícia Ferreira dos Santos, em estudo sobre o auditório eclesiástico do bispado de Mariana, afirma que, “levando em conta a restrição da sua margem de ação com relação às punições físicas, não causa estranheza o fato de predominarem entre os registros do tribunal as penas que lhes permitiam autonomia na aplicação, como as penas espirituais e pecuniárias”. Deve-se destacar, no entanto, que se, por um lado, os tribunais eclesiásticos conseguiram autonomia quanto à aplicação de penas pecuniárias e à cobrança de emolumentos e rendas associados ao desempenho dos processos que lhes cabiam, por outro, a *interferência* do braço secular acabou por se dar mesmo quando da execução de sentenças de excomunhão.

A esse respeito, deve-se ter em mente que, se “desde tempos remotos” a excomunhão, matéria específica das mitras episcopal e papal, era alvo de restrições régias, as intermediações da Coroa nos casos que envolviam declaratórias de excomunhão fizeram-se flagrantes durante o reinado de D. José, quando com frequência houve casos em que, “com a pressão régia”, até a arcebispos foi imposto “suspender a penalidade quando aplicada contra ministros da Coroa ou oficiais”.<sup>771</sup> Interferência essa que, como bem informa o alvará com força de lei de 18 de janeiro de 1765, foi regulada e facilitada com o estabelecimento das juntas de justiça nas comarcas ultramarinas.

Assim, com as referidas juntas, os ouvidores – principais magistrados régios e representantes da autoridade da Coroa nas comarcas em que não havia instâncias superiores da justiça (as Relações) ou governadores – passaram a dispor de prerrogativas antes centralizadas nos juízes dos feitos da Coroa,<sup>772</sup> que havia nas Relações do Rio de Janeiro e da Bahia. Dessa forma, fortaleceram-se a autoridade do ouvidor e o poder de regulação da justiça régia sobre a justiça eclesiástica nos territórios distantes das Relações, mas próximos à cabeça da comarca respectiva.

Deve-se recordar ainda que, como indicado, o exercício da justiça eclesiástica demandava a aplicação de punições e penitências públicas – que deviam ocorrer de forma cotidiana nas paróquias, sobretudo em celebrações e festividades. É, nesse aspecto, compreensível o esforço de muitos prelados no sentido de providenciar aljubes para os condenados à prisão por culpas eclesiásticas. No entanto, a instalação da hierarquia

---

<sup>771</sup> SANTOS, P. F. *Carentes de justiça...* p. 155.

<sup>772</sup> De acordo com Arno e Maria José Wehling, o *juiz dos Feitos da Coroa e Fazenda* era o magistrado responsável pelo julgamento de processos em que era a Coroa o réu ou o autor. Entre suas atribuições e prerrogativas, constavam os recursos contra as decisões dos juízes prelados eclesiásticos. Assim, “tinha por missão defender o patrimônio real [e sua jurisdição] de qualquer usurpação por secular ou eclesiástico, exercendo portanto funções de ministério público, numa época em que este ainda se confundia com a atividade judicial [...]. cabia-lhe atuar como procurador da Fazenda, Coroa e Fisco, intervindo e requerendo nas causas com o objetivo de preservar os interesses do Estado, bem como promotor de Justiça, processando aqueles acusados de burlá-los”. WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito...* p.151-52.

eclesiástica – e sua afirmação visível na forma de aljubes – instaurava processos de luta por jurisdições, em que os representantes do bispo e da Coroa buscavam afirmar o poder de que estavam investidos.

Por um lado, como se aponta na introdução da *Collecção*, os *prelados eclesiásticos* tentavam, com ameaças de excomunhão (arma poderosa de que dispunham, em um ambiente em que o catolicismo fazia-se fundamental para a vida civil), impedir a aplicação da justiça régia ou as limitações a seus privilégios e a sua jurisdição sobre os fiéis. Por outro lado, “embora não pudessem de todo impedir a justiça episcopal, ouvidores e juízes ordinários obstavam-na com múltiplas resistências [...], que embargavam procedimentos do tribunal”. Resistências essas que se dirigiam também à administração do aljube pela hierarquia eclesiástica.<sup>773</sup>

Já se destacou, neste trabalho, a importância da tríade “juiz, Senado da Câmara e seu pelourinho” para a conformação dos espaços urbanos no império português e para a representação da autoridade régia em no reino e nos demais domínios portugueses. Tratava-se, afinal, da manifestação da justiça da Coroa por meio de seus representantes locais e de seu poder de se atualizar nas punições a que estavam sujeitos os súditos do monarca. Talvez seja possível considerar, ainda, a possibilidade de representação paralela que a combinação dos vigários eclesiásticos (geral ou da vara), de seu local de atuação e de manifestação poderia também simbolizar. Assim, ao lado da resistência dos magistrados régios à ação da justiça eclesiástica por conflitos de jurisdição, pode-se compreender alguns aspectos de sua resistência à construção de aljubes.

Nesse sentido, retoma-se uma vez mais o caso do bispado de Mariana. Na diocese, quando dos esforços por implantar a hierarquia da justiça eclesiástica, houve consideráveis embargos da Coroa e de seus agentes à construção do aljube. Assim, “os registros de sentença do tribunal eclesiástico mostram, por outro lado, improvisos dos vigários da vara e [dos] párocos no estabelecimento das prisões aos réus condenados”. Dada a dificuldade de construção de prisões específicas, portanto, “os autos mostram que qualquer casa que fosse indicada poderia ‘servir de aljube’, ou cadeia. Nos casos que envolviam pessoas de condição social humilde, até mesmo um tronco no meio da praça poderia servir de prisão e de exemplo”.<sup>774</sup>

Pode-se, a partir de tal panorama, repensar o caso de São Salvador dos Campos. Como já apontado, o padre Ângelo de Siqueira foi escrivão do auditório eclesiástico em São Paulo,

---

<sup>773</sup> SANTOS, P. F. *Carentes...* p. 155-56.

<sup>774</sup> SANTOS, P. F. *Carentes...* p. 157.

obteve licença para advogar na mesma capitania e, depois de receber as ordens, foi nomeado missionário visitador diocesano (fazendo-se, pois, representante do prelado e de seus deveres pastorais; de ensino e de penitência, de pregação e de admoestação, nas comarcas distantes da diocese paulista).<sup>775</sup> O padre, portanto, estava bastante imbuído dos princípios da justiça eclesiástica. Ademais, grande devoto do *Príncipe dos Apóstolos* e de Nossa Senhora da Lapa, não restringiu, suas ações ao bispado de São Paulo, destacando-se, no mundo luso-americano, por suas andanças e missões nos territórios portugueses.

Compreende-se assim sua estadia em Campos, onde, saindo “em missão com todas as faculdades in vitro e foro do Excelentíssimo e Reverendíssimo bispo do Rio de Janeiro, intimou e persuadiu o povo o quanto era necessário naquela dita vila um seminário”. Desse modo, com colaboração dos habitantes da vila, construiu um seminário e uma igreja em homenagem a Nossa Senhora da Lapa e também “um aljube que o dito missionário fez no mesmo seminário, onde fez casas e residências para toda a justiça eclesiástica e meteu no dito seminário ao vigário geral, ao da vara, escrivão, promotor e aljubeiro, fez casas para as audiências publicas”.<sup>776</sup>

Ao se retomar o *sermão de São Pedro*, é importante, portanto, ter em mente a relevância do conjunto edificado em homenagem a Nossa Senhora da Lapa para a dinâmica eclesiástica na região – tanto no que diz respeito às cerimônias de cunho celebratório, quanto à efetivação da justiça na comarca. É preciso considerar, também, sua relevância na trajetória do padre Manoel Furtado de Mendonça, que lá deu início a seus estudos quando ainda estava na região o referido padre Ângelo de Siqueira. Trata-se, pois, de um local privilegiado de sociabilidade, em que estiveram por algum tempo reunidas as esferas do ensino, das festividades e da aplicação da justiça eclesiástica. Não por acaso, era o ambiente em que, no ano de 1770, reuniram-se os clérigos da comarca para ouvir as palavras de Furtado de Mendonça na festividade do *Príncipe dos Apóstolos* organizada pela irmandade de que faziam parte e da qual eram mordomos.

A partir do panorama até aqui esboçado, pode-se enfim retomar alguns dos trechos mais assertivos do *sermão de São Pedro*. Afinal, parece claro que, ao afirmar que “se acha a

---

<sup>775</sup> Os trabalhos de Patrícia F. Santos e Fernando Torres-Londoño destacam a importância das visitas na implementação da justiça eclesiástica, sobretudo nas partes mais distantes dos bispados, em que, por meios de rituais que envolviam pregações, conclamações a denúncias e a confissões (seguidas muitas vezes de rituais de punição e penitência), a autoridade do bispo, com seus intrínsecos caracteres de instruir e punir, atualizavam-se nas comarcas. SANTOS, P. F. *Carentes...* 235-45, 266-70; TORRES-LONDOÑO, F. *A outra...* p.131-42. Ver também: PAIVA, J. P. “As missões internas” e “As visitas pastorais”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa...* p. 239-55.

<sup>776</sup> REPRESENTAÇÃO dos moradores da Villa de S.S. dos Campos... 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877.

Igreja em uma espécie de servidão; o poder secular quase que não permite fazer a nada à jurisdição espiritual”, o padre tem em vista a restrição da esfera de poder eclesiástico que se fez mais acentuada e perceptível no período. Comparando-se tais colocações com as críticas dispostas na apresentação da *Collecção dos Negócios de Roma*, e também com os documentos jurídicos de 1765, percebe-se que se trata de posicionamentos desenvolvidos quase em paralelo. Assim, nos textos, um e outro lado em embate reclamam perda de jurisdição e impedimentos de uma *justiça estranha* ao bom desempenho do que consideram suas prerrogativas.

Nesse sentido, é esclarecedor um outro trecho do sermão, quando se explicita o que se deve entender como as *armas* dadas por Cristo para que os *prelados eclesiásticos* contivessem rebeldes e pecadores:

aqueles Epístolas Sagradas que nos encham de tanta consolação, que nos levam com tanta doçura pelo caminho da virtude e da verdade: estes divinos escritos, que nos enriquecem da ciência do céu, que contêm a doutrina da salvação, as promessas do Senhor e as recompensas dos nossos trabalhos: estes divinos escritos que têm servido de armas à Igreja para abater a soberba dos rebeldes, os sofismas dos heresiarcas e a [obstinação] dos pecadores.

Tais colocações podem ser relacionadas à referida diminuição da jurisdição eclesiástica – com restrições à aplicação do direito canônico, às punições públicas por parte dos clérigos (no que diz respeito aos pecados públicos) e aos direitos de censura pela Igreja – e ao fim de determinados privilégios e imunidades. Como consequência da perda de poder por parte dos *prelados eclesiásticos*, de acordo com o padre, aqueles “que sacodem o jugo da obediência e que só defendem a liberdade para conservarem os licenciosos modos do seu viver, não deixam de ser escutados e de achar protetores nos príncipes seculares”. Ou seja, em vez de se combater, *facilitavam-se as rebeliões*. Assinala-se como também importante a forma com que se expressa Furtado de Mendonça ao afirmar que “debaixo do pretexto de impedir um austero domínio, ou de manter privilégios concedidos em outros tempos por necessidade, se perverte a ordem, se relaxa a disciplina e muitas vezes se autoriza a rebelião”.

Como indicado, foram diversas as providências pombalinas que se deram no sentido de melhor regular a ação da justiça eclesiástica, diminuindo suas prerrogativas na mesma medida em que fortaleciam os poderes e as atribuições dos representantes da justiça régia, sobretudo dos ouvidores, principais agentes da Coroa nas comarcas distantes das Relações. Tais medidas fizeram-se conhecidas a partir de muitos documentos coetâneos – obras propagandísticas, sentenças, alvarás, provisões, leis... E por mais que determinados episódios e dispositivos tenham se tornado paradigmáticos, repercutindo em todo o império (como a *Dedução Cronológica e Analítica*, a *Sentença* contra o Bispo de Coimbra, o rompimento de

relações como a Santa Sé e a proibição da *Bula da Ceia*), acredita-se que as críticas de Furtado e Mendonça, ainda que pudessem ser compreendidas a partir de indiciadores diversos do discurso regalista pombalino, por expressarem uma insatisfação comum a muitos eclesiásticos, dirigiram-se a uma expressão local dos conflitos referidos.

Parece, pois, bastante razoável sugerir conexões entre a parte final do seu *sermão de São Pedro*, pregado em setembro de 1770 na vila de Campos e o alvará de 18 de janeiro de 1765 em que se estabeleceram as juntas de justiça e que, de acordo com as determinações do monarca, fez-se distribuir entre todos os seus magistrados. Propõe-se aqui, ademais, que a comparação do texto do sermão com o da provisão datada do mesmo dia do alvará, em que o monarca, ao reclamar das “abusivas censuras, que são a espada que a Igreja não desembainha senão para castigo dos transgressores das leis canônicas” (cabendo apenas a ele e a seus representantes as punições aplicáveis nos demais casos), afirma-se, enquanto “príncipe e senhor soberano, que não reconhece nem deve reconhecer superior algum no temporal”, responsável por proteger os seus vassallos,

repelindo o abuso da espada da Igreja, de que sou defensor, quando por tão estranho modo se intenta desembainhar não para defender a vinha do senhor, mas sim contrariamente para a destroçar, para invadir a autoridade régia, para fazer temerário desprezo do supremo poder dos príncipes soberanos, para usurpar as jurisdições e bens temporais, para perturbar a tranquilidade dos povos e para oprimir os vassallos na presença dos mesmos soberanos, que têm imediatamente de Deus o poder e a obrigação indispensável de os proteger.<sup>777</sup>

Acredita-se que com tal comparação faz-se mais compreensível a eloquência provável das críticas do padre. Sobretudo no que diz respeito às reclamações (já bastante repetidas neste capítulo) de que “os prelados eclesiásticos já não têm direito incontestável; querem castigar um pecador obstinado, vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes há dado; empreendem reprimir os abusos, é tido o seu zelo por um atentado contra as leis”. Apresenta-se, pois, a ideia de que o alvará que ampliava o poder de regulação, por parte do ouvidor, dos juizes eclesiásticos, a provisão em que se acusa o abuso de poder (“da espada”) por parte da Igreja e o *sermão de São Pedro*, em que o padre Manoel, exaltando a figura do príncipe dos apóstolos (que desembainhara a espada contra um representante de César), criticou a perda de poder da Igreja, podem ser entendidos como complementares.

Com a comparação proposta, não se sugere uma relação simples e direta entre os textos, mas a ideia de que os posicionamentos neles expressos correspondem a repertórios de formulações que se faziam frequentes no período. Deve-se, contudo, ter em mente que se ratava da expressão de perspectivas opostas. Assim, enquanto a primeira expressão, além de

---

<sup>777</sup> Provisão de 18 de Janeiro de 1765...

seu caráter oficial, integrava-se ao discurso pombalino mais amplo, a segunda, possível apenas extraoficialmente, fazia-se em tudo destoante, pois se chocava frontalmente com as diretrizes políticas de um governo que não tolerava oposições. Entende-se, assim, o porquê de ter sido possível atribuir ao sermão tamanhas condenações, acusando-lhe a *temeridade*.

Ademais, é necessário recordar que, após levantar tantas críticas, o que o padre Manoel apresenta como saída para o “deplorável estado” é marcadamente contrário aos esforços regalistas pombalinos. Afinal, ao propor que “o direito natural se [ponha] independente de exemplos, que se confirme nos palácios o que se ordena nos santuários [...], que as leis dos príncipes não se armem mais, que para fazer observar as leis de Deus e que qualquer prelado obre o bem e emende o mal sem oposição”, o padre, em contraste flagrante com a afirmação do poder régio enquanto superior e absoluto sobre seu território, propõe o predomínio do *direito natural* e a afirmação das *leis de Deus*, pelas mãos de seus prelados.

Já se falou neste capítulo da não univocidade do conceito de *direito natural*. É importante afirmar, sobre sua mobilização no *sermão de São Pedro*, que o seu sentido provável, no âmbito das críticas formuladas pelo padre, não é o *juracionalista*, mais condizente com as diretrizes observáveis na *Lei da Boa Razão* – em que se entende o direito natural como relacionado à própria ideia de *boa razão* (que, por sua vez, remete ao direito moderno aplicado pelas *nações cristãs cultas e iluminadas*).

Nota-se, portanto que, por um lado, ao longo das muitas referências aos textos normativos pombalinos, foi possível perceber a afirmação do direito natural no reino e nos domínios portugueses, relacionada ao maior prestígio concedido ao direito pátrio e a uma maior limitação da aplicação do direito romano, dos costumes, da jurisprudência e do direito canônico. Pôde-se perceber, ainda, a frequência de expressões que indiciam a vontade de afirmação do poder do príncipe enquanto o de um soberano em seu reino, que não reconhece superior no temporal; que recebeu de Deus a responsabilidade de garantir a segurança e o sossego de seus súditos (por meio de sua justiça e também pela regulação da ação dos juízes eclesiásticos; controlando a “espada da Igreja” de modo a garantir a liberdade dos ministros e tribunais régios); e que é, ademais, também por incumbência divina, responsável por assegurar a defesa da Igreja.

Por outro lado, no texto do *sermão de São Pedro*, advoga-se a independência do direito natural como caminho para a independência da aplicação das leis pelas mãos dos *prelados* – que levaria a uma submissão do poder régio ao eclesiástico (“que as leis dos príncipes não se armem mais, que para fazer observar as leis de Deus e que qual quer prelado obre o bem e emende o mal sem oposição”). Tal mudança possibilitaria, assim, que os

pecadores fossem afinal punidos sem interferências de uma *justiça estranha* e que “não se armem mais, que para a penitência”.

Como se pode notar, se no discurso pombalino mobilizam-se conceitos próximos ao *jusracionalismo*, em que não haveria uma oposição flagrante entre os direitos natural e positivo, pois nas leis positivas se entenderia concretizada a lei natural, no discurso do padre Manoel os conceitos aproximam-se de um jusnaturalismo bastante mais próximo do escolástico – em que o direito natural, afim à ideia da vontade e das leis divinas, serve de critério de legitimidade para a lei positiva. Assim, se esta prescrever um ato “contra a lei natural ou divina [...] não pode obrigar”. Afinal, “como a lei eterna somente prescreve o que é justo, porque é por essência a própria justiça, também a verdadeira lei humana deve ser uma participação dela e, por esta razão, não pode prescrever perfeitamente senão coisas justas e honestas”.<sup>778</sup>

Entende-se, portanto, que a parte final do *sermão de São Pedro* apresenta declarações em conflito explícito com as bases teóricas do ascendente poder da Coroa. Afinal, discurso em que se buscava legitimar as alterações levadas a cabo no pombalismo demarcava-se pela oposição a aspectos do discurso político de inspiração *neo-escolástica* (com que haviam contribuído Suárez e outros tantos pensadores inicianos), em que se articulavam múltiplos corpos políticos, com seus respectivos privilégios e direitos (que muito limitavam as prerrogativas régias), e em que a *ordem da sociedade* e o próprio poder do *príncipe* se deveriam pautar em uma idealizada justiça divina a que, em última instância, estavam condicionadas suas legitimidade e autoridade.<sup>779</sup>

O governo pombalino usou de uma série de mecanismos (retóricos, inclusive) para redefinir as relações de força que sustentavam a monarquia e, assim, rompeu, em determinados aspectos, com a tradição política que até então vigia no reino de Portugal e em seus domínios. Impunha-se, de tal modo, um governo regalista, que recusava todos os poderes que lhe eram concorrentes, dentre os quais a Igreja. Nesse sentido, a Coroa procurou restringir os poderes do corpo eclesiástico na mesma medida em que ampliava suas prerrogativas.

Ao propor, na esfera política, que o rei era soberano, tendo recebido diretamente de Deus seu poder, configurava-se um ideal de *monarquia pura* em que todos os poderes concentravam-se soberanamente no monarca, sem participação dos outros corpos –

---

<sup>778</sup> SUÁRES, F. *De legibus...* p. 289-91.

<sup>779</sup> XAVIER, A. B. & HESPANHA, A. M. “A Representação da Sociedade e do Poder” & “As Redes Clientelares”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997. XAVIER, A. B. “*El Rei aonde pôde, e não aonde quer: razões da política no Portugal seiscentista*”. Lisboa: Colibri, 1998, principalmente o capítulo III.

nomeadamente dos corpos reunidos em Cortes (aspecto que marcara de forma muito importante a teoria política lusitana desde a época da Restauração<sup>780</sup>), que assumiriam, de tal modo, aspecto meramente consultivo. Afirmando, portanto, um ideal de governo independente dos povos e um poder sem intermediários, Pombal reputava por sediciosas as ideias e proposições políticas que defendiam o princípio de um poder temporal dependente do governo eclesiástico.

Entretanto, é necessário atentar a uma advertência de Rodrigo Elias Caetano Gomes. Para o historiador – que põe em questão aspectos da importante obra de José Sebastião da Silva Dias acerca da *teoria política* do pombalismo –, ao contrário do que usualmente se aponta, as obras pombalinas não representaram uma oposição frontal a muitas das ideias da Segunda Escolástica – ou à tradição, como um todo. Assim, concordando com a afirmação de Silva Dias de que a mobilização do *jusnaturalismo* em Portugal deu-se não à maneira de um *jusnaturalismo europeu* (o *jusracionalismo* “iluminista”), mas de um “jusnaturalismo possível” a indivíduos que desenvolveram suas reflexões “à portuguesa”, Gomes entende que muitas das especificidades nas apropriações lusas de tais ideias podem ser entendidas como uma permanência de determinadas concepções caras à Segunda Escolástica.

Desse modo, pode-se recordar que Hespanha indica que com o *jusracionalismo* a razão passa a assumir o lugar então dedicado à teologia na ordenação do mundo (e na concepção dos ordenamentos jurídicos) – o que representaria uma *laicização*. Nesse ponto específico, a aproximação com a perspectiva de Rodrigo Elias, para quem muitas das noções mobilizadas nos textos pombalinos ainda permaneceram ancoradas na tradição ibérica neotomista, permite que se relativize a ideia de *secularização* presente em muitos dos trabalhos acerca do governo de D. José.<sup>781</sup> Ou seja, entende-se que se visou, no período, a uma limitação das jurisdições do corpo eclesiástico e a um fortalecimento do poder régio – de que resultaram uma série de conflitos com a Igreja e seus homens. Entretanto, o pombalismo não se distanciou do catolicismo ou de muitos aspectos do pensamento religioso coetâneo.

Assim, propõe-se que nesse ponto – como em muitos outros já referidos – considere-se o potencial da atividade de seleção e adaptação por parte do ministro e por seus colaboradores, que possibilitaram que se mantivessem aspectos da tradição portuguesa, aliados a perspectivas reformistas que representavam novidades ao pensamento luso da época.

---

<sup>780</sup> Acerca de tais questões, é elucidativo o estudo de Ângela Barreto Xavier, já referido, sobre as cortes de 1668. XAVIER, A. B. *El rei...* Ainda sobre as cortes portuguesas, ver: CARDIM, P. *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.

<sup>781</sup> O exemplo maior, entre os autores referidos neste trabalho, é Francisco Falcon que considera a *secularização* aspecto central do *ideário pombalino*.

Desse modo, como apontado a partir do trabalho de Falcon, entende-se ser clara a mobilização de uma retórica que retoma elementos de origem iluminista (com os conceitos respectivos) nos textos pombalinos – atendendo aos anseios por reformas e com eles se coadunando.

Ao mesmo tempo, contudo, entende-se, como Gomes, que se pode notar, nos mesmos documentos, elementos discursivos que apontam para permanências em relação à tradição católica que antecedeu o governo pombalino. No entanto, é importante ressaltar que se trata também de permanências selecionadas, uma vez que, como apontado ao longo deste trabalho, as rupturas com a tradição também se fizeram notar. Em certa medida, considera-se válida, portanto, a perspectiva de Azevedo, para quem Pombal “trazia do estrangeiro ideias de reforma, sem contudo sacrificar, aos propósitos revolucionários já então correntes na Europa, os preconceitos caros à nação”.<sup>782</sup>

Tais ressalvas não descaracterizam, contudo, as oposições e os conflitos que neste trabalho se procurou evidenciar. Assim, pode-se afirmar que, acusando o *deplorável estado* da Igreja em um período justamente por isso considerado *corrupto e rebaixado*, o padre Manoel, como indicado, propunha alterações que significavam, em última instância, um retorno. Entende-se, assim, que suas palavras podem ser lidas como uma apologia daqueles aspectos da tradição política característica da Segunda Escolástica de que o governo buscava se distanciar. Ele pregara, afinal, em defesa do direito natural entendido como o *direito divino*, da influência da Igreja no campo jurídico e das liberdades e dos privilégios políticos do corpo eclesiástico que prevaleceram no mundo luso até a afirmação dos ideais regalistas pombalinos. A despeito do caráter geral de suas críticas,<sup>783</sup> as propostas de Furtado de Mendonça apresentavam-se informadas por uma tradição de contestação política característica da Época Moderna – marcada pela ideia de *retorno* a condições ideais.<sup>784</sup> Ele se distanciava, portanto, das propostas de reformas que almejavam novidades e se distanciavam da tradição portuguesa.

---

<sup>782</sup> AZEVEDO, J. L. *O marquês...* p. 80.

<sup>783</sup> Que, como apontado, relacionavam-se às próprias concepções [“inovadoras”] em que se buscava legitimar o poder crescente da Coroa – e não, como de modo geral costumava ocorrer em revoltas coloniais, contra desmandos locais, alterações pontuais, impostos considerados indevidos, e não contra a política geral da Coroa.

<sup>784</sup> Além do referido trabalho de Catão – voltado para movimentos lidos a partir da mesma chave –, ver, sobre a *tradição de contestação característica do Antigo Regime*, o trabalho deste autor, que apresenta um breve panorama sobre as ideias que informavam um ideal de *revolta colonial*: PEREIRA, G. “Onde a natureza inclina a tumultos, e persuade desordens”: reflexões sobre cultura política e protestos na América portuguesa”. *XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio - anais complementares*. Rio de Janeiro: ANPUH, 2010. E também: FIGUEIREDO, L. R. A. “Além de súditos: notas sobre revoltas e identidade colonial na América portuguesa”. *Tempo*, n. 10, dezembro de 2000; *Rebeliões no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005; “Narrativas das rebeliões: linguagem política e idéias radicais na América Portuguesa moderna”. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, maio/maio de 2003.

Considerando-se, ademais, que aos inacianos havia cabido, no mundo ibérico, esforço enorme por fazer vigorar tal concepção da sociedade e do poder – marcada pela centralidade do religioso e pela subordinação do político (aspectos que se faziam, então, em muitos sentidos indistintos tanto no discurso quanto nas práticas políticas) –, pode-se, por mais uma via, compreender o porquê de os padres da Companhia de Jesus terem sido entendidos por Pombal como representantes emblemáticos daqueles aspectos da tradição que se necessitava combater. Tal aspecto se fez mais evidente quando se abordou a questão do atentado regicida contra D. José, articulando-se tanto os casos de regicídio na França e na Inglaterra (com a suposta influência inaciana em ambos) quanto as teorias de célebres pensadores jesuítas que afirmavam ser legítimo, aos súditos, resistir a um monarca tirano (que rompia com a ordem e a justiça divinas) – aspecto que, na *Dedução*, é explicitado na crítica ferrenha a Suárez, dentre outros autores considerados *monarcômacos*.<sup>785</sup>

Além disso, compreendem-se tanto a introjeção de suas ideias por todo o império – chegando a regiões como Campos – quanto a tentativa levada a cabo pelo ouvidor da comarca do Espírito Santo de relacionar as palavras do panegírico de São Pedro às concepções políticas defendidas pelos padres jesuítas, já então caídos em desgraça e oficialmente postos em causa. Fazendo coincidirem as críticas de Furtado de Mendonça e as teorias inacianas sobre o poder e a política – com as quais teria simpatia, dada sua formação –, foi possível condená-lo a partir das diretrizes regalistas pombalinas, que se fizeram conhecer em todo o império português por meio de documentos marcados por um antijesuitismo acentuado.

Assim se estabeleceram as denúncias e se mobilizaram testemunhas e releituras sobre as palavras do *sermão de São Pedro*. Palavras essas que reverberaram muito mais longe do que pudera supor o padre pregador: escritas e pronunciadas na vila de São Salvador, foram comentadas, analisadas e transcritas por uma série de *interlocutores*. Deixando o porto de São João da Barra e desembarcando no Rio de Janeiro, capital do Estado do Brasil, acabaram por atravessar o Atlântico, fazendo-se ouvir, por vias da correspondência oficial, na Lisboa pombalina. Para melhor compreender a dimensão a elas atribuída, cabe, agora, refletir acerca da forma com que se deram algumas de suas repercussões.

---

<sup>785</sup> Assim, de acordo com Gomes, “segundo a opinião de Seabra da Silva, o trabalho de Suárez contém ‘as mesmas máximas escandalosas, sediciosas, atentatórias contra as Vidas dos Reis, e destrutivas dos Estados Soberanos’, tendo sido por isso entregue ao fogo pelo Parlamento de Paris dois anos após sua publicação, em 1614 – para grande vergonha dos portugueses, continua o autor, pois o mesmo havia sido aprovado pelo provincial dos jesuítas e por outros quatro bispos lusitanos. Mais a frente, Seabra da Silva faz um pequeno compêndio dos autores e livros monarcômacos, segundo o próprio autor, ‘os mais principais dos referidos Livros Jesuíticos da mesma farinha, ou do séquito dos referidos Sectários Monarcômacos’”. GOMES, R. E. C. *As letras...* p. 83-84.

## 5. Repercussões do *sermão de São Pedro*

*Os sermões [...], como formas expressivas na linha do “emissor-receptor”, são frutos do pensar, sentir e agir de quem os concebe e profere. Por isso, se eles podem acusar particularismos e intenções nem sempre claros, encontram-se também disponíveis para traduzir toda uma vivência colectiva que reflecte e serve admiravelmente à atmosfera existencial da conjuntura histórica.*

José Francisco Marques<sup>786</sup>

*[...] la palabra es reina. Su fuerza exuberante o gruñona inquieta a los poderes; éstos no son capaces de descifrarla, o más bien de oírla, salvo cuando ésta reviste entonaciones amenazantes.*

Arlete Farge<sup>787</sup>

### 5.1 *Um as palavras que publicara no sermão – murmuração*

No dia nove de setembro de 1770, logo após o encerramento da solenidade de São Pedro, os clérigos da comarca de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, juntamente com o ouvidor do Espírito Santo, José Ribeiro de Guimarães Ataíde, e outras pessoas, permaneceram no seminário de Nossa Senhora da Lapa, onde, no *refeitório*, em casas do reitor e vigário da vara, padre Antônio José Pereira Carneiro, houve um *jantar* a eles dedicado. De acordo com Pereira Carneiro, o ouvidor esteve “em toda a tarde [...] muito alegre e divertido”.<sup>788</sup> No entanto, o padre Manoel Furtado de Mendonça, acerca do mesmo episódio, afirmou que, “estando todos à mesa jantando”, Guimarães Ataíde dirigiu-lhe as seguintes “formais palavras: todavia atravesse a muito meter uma lança em África”. A curiosa expressão – de sentido não evidente –, ainda de acordo com o padre Manoel, equivaleria a “dizer que o mesmo doutor ouvidor dará parte disto ao Senhor Marquês”.<sup>789</sup>

A despeito do estranhamento acerca das referidas palavras – cujo real significado, em que pesem as observações do padre, não se pode apontar –, sabe-se que no dia onze de setembro de 1770, apenas dois dias mais tarde, portanto, o ouvidor, em carta ao vice rei do Estado do Brasil, Marquês de Lavradio, informou-lhe suas impressões a respeito do panegírico de São Pedro, destacando que:

quase no fim do sermão, [o padre Manoel] se avançara substancialmente a proferir, = que o estado da Igreja se achava hoje dominado pelos príncipes e juristas seculares contra as suas isenções e liberdades = e outras mais algumas expressões que não poderá entregar a memória, pela perturbação interior que me suscitara aquele tão horrível e tão inopinado insulto.<sup>790</sup>

<sup>786</sup> MARQUES, J. F. *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Dissertação de Doutorado em História Moderna e Contemporânea. Porto Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 1983, p. 33.

<sup>787</sup> FARGE, A. “Una ‘marmita de sonidos’: el ruido, la palabra, la voz”. In: *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos: historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz, 2008, p. 60.

<sup>788</sup> *Ofício do provedor de São Pedro...* 27.10.1770 AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7969.

<sup>789</sup> *Carta do vigário da praia...* 25.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>790</sup> O trecho, na verdade é de uma referência do próprio ouvidor acerca do conteúdo da carta. O ouvidor inicia seu ofício relatando “em onze de setembro do ano corrente representei a V. Ex<sup>a</sup>...” *Ofício do Ouvidor ao vice rei...* 21.11.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

O vice rei, por sua vez, passado quase um mês, respondeu-lhe, em carta do dia oito de outubro:

recebi a carta de v. mercê de onze do mês passado em que me dá conta da escandalosa e abominável proposição que proferira o padre Manoel Furtado de Mendonça [...] no sermão que pregara [...], dizendo que o estado da Igreja se acha hoje dominado pelos príncipes e justiças seculares, contra as suas isenções e liberdades, além de outras semelhantes expressões.

E depois de lhe ordenar a imediata prisão do padre – enviando-o com todos os cuidados para a capital –, a apreensão de seus papéis e a arrecadação de seus bens, Lavradio informou-lhe a orientação precisa que deveria ter a inquirição que então lhe ordenava executar. Havia de ser, de acordo com suas palavras,

uma exata averiguação, para vir no conhecimento das sinistras circunstancias que poderão haver para o mesmo padre proferir semelhantes blasfêmias ou se tinha alguma oculta comunicação com algum dos indivíduos da pernicioso companhia denominada de Jesus ou sócios da sua confraria e também se nas conversações em que se achava, assim públicas como particulares, tem costumado proferir aquelas ou outras fanáticas expressões. E de tudo o que achar, me dará conta, com aquela clareza e individuação que se faz preciso, para chegar à real presença de El Rei meu Senhor.<sup>791</sup>

A despeito do tom notado na correspondência oficial entre a cidade do Rio de Janeiro e a vila de São Salvador dos Campos, pode-se dizer que o sermão, de modo geral, pouca impressão causou. Afinal, quando, no dia 29 de setembro – passados vinte dias da festividade de São Pedro –, celebrou-se, na igreja matriz da vila, a festividade de São Miguel,<sup>792</sup> o padre Manoel tornou a dispor da palavra no púlpito. Ao ouvidor, tal fato teria causado “bastante estranheza”, pois indicava que, “sendo aquelas escandalosas blasfêmias do expendido sermão de São Pedro pregadas tão recentemente, na face do referido vigário da vara [...] e na festividade de que fora juiz, lhe fizeram tão pouca impressão, que nem lhe lembrou proibi-lo de pregar, para ao menos mostrar que as não aprovara”. Por isso, Guimarães Ataíde – em uma atitude que, a seu ver, comprovaria ao vice rei (para quem narra o ocorrido) suas suspeitas e seu cuidado com Furtado de Mendonça –, assim que se informou de que o padre pregaria na referida cerimônia, pôs-se “na cautela de mandar dissimuladamente ouvir [o sermão] pelo inteligente e instruído escrivão da correição Manuel Pereira Linhares, que então servia para me informar de qualquer superveniente novidade”.<sup>793</sup>

Pereira Linhares, a esse respeito, em certidão escrita ainda no mesmo dia, declarou:

sendo informado na manhã de hoje o doutor José Ribeiro de Guimarães Ataíde [...] que o padre Manoel Frutado [...] pregava na festividade de São Miguel que na

<sup>791</sup> *Ofício do Vice Rei ao Ouvidor Geral da Comarca*, 08.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>792</sup> No dia 29 de setembro, celebra-se, no orbe católico, *São Miguel Arcanjo*, cuja devoção é bastante tradicional e importante. FARMER, D. H. “MICHAEL, Archangel” In: *The Oxford dictionary of saints*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>793</sup> *Ofício do Vice Rei ao Ouvidor Geral da Comarca*, 08.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

mesma manhã se celebrou [...] me ordenou *fosse dissimuladamente ouvir com toda atenção para o informar e portar por fé* se nele proferia alguma proposição que fosse ofensiva à real pessoa de sua Majestade Fidelíssima ou ao seu gloriosíssimo governo, tribunais ou ministros seculares; o que cumpri, ouvindo o dito padre e dou fé que no expedito sermão não proferiu alguma das referidas proposições ou outras semelhantes que injuriosas fossem.<sup>794</sup>

Passadas mais algumas semanas, contudo, quando, na noite do dia 21 de outubro, realizavam-se *óperas* na praça da vila de São Salvador por ocasião da festividade das Onze Mil Virgens,<sup>795</sup> o padre Manoel Furtado, por ter sido preso na frente de todos,<sup>796</sup> tornou-se o foco das atenções e das *murmurações* na região. Afinal, “prendendo o doutor corregedor [ouvidor] da comarca [...] ao dito padre pregador, ninguém dava na causa da sua prisão, fazendo sobre isso vários juízos”.<sup>797</sup>

Ao se remeterem ao episódio, algumas testemunhas apontaram que “sua prisão causou uma grande novidade nesta terra por se ignorar a causa dela, de sorte que sobre isso se fizeram vários juízos”,<sup>798</sup> e, no mesmo ímpeto, que a “prisão deu muito que falar a esta terra, por se ignorar totalmente a causa dela e somente depois de serem passados vários dias é que se veio a divulgar que a culpa da referida prisão procedera de um sermão que havia pregado na festividade de São Pedro”.<sup>799</sup>

Considera-se que tais informações acerca das repercussões do sermão devem ser levadas em conta, no esforço ora desenvolvido para compreender o episódio e suas possíveis articulações com a política coetânea – tanto as diretrizes pombalinas quanto as ações do maior representante da autoridade régia na comarca, o ouvidor Ataíde. Antes de se debruçar uma vez mais sobre os autos elaborados à altura, contudo, deve-se esboçar algumas considerações de teor *metodológico* acerca das fontes em pauta, atentando-se a aspectos sobre suas produção e possíveis leituras.

### **Fontes, rumores e historiadores**

Em sua já clássica analogia entre inquisidores e antropólogos, Carlo Ginzburg, ao mesmo tempo em que ressalta a importância das fontes inquisitoriais para o estudo de grupos “deficientemente representados naquilo que podemos chamar fontes ‘oficiais’”; grupos que, de certo modo marginais, apareceriam nesses *arquivos da repressão*, aponta as ambíguas implicações da comparação proposta. Afinal, “o que os juízes da Inquisição tentavam

---

<sup>794</sup> *Certidão do escrívão da correição...* 29.09.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Grifos meus.

<sup>795</sup> A respeito da referida festividade, ver o capítulo III deste trabalho.

<sup>796</sup> *Carta do vigário colado... ao Bispo do Rio de Janeiro*, de 26.10.1770: AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>797</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>798</sup> Depoimento de Dionísio Pereira Lobo ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>799</sup> Depoimento de João da Costa Luz ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

extorquir às suas vítimas não é [...] tão diferente daquilo que nós procuramos – diferentes eram sim os meios que usavam e os fins que tinham em vista”.<sup>800</sup>

Assim, o historiador destaca a “ânsia da verdade por parte do inquisidor (a sua verdade, é claro) que permitiu que chegasse até nós essa documentação extraordinariamente rica, embora profundamente deturpada pela pressão psicológica e física a que os acusados estavam sujeitos”. Haveria, além disso, “nas perguntas dos juízes alusões mais que evidentes” àquilo de que eram acusados os inquiridos, o que acabaria por fazer com que os réus repetissem “mais ou menos espontaneamente os estereótipos inquisitoriais então divulgados na Europa pela boca de pregadores, teólogos, juristas etc.”.<sup>801</sup>

Propondo analisar as referidas fontes partindo de suas bases textuais e dialógicas, a partir das quais se daria um exercício de comparação – de diálogo e de tradução, na medida em que elas se marcam (assim como o trabalho do antropólogo) por uma tentativa de interpretar o *estranho* para um *código diferente e mais claro* –, Ginzburg destaca a *contaminação* das fontes pela interpretação operada. Para o historiador, essa mesma *contaminação* serviria para *clarificar* o entendimento, na medida em que, partindo de “segmentos dispersos da interpretação, sugerida por inquisidores, pregadores, canonistas podem fornecer-nos elementos preciosos, que irão preencher as lacunas da nossa investigação”.<sup>802</sup>

Assim, em seu exercício, os inquisidores – como os pregadores – não seriam “intelectualmente inocentes: tentavam, muitas vezes sem sucesso, induzir as pessoas a acreditar que o que eles ensinavam era a verdade”. De modo que se pode afirmar que,

nesses textos, as personagens em conflito não se encontravam em igualdade de circunstâncias [...]. Esta desigualdade, em termos de poder (real ou simbólico), explica porque é que a pressão exercida sobre os réus pelos inquisidores para lhes arrancar a verdade que eles procuravam era quase sempre bem sucedida. Estes julgamentos tornavam-se assim não só repetitivos, mas também monódicos [...], na medida em que as respostas dos réus não eram mais do que o eco das perguntas dos inquisidores. Em alguns casos excepcionais, temos um verdadeiro diálogo: podemos ouvir vozes distintas, podemos detectar um choque entre verdades diferentes ou mesmo contraditórias.<sup>803</sup>

---

<sup>800</sup> GINZBURG, C. “O Inquisidor como antropólogo”. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, 1991, p. 201-206.

<sup>801</sup> GINZBURG, C. “O Inquisidor...”, p. 201-206.

<sup>802</sup> GINZBURG, C. “O Inquisidor...”, p. 207-08, 212. Em oposição, quando não havia uma identificação ou compreensão prévia, permitia-se maior espaço para a voz dos interrogados, menos marcados pela “habitual projeção de estereótipos inquisitoriais” (p. 211).

<sup>803</sup> GINZBURG, C. “O Inquisidor...”, p. 213, 208. Essas reflexões também trazem à tona a problemática – bem trabalhada por Norman Fairclough – das formas com que as relações sociais são exercidas e as identidades sociais manifestadas no discurso. O autor, ademais, ao abordar questões como as *características de controle interacional*, o *controle de tópicos* e a *tomada de turno*, destaca as assimetrias presentes nas práticas discursivas, que, por sua vez, refletem, de certo modo, relações sociais/de poder. Ao tratar, por exemplo, das entrevistas médicas e das perguntas em sala de aula, Fairclough destaca a relevância da natureza do sistema de trocas não só

Adriano Prosperi, ao também refletir sobre a posição – e as possibilidades de conhecimento – do historiador diante dos *arquivos da repressão*, destaca a problemática do *grau limitado* em que se pode conhecer *não quem condena, mas o condenado*. De acordo com o autor, trata-se de “duas categorias em que as diferenças de poder e as respectivas capacidades de deixar traços na história atingem seu máximo distanciamento”. Afinal, aqueles que foram condenados podem ser considerados, muitas vezes, como “uma vanguarda especial das classes subalternas, quase um reflexo especular invertido daqueles homens ilustres cujas biografias alimentam por séculos a memória comemorativa dos progressos humanos”. O historiador, então, pergunta-se

se esses obscuros habitantes dos arquivos criminais podem ser verdadeiramente conhecidos em sua realidade concreta: um problema raramente resolvido com sucesso. No caso deles, o desejo de conhecer vidas e histórias, que inspira o explorador de memórias do passado, é quase sempre frustrado: no violento contraste entre a densa sombra de uma vida comum e o ofuscante feixe de luz projetado pelo crime e pelo castigo, o que se perde são justamente os traços das pessoas envolvidas. Em lugar das fisionomias reais dos indivíduos apresentam-se máscaras monstruosas ou pálidas tipologias sociais.<sup>804</sup>

Em estudo em que se debruça sobre o aspecto *narrativo* das cartas de remissão<sup>805</sup> na França seiscentista, Natalie Zemon Davis aponta as relações entre relato, verdade, ficção e falsidade; aspectos presentes nos testemunhos com que trabalha. Atenta às formas com que os sujeitos contavam histórias no período, a historiadora destaca a importância de, ao explorar a construção das referidas narrativas, considerar sua “fidelidade aos ‘acontecimentos reais’ – ou, pelo menos, aos mesmos acontecimentos como foram narrados por outros”.<sup>806</sup> Tal esforço de certo modo faz recordar outro trabalho seu, em que, ao se debruçar sobre os conflitos entre católicos e protestantes na França, Davis indica serem suas fontes “os relatos

---

para a tomada de turnos, mas também para o tipo de coisas que as pessoas podem dizer. Nesse sentido, em situações em que há uma demarcada distância (relações de poder) entre os envolvidos, pode-se falar de *determinação e policiamento de agendas*. Ainda que as situações abordadas pelo autor em muito difiram das referidas neste trabalho, suas colocações, ao destacarem a assimetria, também apontam o cuidado que se deve ter ao pensar os limites e as pré-determinações estabelecidos pelo inquiridor às respostas de suas testemunhas. Nesse sentido, até mesmo a sua *tradução* de uma linguagem popular a uma linguagem oficial/erudita – a forma com que há uma *representação do discurso* (discurso relatado) – não é transparente; deve-se, como também aponta Ginzburg, estar atento a esses condicionantes ao se partir para a análise das fontes aqui abordadas, tendo como foco *conhecer a fala* das testemunhas. FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: UNB, 2008.

<sup>804</sup> PROSPERI, A. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 403-404. O historiador também fala dos “limites de nossa compreensão diante de indivíduos que, por razões temporais, estão numa posição de alteridade máxima em relação a nós”.

<sup>805</sup> Tratava-se de petições judiciais destinadas a persuadir o monarca e sua corte, dessa feita apresentando um relato das ações dos indivíduos em julgamento, com vistas à obtenção do perdão régio.

<sup>806</sup> DAVIS, N. Z. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 17-20.

contemporâneos” de ambos os lados em conflito. Desse modo, diz fazer “todo o esforço para distinguir, neles, a *completa invenção do fato provável*”.<sup>807</sup>

Assim, cotejando, quando possível, relatos distintos sobre um mesmo episódio – atenta às seleções feitas pelos narradores, aos exageros nas descrições, a suas omissões... –, com sua própria “avaliação, baseada numa compreensão geral da gama de possibilidades de comportamentos” na região e no período em foco,<sup>808</sup> a historiadora, sem se propor despir os documentos com que trabalha de seus elementos ficcionais – como eventual estratégia para chegar aos “fatos reais” –, associa o valor documental, o conhecimento histórico e os aspectos narrativos e literários das fontes que analisa, enriquecendo as reflexões sobre as possíveis formas com que os coetâneos vivenciaram e narraram os episódios em pauta.<sup>809</sup>

Neste trabalho, propõe-se, como Davis – mas sem refletir de fato sobre os referidos aspectos literários –, pensar o modo com que os diferentes *narradores* apresentam os eventos que mobilizaram autoridades eclesiásticas e régias, testemunhas e correspondências entre Campos, Rio de Janeiro e Lisboa. Assim, na contraposição dos relatos – e na constatação de suas divergências (e das diferentes seleções operadas) –, espera-se perceber, mais que um relato *verdadeiro*, aspectos das estratégias de condenação e de defesa; de empatia, apatia ou oposição que acabaram por conformar uma narrativa que se difundiu pela região. Trata-se, pois, de atentar ao processo de que resultou o relato oficial que se fez registrar na documentação – sob a ótica de que se tratou, para usar a excelente expressão de Davis, da “invenção do fato provável”.<sup>810</sup>

Trabalha-se, pois, com o verossímil que se fez relevante à altura e que, ao historiador, possibilita algumas conjecturas elucidativas sobre o potencial de mobilização de determinadas tópicas. Reconhece-se, portanto, acentuado potencial nas fontes dos autos elaborados, a despeito da repetição de algumas “sequências e fórmulas” e da consciência de que “o que se esperava das testemunhas é que se limitassem ao que haviam visto ou ouvido do crime, e em geral suas histórias não têm começo nem fim”. Assim, a despeito de, como se pretende indicar, haver uma série de *desvios* elucidativos nos testemunhos, as narrativas elaboradas permanecem, em muito, influenciadas pela batuta de um interrogador – que, de certo modo, costura uma narrativa jurídica oficial, que se propõe unívoca.<sup>811</sup>

---

<sup>807</sup> DAVIS, N. Z. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, p. 132.

<sup>808</sup> DAVIS, N. Z. *Culturas do povo...* p. 132.

<sup>809</sup> DAVIS, N. Z. *Histórias...* p. 16-17. Grifos meus.

<sup>810</sup> DAVIS, N. Z. *Culturas do povo...* p. 132.

<sup>811</sup> DAVIS, N. Z. *Histórias...* p. 21.

Arlete Farge, também tendo como *corpus* privilegiado as *fontes da repressão* (no caso, os arquivos de polícia, mais próximos da documentação analisada no presente trabalho), destaca outro aspecto particularmente notável nesse tipo de documentos: a possibilidade de percepção dos ruídos, dos rumores;

lo que es acontecimiento o acontecer por muy efímero que sea, que a veces no dura más de una tarde, a lo más de un día. Es cierto que, en los archivos, uno se entera de los aconteceres más o menos importantes, que de repente han desconcertado, agarrado de sorpresa, indignado y que a finales de cuentas inducen la población a que se “ponga en movimiento”.<sup>812</sup>

Trata-se, em grande parte das vezes, de notas tomadas pelas autoridades a partir do que se escutou em conversas (nas ruas) ou em depoimentos (em interrogatórios) e que, ao revelar um interesse, já edificado em um sistema institucionalizado e materializado em observadores dedicados a escutar, apontam para a dimensão de periculosidade relacionada àquilo que era dito nos diversos meios.<sup>813</sup>

“Inasequible ya que nunca se puede comprobar, pero al mismo tiempo es una brecha ya que conlleva muchísimas informaciones acerca de la manera como vive la gente lo verdadero, lo falso, lo probable, lo que les conviene creer o que les conviene no creer”. Para Farge, o *rumor* não tem um sentido estrito, podendo ser interpretado como “el ruido de la ciudad, de lo que tiene que ver con la privación o carencia de información. Al encontrarse uno privado de información, sólo se pude enterar mediante noticias orales”. E essa oralidade, com seu característico meio de circulação da notícia, seria, para a historiadora, indicativa de um modo de “no vivir los aconteceres en una forma excesivamente pasiva, aunque encubra terror

---

<sup>812</sup> FARGE, A. Entrevista a LANGUE, F. “Rumoreando con Arlete Farge” In: PESAVENTO, S. J. & LANGUE, F. (orgs). *Sensibilidades na História: memórias singulares e identidades sociais*. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 254.

<sup>813</sup> Nesse sentido, a autora aponta, em outra obra, que “la palabra es reina. Su fuerza exuberante o gruñona inquieta a los poderes; éstos no son capaces de descifrarla, o más bien de oírla, salvo cuando ésta reviste entonaciones amenazantes. Se sabe que cuando se producen acontecimientos traumáticos para la monarquía [...] personas pagadas por la policía, espías y observadores recogen los discursos pronunciados, mientras se esconden en las esquina, en los pasajes e incluso en los cabarets para no ser visto”. FARGE, A. “Una marmita...”, p. 60. A esse respeito, o referido ofício do vice rei, especialmente o trecho em que ele afirma tivera a “cautela de mandar dissimuladamente ouvir [o sermão] pelo inteligente e instruído escrivão da correição Manuel Pereira Linhares, que então servia para me informar de qualquer superveniente novidade”, é revelador, no caso estudado, da importância concedida pelas autoridades – mesmo um ouvidor em uma comarca portuguesa ultramarina – em relação ao que era dito. *Ofício do Vice Rei ao Ouvidor Geral da Comarca*, 08.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. As expressões “cautela”, “dissimuladamente”, “inteligente e instruído” e “informar qualquer novidade” são elucidativas, indicando o esforço do ouvidor, que esperava demonstrar seu empenho diante de seu superior. Cabe, ademais, retomar algumas colocações apontadas no capítulo III deste trabalho, sobretudo as indicações de João Adolfo Hansen de que “no mundo católico, a dissimulação é entendida como uma técnica de fingimento moralmente virtuoso que oculta o que realmente existe, enquanto a simulação é dada como a técnica maquiavélica que finge a existência do que não há. Dois fingimentos, duas aparências: um deles oculta a verdade, outro produz o falso, segundo a interpretação católica”. HANSEN, J. A. “O discreto”. In: NOVAIS, A. (org.) *Libertinos, libertários*. São Paulo: Companhia das Letras/MINC-FUNARTE, 1996, p. 84-85.

y mientras entre las poblaciones aludidas”. Assim, pode-se ter em vista um quadro no qual a população assume um posicionamento mais ativo do que se poderia esperar. Portanto,

cuando la policía caza rumores, esta actitud encierra una paradoja, la cual consiste en pensar que la población no está en condiciones de pensar el acontecimiento, que no tiene capacidad para ello. Pero al mismo tiempo, si busca rumores, es que la policía estima que algo va a pasar, que hay peligro de que algo suceda partiendo del derrame de rumores. Estamos ante un doble juego entre el rumor posiblemente inteligente y la búsqueda consiente del rumor.<sup>814</sup>

Mecanismo característico das classes populares, “que no tiene[n] muchas oportunidades de actuar y de demostrar cosas muy importantes para si mism[as], y mediante las palabras, la circulación de la palabra, logra[n] también aceptar lo que está pasando”, o rumor, ao contrário do que se poderia pensar, “no tiene nada de revolucionario, permite apaciguar los espíritus, la palabra cumple con una función letárgica a la par que induce al movimiento”. Mas é, em todo caso, uma maneira de não permanecer passivo; “de estar siempre a la espera ya al acecho, pendiente de lo que acontece, y contarlo”. Ao mesmo tempo, Farge indica que, no rumor, “hay también mucho desconocimiento, necesariamente, hay mucho ‘no-saber’. Así funciona”.<sup>815</sup>

João Adolfo Hansen, por sua vez, aponta que, característica da população; do vulgo – muitas vezes representado como o *tipo* irracional, sem *juízo*, e *temível*, *porque amotinável* –, a murmuração, quando ultrapassava os limites previstos, transformava-se em sedição e em crime de traição. Afinal, segundo as preceptivas de uma concepção corporativa da sociedade, quem detinha as atribuições de falar e refletir sobre a política era a *cabeça*, sendo, pois, “monstruoso que os membros subordinados do corpo político se rebelem contra a soberania da razão de estado visível nas instituições”.<sup>816</sup>

Assim, a murmuração do povo, quando não controlada, podia se tornar excessiva e, como tal, configurar um perigo para a conservação do poder. Apesar de prevista “como mecanismo de constituição e manutenção da fama de honradez e justiça dos que aplicam o poder sobre a população” – uma vez que, na sociedade coetânea, importavam sobremaneira figuração e representação; o lugar hierárquico em muito correspondendo à imagem que de alguém se fazia –, a murmuração era índice do *evento* e dos acontecimentos transgressores das

---

<sup>814</sup> FARGE, A. Entrevista... p. 255.

<sup>815</sup> FARGE, A. Entrevista... p. 258, 261.

<sup>816</sup> Como referência à *monstruosidade*, o autor apresenta o monstro inventado por Baltazar Gracián, referindo-se ao povo murmurante e amotinado: “en medio de tanto vulgo, apareció un raro monstruo, que no tenía cabeza, aunque lengua sí, no brazos ni ombros y manos tampoco, aunque sí dedos para señalar; era furioso en acometer, pero fácil de acobardar... esse monstruo es el Vulgacho, primogénito de la Ignorancia, padre de la Mentira, hermano de la Necedad, marido de la Malicia”. HANSEN, J. A. *A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 87, 97.

normas vigentes (muitas vezes identificados à própria *murmuração*) devendo ser, portanto, mobilizada para fins específicos e, sobretudo, controlada.<sup>817</sup>

No esforço para melhor captar alguns sentidos possíveis dos referidos termos, é válido recuperar definições deles elaboradas pelo padre Rafael Bluteau, em seu *vocabulário português e latino*. De acordo com Bluteau, *rumor* seria “estrondo; ruído; fama que corre de alguma coisa. De ordinário, vale o mesmo que coisa que se espalha não em público, mas secretamente. E assim, rumor seria menos que fama. Porém assim em latim como em português, achamos *rumor* por *fama* e *voz publica*”. *Fama*, por sua vez, seria “tudo aquilo que de várias coisas ou pessoas no mundo se divulga”. Enquanto por *murmuração* se poderia entender a “queixa secreta que se faz com alguém da pessoa que nos tem agravado ou escandalizado” e por *murmúrio*, o “baixo e confuso som de palavras mal pronunciadas e entredentes”.<sup>818</sup>

Guilherme Pereira das Neves, ao buscar uma definição, tendo como horizonte a América portuguesa, do termo “murmuração”, aproxima-o de expressões como *voz popular*, *voz geral*, *saber por ouvir dizer*, *pública fama*, *público e notório* e aponta-as como indicadores de um comportamento característico do Antigo Regime, relacionado aos costumes da cultura oral e importante para a conformação da identidade e da memória social.<sup>819</sup> Farge, ao tentar retratar esse universo oral de Antigo Regime, destaca a importância dos diversos sons, no cotidiano de época:

entre los ruidos habituales y los de los oficios, se deslizan las palabras constantemente intercambiadas, como insistentes comas fabricando la escansión de los días y las noches. Las personas hablan, se llaman, se mezclan y se cuentan novedades, se buscan para advertirse y piden indicaciones, hacen sus negocios con

---

<sup>817</sup> HANSEN, J. A. *A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 87, 97. Em outro trabalho, o autor repete algumas das referidas ideias, desenvolvendo-as. Nesse sentido, afirma que “a plebe não tem unidade, pois não tem juízo. Sua murmuração é virtualmente perigosa e pode tornar-se ‘fúrida em acometer’”. Quando ultrapassa os limites, as representações se embaralham e apagam, desfazendo-se na opinião volúvel do monstro a aparência de unidade virtuosa da ‘política cristã’ regida pela cabeça dos melhores, o rei, que é uma figura do Primeiro Móvel divino a que toda a hierarquia universal se reduz. A murmuração transforma-se em crime; sedição e traição, é pecado mortal. Por isso, no século XVII, a murmuração também aparece prevista como um mecanismo de integração hierárquica que constitui e mantém a fama de honradez e justiça discretas dos que têm poder dentro de certos limites, que incluem a força ou a violência. A murmuração também é mantida sob controle por meio da ostentação de signos verossímeis de virtude, discretamente aplicados”. HANSEN, J. A. “O discreto...”, p. 85.

<sup>818</sup> BLUTEAU, R. “rumor”; “fama”; “murmuração”; “murmúrio”. In: *Vocabulário Português e Latino...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. No verbete “fama”, o padre também colige alguns *adágios portugueses da Fama*, que, ao lado das indicações de Hansen, indiciam a importância da associação entre representação e opinião na sociedade ibérica de Antigo Regime – quais sejam: “em má hora nasce quem má *Fama* cobra; Se queres ter boa *Fama*, não te tome o sol na cama; Digna de nome e *Fama* a mulher que não tem *Fama*; A quem má *Fama* tem, nem acompanhes, nem digas bem; Cobra boa *Fama*, deita-te a dormir; A má chaga fere, e a má *Fama* mata; Perca-se tudo, fique a boa *Fama*; O homem rico com a *Fama* casa seu filho; Quem a *Fama* tem perdida, morto anda nesta vida”.

<sup>819</sup> NEVES, G. P. “Murmuração” In: VAINFAS, R. (org.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 416-7.

palabras y promesas. Hacen un alto en los mercados o en las tabernas a fin de favorecer la circulación de sus palabras, de establecerlas, de hacerlas crear acontecimientos, pero también para sentir cómo el otro, ser-en-el-mundo, participa de ese ruido del mundo sentido individual o colectivamente. [...] A través del verbo, se perciben las diferencias, mientras que se definen las apuestas y luego se eligen. Pero el ruido, tan presente, la necesidad de poner orden y los sonidos prevenientes de la guardia alerta que llegan a los oídos de todos a veces pueden traer la calma, pero nunca el silencio.<sup>820</sup>

Deixando momentaneamente de lado o foco no mundo de Antigo Regime, mas não em algumas de suas características, é interessante e em certo sentido elucidativa a menção ao estudo sociológico de Norbert Elias e John L. Scotson acerca das *relações de poder em uma pequena comunidade* – no caso, um povoado industrial no Reino Unido na segunda metade do século XX. Buscando compreender a forma com que se conformaram, na região estudada, a coesão, o controle social, a exclusão e a estigmatização que caracterizavam as relações entre os constatados grupos de *estabelecidos* e *outsiders*, os autores dedicam uma parte de seu trabalho à *natureza* e à *função* das fofocas.

A despeito das evidentes distâncias cronológicas, é possível traçar conexões entre alguns elementos do estudo referido e a abordagem que aqui se propõe. Afinal, além de se debruçarem sobre uma coletividade em que muito pesavam, na definição dos lugares sociais, *antiguidade*, *representação* e *identidade*, os autores retratam-na como por demais ligada à oralidade e às redes de informação que caracterizam como *fofoca* e propõem haver uma “estreita ligação entre a estrutura da fofoca e a da comunidade cujos membros a difundem”. Assim, em se tratando de uma comunidade coesa, pode-se supor um “sistema complexo de centros de intriga”; desse modo, afirmam Elias e Scotson que, após a participação em ofícios religiosos, em reuniões comunitárias e em atividades culturais (e de lazer),

podia-se observar como o nível organizacional relativamente alto da “aldeia” facilitava a transmissão dos mexericos boca a boca e permitia que as notícias interessantes se espalhassem pela comunidade com uma velocidade considerável. Qualquer notícia referente a pessoas conhecidas pela coletividade constituía um verdadeiro petisco. [...] A comunidade mais unida tinha canais mais adequados para a transmissão das notícias de interesse público e um número maior de interesses comuns.<sup>821</sup>

Assim, na comunidade apresentada pelos autores – que, ao menos nos aspectos aqui referidos, em certo sentido aproxima-se de uma sociedade tradicional de Antigo Regime –, os rumores, boatos e fofocas desempenhavam importantes funções; “embora as fofocas de apoio e as elogiosas desempenhassem seu papel no fluxo de rumores, que nunca parava de circular pelos canais de boataria da ‘aldeia’, elas se misturavam e eram frequentemente inseparáveis

---

<sup>820</sup> FARGE, A. “Una marmita...”, p. 58-59. Grifos meus.

<sup>821</sup> ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 121-22.

das fofocas de coloração afetiva inversa, as de rejeição e censura”. Nesse lógica, ao mesmo tempo em que desempenhava a função de apoiar indivíduos e atitudes predominantes na coletividade, a fofoca também tinha a “função de excluir pessoas e cortar relações”; podia funcionar como “instrumento de rejeição de extrema eficácia” – sobretudo quando “circulavam pelos canais de boataria histórias sobre a transgressão de normas, amiúde de forma exagerada”. Por isso, Elias e Scotson afirmam que

o rigor implacável com que essa arma portentosa era coletivamente usada, inclusive por pessoas que pareciam bem intencionadas e ou de bom coração, não deixava de ser característica do efeito peculiar que, nas comunidades muito unidas, as fofocas e os intercâmbios constantes de notícias têm sobre as opiniões e as crenças coletivas.<sup>822</sup>

Tendo em mente tais referências e os decorrentes cuidados metodológicos – que, em que pese as diferenças, auxiliam a pensar os limites e os condicionantes que informam as fontes em pauta<sup>823</sup> –, pode-se partir para uma leitura selecionada das muitas páginas escritas acerca do episódio sobre o qual se debruça este trabalho. Para tanto, deve-se recordar que, após a prisão do padre Manoel, realizaram-se dois autos de averiguação – um ordenado pelo vice rei, Marquês de Lavradio (que inclui uma devassa feita em Campos e autos de perguntas feitas ao padre na Ilha das Cobras, no Rio de Janeiro), e outro, pelo bispo do Rio de Janeiro, D. frei Antônio do Desterro. Tendo em vista melhor compreender cada uma dessas devassas, dadas as suas particularidades, é importante, antes de analisar os autos de pergunta, tecer alguns apontamentos sobre os juízos eclesiástico e régio no império português.

A esse respeito, cabe recordar que a Igreja, ao longo da Época Moderna, dispunha de certa autonomia jurisdicional – valendo-se de um direito próprio, o canônico, e também de autonomia dogmática, de governo e disciplinar, o que a habilitava a, desde que respeitado o

---

<sup>822</sup> ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos...* p. 124-25. Para os autores, o que é por eles apontado como “fofoca elogiosa” tende para a idealização do grupo coeso, enquanto o que apontam como “mexerico depreciativo” tende para a degradação estereotipada. Entretanto, trata-se de “fenômenos estreitamente ligados à crença no carisma do próprio grupo e na desonra do grupo alheio” (p. 133).

<sup>823</sup> Os arquivos analisados resultam de autos de devassa dos foros civil e eclesiástico. As testemunhas são, em sua maioria, pequenos proprietários da região e o acusado, um pároco – não se trata, portanto, de grupos tão marginais quanto os referidos por Ginzburg e Prosperi, mas as informações que deles se dispõe são, ainda assim, assaz limitadas. Daí a importância desses registros obtidos nas devassas e de se ter em mente os necessários cuidados, ao analisá-las. Não se trata de arquivos da inquisição – nesse sentido, deve-se ressaltar que, ainda que não haja, como nas fontes trabalhadas por Ginzburg e Prosperi, tortura ou violência física, deve-se estar atento às desigualdades de poder (e à violência simbólica) e às formas com que as perguntas e seus direcionamentos condicionavam e limitavam as respostas. Ao mesmo tempo, por mais que não se trate de arquivos de polícia, como os estudados por Farge, deu-se demasiada atenção aos *rumores*, que, diferente do que, com um objetivismo anacrônico, poder-se-ia esperar, foram considerados indícios extremamente importantes nos processos – as autoridades inclusive buscando recolher tais registros orais e elencando-os em seus pareceres, como provas.

processo devido, “impor penas canônicas e temporais nas matérias espirituais [...] e eclesiásticas”, devendo recorrer ao braço secular para aplicar determinadas penas.<sup>824</sup>

Ao considerar os tribunais eclesiásticos no mundo luso-americano, é importante a referência ao regimento do auditório eclesiástico. Apesar de se poder desconfiar de uma visão muito positiva da relação entre o regimento e a prática dos tribunais, reconhece-se a importância desse texto; espécie de manual em que se encontram descritas as atribuições de cada agente e também o *modus operandi* do juízo eclesiástico. Dentre outros aspectos, percebe-se, no regimento do auditório eclesiástico de 1704 (voltado para o arcebispado da Bahia), a importância do vigário-geral, a quem cabia a efetiva administração da justiça no âmbito do tribunal episcopal – desde o conhecimento das causas até a inquirição, o pronunciamento das culpas e as eventuais prisões. Tratava-se de um cargo de grande autoridade e prestígio, sendo, por isso, bastante disputado entre os clérigos mais experientes e doutos do bispado.<sup>825</sup>

Nas áreas mais distantes da diocese, a justiça eclesiástica era exercida pelo vigário da vara, representante da autoridade do bispo (e de seu tribunal) nas respectivas comarcas e responsável pelo julgamento de causas menores, agindo, pois, em auxílio do tribunal episcopal.<sup>826</sup> Aos vigários da vara cabia “tirar devassas, receber denúncias, fazer sumário de crimes de sacrilégio cometidos em lugares sagrados ou contra clérigos das freguesias de sua jurisdição, proceder contra os desobedientes em qualquer matéria de seu ofício, fazendo auto e inquirição de testemunhas”; além disso, podiam, entre outras coisas, “tomar contas de testamentos, passar monitórios e dar sentenças de ação de 10 dias” e proceder em causas matrimoniais. As causas mais graves, contudo, deviam ser remetidas à sede do bispado para ser julgadas no auditório eclesiástico.<sup>827</sup>

---

<sup>824</sup> HESPANHA, A. M. “O poder eclesiástico. Aspectos institucionais”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997, p. 257.

<sup>825</sup> MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese de doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 2011, capítulo I.

<sup>826</sup> As comarcas eclesiásticas (também chamadas arceprestados ou vigarias forâneas) eram subdivisões do território do bispado, compreendendo, desse modo, diversas paróquias/freguesias – estas, comandadas pelos párocos (que não tinha funções judiciais; apenas administrativas). Apesar de a nomenclatura ser a mesma, não se devem confundir, pois, as comarcas eclesiásticas e as comarcas da administração régia, cujas delimitações territoriais nem sempre correspondiam. No que diz respeito ao episódio estudado, por exemplo, as vilas de São Salvador e São João faziam parte da comarca eclesiástica de São Salvador, capitaneada pelo vigário da vara, sufragânea do bispado do Rio de Janeiro. As mesmas vilas, no entanto, eram parte da capitania do Espírito Santo, estando, deste modo, submetidas às correições do ouvidor geral do Espírito Santo – que respondia, no que diz respeito ao aspecto político-jurídico, ao vice rei do Estado do Brasil, remetendo-se, como instância superior, ao tribunal da Relação do Rio de Janeiro, e, no que diz respeito ao aspecto militar, à Bahia. No cotidiano, contudo, tais formalidades e jurisdições nem sempre eram observadas. Ver capítulos I e III.

<sup>827</sup> MENDONÇA, P. G. *Parochos...* p. 55-56.

No que diz respeito à comarca de São Salvador dos Campos – e ao caso aqui estudado –, sabe-se que, no conjunto de edifícios construídos a partir dos esforços do padre Ângelo de Siqueira em meados do século XVIII, além da igreja e do seminário de Nossa Senhora da Lapa, foram construídas “residências para toda a justiça eclesiástica” – o que, de acordo com testemunho coetâneo, incluía “o vigário geral, o da vara, escrivão, promotor e aljubeiro”; havia, ademais, casas para as audiências públicas e um aljube [prisão].<sup>828</sup> O conjunto, portanto, era a sede da justiça eclesiástica na comarca, capitaneada pelo vigário da vara – a referência à residência para o vigário geral pode ser devida às previstas visitas deste à região.<sup>829</sup>

Ter em mente tanto as prescrições do juízo eclesiástico e de suas autoridades quanto os privilégios que se lhes entendiam devidos é importante para compreender o modo como agiram ou deixaram de agir os diferentes atores no episódio estudado. Episódio que, ademais, indicia como, a despeito do que poderia fazer pensar a leitura isolada das *Constituições* ou do regimento do auditório eclesiástico, os foros civil e eclesiástico encontravam-se imbricados e, de modo sintomático no período referido, envolvidos em conflitos e disputas.

No que diz respeito ao foro *civil*, a região de Campos dos Goytacazes, de acordo com normas e procedimentos estabelecidos ainda em 1603 pelas *Ordenações Filipinas*, apresentavam, em meados do século XVIII, uma estrutura que tinha como principal oficial de justiça, no nível das respectivas vilas, o juiz ordinário, escolhido localmente no âmbito das eleições para o Senado da Câmara.<sup>830</sup> Paralelamente ao juízo ordinário, encarregado das causas cíveis e criminais, havia o dos órfãos, encarregado das tutorias, curadorias e bens dos órfãos, e o da provedoria dos defuntos, ausentes, capelas e resíduos, encarregado dos inventários e bens dos ausentes. Ademais, todos os juízos contavam com seus escrivães e meirinhos (e alguns também com tesoureiro).

No período em pauta, a região não dispunha do cargo de juiz de fora (estabelecido apenas em 1803). Desse modo, o principal ofício de nomeação régia – e nível judicial imediatamente superior ao juízo ordinário – era o de ouvidor. Assim, dada a incorporação

---

<sup>828</sup> *REPRESENTAÇÃO dos moradores da Villa de S.S. dos Campos...* 1754 AHU\_CU\_017, doc. 1877.

<sup>829</sup> Nesse sentido, o mesmo documento aponta, como justificativa para a manutenção do estabelecimento, que ele “se deve conservar para nele morarem toda a justiça eclesiástica para bem comum do povo e juntamente para quando o Ex<sup>mo</sup> e Rv<sup>mo</sup> Bispo ou seus visitantes forem à visita, terem onde fazer as suas residências”. Trata-se de uma referência a outras autoridades, mas o mesmo valeria para o vigário geral. *REPRESENTAÇÃO dos moradores...* AHU\_CU\_017, doc. 1877.

<sup>830</sup> De acordo com Silvia Lara, o senado era composto por três vereadores, um procurador do conselho, dois juízes ordinários, um escrivão e um tesoureiro, eleitos anualmente e com direito a voto. Abaixo dos juízes ordinários, estavam os juízes de vintena, providos pela Câmara para agir no âmbito dos termos da vila. LARA, S. H. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 358.

jurisdicional da antiga capitania da Paraíba do Sul à comarca do Espírito Santo em 1753, cabiam ao ouvidor geral da comarca, cuja cabeça era a vila de Vitória, a primeira instância de apelação e as funções de controle sobre as justiças locais – funções desempenhadas durante as visitas de correição (quando o magistrado visitava as vilas sob sua jurisdição).

No caso do ofício na referida capitania, é importante apontar que, como se pode notar pelo requerimento aprovado em 22 de maio de 1765 pelo Conselho Ultramarino,<sup>831</sup> o bacharel José Ribeiro Guimarães de Ataíde,<sup>832</sup> quando pediu ao rei D. José a mercê de lhe fazer ouvidor da capitania do Espírito Santo, demandou-lhe que lhe passasse “as mesmas provisões que se expediram a seu antecessor, que são as que verificam na certidão junta”, pedindo “a V. Majestade se digne mandar-lhe passar as referidas provisões na forma do estilo”. Nos anexos ao requerimento, encontram-se transcritos do *livro de provisões da secretaria do conselho ultramarino*, as cartas de provisão de uma série de outros indivíduos que ocuparam o mesmo cargo que o bacharel pleiteava.

Assim, faz-se referência não só a ordenados e direitos *novos* que lhe seriam devidos,<sup>833</sup> mas também a um aspecto de particular importância: o fato de que, de acordo com o decreto de criação da ouvidoria do Espírito Santo, ao ouvidor caberia o ofício de provedor da fazenda da mesma capitania. Assim, por costume e por direito, Guimarães Ataíde, ao pedir provisão no ofício de ouvidor, pediu também a mercê de acumular o ofício de provedor da fazenda – como fizeram outros seus antecessores. Entende-se, de tal modo, que, além da aprovação de seu requerimento inicial, conste, entre as provisões, anexos e pareceres que compõem o documento, o trecho seguinte: “ao Bacharel José Ribeiro Guimarães de Ataíde se há de passar provisão para servir por tempo de três até o mais, em quanto lhe não for sucessor, o ofício de provedor da Fazenda Real da Capitania do Espírito Santo e de pagar o novo direito que dever”.<sup>834</sup>

A respeito de tais particularidades da nomeação – e da importância então conferida às certidões e aos provimentos de um ofício –, é também interessante notar o pedido seguinte:

Diz o Bacharel José Ribeiro Guimarães e Atayde, ouvidor nomeado da capitania do Espírito Santo, que ele precisa se lhe passe por certidão tudo o que V. Majesatde tem

---

<sup>831</sup> No referido documento em que se dá parecer favorável ao requerimento, lê-se “passe as provisões que se passaram a seu antecessor, não sendo de graça especial”. *REQUERIMENTO do Bacharel José Ribeiro Guimarães de Ataíde, ao Rei...* AHU\_CU\_007, cx. 04, doc. 350.

<sup>832</sup> Como consta em documentação na Torre do Tombo, Guimarães Ataíde fizera leitura de Bacharel no ano de 1752. ANTT, *Desembargo do Paço, Leitura de Bacharéis*. M. 20, nº 17.

<sup>833</sup> A esse respeito, consta: “ao Bacharel José Ribeiro de Guimarães de Atahide, nomeado ouvidor para a capitania do Espírito Santo, se há de passar provisão para na Provedoria da Bahia se lhe darem duzentos mil reis de ajuda de custo para pagar o novo direito que deve”. *REQUERIMENTO do Bacharel José Ribeiro Guimarães de Ataíde, ao Rei...* AHU\_CU\_007, cx. 04, doc. 350.

<sup>834</sup> *REQUERIMENTO do Bacharel José Ribeiro Guimarães de Ataíde, ao Rei...* AHU\_CU\_007, cx. 04, doc. 350.

sido servida anexar ao dito lugar de que por este tribunal [Conselho Ultramarido] se tem passado provisões aos antecessores do suplicante, declarando-se tudo o mais que neles se costuma praticar por costume, ou graça de V. Majestade.

Pede a V. Majestade se digne mandar-lhe passar a referida certidão.<sup>835</sup>

É preciso ter em mente, portanto, que em todo tempo, quando se refere ao ouvidor geral do Espírito Santo, faz-se referência ao magistrado que, nomeado inicialmente ouvidor da capitania do Espírito, desempenhava as referidas funções – de ouvidor e de provedor da fazenda – sobre o território sob sua jurisdição, que, à época, já incluía a região de Campos dos Goytacazes, antiga capitania da Paraíba do Sul, anexada à ouvidoria do Espírito Santo em 1753.

Já no Rio de Janeiro, então capital do Estado do Brasil, localizavam-se os desembargadores que compunham o tribunal da Relação do Rio de Janeiro, última instância de apelação para as capitanias do sul da América portuguesa.<sup>836</sup> No que diz respeito ao caso aqui em pauta, destaca-se a atuação de um desembargador, em particular: José Maurício da Gama e Freitas. O referido magistrado fez leitura de bacharel em 1752 e, já na América Portuguesa, exerceu o cargo de juiz de fora do Rio de Janeiro (nomeado em 1759 – anteriormente, fora juiz de fora em Souzel, no reino, e foi nomeado para a provedoria dos defuntos e ausentes do Rio de Janeiro em 1758) e, quando estava encerrando seu tempo como intendente geral do ouro, o vice rei Marquês de Lavradio, que o qualificara como um magistrado muito capaz, sugeriu ao Marquês de Pombal sua nomeação como desembargador extraordinário do tribunal da Relação do Rio de Janeiro.<sup>837</sup>

José Maurício era irmão do sargento Pedro Antônio da Gama e Freitas, um dos ajudantes do vice rei (que chegou a ser nomeado interinamente para substituir Antônio Carlos Furtado de Mendonça no governo das Minas), e herdara de seu pai o ofício de escrivão da abertura da Alfândega do Rio de Janeiro (de que solicitou renúncia a D. José em julho de 1771). Concluindo sua carreira com sucesso, Gama e Freitas chegou a obter a nomeação régia como desembargador da Casa da Suplicação. José Maurício foi o segundo nomeado para o

---

<sup>835</sup> *REQUERIMENTO do Bacharel José Ribeiro Guimarães de Ataíde, ao Rei...* AHU\_CU\_007, cx. 04, doc. 350.

<sup>836</sup> Acerca dos tribunais da Relação na América portuguesa, são referências importantes os estudos de Stuart Schwartz sobre a Relação da Bahia e de Arno e Maria José Wehling sobre a Relação do Rio de Janeiro. É importante, ademais, para compreender mais profundamente a conformação e a configuração dos magistrados e de suas jurisdições na capital do Estado do Brasil no período, o estudo de Isabelle Melo, que se debruça sobre o cargo de ouvidor geral do Rio de Janeiro, e se remete às conflituosas relações entre ouvidores, juizes de fora e desembargadores. Ver: SCHWARTZ, S. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011; WHELING, A, & WHELING, M. J. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004; MELLO, I. M. P. *Magistrados a serviço do Rei: a administração da justiça e os ouvidores gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)*. Tese de doutoramento. Niterói: PPGH-UFF, 2013.

<sup>837</sup> ANTT, Desembargo do Paço, *Leitura de Bachareis*, M. 22, N° 05. MELLO, I. M. *Magistrados...* p. 235, 274-75, 288, 330, 332.

ofício de intendente geral do ouro do Rio de Janeiro, criado em dezembro de 1750 visando a combater o contrabando e a evasão fiscal da produção efetuada na América portuguesa e levada à cidade para comercialização. Apesar de não haver determinações nesse sentido no regimento respectivo, para o ofício era sempre nomeado um magistrado – e era comum que desembargadores o acumulassem.<sup>838</sup>

Ainda sobre o tipo de documento em que se baseiam estas reflexões, é importante notar que os autos de devassa eram procedimentos judiciais comuns no período e podiam ser de dois tipos. Enquanto as devassas gerais eram realizadas para averiguar a possível existência de um delito, as devassas especiais eram motivadas pela constatação/denúncia de um crime e buscavam suas causas. De acordo com as *Ordenações Filipinas*, as devassas especiais deviam ser realizadas, dentre outros motivos, em casos de “morte, ferimentos feito à noite, ataques sexuais às mulheres que deles se queixassem, assuadas, resistência ou ofensa aos oficiais de justiça [...] e contra aqueles que tirassem armas na Igreja, [em] Procissão ou na Corte”. O auto, a partir da constatação de um dos delitos referidos, era iniciado com uma *autuação*, em que se indicavam a data e o local de realização do processo, o nome do juiz e de seu tabelião ou escrivão e também o crime devassado.<sup>839</sup>

Normalmente incluíam-se, ademais, informações acerca da hora, do local e do tipo de crime em questão – indicadas por meio de uma breve descrição justificativa para a devassa. À *autuação* seguiam-se o *auto de exame e corpo de delito*, a *inquirição das testemunhas*, o *termo de conclusão* e a *pronúncia*, em que o juiz declarava se, *obrigado pelas testemunhas inquiridas*, devia haver alguém pronunciado à prisão. Por fim, havia a *data*; termo em que se indicava que o auto de devassa foi entregue ao tabelião para que se calculassem as custas – e se fosse necessário enviar a devassa para a Relação, havia ainda um *termo de remessa*. No que diz respeito à inquirição, de suma importância neste capítulo, é interessante indicar que era, de modo geral, realizada em diferentes *assentadas* – em cada dia eram inquiridas diversas testemunhas, até que se atingisse o número mínimo exigido de 30.<sup>840</sup>

A documentação principal aqui abordada – os dois referidos autos de devassa, com todos os documentos que lhes foram anexados (o que inclui tanto cartas pessoais do padre Manoel, quanto documentos oficiais e mesmo o esboço do sermão pregado) – permite que, partindo literalmente do texto elaborado pelo padre,<sup>841</sup> reflita-se a respeito dos diferentes sentidos e versões sobre ele elaborados. Afinal, as testemunhas, os acusadores/inquiridores, o

---

<sup>838</sup> MELLO, I. M. *Magistrados...* p. 235, 274-75, 288, 330, 332.

<sup>839</sup> LARA, S. H. *Campos...* p. 361-63.

<sup>840</sup> LARA, S. H. *Campos...* p. 361-63.

<sup>841</sup> Esforço ensaiado no capítulo III deste trabalho.

próprio padre; todos recontaram e recriaram as palavras então pregadas, atribuindo-lhes ou negando-lhes sentidos determinados.

Além disso, reafirma-se a perspectiva de que o desenrolar do referido episódio evidencia o potencial de mobilização de determinados tópicos – a “perda de poder da Igreja”, a “interferência dos ministros seculares” e as suspeitas em relação à influência dos “perniciosos jesuítas desnaturalizados e expulsos”. Busca-se, portanto, nas páginas que se seguem, relacionar, ainda que de modo ligeiro, os esforços argumentativos dos inquiridores e de suas testemunhas – identificando seus interesses e posicionamentos respectivos e bem demarcados – ao ambiente político a que fazem referência e a partir do qual ganham sentido.

Entende-se, afinal, que os discursos então elaborados – refletindo apoio ou resistência às políticas reformistas do Marquês de Pombal –, ao mesmo tempo em que só podem ser devidamente compreendidos a partir de tal referencial, são indícios privilegiados das próprias mudanças políticas por que passava o mundo luso em um período que, não à toa, ficou conhecido como *pombalino*. Após considerar tantos condicionantes, pode-se enfim voltar o olhar para os acontecimentos havidos em São Salvador dos Campos.

### ***Saber por ouvir dizer***

Conforme referido, o episódio da prisão do padre Manoel na praça da vila de São Salvador – no momento em que se encerravam as *óperas das Virgens* – inspirou, na região, uma série de murmúrios, comentários e suposições e acabou por trazer à tona o *sermão de São Pedro*, acerca do qual a grande maioria das testemunhas afirmou que “nunca ouviu falar [...] tanto assim que [...] por se ignorar a causa da sua prisão, sobre isso houve vários discursos e juízos nesta vila entre as pessoas principais dela”.<sup>842</sup> Ou seja: conjecturou-se acerca do motivo que levou o padre a ser preso, “até que se divulgou e assentou em que a causa da sua prisão foram as palavras que tinha publicado no mencionado sermão”.<sup>843</sup> O fato de a prédica ter passado aparentemente despercebida até a ação do ouvidor Ataíde é apontado de modo bastante claro: “antes da referida prisão nunca ouviu falar a pessoa alguma no tal sermão, nem lhe constou que alguém se escandalizou do que nele disse o dito padre pregador [...] e somente depois dela é que se soube que a causa esta foi o dito sermão”.<sup>844</sup>

Os testemunhos, nesse sentido, são bastante copiosos – e repetitivos. Causando grande impressão nos moradores da localidade, a atitude de Guimarães Ataíde despertou-lhes o interesse, permitindo, desse modo, que as palavras do padre Manoel reverberassem além dos

---

<sup>842</sup> Depoimento de João Dutra da Silva ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>843</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>844</sup> Depoimento de Bento da Silva Carneiro ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

ouvidos dos assistentes à cerimônia, sendo repetidas e comentadas por toda a região e assumindo sentidos determinados. Assim, dentre outros depoimentos, apontou-se que “se veio a comentar, em que esta procedera de umas palavras que tinha publicado no seu sermão, porque até esse tempo não ouviu [...] pessoa alguma falar a respeito do tal sermão, nem condenando-o, nem aprovando-o, cujas palavras [...] ignora, por não assistir ao referido sermão”.<sup>845</sup> Ou então que

somente sabe pelo ver que em vinte e tantos do mês de outubro [...] fora preso, pelo doutor corregedor [ouvidor] da comarca, o padre Manuel Furtado de Mendonça [...] e ouviu dizer [...] publicamente que a causa da sua prisão foram umas palavras que publicara no sermão que fez de São Pedro [...] cuja noticia se divulgou depois da sua prisão.<sup>846</sup>

Os testemunhos apontados, ao insistirem no fato de que “depois de preso é que se divulgou que o seu sermão fora a causa da prisão”<sup>847</sup> e ao indicarem que “até o tempo da prisão, não tinha [...] ouvido a pessoa alguma queixar-se do que nele publicou”,<sup>848</sup> ou ainda que “antes da referida prisão não ouviu [...] nem soube que alguém se queixasse ou escandalizasse do tal sermão”,<sup>849</sup> indiciam a pouca impressão causada pelas palavras da prédica no momento de sua enunciação na festividade de São Pedro – em oposição à surpresa gerada pelo fato de o padre ter sido preso em praça pública em meio às *óperas das Virgens*, às vistas de todos, o que mobilizou toadas<sup>850</sup> e *murmúrios* pela comarca.

É interessante notar, ademais, que os rumores então divulgados – baseados em um constante “ouvir dizer”, “publicar-se”, “dizer publicamente”, “divulgar-se”<sup>851</sup> – não deixavam dúvidas aos depoentes: passado o momento inicial, em que se lançaram hipóteses diversas, os juízos já se haviam *assentado*, relacionando a prisão e as palavras do padre Manoel; *sabia-se pelo ouvir* que o padre havia se excedido em suas palavras, e *sabia-se pelo ver e pelo ouvir* que por isso fora preso. É curioso, ainda, atinar que mesmo os assistentes que indicaram não ter notado suspeitas ao ouvir as palavras proferidas pelo padre aceitaram as indicações quanto a seu anunciado ensejo:

se diz publicamente que a causa de sua prisão foram umas palavras que proferira no tal sermão; porém, assistindo [...] ao mesmo sermão, não lhe compreendeu palavra alguma indecente que escandalizasse aos circunstantes, nem viu que algum deles desse demonstrações de se estranhar, o que nele disse o dito padre pregador; de sorte que em todo aquele tempo, [...] desde o dia do sermão, até quando foi preso o dito pregador, não viu nem ouviu [...] que alguma pessoa dele se queixasse, por forma

<sup>845</sup> Depoimento de José Luiz Martins ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>846</sup> Depoimento de Caetano José da Motta ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>847</sup> Depoimento de Manuel da Fonseca Azevedo Castelão ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>848</sup> Depoimento de Pedro de Araújo Garcia ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>849</sup> Depoimento de José Pereira Lobo ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>850</sup> O padre Rafael Bluteau define *toada* como “som ou som da voz”. BLUTEAU, R. “Toada”. In: *Dicionário...*

<sup>851</sup> Expressões repetidas na documentação.

que houve vários discursos de juízos sobre a causa daquela prisão, e somente depois desta feita é que se veio a conhecimento de que a causa lhe proviera do tal sermão.<sup>852</sup>

Partindo-se, dentre outros elementos, dessa inicial *insuspeita* acerca da pregação e da indicação de que, entre o momento da prisão – que ensejara o início dos rumores – e a conformação do consenso de que sua motivação estava nas palavras do padre Manoel, “serem passados vários dias”,<sup>853</sup> acredita-se ser possível, em certa medida, atribuir ao próprio Guimarães Ataíde (ainda que indiretamente) a divulgação dos motivos em que então se *assentaram* os juízos. Os testemunhos até o momento elencados referem-se à devassa aberta por ordem do bispo Rio de Janeiro, cujas primeiras sessões de perguntas se iniciaram em janeiro de 1771. Contudo, antes de se dar a inquirição eclesiástica, o ouvidor já havia conduzido uma devassa, sob ordem do vice rei, que tivera início no dia nove de novembro de 1770 – exatos dois meses após o sermão e cerca de duas semanas depois de se dar a prisão do padre.

Nesse sentido, é importante destacar que, diferentemente dos representantes do bispo, que dirigiram a seus inquiridos questões menos direcionadas, o ouvidor apresentou a suas testemunhas, antes de lhes fazer as perguntas programadas, um relato detalhado da festividade de São Pedro. Nesse relato, reproduziram-se justamente os trechos do sermão considerados polêmicos – que foram qualificados, de antemão, como expressamente reprováveis. Ou seja: passados poucos dias da ação que dera início aos *rumores* na vila, o próprio ouvidor indicou a suas testemunhas, ao interrogá-las, o motivo da prisão que efetuara de modo *espetaculoso*.

Orientada pelo vice rei após correspondência com o ouvidor, a devassa aberta por Guimarães Ataíde apresenta as justificativas apontadas no ofício já citado. O auto de perguntas feito sob ordem do bispo, por sua vez – iniciado cerca de dois meses mais tarde –, pautou-se em questões um pouco diversas. Em ofício do dia quatro de dezembro de 1770, D. frei Antônio do Desterro, ao mesmo tempo em que indicou os nomeados escrivão (Francisco da Silva Francoso) e juiz comissário do juízo eclesiástico (Antônio José Correia) para a averiguação ordenada, determinou que se prendesse e remetesse para o Rio de Janeiro o vigário da vara, padre Pereira Carneiro, e apresentou brevemente tanto as justificativas para a inquirição quanto o seu parecer sobre o ocorrido:

---

<sup>852</sup> Depoimento de Domingos Fernandes Chaves ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Acredita-se que o episódio constitua um exemplo claro do apontado por Arlete Farge sobre os *rumores* em uma sociedade oral de Antigo Regime: a população inquieta-se, e os murmúrios – primeiro questionando o motivo e depois “divulgando” um juízo – acabam por colaborar com seu apaziguamento; nesse falatório característico, misturam-se saber e não saber, um tanto indistintamente (a fronteira, afinal, fluida, era quase imperceptível).

<sup>853</sup> Depoimento de João da Costa Luz ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

porquanto à nossa notícia chegou que na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes e seu distrito há eclesiásticos tão insolentes que se atrevem a expor nos lugares sagrados e fora deles doutrinas errôneas e alheias dos mais sólidos fundamentos da Sagrada Escritura e [da] Tradição dos Santos S. S., querendo assim introduzir tiranias nos povos ignorantes aqueles mesmos que deviam por todo o cuidado extirpá-las, ensinando-lhes somente as verdades evangélicas; crescendo a tanto a sua ousadia, que chegam sacrilegamente a atentar contra a régia autoridade do nosso augusto e fidelíssimo monarca, a quem, como rei, senhor e pai, devemos obedecer, respeitar e amar por leis divinas e humanas – mais que tudo. Portanto, para se vir no conhecimento dos réus de tão enormes culpas, ou que para elas tenham concorrido com conselho favor, ajuda ou permissão, mandamos [...] proceda a devassa do referido caso [...] e por meio da referida devassa averigue, com toda a exatidão, quais são os delinquentes. E os pronunciará, fará prender e remeter a esta cidade, porque para tudo lhe conferimos jurisdição quanta de direito se requer, confiando em suas capacidade e letras, tudo executará bem.<sup>854</sup>

Na devassa levada a cabo no foro eclesiástico, iniciada no seminário de Nossa Senhora da Lapa (sede da justiça eclesiástica) no dia dois de janeiro de 1771, depuseram 30 testemunhas, dentre as quais apenas dez haviam assistido ao sermão – e também somente dez souberam apontar as exatas expressões então pronunciadas pelo padre Manoel. Enquanto dois dos assistentes não souberam apontar o conteúdo do sermão, duas testemunhas que não assistiram à festividade sabiam o que pregara o padre, apontando suas expressões – um por ter sido escrivão da culpa do padre (José Rodrigues Ribeiro) e outro por ter participado da apreensão de seus bens e papéis, dentre os quais se encontrava a ementa do sermão (Capitão José Antônio). José Rodrigues Ribeiro, contudo, afirmou que, sendo-lhe lido o sermão pelo ouvidor, não notara, nas palavras, “causa, gênio ou paixão” que configurassem “atentado contra a régia e mais que tudo venerável autoridade” e que teria, inclusive, afirmado seu parecer a Guimarães Ataíde.<sup>855</sup>

Dessas dez, apenas seis testemunhas indicaram ter percebido escândalo em ao menos um dos assistentes – uma, curiosamente, afirmou, sobre o conteúdo da prédica, que “diziam uns serem ofensivas da Majestade e outros que em nada ofendiam e isso [...] sucedeu depois da prisão do dito padre, por que antes de ser preso, não ouviu [...] a pessoa alguma queixar-se de seu sermão”<sup>856</sup> –, apontando, de modo geral, que apenas se escandalizou o ouvidor e, algumas vezes, também o vigário da vara. Não por acaso, dessas seis testemunhas que notaram escândalo, cinco já haviam deposto na devassa realizada havia cerca de dois meses por Guimarães Ataíde e se remeteram formalmente ao conteúdo de seu testemunho anterior. Ou seja: das dez testemunhas referidas, quatro souberam apontar expressões do sermão, mas disseram que ninguém se escandalizara com tais palavras.

---

<sup>854</sup> *Ofício do bispo...* 04.12.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>855</sup> AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>856</sup> Depoimento de Domingos dos Santos Rainho ao bispo. AHU\_CU\_017, x. 93, doc. 8059.

Quando comparados os depoimentos dos que estiveram presentes em ambas as inquirições – seis testemunhas, no total –, pode-se notar que, ao responderem às perguntas feitas a pedido do bispo, elas reproduziram, no geral, mesmo já tendo passado muitos dias, os pontos exatos (as variações são muito pequenas) que lhes haviam sido apresentados pelo ouvidor – as *proposições sinistras*, que, retiradas do sermão, ele havia inserido no auto. Destaca-se, contudo, tratar-se de expressões acerca das quais, instados por Guimarães Ataíde, haviam afirmado, quando da primeira devassa, *não se recordar individualmente*, podendo apenas confirmar serem, *em sustância, as mesmas pregadas no sermão de São Pedro*.<sup>857</sup>

Dessas seis testemunhas, apenas uma apresentou variações relativamente significativas nos depoimentos: Braz Domingues respondeu ao ouvidor que não se recordava das palavras do padre, “mas sem duvida eram malsoantes e também as não percebeu todas, por razão de já ouvir pouco sempre, porém lhe lembra que disse e pregou que justiças estranhas traziam atropelada a jurisdição eclesiástica”. Assim, ele concluiu afirmando que “pela mesma razão de não ter compreendido bem, por falta de ouvir as expressões do dito padre quase no fim do sermão, não pode dizer se foram as mesmas que se acham insertas no dito auto retro”.<sup>858</sup>

No entanto, instado no juízo do foro eclesiástico, Braz Domingues foi capaz de apontar expressões específicas do sermão: “lhe ouviu ele testemunha publicar que os preladados eclesiásticos já não tinham direito incontestável; porque se queriam castigar um pecador obstinado, já vinha uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Cristo lhes havia dado”, mas afirmou que “nem [...] se escandalizou das referidas palavras, nem viu que os circunstantes dessem demonstração alguma de se escandalizarem do referido sermão; antes viu que ficou a terra e o povo sossegado, de sorte que não ouviu mais falar a esse respeito” até que se desse a prisão do padre e se *divulgasse e assentasse* que “a causa da sua prisão foram as palavras que tinha publicado no mencionado sermão”.<sup>859</sup>

A inquirição feita no juízo eclesiástico dirigiu particular interesse ao fato de o vigário da vara – padre Antônio José Pereira Carneiro –, representante da justiça eclesiástica no âmbito da comarca de São Salvador, não ter repreendido o padre Manoel após a pregação de seu sermão. O bispo, D. frei Antônio do Desterro, após ter ordenado sua prisão, buscava compreender os motivos para sua inércia e saber se o padre Manoel contara com auxiliares na execução de seu sermão – de modo geral, as testemunhas afirmaram desconhecimento

---

<sup>857</sup> Depuseram em ambas as inquirições: Braz Domingues; José Fernandes Lima; João Rodrigues Fernandes; Manuel da Fonseca Azevedo Castelão; Daniel Antônio Rodrigues Lima; Antônio Dias Ferreira. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>858</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>859</sup> Depoimento de Braz Domingues Carneiro ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

exato sobre ambos os aspectos;<sup>860</sup> apontaram, contudo, saber que o vigário da vara havia sido preso por ordem do bispo, por *descumprimento* de seu ofício. Assim, consta, por exemplo, que o capitão Manuel Gomez de Oliveira, em seu testemunho, indicou que o padre Pereira Carneiro

fora desta vila preso para a cidade do Rio de Janeiro por ordem de Sua Excelência Reverendíssima porque, sendo vigário da vara desta comarca e reitor deste seminário e tendo estado presente ao mencionado sermão, não suspendera logo de pregar ao dito padre pregador, nem procedera contra este, nem dera disso parte a Sua Excelência Reverendíssima, senão depois que o doutor corregedor da comarca prendeu e remeteu ao mesmo pregador desta vila para as cadeias da cidade do Rio de Janeiro. E sendo perguntado pela causa que teria o dito ministro para não proceder naquele caso como devia, disse que não sabia e lhe parecia que por ignorância deixara de fazer a sua obrigação.<sup>861</sup>

A despeito de não ter procedido contra o padre Manoel logo após a festividade de São Pedro, o padre Pereira Carneiro, passado muito tempo, enviou, no dia 27 de outubro de 1770 – depois, portanto, de o ouvidor ter efetuado a prisão do pároco –, uma carta ao secretário do bispo, padre José de Souza Marmelo, dando conta do ocorrido. De acordo com Carneiro, quando, em sua prédica, “falou o padre sobre a imunidade da Igreja estar oprimida e os ministros seculares se intrometerem na jurisdição espiritual”, sua atitude – enquanto vigário da vara e provedor de São Pedro – não fora ficar indiferente; muito ao contrário, tentara, de certo modo, adverti-lo: “duas vezes olhei para o padre, e ele sempre continuando”.<sup>862</sup>

A esse respeito, o capitão José Fernandes, testemunha em ambas as devassas, relatou ao juízo eclesiástico que as palavras do padre Manoel haviam motivado “algum reparo”, tanto no ouvidor, “porque logo mudou de semblante”, como no vigário da vara, “porque por duas, ou três vezes olhou para o pregador; ação que até ali não tinha praticado com tanto espanto”. Para o capitão, tal reação de Carneiro havia mesmo chamado a atenção, de forma que “alguns dos circunstantes, depois do referido, ficaram olhando uns para os outros, por modo de admirados”.<sup>863</sup>

O vigário da vara, em sua carta, apontou ainda que, devido a seu comportamento depois da festividade, julgara que o ouvidor “do sermão não fizera caso”, até que, “quando agora na noite de vinte e dois [sic] deste mês, depois de ter convidado a todos os clérigos e religiosos para de sua casa assistirem a uma ópera que fazia o escrivão das virgens, fez prender [...] ao dito vigário da Praia [São João da Barra] e o meter na cadeia publica, onde

---

<sup>860</sup> Algumas testemunhas apresentaram suposições sobre o vigário: não teria agido por não ter percebido nada de suspeitos nas palavras; por pensar que o ouvidor não percebera nada de suspeito; por pensar que o ouvidor agiria nesse sentido contra o padre. Uma testemunha, curiosamente, disse que o vigário da vara não procedera porque tivera dó do padre.

<sup>861</sup> Depoimento do capitão Manuel Gomez de Oliveira ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>862</sup> *Ofício do provedor de S. Pedro...* 27.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>863</sup> Depoimento do capitão José Fernandes Lima ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

estão negros e mulatos”. Pereira Carneiro, então, de certo modo mudando o foco – e reclamando, como o fizera o padre Manoel,<sup>864</sup> por um tratamento privilegiado que entendia devido a um eclesiástico –, afirmou: “eu confesso que o padre falou mal no que disse no sermão; e muito pior estando presente aquele ministro. Porém, também o mesmo ministro, sem faltar ao serviço de S. Majestade [...] o podia prender em alguma igreja com decência”.<sup>865</sup> Ao concluir sua carta, depois de indicar que já se encontrava um coadjutor na paróquia de São João da Barra, “com provisão; por isso lhe não pus ainda encomendado”, escreveu uma observação final: “v. mercê ore por este pobre vigário, que eu julgo que ele não entendeu o que dizia e materialmente proferira aquelas palavras; que talvez não seriam suas”.<sup>866</sup>

O ouvidor Guimarães Ataíde, nas inquirições a que procedeu – iniciadas no dia nove de novembro, *nas casas de sua aposentadoria* –, interrogou também 30 testemunhas, das quais 18 afirmaram ter assistido ao sermão. Conforme apontado, suas perguntas foram antecedidas por um auto bastante explícito, em que, após discorrer sobre a festividade, relatou a seus inquiridos de forma clara e sumária, em tom quase didático (apresentando os conteúdos recriminados em forma de tópicos), que o padre Manoel, *quase no fim do sermão*,

com escandalosa temeridade se avançara fanática e sediciosamente a representar que se achava hoje a Igreja em deplorável estado [...] = que este século está corrupto e rebaixado = que nele se achava a Igreja em uma espécie de servidão = que o poder secular quase não permitia fazer nada à jurisdição espiritual de que se seguia perverter-se a ordem, relaxar-se a disciplina autorizar-se muitas vezes a rebelião = que os que sacudiam o jugo da obediência e que só defendiam a liberdade para conservarem os licenciosos modos do seu viver já não deixavam de ser estimados e de acharem protetores nos príncipes seculares = que os prelados eclesiásticos já não tinham direito incontestável = que querendo castigar um pecador obstinado, vinha uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes havia dado = que empreendendo reprimir abusos, era tido o seu zelo por um atentado contra as leis = e que lamentavam em particular a servidão, sendo frustrado qualquer empenho de enviar as suas queixas ao trono.<sup>867</sup>

Trata-se, pode-se notar, de um elencar meticuloso do parágrafo penúltimo do *panegírico* de São Pedro. O ouvidor, em seu auto, continuou a apresentar os tópicos que, em seu ver, revelariam o “sedicioso fanatismo” do padre Manoel, informando suas testemunhas sobre o parágrafo final, em que o padre propusera:

---

<sup>864</sup> Em carta ao bispo, em que expõe seu caso, o padre escreve “quisera merecer a benévola atenção e piedade de Vossa Ex<sup>a</sup> Reverendíssima interceder ao Senhor Marques Vice Rei pela relaxação e remissão desta suposta culpa, *não sendo para isto a atenção devida ao bem particular de minha pessoa, senão ao decoro e [à] reverencia do estado sacerdotal*”. Ou seja: impetrara a reverência e o decoro que considerava devidos ao estado sacerdotal; reclamara, com as ferramentas de que dispunha, pois não os via em tudo acatados. *Carta do vigário colado da praia...* AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957 (grifos meus).

<sup>865</sup> Nesse sentido, cabe recordar, além do estabelecido nas *Constituições* nos títulos referidos sobre a prisão de eclesiásticos, o fato de que, a despeito de haver aljube no complexo de Nossa Senhora da Lapa – sede da justiça eclesiástica –, o padre fora preso em prisão comum, junto com presos comuns, o que, aos olhos dos eclesiásticos, era, pode-se sem dúvida apontar, um grave desrespeito.

<sup>866</sup> *Ofício do Provedor de S. Pedro...* 27.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>867</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

que se mudasse a jurisprudência = que o direito natural fosse independente de isenções = que se confirmasse nos palácios o que se ordenasse nos santuários = que as leis dos príncipes se não armassem mais que para fazer observar as leis de Deus = que os pecadores não tivessem outro refugio mais que o da penitencia = e que qualquer prelado obrasse bem e emendasse o mal sem oposição.<sup>868</sup>

A seguir, em uma declaração que não deixa espaço a dúvidas quanto à origem do elencado no auto que lhes era lido, Guimarães Ataíde ainda informou às testemunhas que “tudo consta no tal parágrafo final do dito original sermão de sua própria letra que lhe fora achado entre os mais papéis que depois de preso lhe foram apreendidos e remetidos ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor vice rei do Estado”. O ouvidor, então – depois de já ter afirmado que padre agira com “escandalosa temeridade”, *avançando* “fanática e sediciosamente” em suas palavras –, apresentou seu *parecer* sobre o episódio:

todas aquelas expressões eram [dolosas] e fraudulentas na aparência e na sustância enquanto com elas supôs e fingiu o dito padre caluniador sem maior fundamento que o da sua artificiosa malícia fatos afetados e falsos que não só nunca existiram mas respiram os rebeldes infames e reprovados com vícios injuriosos ao trono e à nação que tem defendido os perniciosos jesuítas.<sup>869</sup>

Guimarães Ataíde ainda indicou ter sido designado pelo vice rei “para inquirir testemunhas e por elas levar no conhecimento”, acerca de alguns pontos, que elenca: saber “se o dito padre com efeito naquele sermão proferiu as referidas blasfêmias, se tinha alguma oculta comunicação com algum destes rebeldes indivíduos ou com os seus confrades”. Ademais – o que poderia parecer curioso, mas que, dada a já apontada importância daquilo que se *dizia* e *ouvía* em uma sociedade fundada na oralidade, assume grande relevo –, buscava saber “se nas conversações em que se achava, assim públicas como particulares, era costumado a proferir aquelas ou outras semelhantes proposições”.<sup>870</sup>

Confrontadas, de antemão, com tal prelúdio, que enquadrava o episódio e condenava-o explicitamente, as testemunhas do ouvidor, com relativo padrão em suas respostas, apresentaram uma tendência marcada à reprodução do informado no auto e, na maior parte dos casos, limitaram-se a apontar que, “sem embargo de assim lhe não ficarem as ditas escandalosas e injuriosas proposições individualmente impressas na lembrança”, ao ser lido o *auto retro*, “com efeito se recorda em alguma parte serem as mesmas”.<sup>871</sup> Refletindo-se sobre tal padrão, que confirmava o sugerido por Guimarães Ataíde, pode-se considerar que tal formato de resposta fazia-se quase imperativo, uma vez que o ouvidor apresentara seu auto como baseado na ementa apreendida. Negar serem as palavras apontadas as mesmas proferidas no sermão ou indicar não ter notado nas referidas proposições aquilo de que o

<sup>868</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>869</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>870</sup> *Auto de Averiguação...* 09.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>871</sup> Depoimento de João Francisco Bellaz ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

interrogador lhes imputava seria, em última instância, questionar as afirmações e os julgamentos de Guimarães Ataíde, ou se colocar ao lado do padre – que, ademais de preso e remetido ao Rio de Janeiro, era explicitamente censurado pelo ouvidor em suas palavras.<sup>872</sup>

Assim, as testemunhas, de modo geral – no que se apresenta uma diferença marcante com a notada tendência dos testemunhos apresentados ao juízo eclesiástico –, apontaram as palavras da prédica como “temerárias”, “demasiadas”, “malsoantes”, “injuriosas”, “ofensivas”; como tendo causado “estranheza” e “escândalo”. Nesse sentido, é curioso indicar que – em frontal oposição ao notado na devassa do juízo eclesiástico – mesmo alguns dos que não se contabilizaram entre os assistentes às cerimônias de São Pedro, após afirmarem que, “por ser público e notório e comentar-se nesta vila”, sabiam do ocorrido, não só reproduziram o relato acerca da festividade, como também indicaram o conteúdo reprovável das palavras do padre Manoel. Como se pode notar no seguinte testemunho:

no fim do sermão, proferira que o estado da Igreja se achava hoje oprimido com o poder dos príncipes e justiças seculares e outras mais expressões semelhantes que individualmente se não fizeram publicar depois do dito sermão por não ficarem impressas na memória e lembrança dos ouvintes só sim que eram injuriosas e malsoantes e como ele testemunha não ouviu o tal sermão, não pode dizer se as sediciosas proposições que se acham incorporadas e insertas no auto retro são identicamente as mesmas que o dito padre pregou.<sup>873</sup>

Ademais, a maior parte das testemunhas afirmou que “não sabe nem tem ouvido dizer qual seria a causa que teve o dito padre para romper em tal excesso”.<sup>874</sup> Muitos indicaram, ainda, não ter conhecimento de comunicações com jesuítas ou da recorrência de palavras semelhantes às então pregadas em conversas ou homilias do padre. É interessante marca do esforço do ouvidor por conhecer o conteúdo do que o padre habitualmente pronunciava o fato de que ele chamou para depor também fregueses do pároco, que era colado na paróquia de São João da Barra. Assim, um desses paroquianos de São João afirmou que, tendo

ouvido algumas práticas das que o dito padre costumava fazer aos domingos na dita igreja de São João de que é freguês, nunca viu que nelas pregasse alguma das proposições contidas no auto ou outras semelhantes nem lhe consta as proferisse nas suas conversações públicas ou particulares e menos há fama ou rumor algum

---

<sup>872</sup> Nesse sentido, remete-se ao apontado por Ginzburg acerca dos depoimentos dados aos inquisidores, que tenderiam a reproduzir concepções já formadas sobre o que se buscava, em teoria, “esclarecer”, e também às observações de Fairclough; trata-se, em suma, de um discurso condicionado por relações desiguais, de modo que se notam condicionamentos e, em certo sentido, algum controle das respostas. Acerca desse padrão de resposta, afirma-se que, de fato, tendeu a se apresentar respostas praticamente iguais, ainda que haja alguma variação entre elas – como, por exemplo, apresentar a versão de que “quase no fim do sermão disse e pregou que os prelados eclesiásticos não podiam obrar hoje como obrou o dito apóstolo São Pedro, porque os príncipes seculares e justiças estranhas lhe impediam e usurpavam a jurisdição e outras mais semelhantes expressões”. Depoimento de Francisco Nunes Coutinho ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>873</sup> Depoimento de Manoel Pereira Linhares ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>874</sup> Depoimento de Miguel Fernandes ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

[de] que se correspondesse ocultamente com algum dos Jesuítas expulsos ou seus confrades.<sup>875</sup>

Parece elucidativo notar, ainda, que apenas uma testemunha do ouvidor afirmou ter as palavras impressas na memória por lhe terem causado extrema estranheza.<sup>876</sup> Em oposição, pode-se, de certo modo, apontar uma tendência geral de não fazer acusações diretas ao padre – como, por exemplo, afirmar que “não sabe se a soberba e a altivez deste [seria] o que unicamente o estimulou a romper naquele atentado”.<sup>877</sup> Algumas testemunhas chegaram a esvaziar o conteúdo político das palavras pregadas, ao atribuí-las a um desconhecimento ou ao desejo de impressionar pelo discurso. Nesse ensejo, Feliz Vicente afirmou que, embora o sermão estivesse marcado pelas *doutrinas infames dos perniciosos jesuítas desnaturalizados* (no que demonstrava concordar com o – ou simplesmente não discordar do – julgamento do ouvidor), “entende e se persuade que o que unicamente motivou o dito padre a proferi-las foi o querer mostrar que tinha talento e letras, sem advertir no errado modo com que o pretendia ostentar”.<sup>878</sup>

Bento Carvalho, por sua vez, ao atestar a favor do padre, afirmou:

tendo já com ele conhecimento nas Minas do Castelo desta comarca, onde foi pároco e onde ambos habitaram, nunca lhe constou [que] proferisse alguma das tais proposições, nem também sabe que tivesse comunicação alguma secreta, ou particular correspondência com os perniciosos jesuítas expulsos ou com algum dos seus confrades e se vem a persuadir que o motivo que teve o dito padre para romper naquele sedicioso atentado consistiu em lhe parecer que ostentava distinta literatura, sem advertir no erro e gravíssimo delito que cometia.<sup>879</sup>

Tal tendencial esvaziamento do sentido mais negativo – já manifestadamente acusado – da prédica do padre Manoel também se pode notar no conjunto de depoimentos elencados no juízo eclesiástico, em que se repetem, constantemente, referências a seu comportamento sossegado. Nesse sentido, Caetano Motta declarou, por exemplo, que “lhe pareceu que se o dito padre proferiu algumas palavras escandalosas, que seria por mais não entender, e não com ânimo deliberado de ofender a alguém, por ser um sacerdote de gênio quieto e sossegado, metido consigo e isento de comunicações”.<sup>880</sup>

Dado o já ressaltado padrão nos depoimentos recolhidos por Guimarães Ataíde – que, de certo modo, condicionou-os a uma repetição do conteúdo do relato por ele apresentado –,

---

<sup>875</sup> Depoimento de Salvador Martins da Costa ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>876</sup> No geral, as testemunhas que se lembravam do conteúdo independentemente dos autos apontam para outro episódio em que puderam ouvir as palavras, e não para um entendimento resultante de terem assistido à pregação na festividade de São Pedro – como os oficiais que participaram de sua prisão e condução ao Rio de Janeiro, que conversaram com o padre acerca do seu sermão ou leram a ementa.

<sup>877</sup> Depoimento de Antônio da Silva Esteves ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>878</sup> Depoimento de Feliz Vicente da Silva ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>879</sup> Depoimento de Bento Carvalho ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>880</sup> Depoimento de Caetano José da Motta ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

os testemunhos que despontam como mais curiosos são justamente aqueles que, apresentando informações diferentes, apontam detalhes mais variados sobre os imbróglis então havidos. Daniel Rodrigues Lima, por exemplo, relata que tanto se escandalizara do sermão, que “logo que se acabou a referida festividade, dentro do mesmo seminário repreendeu particularmente ao dito padre de haver proferido no sagrado do púlpito aquelas blasfêmias”. O padre, por sua vez, teria respondido que “não tinha dito coisa que não fosse verdade”, de modo que a testemunha se persuadira de “que o mesmo padre não compreendeu bem o erro e atentado que tinha cometido, mas que além disso ficou satisfeito e vanglorioso do tal sermão”.<sup>881</sup>

Trata-se, aliás, de um depoimento marcante no que indicia acerca do esforço de não culpabilizar Furtado de Mendonça: a testemunha, de acordo com seu relato, ao ouvir as palavras do padre, reconheceu-as como blasfêmia. Dessa feita, ousou confrontá-lo, mas, como Furtado de Mendonça defendeu seu discurso, Rodrigues Lima acabou por enfim concluir que o padre não podia ter entendido direito o que falava – a possibilidade de ele de fato estar ciente e ainda assim concordar com as “blasfêmias” que proferira não parecia, assim, plausível.

Não deixa de ser curioso, também, o fato de que tantas testemunhas tenham tentado “desculpar” o padre acusando sua vontade de impressionar pelo discurso/*pelas letras*; aspecto que o faria, *vanglorioso/altivo*, não se dar conta do que de fato dizia. Já o padre, em seu sermão, afirmou justamente o contrário, indicando não querer impressionar. Por isso, ainda no momento da pregação, negou que apresentaria: “com um sublime discurso a matéria que trato”. Ao contrário, descreveu seu procedimento da seguinte maneira: “estabeleço toda a minha glória em ficar muito inferior ao meu assunto: serei feliz se puder dar-vos uma leve ideia das virtudes que vos prego, e inspirar-vos um desejo ardente de imitá-las”.<sup>882</sup>

A despeito, portanto, das indicações de Furtado de Mendonça, a impressão referida por Daniel Rodrigues Lima a respeito de suas intenções com o panegírico teria se *retificado*, posteriormente, porque, com a prisão do padre, “e suspeitando-se logo que fora por causa do tal sermão”, informou a Francisco da Silva Correa, “mestre ourives primo-irmão do dito padre”, suas suspeitas, ao que este lhe teria respondido que “este dito padre dissera, na prisão, que se esta lhe resultara do mencionado sermão, estimava tivessem ouvido o [sermão] feito por um mestre”. Para Rodrigues Lima, contudo, como não parecia possível a contribuição de

---

<sup>881</sup> Depoimento de Daniel Antônio Rodrigues Lima ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>882</sup> *Ementa do sermão...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Como indicado no capítulo IV deste trabalho. Trata-se, talvez, de uma visão crítica acerca dos pregadores – condizente com as coetâneas críticas aos exageros pronunciados do púlpito. Ver o “epílogo”, adiante.

outra pessoa para o referido sermão, parecia certo que “tudo obrou o dito padre sem auxilio de terceiro e que a si mesmo aludiu aquela sobredita expressão de mestre”.<sup>883</sup>

O referido Francisco da Silva Correa, por sua vez, confrontado com o depoimento de Daniel Rodrigues Lima, apontou que “se não lembra que depois de estar preso o padre Manoel Furtado de Mendonça, falasse com a testemunha referente e lhe dissesse” aquelas palavras. Mas não duvidava de que as pudesse ter proferido, “por ser coisa factível e poder passar-lhe da lembrança, mas o que só poderia dizer-lhe é que o referido padre, na mesma prisão em que se achava, dissera a ele testemunha que o referido sermão estava bom por assim lhe ter ouvido indo a visitá-lo”.<sup>884</sup> O mesmo Rodrigues Lima, contudo, ao depor no juízo eclesiástico, afirmou que se persuadia de que “tudo o que o dito padre pregador disse, fora com sinceridade, sem paixão alguma particular, porque nem tinha causa nem gênio próprio de outra coisa, por ser um sacerdote bem morigerado e retirado de comunicações, ainda daquelas que são lícitas aos sacerdotes”.<sup>885</sup>

Já Belchior Rangel de Souza, ainda que apontasse não saber de correspondências secretas do padre com os *perniciosos jesuítas* depois que estes foram “expulsos e desnaturalizados do Reino e destes domínios americanos”, indicou – fazendo bastante perceptível o poder de convencimento e de dispersão dos *rumores*, num contexto de suspeição e inquietação – que

sobre este assunto [as aventadas influências inicianas sobre o sermão] ouviu dizer o seu irmão Manoel do Couto Rangel, depois de preso o referido padre, que Manoel de Menezes, do Cural falso, termo desta vila, lhe dissera que a causa da dita prisão resultara por seguir o mesmo padre as mesmas doutrinas dos ditos perniciosos jesuítas e que delas tinha um caderno que lhe havia participado em outro tempo um jesuíta do Rio de Janeiro, o que ele testemunha não sabe se é ou não verdade.<sup>886</sup>

Quando confrontado com tal depoimento, Manoel de Menezes afirmou – no que também reforça a perspectiva apontada sobre os *rumores*, as informações e os juízos então divulgados – ser verdade que, depois de preso o padre Manoel, fora conversar com Manoel do Couto Rangel sobre a causa da prisão, “inquirindo-lhe se seria proveniente das *expressões já notórias do dito sermão* e se por terem conexão com as injúrias e com vícios que têm difundido os perniciosos jesuítas”, por querer, desse modo, saber se “por acaso teria ele dito padre preso alguma comunicação secreta com os mesmos jesuítas”, ao que lhe teria respondido Manoel Couto Rangel, “que é homem simples e impedido por crime para comparecer às justiças [...] que não sabia”. De acordo como Manoel de Menezes, no entanto,

<sup>883</sup> Depoimento de Daniel Antônio Rodrigues Lima ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>884</sup> Depoimento de Francisco da Silva Correa ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>885</sup> Depoimento de Daniel Rodrigues Lima ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>886</sup> Depoimento de Belcheor Rangel de Souza ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

a conversa teria se encerrado assim, sem se afirmar que a causa da “prisão resultara por seguir o dito padre as mesmas doutrinas dos ditos jesuítas e muito menos lhe disse que o tal padre deles tinha um caderno que em outro tempo lhe havia participado um jesuíta do Rio de Janeiro, pois de tal não sabe nem nunca notícia teve”.<sup>887</sup>

Em outro testemunho bastante curioso, Manoel Pereira Linhares, instado sobre as questões referidas, lembrou-se de um acontecimento anterior ao episódio, mas que provavelmente lhe pareceu poder se relacionar com as questões então trazidas à baila – os *rumores*, afinal, também remexem casos mais ou menos antigos, fazendo-os outra vez relevantes. Nesse sentido, Pereira Linhares afirmou que, naquele mesmo ano, pouco tempo depois da Páscoa, estando “nas casas que ficam contiguas à igreja matriz da vila, a que chamam varandas dela, em que se achava residindo” o secretário do visitador ordinário “deste continente do norte, então com visita aberta nesta mesma vila”, conversavam ele, o dito secretário e o padre Manoel, quando este teria afirmado que

o papa era superior de toda a Cristandade, ao que ele testemunha respondeu que sim, na verdade o era pelo que respeitava ao espiritual, mas não no que dizia relação ao temporal, porque nesta parte eram os reis e monarcas sem sujeição alguma ao papa, porque de Deus imediatamente haviam recebido o poder temporal sobre o seus vassallos, a cujo dizer dele testemunha não aquiesceu o dito padre Manoel Furtado de Mendonça, antes repugnou estar por esta doutrina, e não tem maior notícia que o mesmo padre em outra alguma conversação pública ou particular proferisse alguma das proposições do dito sermão ou outras semelhantes como a de que tem deposto praticada com ele testemunha.<sup>888</sup>

Francisco Nunes Coutinho, em outro relato interessante, após afirmar julgar que “o mesmo padre não compreendeu bem o erro e atentado que cometeu”, disse que, indo à casa de Domingos Fernandes Chaves quando já se achava preso o padre Manoel “e conversando com este, ali entrou um homem de capote, que se não lembra quem era, e disse” que, conversando sobre o ocorrido com o padre Frei José Xavier, “religioso do Carmo e comissário da ordem terceira carmelita da mesma vila”, que lhe contara que, tendo ido visitar o padre Manoel na cadeia da vila, este lhe dissera “que se estava por causa do dito sermão, o tinha bem impresso na lembrança para o pregar diante de Sua Majestade”.<sup>889</sup> Domingos Fernandes Chaves, contudo, ainda que aponte “ser verdade que depois de preso o dito padre tem algumas vezes entrado Francisco Nunes Coutinho [...] e ali conversado com ele [...] lhe não lembra que estando ambos entrasse homem algum de capote que referisse o que a dita testemunha referenciada” afirmou.<sup>890</sup>

---

<sup>887</sup> Depoimento de Manuel de Menezes ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Grifos meus.

<sup>888</sup> Depoimento de Manoel Pereira Linhares ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>889</sup> Depoimento de Francisco Nunes Coutinho ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>890</sup> Depoimento de Domingos Fernandes Chaves ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. De todo modo, trata-se, uma vez mais, de depoimento que curiosamente associa uma ousada vaidade do padre pregador – que

O que ao pesquisador poderia aparentar, à primeira vista, não passar de “simples” *rumores e burburinhos* assumiu, no contexto, relevância considerável. Afinal, ademais de interrogar as testemunhas sobre o conteúdo das conversações e prédicas do padre Manoel – e de, conforme referido, ter mesmo enviado, *dissimuladamente*, um escrivão para ouvir uma prédica do padre e relatar-lhe sobre eventuais *expressões temerárias* e ainda ter convocado um freguês de São João da Barra e outro depoente que habitara em Minas do Castelo à época em que Furtado de Mendonça lá estivera encomendado, para testemunharem sobre outros sermões e homilias do padre –, o ouvidor narrou ao vice rei cada um dos episódios suspeitos que lhe foram referidos. Tudo lhe parecia – do menor indicador de o padre ter *papéis* com as *doutrinas dos perniciosos indivíduos da companhia dita de Jesus* ao mais tênue testemunho de que ele havia, em uma conversa, apontado o papa como superior ao monarca *no que diz respeito ao temporal* – sugerir a ousadia “daquele façanhoso eclesiástico”.<sup>891</sup>

Aspecto marcante nas inquirições de Guimarães Ataíde, a relação com os inacianos pôde ser estabelecida – além dos apontados *rumores* e da confirmação (induzida) das testemunhas, que indicavam que, lidas as palavras do auto, identificavam-nas como as pregadas pelo padre, “as quais suposto respiram os mesmo [convícios] que têm difundido os perniciosos jesuítas”<sup>892</sup> –, não a partir de comunicações com os *padres expulsos*, e sim partindo-se da formação do padre Manoel. Nesse ensejo, o ouvidor aponta ao vice rei – indicando os documentos em que se baseavam suas afirmações – que

mostra-se pelos documentos Fl50 e Fl58 achados com outros dentro de uma lata na vila de São João da Barra, [...] e mostra-se também por duas cartas seladas apreendidas nesta vila de São Salvador [...] que o referido Manoel Furtado de Mendonça versara três anos a lógica e alguns meses a teologia no pátio dos jesuítas do Rio de Janeiro e que estes lhe conferiram os graus naquela arte e faculdade que lhes eram indultados incentivo talvez para os seguir na sua corrompida moral.<sup>893</sup>

Nesse mesmo sentido, Manuel Pereira Linhares, em depoimento ao ouvidor, logo depois de afirmar não saber sobre “correspondência secreta ou particular comunicação com algum dos perniciosos indivíduos da companhia denominada de Jesus, expulsa do reino e seus domínios”, indicou saber, por ser *público e notório*, que o referido padre “versou os estudos de filosofia e retórica nas classes do colégio jesuítico da cidade do Rio de Janeiro e que

---

até se disporia a pregar diante do rei (e, nesse sentido, teria previsto uma enorme confusão, resultante de suas palavras, pois ainda que fosse preso e mesmo que fosse remetido a Lisboa, dificilmente poderia pregar diante do monarca) – a uma incompreensão do seu erro.

<sup>891</sup> Ofício do ouvidor. 21.11.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. O que é indicador do apontado por Arlete Farge, para quem as autoridades tomavam notas, a partir do que se escutava em conversas (nas ruas), ou em depoimentos (em interrogatórios), revelando, pois, um interesse, edificado em um sistema institucionalizado e materializado em observadores dedicados a escutar. Tratar-se-ia da dimensão *periculosa* daquilo que era dito. FARGE, A. Entrevista.. p. 253.

<sup>892</sup> Depoimento de João Rodrigues Fernandes ao bispo. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>893</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

naquelas artes e faculdades era graduado com os graus que lhe conferiram os mesmos jesuítas, segundo os privilégios que tinham”.<sup>894</sup>

Outro indicador do peso dado pelo ouvidor a suposições sustentadas por *rumores* difusos é a notável suspeita por ele apontada em relação ao padre Ângelo de Siqueira. Nesse sentido, cinco de suas testemunhas se referiram ao padre Ângelo no momento em que foram questionadas acerca da possível influência dos padres *da companhia dita de Jesus* na prédica do padre Manoel. Bento Carvalho, por exemplo, afirmou *saber pelo ver* que

o padre Ângelo de Siqueira, clérigo secular natural da cidade de São Paulo desta America, foi o que fundou com missões e consequentes esmolos o referido seminário de Nossa Senhora da Lapa e que nele foi seminarista no tempo do mesmo padre Ângelo de Siqueira o outro padre Manoel Furtado de Mendonça, sendo público e notório que o referido fundador finalmente se ausentara para o reino de Portugal.<sup>895</sup>

Os depoimentos das cinco testemunhas, ao mesmo tempo em que estabelecem uma relação entre os padres Ângelo e Manoel, coincidem todos no fato de o missionário ter deixado Campos com destino ao reino. Nesse ensejo, Miguel Fernandes chegou a apontar que “se ausentou para Portugal, donde não houve mais noticia dele”.<sup>896</sup> Não se pode aferir, ao certo, em que se baseavam as suspeitas das testemunhas quando relacionavam o padre Ângelo à questão jesuítica.<sup>897</sup>

A constante indicação de sua partida rumo ao reino pode ter levantado rumores – sobretudo pela proximidade cronológica com a expulsão dos inacianos, que haviam sido importantes na região; não se sabe. Certo é que o ouvidor, ao se remeter ao vice rei, apresentou elementos outros – de teor mais suspeitos – à relação já estabelecida. Assim, após relatar que o seminário e a igreja haviam sido fundados pelo missionário, Guimarães Ataíde indicou que o padre Ângelo, posteriormente a suas atividades em São Salvador dos Campos, teria *passado* para Portugal, tendo como *fim* suas missões. O ouvidor, então, aponta tê-lo visto algumas vezes “fundando a igreja da Senhora da mesma invocação extramuros da cidade do Porto”. Contudo, na parte mais curiosa de sua declaração, ele aponta que

consta-me, *por ser voz pública*, que fora preso por causa das suas indiscretas missões, mas ignoro por que repartição. É porem não só certo que o dito padre Manoel Furtado de Mendonça foi seminarista do dito seminário, habitando nele com o expellido fundador, segundo depõem as testemunhas dos n<sup>os</sup> 14, 15, 17 e 20, mas também que o referido padre Afonso Bernardo de Azevedo foi o que, logo depois da

<sup>894</sup> Depoimento de Manoel Pereira Linhares ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>895</sup> Depoimento de Bento Carvalho ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>896</sup> Depoimento de Miguel Fernandes ao ouvidor. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>897</sup> Não deixa de ser relevante, também, a questão da devoção a Nossa Senhora da Lapa, que, como indicado, foi central na trajetória do padre Ângelo e, antes disso, teve nos inacianos outros grandes incentivadores, em Portugal e na América. Trata-se, afinal, de um elemento que indicia a possível proximidade. Ver capítulo II deste trabalho.

sua ausência, entrou na reitoria do tal seminário, ocupando-a muitos anos, como mostra a certidão Fl49.<sup>898</sup>

O ouvidor, então, fazendo mais explícita a relação aventada, indicou que:

se é que a dita captura foi ordenada por Sua Majestade, pode ser fosse pungente a um por força da educação e a outro por efeito da sucessão no lugar e que desta circunstancia trouxesse origem o expellido insulto, atentado na mesma exata igreja e na mesma festividade, em que ambos se caracterizaram, o primeiro referido seminarista pregando o sermão e o segundo indiciado reitor celebrando a missa.<sup>899</sup>

Acerca da referida prisão do padre Ângelo, não se tem notícia na documentação encontrada – nem nas obras de teor biográfico consultadas.<sup>900</sup> No entanto, a despeito de não saber o motivo e de, inclusive, não ter certeza do apontado, o ouvidor não deixa de recorrer ao rumor acerca do missionário como forma de incitar mais suspeitas aos padres de São Salvador dos Campos – relacionando a festividade de São Pedro a uma formação de inspiração inaciana do padre Manoel e a influência de um missionário, em torno do qual havia – passada sua estadia breve, e marcante na comarca – algumas suspeitas, por ele apontado como supostamente *condenável*.

Depois de tantos testemunhos retomados – e, de certo modo, postos em perspectiva –, cabe dar novamente voz ao padre. Assim, debruça-se, agora, nas diferentes narrativas por ele elaboradas acerca do episódio em pauta – em um esforço patente por se distanciar das críticas que se lhe imputavam.

## **5.2 Só pretendeu falar da Igreja Universal – dissimulação**

Preso na noite do dia 23 de outubro, o padre Manoel permaneceu nas cadeias da vila de São Salvador dos Campos até ser remetido para a fortaleza da ilha das Cobras, no Rio de Janeiro, no dia cinco de novembro, quando embarcou na *lancha Nossa Senhora do Carmo, Santo Antônio e Almas*, sob a guarda do mestre (Antônio de Souza) e do prático (Francisco dos Santos Sarrilho) da embarcação,<sup>901</sup> assim como do tabelião do judicial e notas da vila, José

---

<sup>898</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Grifos meus. Não deixa de ser curiosa a expressão empregada pelo ouvidor para fundamentar sua argumentação. Não dispunha de provas sobre a suposta prisão do padre – e sequer de motivos –, mas vale-se da importância da “voz pública” [uma vez mais, os rumores – dessa vez, só por ele conhecidos e por ele mesmo trazidos à tona] enquanto prova ou indício de culpa.

<sup>899</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>900</sup> De acordo com Alberto Lamego – pouco imparcial em suas críticas ao ouvidor, mas conhecedor dos arquivos e das referências biográficas do padre Ângelo de Siqueira – tudo não teria passado de um *estriboso* “falso boato contra o missionário Ângelo de Siqueira”, de cuja “vida cheia de abnegação e ensinamentos” ele dava testemunho em seus escritos. LAMEGO, A. F. M. *A terra goitacá à luz de documentos inéditos*. v. IV. Niterói: Diário Oficial, 1941, p. 66-67.

<sup>901</sup> Em termo datado do dia cinco de novembro, o tabelião da comarca, André Franco da Mota, afirma que a embarcação “no mesmo porto se acha, proxivamente a levantar a âncora e partir para a cidade do Rio de Janeiro, de ordem do ouvidor da comarca”; o tabelião havia se dirigido ao porto, acompanhado pelo meirinho e pelo escrivão, onde “fizemos dele [o padre] entrega não só ao dito mestre e prático para na dita lancha transportar e apresentar naquela cidade do seu destino dito Excelentíssimo Sr. Marquês, mas também a José Rodrigues Ribeiro, tabelião do judicial e notas da vila de São Salvador, que o mesmo ministro manda em sua companhia na

Rodrigues Ribeiro, que, nomeado pelo ouvidor, conduziu-o – partindo do porto de São João da Barra – à capital, juntamente com alguns papéis que lhe foram confiscados, contidos em “um saco de chamalote vermelho atado e lacrado”.<sup>902</sup>

Quando de seu depoimento no juízo eclesiástico, o tabelião Ribeiro afirmou que “tivera ocasião de falar com ele padre pregador a respeito do seu sermão”. Desse suposto diálogo, José Rodrigues Ribeiro apontou que, afirmando “o dito padre que lhe parecia ser causa da sua prisão o dito sermão”, pediu-lhe que “ouvisse as palavras que do mesmo sermão lhe notaram, porque ainda as conservava na memória”. Ouvindo, então, do próprio padre Manoel, suas expressões, a testemunha teria considerado “que eram ofensivas à Majestade”. O padre, no entanto, teria lhe dito “que lhe não pareciam ofensivas, por ser uma doutrina sólida, ao seu parecer, sem ânimo de ofender a alguém, e também lhe disse, na mesma ocasião, que tudo o que disse no seu sermão era obra sua, sem que para ele concorresse outra alguma pessoa, e escrito todo pelas suas mão e letra”.<sup>903</sup>

Já no Rio de Janeiro, o padre Manoel – após mais de três meses encarcerado na ilha das Cobras –, foi inquirido por José Maurício da Gama Freitas, desembargador do tribunal da Relação e intendente geral do ouro. Nos autos então elaborados – e mais tarde remetidos ao vice rei –, consta que o padre foi interrogado primeiramente no dia 25 de fevereiro, e novamente no dia oito de maio, quando se procedeu a ratificação das perguntas. Gama Freitas, ao interrogar o padre, partindo das instruções recebidas pelo vice rei, dispunha da ementa do sermão, que havia sido confiscada e remetida à capital, assim como dos autos da devassa conduzida pelo ouvidor em São Salvador dos Campos, com os respectivos anexos. Ao longo

---

referida lancha, para mais segurança”. Acerca dessa questão de *segurança*, prossegue o tabelião: “fazendo igualmente entrega a todos os três de um preparatório geral, pelo mesmo ministro assinado, para se lhe dar auxílio a bem da diligência por todos os oficiais de justiça, guerra e milícia em qualquer parte a que por algum inopinado incidente possa entrar a lancha a eles ditos práticos, mestre e tabelião recebendo o padre preso e referido prelatorio, se obrigam a fazer dele entrega na cidade ao mesmo Excelentíssimo Sr. e se haverem com todo o cuidado e vigilância e cautela em qualquer outro porto”. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>902</sup> Em certidão do dia 31, José Rodrigues Ribeiro aponta ter sido nomeado pelo ouvidor para remetê-lo ao Rio de Janeiro. Em recibo dos objetos que remetia junto do prisioneiro, Ribeiro relatou “dou fé que o dito ministro me entregou uma carta fechada e um saco de chamalote vermelho atado e lacrado na boca, que leva dentro todos os papéis ao dito padre achados e que foram apreendidos, assim na sua própria casa da vila de São Salvador, como na de São João da Barra, para o efeito de entregar tudo no Rio de Janeiro ao Excelentíssimo Sr. vice rei”. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>903</sup> Depoimento de José Rodrigues Ribeiro ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, x. 93, doc. 8059. No entanto, o mesmo Ribeiro havia indicado, anteriormente – quando o sermão lhe teria sido lido pelo ouvidor – que não se tratava de palavras ofensivas; que não notara, nas palavras, “causa, gênio ou paixão” que configurassem “atentado contra a régia e mais que tudo venerável autoridade” e que teria, inclusive, afirmado seu parecer a Guimarães Ataíde.

dessas duas sessões, portanto, o padre foi confrontado com as palavras que havia pregado e com as declarações das testemunhas e das autoridades acerca do episódio.<sup>904</sup>

Contudo, na primeira de suas declarações, antes mesmo de lhe serem apontados a referida ementa e os depoimentos recolhidos, o pároco, ao ser questionado sobre a presumível causa de sua *reclusão nesta fortaleza*, prontamente afirmou que “não sabe verdadeiramente a causa [...], mas que, pelas notícias que [...] teve na sua freguesia antes de ser remetido para esta cidade, presume seria por ocasião de haver pregado um sermão na festividade de São Pedro”. O padre, no entanto, indicou não poder “coonestar de que fosse esse o motivo”, uma vez que não havia dito em suas palavras então pregadas “coisa alguma (conforme a sua inteligência) que pudesse ofender ainda a qualquer pessoa particular, quanto mais à justiça de Sua Majestade, nem ao seu felicíssimo governo, nem tivera jamais intenção de ofender, ainda levissimamente, às respeitáveis leis do mesmo Senhor”.<sup>905</sup>

Afinal, prossegue o padre, além de “muito reconhecido da grandeza” do monarca, que o confirmara na vigaria colada de São João da Barra, o padre estaria “persuadido que, no foro da consciência, devem ser exatamente obedecidas as leis de Sua Majestade. E assim o pregara sempre aos seus fregueses, quando os instruíra nas obrigações cristãs”, ensinando-os – desde o tempo em que era vigário encomendado nas Minas do Castelo – o zelo “em benefício do Real Erário de Sua Majestade a exata satisfação do real governo e também dos dízimos, insinuando aos seus fregueses repetidas vezes a obrigação que tinham em consciência de os satisfazerem”.<sup>906</sup>

Após tamanha declaração de obediência e de conformação aos deveres de um pároco zeloso – aos olhos dos administradores régios –, ao padre Manoel foi apresentada “a minuta de um sermão, o qual na primeira lauda tem escrito o que denota ser tema com as palavras

---

<sup>904</sup> Em termo datado de cinco de fevereiro de 1771, o escrivão nomeado para a inquirição, José Luge de Almeida, apontou que “me foram dados os documentos seguintes, a saber: a minuta de um sermão, [...] uma carta do ofício do [ouvidor] [...] dirigida ao [...] vice rei = a judicial averiguação feita por ordem de Sua Excelência com os outros mais papeis, que se acham compreendidos debaixo das folhas numeradas de nove até cinqüenta e três = determinando o referido Desembargador Intendente Geral, que eu escrivão juntasse os documentos indicados e os autuassem para servirem de corpo de delito a esta diligência”. Autos de perguntas feitas ao padre... AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>905</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>906</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. A insistência do padre em se referir ao *foro da consciência*, remonta à relação, apontada no capítulo IV deste trabalho – com marcado teor tomista, de herança neoescolástica –, entre os direitos natural e humano. A despeito de conclamar, no sermão, a que “se mude a jurisprudência, que o direito natural se [ponha] independente de exemplos, que se confirme nos Palácios o que se ordena nos Santuários, [...] que as Leis dos Príncipes não se armem mais, que para fazer observar as Leis de Deus”, o que aponta para uma concepção de justiça em que, tendo como parâmetro o direito natural (inspirado no direito divino), as leis humanas positivas só seriam válidas quando justas – e então, *no foro da consciência*, deveriam ser obedecidas; caso contrário, valeria a objeção *de consciência* a tal obediência –, o padre Manoel, em sua resposta ao desembargador, afirma, de imediato, a obrigação *em consciência* de obedecer ao monarca, reconhecendo suas leis, assim, como justas.

seguintes = *Tu es Christus Filius Dei vivi = Tu es Petrus*”. Depois de confirmar ter sido a referida *minuta* escrita por ele para o sermão pregado na festividade de São Pedro, o pároco precisou explicar-se devido ao conteúdo de alguns trechos que lhe foram lidos pelo desembargador. Assim,

advertido que na sobredita minuta se acha em um capítulo que foi pouco mais da metade do sermão, haver ele reverendo respondente elogiado a ação de São Pedro, quando na ocasião de se prender o seu divino mestre JESUS Cristo, cortou a orelha ao criado do pontífice, ao mesmo passo que JESUS Cristo mandou não aprovar aquele zelo do santo apóstolo, mandando-lhe que embainhasse a espada; e assim mais no fim do mesmo capítulo se acham as palavras seguintes = este Cristo, e só a Cristo, respeito, e recuso respeito aos mais, sejam quem quer que forem, respeito nem muito, nem pouco.<sup>907</sup>

Ao padre foi apontado, então, que, nas citadas palavras, havia “com grande impropriedade” confundido “o respeito que se deve a JESUS Cristo, com a veneração que o mesmo Senhor ensinou se há de tributar aos príncipes e grandes da terra, quando determinou aos seus discípulos que dessem a Deus o que era de Deus, e a César o que era de César”. Por isso, o desembargador pediu-lhe que assinalasse quais teriam sido suas intenções com as expressões referidas, ao que o padre indicou que “nunca jamais formara o conceito de se dever faltar a veneração e obediência devida aos príncipes, e soberanos nem às outras pessoas por cujas mãos se acha distribuído o poder régio”.<sup>908</sup>

Assim, quando apontara que “a quaisquer outros, respeito nem muito nem pouco”, sua intenção teria sido a de “excetuar aquelas pessoas que se devem considerar isentas da regularidade [...], pois estas se não compreendem na generalidade dos outros particulares”. Afinal, ele *conhecia bem* que “se houvesse de perder-se a obediência aos soberanos e àqueles a quem os mesmos príncipes têm delegado o seu supremo poder, se chegaria a perverter a ordem do mundo e o bom regime com que se devem conservar as monarquias”. Uma vez mais, portanto, o padre tentou assegurar – a despeito de indicações no sentido contrário – sua posição de obediência *em consciência*, esvaziando suas palavras de possíveis sentidos condenáveis.<sup>909</sup>

Gama Freitas, então, como não poderia deixar de ser, remeteu-se aos dois últimos parágrafos do *panegírico* de São Pedro, em que haveria “algumas proposições, as quais dirigidas ao estado presente da Igreja neste reino de Portugal e seus domínios, são notoriamente quiméricas e falsas e concebidas com espírito de fanatismo”. E após ler os

---

<sup>907</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. O intendente, de certo modo, confirma a suspeita anteriormente indicada neste trabalho de que os acentuados elogios ao *Príncipe dos Apóstolos*, em suas ações, pudessem ser lidas a partir do contexto de embate entre os poderes da Coroa e da Igreja.

<sup>908</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>909</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

indicados trechos ao padre Manoel, o desembargador apontou-lhe que “à vista do que contêm todas estas proposições”, não haveria dúvida de que seriam “capazes de sugerirem [a]o grosseiro conhecimento das pessoas a quem ele referendo respondente pregou, [...] homens rústicos”, que acreditariam na ideia por ele apontada de que o estado eclesiástico experimentava opressões. O desembargador pontuou que o padre seria obrigado a reconhecer que, *nos reinos de Portugal e seus domínios*, passava-se  *muito pelo contrário*, sendo as referidas palavras “sem mais causa que o desconcerto da sua imaginação”.<sup>910</sup>

Distanciando-se ao máximo de uma potencial crítica ao governo da coroa lusitana – ao indicar como alvo de suas palavras aqueles que, por todo orbe católico, eram reconhecidos como condenáveis –, o padre afirmou que “só pretendeu falar da Igreja universal pelo que pertencia a outros reinos, onde alguns *heresiarcas*, como foram Lutero e Calvino, separando-se da obediência do sumo pontífice, acharam muitos príncipes que os protegeram e ainda hoje seguem os erros de sua falsa doutrina”. Sua intenção, portanto, “não fora, nem poderia ser, aplicar aquelas proposições a respeito do reino de Portugal e seus domínios”. Afinal, asseverou o padre – uma vez mais indicando seus sentimentos de obediência e de conformação com as emanções do governo do monarca português: “protesta, com a maior sinceridade do seu coração, que o augustíssimo príncipe que hoje sabiamente nos governa, e que Deus felizmente conserva, é cheio de sentimentos cristãos, dotado da maior piedade e religião; e assim mesmo o seu iluminado ministério”.<sup>911</sup>

Nesse ensejo, buscando, de todas as formas, livrar-se da culpa que lhe imputavam, o padre afirmou, inclusive, que “se ainda não basta esta sua sincera protestação [...] se desdiz e se retrata de qualquer palavra que soar diferentemente da pureza da sua intenção”. A respeito do que suas palavras poderiam ter inspirado nos assistentes à festividade, o padre Manoel declarou que “nenhuma das pessoas que assistiram ao sermão refletiria nas proposições indicadas”. Assim, atestou acerca dos moradores da região – como estes, aliás, haviam feito a seu respeito – que “aqueles povos vivem muito sujeitos e muito subordinados ao providente governo de Sua Majestade, de tal sorte que executam imediatamente tudo quanto se lhes determina no real nome do mesmo Senhor pelos seus respectivos ministros”.<sup>912</sup>

Desse modo, o padre tentou apresentar o seguinte raciocínio: mesmo que – a despeito de suas reais intenções – suas palavras pudessem parecer suspeitas aos que as criticavam, não

---

<sup>910</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>911</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>912</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

seria possível que os demais assistentes ao sermão,<sup>913</sup> dadas como certas suas sujeição e obediência, entendessem-nas de um modo negativo. No mesmo sentido, quando, cerca de dois meses mais tarde, foi-lhe lido o auto com todas as perguntas e respostas, para que as ratificasse, o padre – já constatado o fato de que, de todas as partes, suas palavras eram apontadas como condenáveis –, uma vez mais se apresentou (diferentemente do que, de acordo com as testemunhas, teria indicado antes das sessões de pergunta) supostamente arrependido, afirmando, assim, que

não obstante poderem denotar as proposições já referidas algum sentido repreensível e criminoso, contudo [nem] a [sua] intenção [...] nem a sua ideia se encaminharam a proferir uma só palavra que fosse menos respeitosa à reverente submissão ao nosso augustíssimo soberano, nem ao seu ministério e que bem desejava [...] não ter pregado semelhante sermão, pois em outros muitos que fizera no mesmo distrito dos Campos se não achará palavra alguma que possa reputar-se-lhe culpável.<sup>914</sup>

Acerca do afiançado sobre os assistentes, Gama Freitas apontou-lhe que “havendo asseverado que [...] não seriam capazes de conceber ideia alguma de perturbação e desavenças por efeito das mencionadas proposições, antes nem chegaram a refletir nelas”, o oposto indicava o “justíssimo ressentimento com que o ouvidor daquela comarca estranhou a punível liberdade, com que ele respondente se adiantara a proferir” suas palavras, acusando-as ao vice rei e recebendo deste a determinação de proceder a uma devassa. O padre Manoel, então, assegurou que “a maior parte das pessoas que assistiram ao sermão nenhuma reflexão fizera nas ditas palavras” e, acerca do ouvidor, apontou que, se dera “essa conta a Sua Excelência, seria pelo ódio que tinha dele respondente, sem que para isso lhe houvesse dado causa alguma”.<sup>915</sup>

Nesse aspecto, assumem relevância uma série de indícios percebidos ao longo da documentação – nas afirmações do vigário da vara, do ouvidor e do próprio padre, além do percebido em alguns depoimentos e documentos anexos ao processo – que apontam para um conflito entre o ouvidor Guimarães Ataíde e o corpo eclesiástico da comarca. Em suas respostas, o padre Manoel apresenta, a partir do relato de alguns episódios, críticas ao ouvidor. A primeira dessas ocorrências, referida em ambas as sessões de perguntas, diz respeito a um suposto tributo cobrado por Guimarães Ataíde, acerca do qual o padre Manoel se refere nos seguintes termos: “determinado pelo doutor ouvidor [...] houvessem de pagar anualmente todos os senhores de engenhos e engenhocas uma certa pensão, ou tributo, que

---

<sup>913</sup> Por cujas percepções ele, ao dispor do púlpito, era, afinal, apontado como responsável, de acordo com o ouvidor, que a tal respeito, chegou a afirmar que Furtado de Mendonça, “devendo ser sal e luz”, *abusou* “do seu sagrado ministério para pretender revoltar a imaginação dos ignorantes e sublevar a constante fidelidade o inalterável amor e a cega obediência dos menos instruídos”. 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>914</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 08.05.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>915</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 08.05.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

anteriormente não costumavam pagar”. Essa primeira referência deu-se no sentido de confirmar a obediência dos moradores da região. Contudo, ao afirmar que “sem a menor repugnância se sujeitaram, não se atrevendo nem ainda a fazerem uma representação ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Marquês vice rei deste Estado”, o padre, de certo modo, sugeria a ideia de a dita representação (contra a cobrança do tributo novo) ser legítima – apontando, conseqüentemente, como possivelmente injusta a determinação do ouvidor.<sup>916</sup>

Na segunda referência ao caso, o padre aponta mais abertamente sua suspeita em relação à ação de Guimarães Ataíde, que obrigara “todas as pessoas, cujos acedentes haviam em algum tempo conservado engenhocas de aguardente, ainda que essas de presente não existissem, a pagarem por cada ano passado uma pensão a seu arbítrio, a qual veio perfazer em toda a comarca a soma de cinco mil cruzados, pouco mais ou menos”. O padre afirma, assim, que *reparara* “naquele procedimento, pois os ministros seus antecessores não fizeram cobrar semelhante contribuição”.<sup>917</sup>

Nesse ponto, é importante recordar que, além do ofício de ouvidor, Guimarães Ataíde desempenhava o de provedor da Fazenda – a quem cabia a cobrança de tributos na região. E por mais que, por ora, não se possa tecer comentários precisos sobre a referida cobrança, é interessante notar que quando da incorporação pela Coroa da capitania da Paraíba do Sul, publicou-se um edital em que se sequestraram e se incorporaram à Real Fazenda as rendas a que tinham direito os antigos donatários. Assim, António Vasconcelos de Saldanha afirma que os senhores de engenhos de açúcar e *molinetos* passaram, a partir da incorporação, a ter que pagar suas pensões ao provedor da Fazenda da capitania do Espírito Santo.<sup>918</sup>

Ademais, Alberto F. M. Lamego aponta que, quando do domínio do donatário Asseca, mesmo aqueles que tinham engenhos “em terras próprias compradas com o seu dinheiro” deviam pagar um imposto anual de cinco a sete mil réis.<sup>919</sup> Pode-se considerar, de certa forma, que a referida cobrança efetuada pelo ouvidor-provedor da Fazenda tivesse relação com o apontado histórico, fundando-se em um direito de tributo talvez antigo, de que seu imediato antecessor pode não ter se valido – conjecturas, simplesmente. Aqui importa apenas registrar o conflito em torno do desempenho ativo de Guimarães Ataíde, em relação a suas prerrogativas, trazido à tona pelo depoimento de Furtado de Mendonça.

---

<sup>916</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>917</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 08.05.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>918</sup> SALDANHA, A. V. *As capitânicas do Brasil: antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenômeno atlântico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001, p. 428.

<sup>919</sup> LAMEGO, A. F. M. LAMEGO, A. F. M. *A terra goitacá à luz de documentos inéditos*. v. I. Niterói: Diário Oficial, 1941, p. 383-84.

De acordo com o sacerdote, contudo, sua atitude diante do ouvidor – a despeito de suas suspeitas –, sempre fora de respeito, de modo que

quando foi a primeira vez da capitania do Espírito Santo aos Campos dos Goytacazes, se adiantaram a esperá-lo no caminho, tendo ele respondente com o vigário da vara, o padre Antonio José Pereira Carneiro, e acompanhando-o até a vila de São Salvador, na distância de oito léguas, na igreja do Seminário da Lapa, de que era reitor o mesmo vigário da vara, se lhe cantou o *Te Deum Laudamus*, fazendo-se iluminar muito bem a dita Igreja.

No entanto, “todos estes obséquios não bastavam para que deixasse [...] o dito ministro de dizer o mal de todos os eclesiásticos em comum”.<sup>920</sup> O padre Manoel aponta como possível causa de desentendimento um curioso episódio:

tendo falecido no distrito da capitania do Espírito Santo o cônego arcediogo da Sé desta cidade, declarando no seu testamento que nomeara por testamenteiro ao Excelentíssimo e Reverendíssimo bispo desta diocese e que se lhe entregasse uma carta, que deixava fechada, pretender o dito ministro abri-la, de cuja determinação agravou o procurador ao mesmo prelado para esta relação, onde obteve provimento.<sup>921</sup>

A esse respeito, o sacerdote afirma que “também estranhou [...] que insistisse o referido ministro na abertura da carta”.<sup>922</sup> Acerca do referido caso do testamento, o vigário da vara, em seu ofício remetido ao bispo do Rio de Janeiro em 27 de outubro de 1770, apresenta mais alguns elementos que auxiliam a uma melhor compreensão. Pereira Carneiro afirmou, nesse sentido, com inegável tom de queixa:

mais que há de ser! Este doutor corregedor, depois que lhe apresentei a [sentença] com desagravo do Ilustríssimo bispo sobre a carta do reverendo cônego Quintal, que Deus tem!, não sei o que lhe berra no corpo contra os sacerdotes; e a mim, me tem feito suas desatenções públicas, no que eu mesmo não tenho dado por entendido.<sup>923</sup>

Referem-se os padres ao arcediogo Antônio de Siqueira Quintal, em torno de cuja herança se desenvolveram duradouros conflitos. Falecido em 1769 na vila da Conceição de Guarapari, capitania do Espírito Santo, o arcediogo deixara testamento em que instituía “por seu universal herdeiro, o Coração de Jesus para ser venerado [...] na referida vila”,<sup>924</sup> e apontara o desejo de que então se formasse uma Corporação Eclesiástica.<sup>925</sup> As terras por ele

---

<sup>920</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 08.05.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. O padre, nesse sentido, continua “porque tivesse havido algum particular que se não regulasse conforme o seu estado”, mas não esclarece o que porventura tenha ocorrido, deixando, apenas, claro que não se tratava de uma falta que devesse ser imputada a todos os eclesiásticos – e especialmente não a ele e ao vigário da vara, que tão devidamente lhe haviam prestado homenagem.

<sup>921</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 08.05.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>922</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 08.05.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>923</sup> Ofício do provedor de s. Pedro... 27.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>924</sup> AHU\_CU\_017, cx. 204, doc. 14494.

<sup>925</sup> AHU\_CU\_007, cx. 07 doc. 509. Em carta ao Príncipe Regente, datada de 1805, o governador da Bahia, Francisco da Cunha e Menezes, informa sobre “a herança do arcediogo Antônio de Siqueira de Quental, dos engenhos que foram confiscados de Marcos Fernandes Monsanto, e depois entregou-se a Gregório de Távora. Obteve-o depois Frei Simão de Castelo Branco, sobrinho do Monsanto, através do juízo, que doou a Francisco Dias Franco e, por sua morte, a viúva Josefa Maria de Sousa, ficando com seu filho, depois de sua morte, ao

legadas foram, anos mais tarde, avaliadas “em trinta e oito contos e tanto, os quais contam de suas fábricas de açúcar em duas léguas de terreno”.<sup>926</sup> E em 1790 afirmou-se a esse respeito que “esta fazenda anda litigiosa e não se sabe se pertencerá à mitra do Rio de Janeiro, se aos herdeiros do dito cônego, que existem em Portugal”.<sup>927</sup> No entanto, já em 1792, “o ouvidor da capitania, José Pinto Ribeiro, pela determinação da lei de 9 de setembro de 1769, tomou conta de todos os bens”,<sup>928</sup> que foram considerados devolutos (uma vez que o testamento fora declarado nulo) e passaram à administração da Provedoria dos Defuntos e Ausentes.<sup>929</sup>

O referido conflito em torno do testamento do arcediogo traz à tona as questões relativas às disposições pombalinas sobre o direito das sucessões. Assim, de modo assaz resumido, pode-se apontar que já com a lei de 27 de julho de 1765, o governo pombalino passou a atuar no campo sucessório, dispondo sobre a herança de indivíduos falecidos nos domínios ultramarinos – problema até então mal solucionado. No ano seguinte, promulgou-se a primeira versão de uma lei testamentária geral, visando a modificar profundamente o tema. Com o referido documento normativo, datado de 25 de junho de 1766, favorecia-se a sucessão legítima em detrimento da testamentária.<sup>930</sup>

Contudo, problemas de aplicação da lei fizeram com que diversos magistrados e tribunais que apreciaram os conflitos acerca das sucessões privilegiassem a segunda opção. Assim, muitos ainda se baseavam “em interpretações do direito romano e do direito das gentes, como denunciado pelo governo”. Para coibir tais procedimentos, promulgou-se a lei de nove de setembro de 1769, acima referida, em cujo texto já se afirmava que o direito natural era favorável não à sucessão testamentária (criação do direito das gentes), e sim à legítima.<sup>931</sup>

---

padre Antônio de Siqueira Quental, que deixou para o Coração de Jesus, da Igreja onde queria que se formasse uma Corporação Eclesiástica”.

<sup>926</sup> AHU\_CU\_017, cx. 201, doc. 14204.

<sup>927</sup> “Informação do capitão-mor Ignácio João Mongeardinho dirigida ao Governador da Bahia, sobre a referida representação da Câmara da vila de N. S. da Vitória e as vilas da Capitania do Espírito Santo, 11 de junho de 1790. (anexa ao n. 13.858)”. *Annais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. XXXIV, 1914, p. 180.

<sup>928</sup> AHU\_CU\_017, cx. 190, doc. 13677.

<sup>929</sup> AHU\_CU\_017, cx. 201, doc. 14204. Em ofício de 1802, contudo, aponta-se o caso como ainda não resolvido e que “o testamento não foi julgado nulo”. Nos anos de 1821 e 1826, a propriedade foi mencionada respectivamente no *Diário de Governo* (n. 34) e na *Gazeta de Lisboa* (n. 137). Nesse último, lê-se: “faz-se público pelo presente anúncio que a fazenda denominada de *Coração de Jesus*, que consta de terras de lavoura e engenhos de fabricar açúcar, situada no termo da vila de Guarapari [...] e que foi do arcediogo Antônio de Sequeira Quintal e hoje de seus herdeiros por sentença, que anulou o testamento do dito arcediogo, se vai alienar por meio de compra ajustada com os mesmos herdeiros: toda pessoa que entender ter por qualquer título direito a impugnar ou obstar a pretendida venda, pode comparecer no prazo de trinta dias”. *Gazeta de Lisboa*, n. 137, ano 1826. Lisboa: Impressão Régia, 1826.

<sup>930</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e justiça...* p. 513-16.

<sup>931</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e justiça...* p. 513-16.

Com tais dispositivos jurídicos, visava-se a regular a transmissão de bens – baseando-se, em certa medida, em antigos costumes do Reino, de forma a entender, por um lado, que se poderia dispor de até um terço dos bens transmitidos e que, por outro, os bens adquiridos poderiam ser objeto de disposição testamentária mais livre, mas os bens herdados deveriam permanecer no patrimônio familiar. Dentre as consequências de tais alterações – que fizeram com que testamentos feitos após as referidas leis de 1766 e 1769 e considerados contrários ao seu espírito fossem declarados nulos –, encontram-se a restrição de bens que se poderiam legar a obras pias (“um terço da terça de bens herdados e adquiridos, num valor máximo de 400 mil réis”, com exceção para os legados às Santas Casas, hospitais e sustentos de expostos, que poderiam chegar ao dobro do referido valor) e a exclusão de religiosos das sucessões “*ab intestato* e das legítimas paternas, dentro da tese de que os vínculos de sangue se extinguiriam com a profissão religiosa”.<sup>932</sup>

Ademais, procurou-se restringir a instituição de morgadios e de capelas. Nesse sentido, a lei de nove de setembro de 1769 “proibiu assim aos religiosos de suceder nos morgadios, [...] a instituição de capelas gravando bens de raiz, seu estabelecimento por contrato particular entre as partes, sem representação da justiça, e a isenção fiscal de que gozavam”. Além disso, definiu-se um “teto de dez por cento da renda líquida dos bens para a instituição das capelas”. No que tange ao último aspecto, é importante apontar que, com as referidas capelas, destinavam-se bens a instituições religiosas, com o objetivo principal de se rezarem missas às almas do purgatório. Como consequência de tal esforço *pieioso*, o corpo eclesiástico passou a acumular, ao longo do tempo, grandes porções de terra em todo o império português. Terras que, ademais, dados os privilégios dos bens eclesiásticos (privilégios esses contra os quais se voltou também o reformismo pombalino), eram considerados improdutivos.<sup>933</sup>

Bastante interessante, nesse sentido é a justificativa apresentada na lei para tal regulação. De acordo com o legislador, afinal, a instituição de capelas gravava

os prédios urbanos e rústicos com missas e outros encargos pois sem conta, sem peso e sem medida já são os sobreditos encargos das missas, que ainda que todos os indivíduos existentes nestes Reinos em um e outro sexo fossem clérigos, nem assim poderiam dizer a terça parte das missas que constam das instituições registradas nas provedorias e se fazem negociações sórdidas de flores, doces e outras mercadorias a troco de missas por outra parte, sendo lícito no presente estado de desordem a qualquer proprietário de bens gravar as suas terras com os referidos encargos, tendo seu filho a mesma liberdade e passando esta ao neto, bisneto e descendentes, dentro em poucas gerações ficarão estas terras não só inúteis, mas molestas e prejudiciais às

---

<sup>932</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e justiça...* p. 516-20.

<sup>933</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e justiça...* p. 519.

famílias dos sobreditos instituidores e se chegará ao caso de serem as almas do outro mundo senhoras de todos os prédios deste Reino.<sup>934</sup>

Retomando o relato dos padres em Campos, pode-se afirmar que a referência ao episódio, ao indicar que, falecido o arcediogo Quintal, houve uma disputa na comarca em torno de seu testamento – que opôs os eclesiásticos da região (agindo em defesa da prerrogativa do bispo) ao ouvidor –, assume relevo particular; trata-se, possivelmente, da primeira etapa de um conflito por uma grande propriedade, em um momento em que tais questões se faziam bastante debatidas no império português, e que despertou o interesse de uma série de atores, incluindo a *mitra do Rio de Janeiro*. Parece crível, portanto, a afirmação do vigário da vara de que, opondo-se ao ouvidor-provedor no que dizia respeito ao referido testamento – recorrendo, para isso, ao bispo –, os clérigos tenham granjeado a antipatia de Guimarães Ataíde. Tendo em conta tais conflitos, o padre Manoel apontou: “destas e outras mais coisas [...] resultou a inimizade do mesmo ouvidor”.<sup>935</sup>

Guimarães Ataíde, por sua vez, ao apresentar seu relatório ao vice rei, não deixou de apontar outro episódio curioso. O ouvidor indica duas cartas que foram apreendidas entre os papéis manuscritos do padre Manoel. Em uma delas, o assunto principal é a distribuição de sermões na comarca.<sup>936</sup> Essa carta desponta, relacionada com outros documentos arrolados no auto, como um indicativo de que o padre constantemente buscava oportunidades para pregar. Nesse sentido, o padre Afonso Bernardo de Andrade, pároco de São Salvador dos Campos, mais de uma vez pediu para si um sermão e, depois, concedeu-o ao padre Manoel.<sup>937</sup>

Guimarães Ataíde, assim, ao indicar, acerca do *sermão de São Pedro*: “particularmente sei lhe foi também por ele [Afonso Bernardo] cedido”, aponta suas

---

<sup>934</sup> WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e justiça...* p. 519. Citando a referida Lei de nove de setembro de 1769. §§9 e 10.

<sup>935</sup> Auto de perguntas feitas ao padre... 08.05.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>936</sup> A carta apresenta o trecho seguinte: “falei ao vigário da vara a respeito dos sermões, disse-me que pregava dois, para que falasse ao vigário e do que passasse, que o avisasse. Falei ao dito e respondeu-me que não tinha sermão que dar, porém que ele queria falar com o vigário da vara, porque tinha notícia que não queria pregar um, respondi-lhe que já lhe tinha falado e o que ele me disse. Como estava muita gente, não me tornou resposta, mas em particular me disse avisasse a v. mercê para pregar o do Mandato e que, contudo, falasse ao vigário da vara, dizendo que ele não tinha dado nenhum, para ver se o tal usava outro. Escrevi-lhe, dizendo o mesmo, mandou-me dizer que a minha carta não carecia de resposta. Pretendo falar-lhe outra vez e do que passar, avisarei. O vigário me pediu muito segredo nisto, que havia circunstâncias”. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>937</sup> “sendo provedor da Irmandade do Santíssimo Sacramento da igreja matriz desta dita vila, [...] [ano 1769/70] distribuí os sermões que se pregaram nos domingos de tarde na Semana Santa da Quaresma próxima passada deste mesmo ano de mil e setecentos e setenta na referida igreja de cujos sermões distribui um deles que foi o da tarde de um dito domingo ao padre Manoel Furtado de Mendonça [...] e distribuí outro que foi o do mandato ao Reverendo Afonso Bernardo de Azevedo, vigário colado desta dita igreja de S. Salvador, por me o pedir para si, dizendo [que] o queria pregar, retificando eu nesta certeza, assim se não verificou, porque o pregou também o dito padre Manoel Furtado de Mendonça, dizendo-me este nas vésperas [que] lhe o tinha largado o mesmo vigário Afonso Bernardo de Azevedo, que para si tinha pedido”. Certidão de Belchior Rangel de Sousa. 10.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

suspeições em relação ao referido pároco. Assim, a seu ver, além do “empenho com que o seu escritor se interessou, para que o dito padre Furtado pregasse o sermão do mandato, referindo que para assim o conseguir fora necessário pedi-lo para si”, Afonso Bernardo teria agido da mesma forma no que diz respeito ao sermão que tanta impressão lhe causara, relacionando-se assim, ainda que indiretamente, às *expressões funestas* então pregadas.<sup>938</sup>

Na segunda carta, escrita pelo padre Afonso Bernardo, o ouvidor afirma constar “uma oração solta, sem vir a propósito algo que se possa perceber, a qual diz assim = e ande direito, senão o *curregedeiro* há de suspendê-lo, e se ele o fizer, recorreremos à Câmara dessa vila”. A despeito de apontar que não podia fazer afirmações certas, o ouvidor indicou que as “expressões da dita carta não deixam de fazer suspeito” que, com tais palavras, Afonso Bernardo pudesse estar comentando com o padre Manoel, “seu colega e afilhado de crisma, as escandalosas proposições, em que este rompeu naquele sedicioso sermão”. Suas suposições, no entanto, não se esgotam nesse ponto. Afinal, as palavras referidas seriam, a seu ver, “injuriosas à justiça secular e [...] cheias de suposições falsas”.<sup>939</sup>

Guimarães Ataíde, então, apresenta “o virtual e literal assunto das ditas expressões”. Nesse ensejo, ele aponta que, ao escrever: “e ande direito, senão o *curregedeiro* há de suspendê-lo”, Afonso Bernardo estaria, na verdade, *vertendo* “ludibriosamente o nome do caráter com que a real grandeza de S. Majestade se serviu de me condecorar” – ou seja, o *curregedeiro* seria o próprio ouvidor [corregedor]. Além disso, ao afirmar que “e se ele o fizer, recorreremos à Câmara dessa vila”, estaria o pároco supondo “irrisoriamente jurisdição para impor a suspensão das ordens, ou do bem efeito e fingir com igual zombaria que a Câmara da vila de São João da Barra, até pela penúria de gente composta de homens humildes, me era superior e competente para levantar”.<sup>940</sup>

Ao ser inquirido pelo desembargador Gama Freitas, o padre Manoel foi confrontado com as palavras constantes na referida carta, que lhe foi apontada pelo desembargador como indício de “tratar-se ali do ouvidor e corregedor daquela comarca, alterando o verdadeiro nome do seu lugar com a insultante graciosidade, que se vê escrita”. Além disso, indicaria a carta que o padre queria, “por irrisão, supor que a Câmara daquela vila podia emendar as decisões do mesmo ministro [...] [faltando] àquela séria veneração devida aos magistrados que têm a incomparável honra de estarem empregados no real serviço”. Acerca da carta, o

---

<sup>938</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. A esse respeito, o vigário da vara indicou que “ofereci, por insinuação do doutor corregedor, que até nisto lhe rendia obediência, o sermão [da festividade de São Pedro] ao doutor Afonso Bernardo; deu-o ele ao padre Manoel Furtado”. Ofício do provedor de São Pedro... 27.10.1770 AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7969.

<sup>939</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Grifo meu.

<sup>940</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Grifo meu.

sacerdote afirmou que havia sido escrita pelo padre Afonso Bernardo e a ele encaminhada. De acordo com o padre Manoel, “a palavra = corregedeiro” seria, na verdade “erro de escrita, por ter muitos erros na ortografia, ou seria graciosidade do mesmo vigário, pois tem boa amizade com o dito ministro e com ele se trata familiarmente”. Por isso, “não advertiu jamais em tais palavras, nem é capaz de aprovar o menor insulto que se havia de fazer contra os ministros de Sua Majestade”.<sup>941</sup>

A despeito de parecer, ao pesquisador, pouco digna de crédito a sugestão aventada na carta, seu conteúdo não pode deixar de ser relacionado ao contexto geral do império português, em que, segundo aponta Roberta M. Barbosa, a sociedade americana despontava aos olhos das autoridades régias como “perigosa, porque amotinável”, justificando um certo *temor* da apresentada *tendência ao autogoverno* por parte dos súditos distantes da coroa portuguesa.<sup>942</sup> Nesse sentido, a própria região de Campos apresentava um histórico de insubordinação e amotinamentos, cristalizados no que se convencionou chamar *revolta de Benta Pereira* – uma série de confrontos que se desenvolveram longo das décadas de 1720 e 1730, tendo na Câmara *lócus* privilegiado de disputas.<sup>943</sup> Cabe ainda apontar que a região foi, em fins da década de 1770, retratada pelo vice rei Marquês de Lavradio como marcada por um histórico de insubordinação, levantamentos e má educação, e apenas muito custosamente submetida à autoridade – de modo que “aparecendo lá um desses que, falando-lhes uma linguagem mais agradável ao seu paladar, convidando-os para alguma insolência, eles prontamente se esquecem do que devem e seguem as bandeiras daqueles”.<sup>944</sup>

O que se pode indicar como seguro, das palavras aqui analisadas, é o conflito patente entre o *padre pregador* e o ouvidor da comarca. Conflito esse de que tinham consciência algumas pessoas da região – ainda que seus motivos não se fizessem em tudo claros. Assim, por exemplo, perguntado sobre a razão que tivera o sacerdote para proferir as expressões que tanto escandalizaram em seu sermão, José Pereira Lobo afirmou que “as tais palavras diziam respeito ao doutor corregedor desta comarca, por este lhe ter refutado ou glosado umas

---

<sup>941</sup> *Auto de perguntas feitas ao padre...* 25.02.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>942</sup> BARBOSA, R. M. *Temor e revolta: o medo na cidade do Rio de Janeiro setecentista*. Dissertação de mestrado, UFF. Niterói: 2001, p. 42-43. Para um panorama geral acerca da tradição de protesto, ver, do autor deste trabalho: PEREIRA, G. “‘Onde a natureza inclina a tumultos, e persuade desordens’: reflexões sobre cultura política e protestos na América portuguesa”. *XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio – anais complementares*. Rio de Janeiro: ANPUH, 2010. Sobre a mobilização do tópico de *autogoverno*, ver, do mesmo autor: “Revoltosa quimera inventada: a [suposta] trama sediciosa de um amigo infalível e as tensões políticas no Rio de Janeiro setecentista”. *Caderno universitário de história (UFRJ)* v. 15, 2010.

<sup>943</sup> Ver capítulo I do presente trabalho.

<sup>944</sup> Ofício do Marquês de Lavradio citado em nota por Pizarro. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro...* V. III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 258-59.

certidões de missas, que ele tinha passado, depois do que se tratavam como políticos, segundo se diz vagamente por esta vila”.<sup>945</sup> Considerando essa série de desavenças, a própria indicação de suspeita, por parte do ouvidor, acerca das sugestões contidas na referida carta deve ser lida a partir de sua posição de acusar, valendo-se de imputações múltiplas, o caráter *condenável* das ações do padre Manoel.

Em oposição, o sacerdote, por sua vez, em suas declarações ao desembargador, esforçou-se por se distanciar ao máximo de cada uma das denúncias a seu respeito elaboradas. Assim, negando sentidos bastante explícitos em sua prédica – fazendo-se valer do argumento da inadvertência – e atribuindo-lhe acepções bastante forçosas (como indicar serem suas críticas dirigidas, na verdade, a Lutero e Calvino), percebe-se, da parte do padre Manoel, um esforço para esvaziar suas palavras de todo conteúdo crítico ao governo. À suposta *altivez* que teria apresentado logo após sua pregação, seguiram-se os *contradizeres* e *negações*. Dizendo-se mesmo arrependido do que pregara, o padre tentou esconder sua flagrante ousadia – dissimulação? Prudência. Depois de considerar as tentativas de defesa do sacerdote – que, como visto, recorreu às argumentações de que pôde dispor, para tentar se livrar da iminente culpa –, é importante retomar as palavras daqueles a quem coube, por diferentes motivos, com diferentes argumentos (e intensidade) e a partir de diferentes perspectivas, condená-lo.

### **5.3 Tão abominável culpa – condenação**

Quando, no dia 25 de outubro, o padre Manoel Furtado de Mendonça, “sem ter mais para onde apelar”, escreveu, de seu cárcere em São Salvador dos Campos, ao bispo do Rio de Janeiro, D. frei Antônio do Desterro, além de lhe relatar que estava em “uma sala fechada, prisão indigna e horrorosa, em que se achavam negros e mulatos facinorosos [...] sujeito e sufocado, sem poder falar a nem outra qualquer pessoa a esse respeito”, já que todos estavam “intimidados com as violências e inumanidades que se obram nesta terra”, apresentou-lhe as palavras da última parte de sua *peroração*, de acordo com sua memória.<sup>946</sup> Tratava-se, uma

---

<sup>945</sup> Depoimento de José Pereira Lobo ao juízo eclesiástico. AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

<sup>946</sup> Carta do vigário da praia... 25.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957. Apontou que “está hoje a Igreja em uma espécie de servidão, o poder secular quase não permite fazer coisa alguma à jurisdição espiritual”; que “com o pretexto de impedir um austero domínio e de manter privilégios concedidos em outro tempo por necessidade, se perverte a ordem, se relaxa a disciplina e se autoriza a rebelião”; que “os que defendem a liberdade para conservarem os licenciosos modos do seu viver não deixam de ser escutados e de acharem protetores nos príncipes seculares” e que, em oposição, “os prelados eclesiásticos já não têm direito incontestável, querem castigar um pecador obstinado, lá vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que JESUS Cristo lhes ha dado: querem reprimir os abusos, é tido o seu zelo por um atentado contra as leis”. Então, após indicar que os prelados “lamentam em particular a servidão, sendo frustrado qualquer empenho de enviarem as suas queixas ao Trono”, o padre reproduz suas expressões finais, nas quais conclamou: “que se mude a jurisprudência, que o direito natural se veja independente de exemplos, que se execute nos palácios o que se ordena nos santuários, que as leis dos príncipes se não encaminhem mais que para fazer observar as leis de

vez mais, das mesmas palavras que tanta impressão haviam causado no ouvidor – das quais o padre, em sua carta, afirmou ao bispo serem aquelas de “que me dizem ele [Guimarães Ataíde] se escandalizara”.<sup>947</sup>

O fato de o pároco repetir ao prelado, de cor, os trechos praticamente exatos – ao mesmo tempo em que comprova que tinha as expressões “puras e fielmente” guardadas na memória – indica que ele acreditava poder encontrar, no bispo, apoio a sua exposição. Assim, o padre disse a D. frei Antônio do Desterro, inclusive, que: “se [as referidas palavras] são culpáveis e merecem castigo, preso estou, sujeito às leis do meu soberano, como fiel vassalo, e aos estatutos de Vossa Ex<sup>a</sup> Reverendíssima, como humilde súdito”. Contudo, continuou o pároco, fazendo bastante clara sua perspectiva: “se são louváveis, quisera merecer a benévola atenção e piedade de Vossa Excelência Reverendíssima interceder ao senhor Marquês vice rei pela relaxação e remissão desta suposta culpa” – não pelo “bem particular” de sua pessoa, e sim em nome do “decoro e [da] reverência do estado sacerdotal”.<sup>948</sup>

O padre Manoel, portanto, pensou que suas palavras, em que defendia as prerrogativas e os direitos devidos aos eclesiásticos, soariam agradáveis ao bispo, a quem se dirigia como “súdito o mais humilde e filho o mais obediente”.<sup>949</sup> Estava enganado; em vez de agir em seu socorro, D. frei Antônio do Desterro procedeu de forma diametralmente oposta. Após a devassa que mandou proceder na vila de São Salvador, o prelado remeteu um ofício a Lisboa – endereçado a Martinho de Melo e Castro, secretário da Marinha e Ultramar –, no qual, além de relatar como procedera logo que informado acerca do episódio, enviou, entre os documentos anexos, justamente a carta que o padre lhe havia endereçado. Afirmou, assim, o bispo:

a impulsos da constante fidelidade com que venero e respeito o sagrado decoro de S. Majestade e a sua real independência temporal, me vejo perturbado a expor na presença de V. Excelência que o padre Manoel Furtado de Mendonça, [...] pregando de S. Pedro na igreja do seminário de N. Senhora da Lapa [...] em presença do ouvidor daquela comarca, vigário da vara e mais assistentes, prorrompeu temerário nas palavras que de sua mesma carta junta consta, com as quais finalizou o sermão.<sup>950</sup>

O bispo ainda afirmou – justificando o que poderia ser tido por descuido – que, devido à “distancia de oitenta léguas que se contam desta cidade àquela comarca e ao segredo que se me guardou deste atentado”, não pudera proceder com celeridade, pois tais condições

---

JESUS Cristo, que os pecadores não tenham mais refúgio que para a penitência e que qualquer prelado obre o bem, e emende o mal sem oposição”. Carta do vigário da praia... AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>947</sup> Carta do vigário da praia... 25.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957. Os rumores acerca de sua própria prisão, afinal, haviam chegado até ele.

<sup>948</sup> Carta do vigário da praia... 25.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957. Grifo meu.

<sup>949</sup> Carta do vigário da praia... 25.10.1770. AHU\_CU\_017, cx. 91, doc. 7957.

<sup>950</sup> Ofício do bispo... 30.03.1771. AHU\_CU\_017, doc. 8035.

fizeram-no “ignorar por tanto tempo, quanto foi bastante para o ouvidor daquela comarca dar parte de tudo ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Marquês de Lavradio, vice rei deste Estado, e este expedir, como devia, as ordens necessárias para se prender aquele pároco e ter a certeza da sua prisão”. Apenas então “foi que me participou a causa dela, poucos dias antes de eu receber a carta do mesmo delinquente, que apresento a V. Excelência”.<sup>951</sup>

Acerca do padre Antônio José Pereira Carneiro, vigário da vara, o bispo afirmou que, a despeito do fato de que o vice rei não ter procedido “a maior demonstração, julgando talvez que as resultas desta culpa deviam ficar sujeitas às reais determinações de S. Majestade”, ele, prelado, sentira-se cheio dos “mais fieis sentimentos em reverência do supremo decoro do meu clementíssimo soberano”, passando, então, a proceder contra o dito vigário, porque, “havendo dar-me ao menos logo parte da insolência daquele pároco, quando não tivesse a resolução de o prender, como devia, e remeter-me seguro a minha ordem, o não fez, senão depois que viu preso ao principal agressor”. Por isso: “expedi logo as ordens necessárias para que fosse preso, como foi, e sendo-me remetido, se acha seguro na fortaleza da ilha das Cobras com auxilio do Excelentíssimo Marquês vice rei”.<sup>952</sup>

Continuando a informar a Melo e Castro suas ações, asseverou o bispo: “não parou aqui a minha fiel demonstração”. Afinal, mandara tirar uma devassa na comarca “para servir no conhecimento de todos os que se achassem culpados no referido insulto”. Devassa que remetia, junto com seu ofício, a Lisboa, com a indicação de que “desta, consta que o mais corpo eclesiástico daquele continente está puro e livre de tão abominável culpa”. Contudo, o bispo ainda afirmou que seu consolo com o desfecho das inquirições não seria bastante “para me suspender a grande mágoa, que me causou esta desordem”. Afinal,

os repetidos exemplos da minha fidelidade e também a minha vigilância pastoral nesta parte me animavam a esperar que neste pequeno rebanho não houvessem ovelhas desgarradas, mas como a disciplina os poderá corrigir, rogo a V. Excelência queira ter a bondade de pôr tudo na real presença de S. Majestade, a cujas reais determinações, não só a este respeito, mas também a tudo que for do seu real agrado, corresponderei, como devo, sempre fiel e obediente.<sup>953</sup>

Do exposto pelo bispo em seu ofício conclusivo, pode-se perceber que sua preocupação – ao longo de todos os procedimentos que indicou – consistiu em identificar e condenar o erro do pároco de São João da Barra, padre Manoel, que pregara o malfadado sermão, e do vigário da vara, padre Pereira Carneiro, que, autoridade maior da comarca – e seu representante na região –, não cumprira suas obrigações. Assim, apontando o episódio – já previamente relatado e condenado pelo ouvidor – como pontual e particular aos dois padres, o

<sup>951</sup> Ofício do bispo... 30.03.1771. AHU\_CU\_017, doc. 8035.

<sup>952</sup> Ofício do bispo... 30.03.1771. AHU\_CU\_017, doc. 8035.

<sup>953</sup> Ofício do bispo... 30.03.1771. AHU\_CU\_017, doc. 8035.

bispo apresentou “o mais corpo eclesiástico” da comarca que lhe era sufragânea como estando “puro e livre de tão abominável culpa”.<sup>954</sup>

Nesse sentido, não deixa de ser interessante resgatar uma licença que o padre havia recebido, anos antes, da autoridade diocesana. No referido documento, em que se indicia a *estrutura ideal* de controle sobre a pregação no bispado, Desterro, de certo modo condicionando-lhe e orientando-lhe, autorizava Furtado de Mendonça a “pregar neste nosso bispado a lei evangélica”, indicando que, “nos seus sermões e panegíricos que fizer aos seus ouvintes”, deveria pregar “sempre doutrina sólida na forma das nossas pastorais para maior bem das almas”.<sup>955</sup>

Trata-se de um documento que corresponde a um padrão – e que aponta uma intenção normativa. No entanto, pode-se de certa forma entender as palavras de Desterro remetidas a Lisboa, comentando os episódios então havidos em Campos a partir de uma mesma perspectiva: buscava, baseando-se na estrutura hierárquica idealizada, mostrar o corpo, pelo qual, enquanto cabeça, era responsável como estando irrepreensível diante dos interesses da Coroa. Ao refutar as palavras do padre Manoel, ademais, o bispo reafirmou sua obediência ao monarca, posicionando-se, inclusive, acerca da *delicada* questão da *independência temporal* do governo, que parecera questionada no panegírico de São Pedro.

Contudo, já tendo sido o pároco – o “principal agressor” – preso e devassado pelo ouvidor, sua ação dirigiu-se no sentido da punição ao vigário da vara, indicando-o como responsável pela momentânea falta de controle sobre os eclesiásticos da comarca por parte do bispo que, cabeça dos eclesiásticos de sua diocese, deveria mantê-los em obediência, disciplina e ordem. Assim, os procedimentos por ele preceituados assumem o marcado aspecto de, após identificar o elo fraco, restabelecer e afirmar a estrutura hierárquica do bispado.

Como indicado no capítulo IV, pode-se dizer que D. frei Antônio do Desterro foi um bispo que em alguns momentos se alinhou às diretrizes políticas regalistas emanadas de Lisboa. Nesse sentido aponta, sobretudo, sua atuação enquanto reformador dos jesuítas em

---

<sup>954</sup> Não se pode deixar de notar ter sido justamente essa atitude do bispo – que, de seu modo, tentava se livrar (e aos demais eclesiásticos) da culpa tão veementemente atribuída, pelo ouvidor (e pelo vice rei), ao padre Manoel – de remeter a documentação do juízo eclesiástico ao secretário de estado da Marinha e Ultramar que fez com que a devassa ordenada pelo bispo fosse parar no Arquivo Histórico Ultramarino, sendo, posteriormente (talvez por ação de um arquivista), anexada aos autos de devassa ordenados pelo vice rei, que naturalmente seguiram para o Conselho Ultramarino. A demonstração de sujeição do bispo – e da justiça eclesiástica – ao secretário (e às ordens/à justiça que ele representava), além de elucidativa das questões aqui abordadas, possibilitou essa - comparação entre procedimentos, pareceres e objetivos distintos entre a justiça eclesiástica e a régia.

<sup>955</sup> Provisão emitida pelo Bispo, com autorização de um ano para pregar no bispado do Rio de Janeiro, datada de 1764, AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

seu bispado e a devassa a que, sob orientação indireta de Pombal, procedeu. De seus procedimentos em relação aos inacianos, o documento que elaborara para o cardeal Saldanha, reformador apostólico para o reino, que lhe delegara a autoridade para também reformá-los no Rio de Janeiro e cuja cópia enviara para o Marquês é testemunho bastante eloquente. Acerca do espírito que conduz as palavras por ele escritas, bem informa seu título: “Relação sobre o *deplorável estado a que chegou a Companhia [de Jesus] nesta província do Brasil*”.

Não deixa de ser uma possibilidade, portanto, que ao bispo tenha parecido suspeita a expressão empregada por Furtado de Mendonça em seu *sermão de São Pedro*, em que ele acusava o *deplorável estado* não da Companhia de Jesus no Brasil, mas da Igreja, como um todo, em um período por ele retratado como *corrupto e rebaixado*. O pároco, afinal, valera-se da mesma expressão empregada pelo bispo contra os jesuítas para dar vazão a suas próprias críticas, que se encaminhavam em uma direção bastante diferente: contra a política em que os “prelados eclesiásticos” viam seus poderes reduzidos pelas “justiças estranhas” dos “príncipes seculares” – que lhes *tiravam das mãos as armas* dadas por Jesus Cristo.

Se fosse possível afirmar que tal coincidência não fora fortuita, seria razoável considerá-la como indício de uma crítica ainda mais acentuada por parte do padre – que se teria apropriado da expressão do bispo, alterando-lhe o alvo. No entanto, o fato de Furtado de Mendonça repetir a Desterro o trecho mais polêmico de seu sermão, esperando contar com o apoio deste – quando estava já preso pelo representante da justiça régia (que faria chegar aos ouvidos do Marquês de Pombal, via Marquês de Lavradio, as referidas palavras) – não autoriza a que se leve a interpretação tão longe.

Após acusar, portanto, o emprego das expressões semelhantes, pode-se apenas afirmar a possibilidade de que ao bispo tal semelhança tenha parecido suspeita – e que, por conseguinte, ele tenha considerado que a Pombal não passariam despercebidas as aparentes coincidências. Nesse sentido, faz-se ainda mais compreensível sua tentativa de identificar o pároco e o vigário de vara como culpáveis e, no mesmo esforço, evitar a culpabilização “do mais corpo eclesiástico” – de modo a poupar-se a si mesmo enquanto cabeça. Acredita-se que as ideias apresentadas por D. frei Antônio do Desterro, uma vez que se alinham às diretrizes pombalinas (antijesuítas e regalistas), podem ser relacionadas aos pareceres elaborados acerca do *sermão de São Pedro* de Furtado de Mendonça.

A respeito de outras suas palavras também referidas anteriormente e que podem ser aqui retomadas e relacionadas aos autos em pauta, é interessante retomar uma expressão repetida pelo bispo em duas de suas pastorais antijesuítas contemporâneas às notícias divulgadas sobre a tentativa de regicídio contra D. José. Em uma, o bispo afirma que os

inacianos haviam influenciado os acontecimentos “abusando, com horror e escândalo de toda a cristandade, dos ministérios mais sagrados os religiosos”. Na outra ele aponta que, em vez de se considerarem “obrigados a ser o seminário da obediência”, incorreram no oposto: “abusaram dos ministérios mais sagrados” para obterem *sócios* para sua conjuração, “pretendendo coonestar por este meio os maquiavélicos e antievangélicos erros, destrutivos da paz e [do] sossego do reino e da sociedade civil”, de modo a influenciar “os menos doutos e advertidos”.<sup>956</sup>

Trata-se de expressões que, comuns a diversos textos coetâneos, ecoaram também nos autos aqui referidos – como já se pôde notar. Assim, não causa surpresa que o desembargador e intendente geral do ouro do Rio de Janeiro, Maurício da Gama Freitas, após concluir a averiguação a que procedera – questionando o padre Manoel e confrontando-o com suas palavras, com as do ouvidor e com as das testemunhas –, afirmou ao vice rei que, ao longo das sessões de perguntas, “lhe [ao padre] fiz ver que, *abusando do sagrado ministério*, chegara a proferir proposições visivelmente fanáticas, sediciosas e quiméricas, capazes só de inspirar na pequenez e debilidade daqueles povos algumas ideias muito distantes da verdade”.<sup>957</sup>

Contudo, das respostas do sacerdote, só poderia afirmar que, “confessando como inegável a verdade do que ocularmente se lhe demonstrava, recorreu ao pretexto de inadvertência e menos reflexão”. Desse modo, o padre, “na repetição dos seus protestos assaz revalidados”, denotou ao desembargador “mais o seu idiotismo que a sua malícia”.<sup>958</sup> Ainda que não deixasse de criticar a ousadia do pároco, Gama Freitas, em certa medida, apresenta o episódio mais como um erro que como insubordinação.

O ouvidor Guimarães Ataíde, contudo, no ofício enviado ao vice rei logo que encerrada a devassa a que procedera em São Salvador dos Campos, além de lhe dar conta, em uma espécie de histórico, de todo o procedimento – apresentando um relato do episódio com detalhes precisos –, informando-lhe acerca dos rumores que recolhera, das suspeitas que tinha e das medidas que tomara, insistiu na gravidade das acusações que repetidamente fizera ao padre Manoel. Nesse sentido, o ouvidor apresentou-lhe a leitura que fizera do caso; após relatar que

envolve o parágrafo penúltimo do mesmo caderno, duas partes ambas sediciosas, blasfemas e infames; na primeira, representa ele dito padre o deplorável estado em

---

<sup>956</sup> DOM FREI ANTÔNIO DO DESTERRO *por mercê de Deos, e da Santa Sede Apostolica Bispo do Rio de Janeiro, e do Conselho de S. Magestade Fidelíssima &c.: A todos os fieis deste nosso bispado saude, e benção*. Lisboa: 1760, s/p. Disponível em: <https://archive.org>

<sup>957</sup> Ofício do desembargador e intendente geral... 21.06.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Grifos meus.

<sup>958</sup> Ofício do desembargador e intendente geral... 21.06.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

que diz se acha hoje a Igreja e na segunda, deprecia àquele Santo Apóstolo a mudança do mesmo presente estado, o que chama deplorável; com uma e outra supondo e fingindo fatos que nunca existiram e incandescendo as imaginações do povo com declarações sinistras e sugestões patéticas, pias no modo, e dolosas na substancia.<sup>959</sup>

Guimarães Ataíde afirmou a Lavradio que o pároco

inseriu sem mais fundamentos que o da sua artificiosa malícia e temerária ousadia, tantos e tão repetidos convícios, injúrias e calúnias contra o sagrado do trono e contra a pura e ilibada religião dos tribunais e ministros seculares, que enfim vem formalmente a conter as mesmas diabólicas maquinações e rebeldes estratagemas dos perniciosos jesuítas, manifestas ao público nas Divisões X e XI da primeira parte da *Dedução Cronológica e Analítica* e acusadas nas doutíssimas propostas dos meritíssimos deputados da Real Mesa Censória respectiva à pastoral do bispo de Coimbra de 8 de Novembro de 1768.<sup>960</sup>

Se a relação com os jesuítas e com outros episódios já havia sido aventada, aqui ela emerge não apenas confirmada, mas supostamente embasada – nos depoimentos e em textos que, importantes e reconhecidos pelas autoridades régias, indicavam o teor das afirmações de Guimarães Ataíde. Ao relacionar explicitamente o sermão com os dois documentos referidos – a *Dedução Cronológica e Analítica* e as *Sentenças Proferidas nos casos da Infame Pastoral do Bispo de Coimbra* –, o ouvidor enquadrou o episódio ocorrido em São Salvador dos Campos no quadro geral da política régia no Império, concluindo que

se deve reputar este caluniador por um rigoroso parcial dos ditos jesuítas, por um aderente sequaz do mencionado bispo; cuja Sentença ele não podia ignorar, por haver sido afixada no lugar público; e acostumado da cabeça desta comarca, segundo consta da certidão.<sup>961</sup>

A despeito de indicar que “não consta pelas testemunhas que para o dito sermão ocorresse algum terceiro, ou que depois de pregado fosse aprovado por pessoa alguma e muito menos que o pregador tivesse correspondência com os indivíduos expulsos da perniciosa Companhia e seus confiados”, Guimarães Ataíde – ainda que aponte que “se persuadem as testemunhas que o estímulo daquele escandaloso rompimento foi o de querer dar prova de

---

<sup>959</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>960</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>961</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Trata-se dos seguintes documentos: *Collecção das Leys Promulgadas e Sentenças Proferidas nos casos da Infame Pastoral do Bispo de Coimbra D. Miguel da Annuniação: das Seitas dos Jacobeos, e Sigillistas, que por occasião della se Descubriram neste Reino de Portugal: e de alguns Editaes concernentes às mesmas Ponderosas Materias*. Lisboa: Regia Oficina Typografica, 1769; SILVA, J. S. *Deducção Chronologica, e Analytica. Parte Primeira, na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos Reynados da Morarquia Portuguesa, que decorrêrão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. até o presente, os horrorosos estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal, e todos seus Dominios, por hum Plano, e Systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3. de Setembro de 1759...* Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767.

literatura, sem advertência do errado modo que pretendeu ostentar” – insiste em acentuar as culpas do pároco.<sup>962</sup> Assim, ele afirmou que

se eu tivera feito algum vexame a qualquer eclesiástico desta comarca, ou tivera desatendido, poderia atribuir as expressões daquela carta a minha demasia e me seria mais fácil confessar esta como católico do que, sacrificando a inocência, deduzir daquele fundamento como juiz, para supor o seu autor participante de uma tão horrorosa culpa.<sup>963</sup>

Esse, no entanto, não seria o caso. Afinal, acerca do padre Manoel e de suas prédicas, o ouvidor conclui que, constatada a oposição por ele aventada entre *o sacerdócio e o império*, opondo-se aos esforços de harmonia entre ambos, por parte de Sua Majestade, “me não fica lugar senão para suspeitar que as ditas patéticas expressões contêm refinado, pestilento e infesto veneno”.<sup>964</sup> De modo que, referindo ao vice rei “tudo quanto pôde chegar ao meu conhecimento sobre o abominável atentado daquele façanhoso eclesiástico”, Guimarães Ataíde afirma que lhe expunha a satisfação de suas ordens com tudo cuidado, remetendo-lhe o ofício de “diligência tão delicada” que fazia “até tremer a mesma pena que a relata”. Assim, o ouvidor relatou-lhe que o padre Manoel,

devendo ser sal e luz para preservar os povos da corrupção e os alumiar nas trevas da ignorância, chegou a precipitar-se degenerando em venenoso e névoa negra para intentar corromper e cegar aqueles mesmos que devia dirigir, servindo-se do malvado instrumento do fanatismo e *abusando do seu sagrado ministério* para pretender revoltar a imaginação dos ignorantes e sublevar a constante fidelidade o inalterável amor e a cega obediência dos menos instruídos.<sup>965</sup>

Na certidão a que o ouvidor se refere em seu ofício, o escrivão da ouvidoria geral e da correição da comarca, José Licério da Fonseca, afirmou que:

sendo no ano próximo passado remetida ao doutor ouvidor geral desta mesma comarca [...] pelo Tribunal da Real Mesa Censória a sentença que proferiu o mesmo Tribunal em trinta e três de dezembro de mil setecentos e sessenta e oito sobre a pastoral manuscrita de oito de novembro do mesmo ano que o bispo de Coimbra Dom Miguel da Anunciação espalhou clandestinamente pelos Párocos da sua diocese, mandou o mesmo ministro afixar logo a dita impressa sentença em lugar público e costumado da vila da vitória, cabeça desta mesma comarca, para a todos ser manifesta, do que dou fé.<sup>966</sup>

Tem-se, desse modo, comprovação do alcance do texto *paradigmático* da *Sentença do Bispo de Coimbra*, que se divulgou por todo o império português – supõe-se ter sido afixada *em lugar público e costumado* de diversas regiões, como o fora na comarca do Espírito Santo. A

---

<sup>962</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Acerca da relação com jesuítas, o ouvidor afirma que não havia, a esse respeito sequer “a mais leve inferência das devassas gerais, que sobre este assunto existem em aberto e se continuam cada [se]mestre no juízo desta correição e no ordinário de toda a comarca”.

<sup>963</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>964</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>965</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Grifos meus – trata-se da mesma expressão empregada por Gama Freitas – que a repetiu, em seu parecer (elaborado mais tarde).

<sup>966</sup> Certidão do escrivão da ouvidoria... 14.11.1770. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

leitura de seu texto autoriza a conclusão de que, ademais de formalmente indicada – ao lado da *Dedução* – pelo ouvidor como fundamento para a condenação do padre Manoel, algumas de suas expressões e apontamentos foram reproduzidos tanto por Guimarães Ataíde como por Gama Freitas e pelo bispo D. frei Antônio do Desterro.

Logo no início da *Sentença*, em que se apresenta uma exposição comentada dos principais pontos elencados pela pastoral do prelado, afirma-se que “o espírito e a letra da pastoral do bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação [...] contêm umas cópias idênticas das originais maquinações, que os denominados jesuítas acumularam nesta Corte”; *maquinações* essas que haviam sido manifestadas “ao público nas divisões décima e undécima da primeira parte da *Dedução Cronológica e Analítica*”.<sup>967</sup> Apresenta-se, pois, de imediato, a *Dedução* como documento em que se baseiam os argumentos dos censores para relacionar as expressões do bispo às supostas *doutrinas* dos *perniciosos jesuítas*, acerca das quais se enumeram os pontos substanciais:

*Primâ*: No estratagema de escandescer as imaginações dos Povos com sugestões, e exortações patéticas compostas de expressões eclesiásticas, tão pias no modo, como dolosas na substância: *Secundò*: No outro estratagema de inventarem, e difundirem calúnias infamatórias, contra a Real Pessoa, e Governo do dito Senhor, supondo, e fingindo para isso fatos, que nunca haviam existido: *Tertiò*: No outro estratagema de espalharem declarações sinistras pelos que iludiam nos Púlpitos, e nos Confessionários, de que o Reino estava perdido, e os Vassallos dele arruinados; de sorte, que ao mesmo tempo, em que por uma parte tudo o que então se via com os olhos corporais, e o que se percebia com as luzes da razão, eram Batalhas ganhadas nas Fronteiras do Reino por um glorioso Exército; Aprestos, e Provimientos consideráveis de Armadas Navais; Restaurações de Estados nos Domínios Ultramarinos; opulentas carregações de importantes mercadorias, que deles se transportavam para enriquecerem este Reino; tudo, o que pela outra se ouvia aos ditos Caluniadores, e Maquinadores, eram imagens tristes de infortúnios, e desgraças, que não haviam sucedido; prognósticos, e temores funestos, e vãos, e embustes espirituais ordenados ao fim de concitarem e fazerem grassar o fanatismo.<sup>968</sup>

Acerca de tais *maquinações*, os censures apontam serem “identicamente o mesmo que agora intentaram e pretenderam efetuar o bispo de Coimbra e seus sugestores e sequazes pelo meio da sobredita pastoral”.<sup>969</sup> Tratava-se, pois, de

expressões manifestamente falsas, e afetadas no mesmo espírito jesuítico, para enganarem os pequenos, que não passam da superfície à substância das coisas: difundido entre eles um libelo difamatório, armado na suposição de fatos que nunca existiram: Porque os livros libertinos, que tomou por pretexto a dita Pastoral, todos se achavam prohibidos pela Mesa Censória [...]; os dois livros de Luiz Elias Du Pin, e

<sup>967</sup> *Sentença...* In: *Collecção das leis Promulgadas e Sentenças Proferidas...* p. 05. Trecho que se pode notar incidentalmente reproduzido no ofício do ouvidor, em que se lê, a respeito do Sermão: “conter as mesmas diabólicas maquinações, e rebeldes estratagemas dos perniciosos jesuítas, manifestas ao público nas Divisões X e XI da primeira parte da *Dedução Cronológica, e Analítica*; e acusadas nas doutíssimas propostas dos meritísimos deputados da real mesa censória respectiva à pastoral do bispo de Coimbra”. Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>968</sup> *Sentença...* In: *Collecção das leis Promulgadas e Sentenças Proferidas...* p. 05-06.

<sup>969</sup> *Sentença...* In: *Collecção das leis Promulgadas e Sentenças Proferidas...* p. 06.

Justino Febronio, que fizeram os dois determinados objetos do referido bispo, tratam somente de pontos de mera disciplina arbitrária, e de pontes de jurisdição, que em nada interessam os dogmas da Fé, ou a Lei e a Religião, como com artificiosa, e mal inventada impostura se quis persuadir.<sup>970</sup>

O texto da sentença é construído de modo a, apontando uma série de documentos legislativos que lhe antecederam, fundamentar a conclusão de que:

como ele fez espalhar a dita Pastoral depois de passarem pela Chancelaria, e serem publicadas em todo este reino as sobreditas Leis, não fica lugar algum para desculpas, mas antes se deve reputar incurso no Crime de Rebelião, e Sedição Formal, em que incorrem os que se opõem à Autoridade Legislativa de V. Majestade: pois que o Bispo desprezou desenganadamente as Leis Sacrossantas e Solenes, a cuja observância é obrigado como Cidadão, e como Eclesiástico, desviando-se assim dos exemplos de humildade, que nos deixaram os Padres da Igreja Primitiva, obedientíssimos às Leis dos Soberanos, como meio necessário para a tranqüilidade dos Povos, da qual obediência lhes tinha sido exemplar Cristo Senhor nosso, modelo de verdadeira fieldade, a qual não se conformou a devoção inquieta, e altiva deste mal consultado Prelado, concitando por este modo, com vão pretexto de Religião, aos que não sabem persuadir-se, e aos que não querem convencer-se para se animarem com os alentos, que lhes inspira a Pastoral, a manterem a odiosidade entre o Sacerdócio e o Império; e para não deixarem por uma vez de vezar, quanto de si é, com imposturas, e calúnias a todos aqueles, que respeitam, e seguem a antiguidade da Igreja; o que tudo caracteriza a Pastoral por escrito de Rebelião, e Sedição.<sup>971</sup>

Pode-se apontar uma série de expressões que se encontram nos documentos das autoridades referidas – dentre outras, indicam-se: “espírito de fanatismo, e desobediência”; “expressões patéticas”; “quimérica violência”; “rebeldes estratégias”; “pestilento e infesto veneno”; “abominável culpa”; “diabólicas maquinações”; “espírito de sedição e partido” – e que aparecem (de modo semelhante e mesmo idêntico) na *Sentença*. Além de tais palavras, que emergem relacionadas à influência dos jesuítas (para a elaboração do *sermão de São Pedro* e da *Pastoral do Bispo de Coimbra*), a *Sentença* apresenta grande cuidado ao tratar das relações entre os poderes *Temporal* e *Espiritual*; questão que se fazia patente no contexto – ápice do regalismo pombalino. Deve-se ter em mente, conforme referido, a importância de tais adjetivações, abundantes nos textos pombalinos, informando de forma assaz eloquente o caráter que se buscava neles imprimir; a imagem de que aos inacianos, *terríveis, monstruosos, façanhosos, cobiçadores*, interessava alienar os interesses da Coroa, atacá-la e dominá-la, como se de um contexto de guerra e decadência se tratasse.

Retornando ao caso do *sermão de São Pedro* para relacioná-lo a tais documentos, pode-se notar que, por um lado, o padre Manoel acusa a perda de poder dos *prelados eclesiásticos* aos *príncipes seculares* e propõe que se mude tal cenário, submetendo-se as execuções dos *palácios* aos ordenamentos dos *santuários*. Os censores da Real Mesa Censória, por outro lado, remontam-se à *Dedução Cronológica* para apontar a referida relação

<sup>970</sup> *Sentença...* In: *Colleção das leis Promulgadas e Sentenças Proferidas...* p. 08.

<sup>971</sup> *Sentença...* In: *Colleção das leis Promulgadas e Sentenças Proferidas...* p. 16-17.

entre os poderes e ainda se remetem aos já referidos “Du Pin e Febronio”, que, em “seus eruditíssimos escritos” acusariam o “abuso das excomunhões; a superioridade dos papas sobre o temporal dos reis; e a doutrina dos que quiseram afirmar que o papa pode depor os soberanos, e eximir os vassallos da obediência, que lhes devem”.<sup>972</sup> Apontam, em oposição, o

ânimo sedicioso e rebelde com que foi concebida a dita pastoral para se opor às leis de V. Majestade e alienar o Sacerdócio do Império, confundindo e comprometendo os poderes de ambos, quando todo o objeto das Iluminadas Leis de V. Majestade é separar justamente um do outro poder; dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, que é o único meio de unir e conservar em paz. [...] [o bispo, portanto,] publicou a sua Pastoral manuscrita para inquietar os vassallos, armar uns contra os outros e levantar estandarte de divisão entre o Sacerdócio e o Império.<sup>973</sup>

Tal relação emerge, em diferentes momentos, na documentação aqui referida. Assim, ademais da já apontada reafirmação, pelo bispo, acerca da *real independência temporal* de Sua Majestade, o ouvidor Guimarães Ataíde, ao relatar ao vice rei determinado rumor acerca do padre Manoel, apresentou o suposto episódio da seguinte maneira:

proferira [o Padre Manoel] [...] que o papa era superior de toda a Cristandade, ao que respondendo-o a mesma testemunha que sim, o era no espiritual, e não no temporal, porque nesta parte nenhuma sujeição lhes tinham os reis e monarcas, em razão de haverem recebido imediatamente de Deus o poder temporal sobre os seus vassallos; ele dito padre não aquiescera a esta infalível distinção, antes repugnara estar por ela, contestando assim por uma parte a verdadeira doutrina dos sábios e católicos Du Pin e Febronio, autorizada pelas leis régias e abandonando por outra os sólidos direitos, leis pátrias, assentos de cortes, concordatas, antigos e louváveis costumes, que estabeleceram a independência temporal da Coroa deste reino e a reputação e sossego público dos seus fieis vassallos.<sup>974</sup>

O desembargador Gama Freitas, por sua vez, ao acusar a Furtado de Mendonça o conteúdo de suas expressões, referiu-se aos últimos parágrafos do *sermão de São Pedro* deixando bastante clara a leitura que deles fazia. Por se tratar de uma manifestação assaz esclarecedora, relacionando as tópicas até aqui abordadas e *enquadrando* o episódio diante do próprio pároco, reproduzem-se extensamente suas palavras:

é sem dúvida serem capazes de sugerirem o grosseiro conhecimento das pessoas a quem ele reverendo respondente pregou, que, como homens rústicos, formariam a ideia de que neste reino e seus domínios experimentava o estado eclesiástico as

<sup>972</sup> *Sentença...* In: *Colleção das leis Promulgadas e Sentenças Proferidas...* p. 20.

<sup>973</sup> *Sentença...* In: *Colleção das leis Promulgadas e Sentenças Proferidas...* p. 18.

<sup>974</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. É interessante, nesse sentido, citar uma referência na *Sentença* (p. 11-13) acerca da “piíssima, e sapientíssima lei de 2 de abril deste presente ao, em que V. Majestade proibindo a Bula Chamada da *Ceia do Senhor* e as que fizeram as bases dos *Índices Expurgatórios* e os mesmos *Índices*, mandou observar todas as Leis, Decretos, Resoluções e Ordens respectivas à Censura dos Livros [...] *Proibindo V. Majestade também literalmente, que em qualquer Tribunal, Juízo, Auditório, ou Lugar dos seus Reinos, e seus Domínios, se possam tornar a tomar por fundamentos de Votos, Alegações, ou sentenças as sobreditas Bulas de Ceia, ou Índices Expurgatórios, ou ainda os mesmos Índices, e proibições supervenientes a eles, para com elas, ou com eles se pretenderem abusivamente confundir os sobreditos Direitos, Leis Pátrias, Assentos de Cortes, antigos, e louváveis costumes, e Concordatas, que estabeleceram a independência Temporal desta Coroa, e a reputação e o sossego público dos seus fiéis vassallos: ordenando que nenhuma pessoa, ou pessoas, de qualquer estado, ou condição que sejam, dentro dos mesmos Reinos, e seus Domínios, tornem a aconselhar, alegar, ou sentenciar o contrário que pelos sobreditos Direitos...*”.

opressões que ele [...] [sugeria], pois será obrigado a confessar que ao real trono de Sua Majestade não chegam representações algumas fundadas em motivos justos que não sejam benignamente atendidas pelo mesmo Senhor. E seria um indigno atentado cometido contra a sua religiosa [pessoa] supor que deixe de atender aos prelados eclesiásticos, quando esses forem verdadeiramente oprimidos, que também não embarça aos mesmos prelados procederem com armas espirituais contra aqueles que pelas suas culpas merecem ser punidos espiritualmente, que ele [...] devia estar persuadido da infalível certeza de que são muitos diversos os direitos do sacerdócio e do império e que Sua Majestade, quando indeniza aos seus fiéis vassallos das violências que lhes fazem alguns ministros eclesiásticos, usa parar isso do alto e supremo poder que Deus lhe conferiu para defender os mesmos vassallos e persiste este todo próprio do Direito Natural e que sobre esta matéria são inalteráveis os antiquíssimos costumes deste reino e seus domínios e as repetidas concordatas que se acham estabelecidas com a Sede Apostólica.<sup>975</sup>

Trata-se, como se pode notar, de uma reafirmação dos princípios que se entendia terem sido atacados por Furtado de Mendonça em seu *sermão de São Pedro*. Ao acusar ao padre que suas colocações seriam “um indigno atentado”, o desembargador deixa patente, nos autos, seu alinhamento oficial aos ideais de reforço ao poder régio. Entretanto, quando enfim remeteu ao vice rei seu parecer final sobre o episódio, em fins de junho de 1771, Gama Freitas, ao mesmo tempo em que lhe acusava o que havia de reprovável no conteúdo do sermão, esvaziou-o de quaisquer intenções sediciosas por parte do pároco, qualificando suas palavras como fruto não de rebeldia, e sim de *idiotismo*.<sup>976</sup>

O vice rei, por sua vez, em julho do mesmo ano, ao remeter a Pombal toda a documentação que lhe chegara às mãos – os autos elaborados pelo ouvidor e pelo desembargador, com os respectivos anexos e pareceres –, afirmou, em narrativa que reconta o episódio e informa sua perspectiva (construída a partir de todas as informações que lhe tinham chegado) e também sua reação em relação ao padre, que

o ouvidor da comarca da capitania do Espírito Santo me deu a conta junta de onze de setembro do ano próximo passado que pregando o padre Manoel Furtado de Mendonça [...] na festividade de São Pedro [...], tivera a culpável liberdade de proferir algumas proposições sinistras e escandalosas, à vista do que determinei ao dito ouvidor fizesse prender logo ao mesmo vigário e apreendendo todos os seus papéis, fizesse uma exata averiguação, para vir no conhecimento das circunstâncias que poderiam haver para aquele insulto, indagando, mais, se conservava alguma correspondência com algum dos indivíduos da perniciosa sociedade denominada de Jesus.<sup>977</sup>

E, dando prosseguimento a seu relato, Lavradio, após indicar a Pombal que “executou logo aquele ministro [Ataíde] essa diligência, remetendo preso o dito padre, com a devassa que tirou e papéis que lhe foram apreendidos, [...] onde também se acha o sermão que pregara o mesmo padre”, informa-lhe sobre as conclusões a que foi possível chegar, depois das

---

<sup>975</sup> Ofício do desembargador e intendente geral... 21.06.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059. Na *Sentença*, em dois momentos faz-se referência aos povos *rústicos* que – devido a sua pouca razão e ignorância – poderiam ser facilmente influenciados pelo bispo em seu discurso que inspirava a desobediência. *Sentença*... p. 21, 24.

<sup>976</sup> Ofício do desembargador e intendente geral... 21.06.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>977</sup> *Carta do vice rei... a Pombal*. 23.07.1771. BNRJ, *Manuscritos*, 10, 04, 08.

investigações havidas. Lavradio, de certo modo discordando do ouvidor Guimarães Ataíde, e concordando com o desembargador Gama e Freitas, aponta que “da devassa, consta que ele proferira aquelas fanáticas proposições por ignorância e falta de advertência, e não com ânimo de as fazer acreditar”. Ademais, informa que

consta, mais, ser esse mesmo padre de boa vida e costumes e viver sempre pobre, sem mais bens que os rendimentos de sua igreja, dos quais estava sustentando a sua mãe, que é uma mulher já velha, e uma irmã que tem, entrada em anos, as quais tinha em sua companhia. Mas como me parece não devo tomar resolução neste caso sem expressa ordem d’El rei meu Senhor, remeto o mesmo padre nesta embarcação com ordem para que logo que chegar, seja conduzido ao Limoeiro, enviado também a devassa que se lhe tirou, para Vossa Excelência, à vista da mesma, determinar a respeito dele o que parecer mais justo.<sup>978</sup>

Ou seja, diante das acusações articuladas em torno do *sermão de São Pedro* – que tocavam em pontos considerado de fato *sediciosos, sinistros, temerários e escandalosos* pelas diretrizes oficiais –, Lavradio, por mais que, como Gama Freitas, não suponha no padre Manoel a intenção de criticar o monarca e seus ministros apontada por Guimarães Ataíde, exime-se de questionar a necessidade de o remeter às prisões do Limoeiro, em Lisboa, e deixa a cargo daqueles que mais de perto conheciam a vontade de Sua Majestade – no caso, como fica evidente, o Marquês de Pombal, a quem é dirigida a carta –, a decisão última sobre o episódio.

Ainda acerca das atitudes do vice rei acerca do padre, é fundamental a referência a uma carta por ele escrita ao ouvidor Ataíde alguns meses antes; no dia 17 de novembro de 1770. No referido documento, Lavradio recorda-lhe da carta que o ouvidor lhe escrevera no dia trinta e um de outubro e que lhe havia chegado, no Rio de Janeiro, juntamente com o padre Manoel e com o “saco lacrado dos papéis que lhe foram apreendidos”. Acerca dos procedimentos efetuados por Ataíde, o vice rei, deixando claro o tom da correspondência – bastante distinta da carta por ele enviada ao ouvidor no dia oito de outubro (em resposta à descrição que Ataíde lhe fizera das palavras *temerárias* de Furtado de Mendonça), em que lhe ordenou a prisão do padre –, afirma:

estimo efetuar-se a prisão do mesmo, mas sinto que v.m.<sup>ce</sup> o houvesse de recolher à cadeia desta vila, onde se acham mulatos e negors, sem advertir que nem o seu crime era para ter comunicação com outras pessoas, nem pelo seu character devia ser recolhido entre sujeitos daquela qualidade; e porque El Rey Meu Senhor não quer que se desatenda nunca às pessoas que manda prender, antes recomenda se lhes guarde sempre o respeito, que lhes é devido no que deve v.m.<sup>ce</sup> ficar advertido, para que em outras semelhantes diligências lhe não aconteça o mesmo.<sup>979</sup>

---

<sup>978</sup> *Carta do vice rei... a Pombal*. 23.07.1771. BNRJ, *Manuscritos*, 10, 04, 08.

<sup>979</sup> *Carta do vice rei... ao ouvidor*. 17.11.1770. ANRJ, Cód. 70, vol. 05 (fundo 86. Secretaria de Estado do Brasil).

Assim, ao discorrer sobre os papéis apreendidos – “vários pertencentes à igreja de que era pároco, como são voz de desobriga, banhos de casamentos e outras dessa qualidade e também algumas cartas de comunicação com sua mãe”, que considerou “desnecessário remeter-se [...] por não terem coisa alguma a respeito do caso de que se trata” –, Lavradio indica que lhe chegaram, dentre tais papéis, “vários sermões do mesmo padre, que todos me parecem muito bons, como também o que pregara de São Pedro, no qual lhe não acho mais que o atentado do penúltimo parágrafo, em que me parece caíra somente por falta de consideração e sem advertência alguma normal que fazia, no que cometeu crime”. Por isso, o vice rei ordena-lhe “tirar uma devassa sobre se o mesmo padre, nas suas conversações, assim públicas como particulares, ou [nas] doutrinas que fazia, ensinava ou dizia aquelas falsas e seduciosas palavras que contém o referido parágrafo do dito sermão”.<sup>980</sup>

E, finalizando sua carta, o Marquês informa o ouvidor que já se havia tomado providência no que dizia respeito ao vigário da vara – o que permite conjecturar que o vice rei tinha informações sobre os procedimentos da justiça eclesiástica acerca do episódio, indicando ao ouvidor que não cabia a ele a preocupação com isso. Assim, se na primeira carta, escrita em outubro, Lavradio foi pronto em concordar com as críticas expressas pelo ouvidor – orientando não só a prisão do padre, mas também a sua ida ao Rio de Janeiro, a apreensão de todos os seus papéis e uma *diligência* para averiguar o episódio –, nessa segunda carta dirigida a Ataíde ele não só lhe acusa o mau procedimento, advertendo-lhe acerca da forma com que se deu a prisão (por desrespeitar um sacerdote), como já se mostra reticente nas condenações; perspectiva que se repete na carta dirigida a Pombal em julho do ano seguinte, na qual o vice rei não se furta a acusar o erro do padre (que cometeu, afinal, um crime), mas apresenta a leitura de que o episódio não passou de um mau entendido; sem intenção, por parte de Furtado de Mendonça, de criticar o monarca ou sua justiça.

### **Arremate**

Pode-se notar, portanto, que, à exceção do ouvidor Guimarães Ataíde, tanto as autoridades quanto as testemunhas apenas acusaram as palavras do padre Manoel Furtado de Mendonça quando formalmente confrontadas com as diretrizes que as informavam como repreensíveis. Assim, parece ser possível apontar as prisões e as múltiplas acusações e inquirições como tendo sido deflagradas não exatamente pelo conteúdo inequivocamente crítico do *sermão de São Pedro*, e sim pela incontornável denúncia do supostamente zeloso ouvidor.

---

<sup>980</sup> *Carta do vice rei... ao ouvidor*. 17.11.1770. ANRJ, Cód. 70, vol. 05 (fundo 86. Secretaria de Estado do Brasil).

Mobilizando os tópicos do panegírico – fundamentalmente relacionados à exaltação do poder político do corpo eclesiástico/espiritual em detrimento do poder caracterizável como secular/temporal – em função de um enquadramento previamente elaborado e divulgado por todo o império português,<sup>981</sup> Guimarães Ataíde deu ensejo aos rumores e ao forçoso posicionamento de todos os envolvidos: autoridades, acusados e testemunhas. Assim, deflagraram-se críticas (diretas e indiretas) ao padre e ampliou-se a força da rede de comentários e juízos que se estabeleceu sobre o episódio, mobilizando a população – que, inquieta, pôs-se a murmurar, a conjecturar e a, após muito ouvir e também muito dizer, assentar as razões do ocorrido, de certo modo apaziguando-se.<sup>982</sup>

Ademais (o que desponta como corroboração dessa perspectiva), todos os envolvidos, quando formalmente se manifestaram, não fizeram mais que confirmar acusações, restando a *inadvertência* como possibilidade única de defesa do pároco. Assim, entende-se que a um conivente (ou mesmo indiferente) silêncio, seguiram-se as denúncias mais, ou menos, abrasadas – repetindo, invariavelmente, um enquadramento de antemão disponibilizado pelo principal acusador do caráter *temerário* do episódio. O próprio *padre pregador*, confrontado com o aparentemente *inegável fanatismo* de suas palavras, desfez-se, enfim, de qualquer indício de *altivez*. Ao reconhecer nelas um possível sentido *repreensível e criminoso*, acabou, em seus esforços finais por se desembaraçar, apelando para o desacerto e para o arrependimento.

Ao se ensaiar uma leitura dos eventos até aqui abordados e de suas repercussões considerando aspectos já referidos sobre a retórica e sobre as prescrições da eloquência sacra, pode-se apontar algumas outras considerações de interesse para a compreensão almejada; considerações relacionadas às reflexões até aqui apresentadas. Assim, é importante recordar que, como indicado, a *murmuração* também era um mecanismo de integração hierárquica, com vistas a constituir e manter “a fama de honradez e justiça discretas dos que têm poder dentro de certos limites, que incluem a força ou a violência”. Nesse sentido, devia ser “mantida sob controle por meio da ostentação de signos verossímeis de virtude, discretamente aplicados”. Afinal, caso excedesse os limites previstos, poderia resultar em desordem e em

---

<sup>981</sup> Seja na *Dedução Cronológica e Analítica*, na *Sentença do Bispo de Coimbra* ou em uma série de outros documentos e episódios *paradigmáticos* que opunham, sob a regência última de Pombal, o poder régio e as *maquinações dos perniciosos padres da companhia dita de Jesus*.

<sup>982</sup> Tal “repertório” condiz com o apontado por Farge sobre o papel e a importância dos *rumores* para a população no Antigo Regime.

críticas que ameaçariam a tranquilidade dos povos – estando, portanto, muito próxima da sedição, o que fazia com que as autoridades temessem seu potencial descontrole.<sup>983</sup>

A partir de tais ideias, é interessante uma vez mais refletir sobre a forma com que se deram as *murmurações* em torno do episódio estudado. Conforme o apresentado, as críticas desenroladas no panegírico passaram despercebidas pela maior parte das testemunhas até que se desse a prisão *espetaculosa* do pároco (cerca de quarenta dias depois da referida celebração, durante outra festividade importante na comarca). Dado que apenas então se iniciou a *murmurar*, entende-se que os *rumores* havidos não só podem, como devem ser relacionados à ação efetivamente programada do ouvidor – que, contrariando as indicações do vice rei para proceder imediatamente e “sem estrondo” [dissimuladamente], esperou pela ocasião das *óperas das Virgens*; talvez para fazer da prisão do padre uma efetiva *encenação* (o que, por sua vez, inquietou a população – que se viu diante de um evento estranho e inesperado –, incitando rumores). Algumas semanas mais tarde, ao convocar suas testemunhas e apresentar-lhes uma versão sua (com o aspecto de oficial e inquestionável) acerca do ocorrido – opondo às palavras do padre a sua própria atitude; indicando as condenáveis proposições de Furtado de Mendonça como motivadoras de sua obediente, enérgica e prudente ação –, Guimarães Ataíde uma vez mais mobilizou (e direcionou) os comentários e *rumores* havidos na região, conformando o episódio a seu favor.

Ainda acerca da pregação e de suas repercussões, é interessante retomar os diferentes *pareceres* a seu respeito, que informam as dissonantes *representações* mobilizadas. Por um lado, o padre e todas as autoridades referidas – representantes da Igreja e da Coroa –, apresentaram a imagem das pessoas que assistiram à festividade como a de componentes de uma população ignorante, caracterizada por sua “pequenezas e debilidade”. Para eles, isso seria indício de que, “*abusando do sagrado ministério*, [o pregador] chegara a proferir proposições visivelmente fanáticas, sediciosas e quiméricas, capazes só de inspirar na pequenezas e debilidade daqueles povos algumas ideias muito distantes da verdade”. Tal perspectiva, para o ouvidor (e de certo modo para o bispo, que buscou não o contradizer), indicaria uma postura de *rebeldia* e *sedição* e, para os demais, um desconhecimento sobre as próprias palavras pregadas – o que, aos olhos do desembargador, comprovaria seu *idiotismo*, e não sua *malícia*.

É necessário, ademais, indicar que para o pároco, contudo, as mesmas *pequenezas* e *debilidade* indicariam que “nenhuma das pessoas que assistiram ao sermão refletiria nas proposições indicadas”. Nesse sentido, a combinação da obediência que comumente

---

<sup>983</sup> HANSEN, J. A. “O discreto...”, p. 85.

apresentavam (e que o padre estimulava em suas prédicas) com a sua constatada ignorância, que não permitiria a *reflexão* sobre as palavras pronunciadas do púlpito, tornaria impossíveis quaisquer entendimentos negativos por parte das pessoas presentes na festividade. De acordo com o desembargador, essa perspectiva equivaleria a afirmar que aqueles que assistiram ao sermão “não seriam capazes de conceber ideia alguma de perturbação e desavenças por efeito das mencionadas proposições, antes nem chegaram a refletir nelas”. Para Furtado de Mendonça, apenas o ouvidor interpretara de forma negativa suas palavras – e o teria feito deliberadamente; não pelo *caráter* de sua pregação, e sim pelo ódio que nutria contra os eclesiásticos da comarca.

Por outro lado, as testemunhas arroladas, ao comentarem as palavras do padre e se verem diante dos enquadramentos condenatórios apresentados pelo ouvidor, buscaram, como afirmado, esvaziá-las de seu conteúdo político. Os poucos que teceram comentários que indiciam compreensão maior das questões em pauta acusaram não a ousadia de Furtado de Mendonça, e sim sua imprudência. Nesse sentido, a perspectiva por eles exposta é a de que, contrariamente ao pronunciado pelo próprio pároco em seu sermão,<sup>984</sup> ele buscara impressionar seus ouvintes pelo discurso/“pelas letras”; de que, por sua *altivez*, quisera aparentar *maestria*. Desse modo, Furtado de Mendonça teria sido levado, por orgulho e *altivez*, a dizer inadvertidamente o que não deveria. Nessa perspectiva, o episódio pode ser entendido como uma ocasião em que alguns dos sujeitos-interpretantes identificaram, no sujeito-orador, a tentativa falhada de impressionar – ou, para empregar um termo caro a João Adolfo Hansen, de se fazer passar por *discreto*.

De acordo com as preceptivas retóricas da oratória sacra, a inadequação das palavras do orador ao auditório era considerada grave defeito. *Pompa exagerada* ou *baixeza excessiva*, o desajuste indicaria falhas na comunicação e nas representações propostas, não resultando no convencimento ou na mobilização pretendidos. A despeito da dificuldade característica da tarefa de oradores que tinham por ouvinte uma *multidão* composta tanto pelos tipos *discretos*, quanto pelo *vulgo* (que demonstraria inaptidão para bem avaliar as palavras ouvidas, dado que lhe faltava o devido juízo), esperava-se, de seus discursos, a justa medida entre a *discrição* e a *vulgaridade* [dissimulada].

Entende-se que as palavras do padre Manoel acerca da possível recepção de seu sermão devem ser mais retidamente relacionadas à composição efetiva de seu *auditório*.

---

<sup>984</sup> Destacando que sua intenção, ao pregar o panegírico, não seria desenvolver “com um sublime discurso a matéria que trato”; ao contrário, “estabeleço toda a minha glória em ficar muito inferior ao meu assunto: serei feliz se puder dar-vos uma leve ideia das virtudes que vos prego, e inspirar-vos um desejo ardente de imitá-las”.

Nesse sentido, é fundamental recordar que, ademais da população referida nos autos como ignorante e incapaz de formular *juízos devidos* sobre as palavras pregadas, estiveram presentes na festividade de São Pedro as autoridades régias e todo o corpo eclesiástico da comarca; indivíduos que, diferentemente do padrão até aqui indicado (e bastante referido nos pareceres então elaborados), estavam sem dúvida habilitados a compreender suas formulações e o teor das críticas nelas implícitas.

Acredita-se, portanto, ser plausível a hipótese de que Furtado de Mendonça, em vez de simplesmente apresentar *inadvertida inadequação* em seu discurso, aproveitou-se do púlpito, justamente em uma festividade promovida pela Irmandade de São Pedro dos Clérigos (durante a qual, conforme apontado, fizera questão de pregar), para se dirigir mais diretamente a uma parte específica e *qualificada* de seus assistentes: os representantes da autoridade régia e o corpo eclesiástico da comarca (sobretudo os padres seculares, que promoviam a referida celebração). Desse modo, é possível desfazer alguns dos *desajustes* inicialmente indicados.

Assim, propõe-se a perspectiva de que – a despeito do apontado até o momento (com base nos depoimentos arrolados nos autos) – as críticas proferidas do púlpito pelo padre Manoel teriam, sim, sido compreendidas por uma parte importante de seu auditório. Aponta-se, ademais, a possibilidade de uma proporção significativa dos que absorveram o teor *ousado* de suas palavras ter com elas concordado e, justamente por isso, não ter questionado ou criticado sua *ousadia* – a atitude do vigário da vara, nesse sentido, é paradigmática: não repreendeu o padre senão depois de ele ter sido preso pelo ouvidor; quando se sentiu obrigado a prestar contas do ocorrido a seu superior (não por acaso, foi considerado culpado pelo bispo, que não aceitou suas inércia e inadvertência).

Nessa direção, também se encontra uma possível chave para melhor interpretar a ação do ouvidor. Afinal, tendo compreendido a *substância crítica* da parte final do panegírico de São Pedro, Guimarães Ataíde pode ter se visto formalmente ofendido pelas palavras do padre (e o fato de ele ter apontado ao vice rei, de memória, justamente os pontos *polêmicos* do sermão comprova que ele havia de fato percebido o teor das referidas críticas, que classificou como *temerárias*).

Levando-se mais além as já indicadas desavenças entre o ouvidor e o corpo eclesiástico,<sup>985</sup> que, conforme se notou, fazem parte (como uma atualização local) de um

---

<sup>985</sup> Explicitamente referidas, nos autos, por Furtado de Mendonça e pelo vigário da vara (que, dentre outras coisas, afirma “não sei o que lhe berra no corpo contra os sacerdotes!”), que as justificam a partir do já indicado caso das heranças de Qental, mas também indiciadas nas palavras do ouvidor, que, no esforço de delas se

amplo espectro de conflitos entre os clérigos e os representantes régios no mundo português, à altura, entende-se ser possível considerar que, mais que as testemunhas arroladas, Guimarães Ataíde pode ter procurado *impressionar*, com as ações em que se empenhou, os próprios eclesiásticos. Afinal, como apontado, considerando-se mais detidamente os clérigos presentes na festividade de São Pedro (havida na sede da justiça eclesiástica da comarca e organizada pela irmandade de que faziam parte e que zelava por seus interesses), acredita-se que eles tenham de fato concordado com as críticas então pronunciadas diante de todos – que punham em confronto, no âmbito do discurso e segundo os preceitos retórico-litúrgicos devidos, poderes e justiças *eclesiásticos* e *seculares*. Temática assaz relevante e *temerária* – potencialmente conflituosa – no período.

Assim, entende-se que o ouvidor pode ter se valido de toda a *encenação* a que procedeu – a prisão pública e *escandalosa*; a incitação dos rumores; os posteriores juízos divulgados sobre o episódio – para demarcar seu posicionamento, reagindo às referidas críticas. Agindo, pois, de tal modo [*discreta* e *dissimuladamente*], Guimarães Ataíde, como apontado, acabou por desencadear e mobilizar as demais reações acerca das palavras do sermão de São Pedro: rumores, questionamentos, juízos, condenações.<sup>986</sup> No final, entre críticas, encenações, murmurações e inquietações, *assentaram-se* os juízos, prevalecendo o enquadramento por ele operado – ainda que em uma versão mais branda. Trata-se apenas de suposições, trazidas à luz em uma exposição marcadamente esquemática, na tentativa de – avançando em leituras particulares – tornar o episódio mais eloquente.<sup>987</sup>

---

distanciar, traz a tópica à tona, afirmando: “se eu tivera feito algum vexame a qualquer eclesiástico desta comarca, ou tivera desatendido, poderia atribuir as expressões daquela carta a minha demasia e me seria mais fácil confessar esta como católico do que, sacrificando a inocência, deduzir daquele fundamento como juiz, para supor o seu autor participante de uma tão horrorosa culpa”.

<sup>986</sup> A *fofoca* e os *rumores*, afinal – já o afirmaram Elias e Scotson –, desempenham importante papel de mobilização e de representação, interferindo na forma com que grupos e indivíduos são socialmente percebidos.

<sup>987</sup> Pode-se apontar, contudo, que, quando comparada com a forma com que o Marquês de Pombal lidou com alguns dos episódios com que teve que se defrontar, tal leitura faz-se ainda mais verossímil. Assim, é interessante recordar o episódio da tentativa de regicídio. De acordo com João Lúcio Azevedo, logo após o atentado, conquanto do paço nada se dissesse, começou a circular, na cidade e no reino, boatos que envolviam os Távoras, o duque de Aveiro e os padres jesuítas; “pronunciava-se abertamente por tal o desembargador Inácio Ferreira Souto, criatura de Carvalho, depois juiz no processo de regicídio; e aos que sabiam de suas relações com o ministro foi evidente que o desembargador falava por ele e por si [...] neste conflito de versões opostas Carvalho não vacilou. A voz popular que indicou os Távoras e depois o duque de Aveiro concordava com as suas próprias suspeitas, e por detrás desses a sua ideia fixa em ação apontava-lhe os jesuítas [...]. Nas ruas cada qual comentava o atentado segundo as suas próprias simpatias”. Assim, passaram-se várias semanas. E em dezembro, quando a calma afinal sucedera ao atentado, a cidade uma vez mais se pôs, inquieta, a murmurar. “A 13 despertou Lisboa em sobressalto, sabendo que na madrugada se haviam efectuado muitas prisões”. Além dos Távoras, “a quantidade de gente detida ia crescendo a cada hora, e mais ainda na imaginação daqueles que inquietos andavam às novidades. Eis o que, de boca a boca, a medo se transmitia”. E apenas nesse dia, com o cenário de prisões, rumores e apreensão elaborado, afixou-se um edital em que se fez pública a versão oficial sobre o atentado havido no dia três de setembro. Logo depois, estabeleceu-se o tribunal de inconfidência, presidido pelos três secretários de Estado e programado para punir exemplarmente os regicidas – e assim foi

O que se pode apontar como certo é que, não fosse a denúncia do ouvidor – relacionada, possivelmente, a conflitos e desentendimentos locais –, dificilmente haveria registros tão generosos acerca de Furtado de Mendonça e de seu *sermão de São Pedro*. Acusado, preso e duplamente devassado, o pároco talvez represente um *exemplo escasso de resistência* devido a essa possível tendência ao silêncio notada nas fontes – pelo menos em relação a um pároco bem visto na comunidade, contra o qual a maioria não se dispunha a se levantar. Silêncio esse que uma acusação bem colocada, mobilizando tópicos candentes, podia alterar, deflagrando denúncias, e, de certo modo – após rituais de punição que reafirmavam a sujeição e a tranquilidade (e projetavam as figuras responsáveis pelas denúncias, fazendo-as merecedoras da gratidão régia) –, restabelecendo a ordem na região.

---

feito. A partir das sentenças e das demais ações que se passaram, a tentativa de regicídio passou de um suposto despique de família ou de vingança pessoal para um crime político determinado pelos jesuítas. O que deu ao ministro argumentos e justificativas para proceder contra os inicianos. Ver: AZEVEDO, J. L. *O Marquês de Pombal e a sua Época*. Rio de Janeiro: Clássica, 1990, capítulo VI (p. 143-170).

## Epílogo

O Padre Arlindo Rubert, em sua grande obra sobre a *Igreja no Brasil*, publicada na década de 1980, dedica um parágrafo ao episódio em torno do qual se construiu o presente estudo. Rubert, que em muitos aspectos informa uma perspectiva de certa forma institucional da *história* que elabora, ao abordar o “Absolutismo Estatal” – apresentado a partir da perspectiva de um tradicional *césaropapismo*, que teria resultado na “intromissão do Estado nas coisas espirituais” –, enquadra o caso de Furtado de Mendonça na categoria de *corajosas resistências*, destacando que “não era fácil resistir ao absolutismo do Estado na época em apreço, quando a autoridade régia era tida como sacra, acatada ou temida pelos próprios pastores da Igreja”. Assim, o historiador eclesiástico aponta que “poucos, relativamente, souberam resistir ao despotismo e à arbitrariedade do Estado na esfera da Igreja”. Manoel Furtado de Mendonça estaria entre os escassos *belos exemplos* por ele resgatados. Rubert, que apresenta o pároco como corajoso, aponta seu sermão como um ato de *edificante* ousadia. Assim, ao pronunciar, do púlpito, suas palavras, o padre “pintava a realidade”. Nessa perspectiva, entende-se a atitude do bispo, em oposição, como uma demonstração “tímida e servil”. Afinal, D. frei Antônio do Desterro *infelizmente* procedera contra o pároco.<sup>988</sup>

Em direção algo semelhante, Alberto Lamego, que dedica ao episódio um capítulo do tomo quatro de sua grande obra sobre a história de Campos publicada na década de 1940, aponta que, após o vigário da vara comunicar o sucedido ao secretário do bispo, “D. Fr. Antônio do Desterro abandona o seu clero para ser agradável ao poder civil [e] [...] mais agrava a situação”, ao afirmar que o padre era uma “ovelha desgarrada que merecia exemplar castigo”. Para Lamego, a atitude do prelado diocesano foi de “bajulação repelente”. Afinal, “sempre dócil ao poder civil, fechou os olhos à justificação e [à] súplica do inocente sacerdote”, antes o recriminando e procedendo contra ele. O autor, que também não esconde sua simpatia por Furtado de Mendonça, destaca o “extraordinário brio” das festividades de São Pedro, em que o pároco “pregara um violento sermão pugnando pelas regalias da Igreja” – o padre teria sido preso, de acordo com Lamego, “por defender os direitos da Igreja inculcados pelo poder civil”, que “asfixiava a jurisdição espiritual”.<sup>989</sup>

O autor, então, passa a apontar, em tom acusador, as ações do ouvidor, que, “adulterando as palavras do sacerdote”, denunciara-o ao vice rei e depois, seguindo suas

---

<sup>988</sup> RUBERT, A. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. v. III. Santa Maria: Pallotti, 1988, p. 239-42.

<sup>989</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra goitacá à luz de documentos inéditos*. v. IV. Niterói: Diário Oficial, 1941, p. 55-59, 79.

ordens, teria agido “com grande aparato”. Lamego ainda destaca, acerca do episódio, que “é preciso que não nos esqueçamos que todos estes sucessos se passavam no tempo do governo do poderoso Marquês de Pombal, que não deixava sem prêmio os que na sua fé de ofício apresentavam qualquer ato contra os jesuítas”. Nesse sentido, mantendo o tom acusatório em relação ao ouvidor, o autor afirma que “este magistrado que maquinara toda a intriga, aguardava o momento preciso para pôr em execução as ordens do vice rei e não perdia mais de vista a vítima que ia sacrificar em holocausto a sua desmedida ambição”.<sup>990</sup>

Para Lamego, Guimarães Ataíde teria interpretado os documentos e testemunhos que até ele chegaram com “requintada má fé” e com uma “vesga hermenêutica”, chegando, inclusive, a *estribar* “um falso boato contra o missionário Ângelo de Siqueira” tentando provar que os sacerdotes da comarca “havam premeditado o grande insulto à coroa” – *mais agravando* a situação do “rebelde pregador”. O que, considerando-se que o ouvidor “era seu inimigo”, parece, ao autor, compreensível.<sup>991</sup>

Ainda de acordo com o Lamego, após o tempo passado na ilha das Cobras, o padre Manoel teria sido “conduzido para as prisões do Limoeiro em Lisboa”, lá ficando até 1774, sendo então libertado por ordem do rei (tendo completado, portanto, quatro anos de prisão). Curiosamente, o autor, que costuma transcrever bastantes documentos, não apresenta onde obteve tal informação. Nesse ponto, especificamente – a ida de Furtado de Mendonça a Lisboa –, Lamego concorda com Fernando José Martins, autor de uma *História do descobrimento e povoação da cidade de S. João da Barra e dos Campos dos Goytacazes*, publicada ainda em finais do século XIX, que, ao se referir ao episódio, em meio a algumas confusões de data, interpretações equivocadas e poucas referências documentais, afirma que o padre, “conduzido a Lisboa, recitou lá o mesmo sermão, tendo por resultado da acusação o ficar livre dela”, retornando à região.<sup>992</sup>

Na rápida menção que faz ao episódio em seu trabalho sobre “cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos vice-reis”, publicado em 2013, Maria Beatriz Nizza da Silva também afirma que o padre foi remetido para o Limoeiro, e não apresenta outra referência documental em que se basearia tal colocação, senão os autos exaustivamente trabalhados nesta dissertação – e igualmente referenciados pelos demais estudos indicados. Nizza da Silva, contudo, no que muito se distancia dos trabalhos anteriores, exime-se, em sua breve

---

<sup>990</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra goitacá ...* p. 57-70.

<sup>991</sup> LAMEGO, A. F. M. *A terra goitacá ...* p. 57-70.

<sup>992</sup> MARTINS, F. J. *História do descobrimento e povoação da cidade de S. João da Barra e dos Campos dos Goytacazes antiga Capitania da Parahyba do Sul e da causa e origem do levante denominado dos Fidalgos acontecido no meado do século passado*. Niterói: Tipografia de Qurino & Irmão, 1868, p. 238.

exposição sobre os imbróglis havidos em torno do sermão – que é por ela qualificado como “ultramontano” e “antirregalista” –, de qualquer parcialidade ou juízo de valor sobre as ações do padre ou das autoridades que contra ele se manifestaram.<sup>993</sup>

Em um primeiro momento, não foi possível encontrar, nas investidas aos arquivos, referência concreta à estadia do padre no Limoeiro – muito menos a sua suposta repetição do sermão na corte. A única indicação documental em que poderia se fundamentar tal ideia era uma declaração do padre de que ele havia sido solto “camarariamente por Sua Majestade”. Furtado de Mendonça usa tal argumento – que não deixa de ser curioso (mas não permite inferir, como fizera Martins, que ele repetira o sermão na Corte antes de ser liberto) – como justificativa para o fato de não ter documentos que comprovassem, após lhe ter sido concedida a liberdade, que já não possuía culpas ou impedimentos; só teria, para tal intento, as provas “do direito comum”.<sup>994</sup>

Ainda que o referido documento datado de 1774 siga escrito em nome do padre e indique se remeter ao monarca a partir de Lisboa, não bastaria como prova de que Furtado de Mendonça permanecera na Corte durante cerca de três anos. Afinal, poderia se tratar de uma representação feita ao rei por um seu procurador. Nesse sentido, o contato com o trabalho de Dauril Alden fez-se bastante esclarecedor. Ainda que sua menção ao episódio seja também

---

<sup>993</sup> SILVA, M. B. N. *Cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos vice-reis*. São Paulo: UNESP, 2013, p. 138-40.

<sup>994</sup> *Requerimento do vigário... ao rei*. 12.04.1774. AHU\_CU\_017, cx. 96, doc. 8333. O direito comum era “o direito civil fortemente enraizado na tradição romanista”; tradição que, no ambiente jurídico português anterior à Lei da Boa Razão fazia-se valer, muitas vezes sobrepondo-se a iniciativas jurídicas especificamente portuguesas. No período pombalino, como indicado no capítulo IV deste trabalho, buscou-se afirmar a razão e a vontade do monarca como principais fontes do direito, limitando ao máximo o recurso ao direito comum. Contudo, “no terreno processual das provas, o direito comum permaneceu forte. Os tribunais portugueses criaram todo um procedimento para admitir a ‘prova por direito comum’”; expediente que acabava por novamente dilatar os processos, apresentando-se provas e testemunhas em desacordo com a racionalidade que se buscava afirmar. WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro/São Paulo/Recife: Renovar, 2004, p. 466-72. No caso aqui referido, o pedido para que se aceitassem “provas do direito comum” foi indeferido. Afinal, informou-se ao padre que: “para se saber se, conforme o que a este respeito declara a lei do reino, está o presente requerimento nos termos de ser atendido, deve o suplicante completamente especificar as causas que pretende mover ao suplicado; com os seus respectivos fundamentos e títulos, ou sentenças, em que os estabelece; declarando quanto mais for necessário para constar que as ações que quer intentar são da natureza e da qualidade daquelas em que a sobredita lei do reino permite, coisa necessária à mercê da licença que se pede”. Ainda sobre a referência documental de o padre ter sido livrado “camarariamente por Sua Majestade”, é interessante apontar que, no trabalho de Patrícia F. Santos, indica-se que “para punir os pecadores que se tornavam públicos e escandalosos, o auditório episcopal pôs em prática três formas de livramento judicial”, dentre as quais estava o “livramento camerário, isto é, em segredo de justiça”. Assim, de acordo com o regimento do auditório eclesiástico, “no livramento camerário, o promotor ‘não falará em audiência no tal feito, mas irá com a parte e escrivão do livramento fazer audiência a casa do vigário geral e lá secretamente requererá o que for justiça’”. Em suas pesquisas sobre o bispado de Mariana, a historiadora só encontrou um ou dois casos – em que se afirmou tal livramento, o que poderia indicar que normalmente não ficavam registros desse procedimento. Apesar de ser uma referência à justiça eclesiástica, podem ser possíveis paralelos com o caso do padre Manoel diante da justiça régia. Ver: SANTOS, P. F. *Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latrocínios” em Minas Gerais (1748-1793)*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2013, p. 242-45.

bastante ligeira, o historiador norte-americano, que em finais da década de 1960 escreveu um volumoso trabalho sobre o governo do vice rei Marquês de Lavradio, apresenta, diferentemente dos demais estudiosos, referência a uma correspondência emitida pelo vice rei a Pombal, em que este é informado sobre os motivos que levaram o padre Manoel a ser remetido para Lisboa, onde deveria permanecer nas prisões do Limoeiro até que, da Coroa (ou do ministro) partisse uma determinação específica sobre seu destino.

Para Alden, que identifica o ouvidor como o provável alvo do sermão de Furtado de Mendonça, a atitude do bispo, marcada por sua “docilidade e sua deferência” em relação à autoridade secular (sobretudo ao secretário Melo e Castro), deixa claro que o diocesano, já idoso, com o cuidado que revelou ao fazer ver que suas atitudes chegavam a suplantar as do vice rei no intuito de “eliminar a sedição na Igreja”, estava, na verdade, extremamente constrangido pelo *sermão de São Pedro*.<sup>995</sup> Após a referência feita por Alden, foi possível consultar o documento indicado. Assim, confirmou-se a informação até então incerta de que Furtado de Mendonça fora remetido a Lisboa e ainda foi possível complementar outros pontos do quadro que se elaborava acerca do episódio – a partir de mais afirmações e referências documentais.

Ao longo deste trabalho, buscou-se, para melhor compreensão do relatado episódio, partir de uma perspectiva mais ampla e demorada que a dos referidos trabalhos, e menos parcial que a dos três primeiros deles – que, apesar do grande volume documental que elencam, apresentam narrativas e valorações bastante questionáveis. Nesse sentido, ao se considerar, nestas páginas, o panorama político do império luso, com seu paulatino processo de construção da centralidade da Coroa e de conformação a suas normas, buscou-se melhor compreender os múltiplos confrontos – resultantes da diminuição das prerrogativas dos diferentes *corpos*/esferas de poder – originados pelo fortalecimento das faculdades régias.

É nesse processo que se inserem, por exemplo, os aspectos relacionados à normatização de propriedades e costumes que, em relação à região de Campos dos Goytacazes, aparece relacionada à *civilização* do açúcar que desponta a partir de meados do século XVIII, estabelecendo-se no século seguinte – em oposição a uma anterior realidade de insubordinação e desregramento, sucedeu-se um quadro de maior e mais esquemático esforço por sujeição e conformação dos súditos luso-americanos (no que tange às propriedades, aos costumes, à política), por parte das autoridades régias. Tratou-se de um processo, contudo, com marcadas atitudes de resistência – acerca das quais, os tumultos das décadas de 1720-

---

<sup>995</sup> ALDEN, D. *Royal Government in Colonial Brazil: With special reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779*. Berkeley: University of California Press, 1968, p. 438-41.

30/40 em Campos são importantes testemunhos, assim como os diferentes pareceres de representantes do monarca que retrataram, ao longo da segunda metade do século XVIII, uma imagem persistente da relativa insubordinação dos *campistas* (como contraponto aos esforços de normatização por parte de diferentes autoridades régias).

Assim, pode-se afirmar que um demorado agir de forças centrípetas precedeu o ministério pombalino – que, apesar de não poder ser visto como origem do processo de centralização, deve ser reconhecido como o momento em que se sistematizaram as reformas e se buscou legitimar as mudanças políticas a partir de um novo arcabouço doutrinário. É nesse contexto de afirmação de um poder que se pretendia absoluto que se pode compreender os conflitos com a Igreja – que era, vale destacar, um dos corpos mais centralizados no império português. Não fora uma real oposição ao catolicismo, mas sim a refutação de quaisquer resistências ao poderio monárquico. Tratava-se, sim, de um processo em que os eclesiásticos viam diminuídos seus privilégios e prerrogativas, mas o que se buscava, em última instância, era a conformação de um Estado católico soberano face ao poder pontifício.

Conforme indicado ao longo do trabalho, entende-se que o monarca se fazia representar por todo o império por meio de seus colaboradores: vice reis, governadores, capitães-generais, desembargadores, ouvidores, juízes de fora e outros magistrados. No que diz respeito a grande parte dos territórios ultramarinos, distantes das Relações do Rio de Janeiro ou da Bahia, instâncias superiores da justiça régia na América portuguesa, o principal magistrado que representava o monarca e zelava pelos seus interesses e dos de seus súditos era o ouvidor. Tratava-se de um agente da Coroa com considerável parcela de poder, a quem cabia, por meio das correições, percorrer as vilas sob sua jurisdição pelo menos uma vez por ano. A ele competia receber ações novas e recursos de decisões judiciais, supervisionar a aplicação da justiça em sua comarca, fiscalizar as ações das câmaras e receber queixas dos súditos régios – cabendo-lhe, ainda, presidir devassas em diversos casos.

Como parte do processo de fortalecimento do poder régio, fortaleceu-se, também, o dos representantes da autoridade régia no império. Assim, condizente com as demais políticas regalistas que se percebem no período, o alvará com força de lei de 18 de janeiro de 1765, que estabelecia as juntas de justiça nas comarcas, presididas pelo ouvidor, é indício importante para se compreenderem as relações entre as justiças eclesiástica e régia – e os seus embates no período, que ecoaram no *sermão de São Pedro*, de certo modo conformando sua repercussão e condenação. Afinal, o alvará informa a vontade régia de, por meio de seus magistrados, regular e controlar a aplicação da justiça por parte dos juízes eclesiásticos, limitando sua jurisdição a episódios de matéria espiritual, condicionando a aplicação das penas cabíveis e

facilitando os recursos dos vassallos diante do que poderia ser considerado abuso de jurisdição.

É também nesse sentido de um fortalecimento do poder régio e de um maior controle sobre os corpos políticos, que se pode compreender os conflitos com os jesuítas – e, dado o volume de obras em que se divulgaram as orientações antijesuíticas do governo pombalino, não surpreende que as diretrizes condenatórias (que faziam ver em tudo e em todos que se opusessem aos objetivos reformadores suspeita de jesuitismo) tenham sido mobilizadas nas acusações a Furtado de Mendonça. Acerca dos conflitos com os inacianos destaca-se, em particular, que, além de disporem de grande poder sobre territórios e pessoas (sobretudo em suas reduções) – e de se oporem, inclusive fomentando resistência com armas, nas *Guerras Guaraníticas*, às reformas pombalinas –, também dispunham de grande influência intelectual e de *consciência*, uma vez que eram responsáveis pela maior parte das instituições de ensino do império, além de serem confessores de muitos, sobretudo de poderosos na corte.

Ademais, estavam sobremaneira relacionados às formulações então consideradas *temerárias e façanhosas* (por informarem condicionamentos e limitações ao ideal de soberania régia – como as particulares concepções de pacto político, a proposição do direito divino como padrão de legitimidade de uma lei positiva e também a ideia de resistência a um governo tirano, conformadas por Suárez) a que se opunham os esforços regalistas pombalinos. Tratava-se, portanto, de uma ordem que representava o baluarte mais evidente do que se pretendia modificar – e das resistências que se necessitava eliminar –, opondo-se de maneira flagrante aos esforços de centralização e de mudança empreendidos.

Tendo em vista esse ambiente, marcado pela confluência de políticas reformistas e de obras propagandísticas – condenando uns, exaltando outros, mas quase sempre visando a justificar alterações que se faziam patentes –, as palavras de Furtado de Mendonça reasumem dimensões de sua substância crítica. Contudo, fugindo a qualificações *sensitivas* ou a um exaltar de sua [“resistente”] preleção, acredita-se ser possível um reposicionamento das diferentes reações ao episódio. Ao opor a coragem e a ousadia do pároco à timidez e à subserviência do bispo, Arlindo Rubert e Alberto Lamego reduzem a dois polos opostos os posicionamentos possíveis em relação ao episódio – e, em última instância, ao processo de centralização monárquica. O que parece emergir da documentação, no entanto, é uma tendencial posição intermediária, caracterizada pelo silêncio nas fontes.

Afinal, como indicado, à exceção do ouvidor, que agiu energicamente para condenar as palavras do pároco – enquadrando-as a partir dos documentos regalistas pombalinos, dados a conhecer por todo o império –, as autoridades e os assistentes não comentaram o episódio,

senão quando formalmente instados a isso. O que, na interpretação ensaiada neste trabalho, credita-se não apenas ao desconhecimento ou à não compreensão das palavras e das críticas então pronunciadas, mas também a uma possível concordância tácita de alguns – sobretudo do corpo eclesiástico. Ao silêncio, seguiram-se, pois, as condenações, confirmando a versão oficial elaborada pelo ouvidor (mas também contornando algumas de suas críticas ao padre), explicitamente condizente com as diretrizes regalistas pombalinas.

Desse modo, acredita-se muito ter contribuído para a dimensão tomada pelo episódio (e para o volume de documentação acerca do sermão produzido) a concomitância do contexto conflituoso caracterizado pelas políticas regalistas com conflitos locais entre o ouvidor e o corpo eclesiástico da região: as críticas ao “deplorável estado da Igreja” – à “perda de poder da Igreja” e à “interferência dos ministros seculares” –, portanto, não se pautariam apenas em uma constatação do que ocorria ao longo do império, em um “século corrupto e rebaixado”, mas também em manifestações particulares desse conflito antigo (acentuado no período pombalino) entre os representantes da justiça régia e os homens da Igreja. Assim, a percepção de que a crítica estava sendo a ele dirigida pode ter estado por trás dos esforços do ouvidor, que se mostrou, então, um grande regalista – para, condenando o pároco, ver reafirmadas suas prerrogativas, que haviam sido postas em questão.

O último ofício remetido ao vice rei acerca do episódio data de fins de junho de 1771 – trata-se do documento em que o desembargador Gama Freitas, ao mesmo tempo em que acusa o conteúdo do sermão, esvazia as intenções do pároco, qualificando-as como fruto de seu *idiotismo*.<sup>996</sup> Passado algum tempo, conforme indicado, o vice rei, de certo modo em consonância com as indicações de Gama Freitas, remeteu o padre Manoel à prisão do Limoeiro, em Lisboa, juntamente com uma carta a Pombal, datada de 23 de julho de 1771, em que afirmava que Furtado de Mendonça “proferira aquelas fanáticas proposições por ignorância e falta de advertência, e não com ânimo de as fazer acreditar” e pedia que, “como me parece não devo tomar resolução neste caso sem expressa ordem d’El rei meu Senhor”, o secretário, informando-se a partir dos documentos que lhe eram encaminhados, determinasse “a respeito dele o que parecer mais justo”.<sup>997</sup>

Alguns anos mais tarde, em abril de 1774, Furtado de Mendonça, ainda em Lisboa, enviou um ofício ao monarca, afirmando que havia sido preso por ódio do ouvidor e pedindo autorização para proceder contra o dito ministro – para ter de volta os bens que lhe haviam sido sequestrados e receber compensação por *perdas e danos*. Apesar de não se poder apontar

---

<sup>996</sup> Ofício do desembargador e intendente geral... 21.06.1771. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

<sup>997</sup> *Carta do vice rei... a Pombal*. 23.07.1771. BNRJ, *Manuscritos*, 10, 04, 08.

ao certo o desenrolar do processo iniciado com essa correspondência no reino, sabe-se que, logo depois, o padre já estava de volta a seu ofício de pároco colado em São João da Barra,<sup>998</sup> cuja matriz, nesse ínterim, havia sido pastoreada por Diogo de Carvalho da Costa, seu coadjutor, que ficou encomendado interinamente até 1774.<sup>999</sup>

Passados sete anos da fatídica *festividade de São Pedro*, encerrado, portanto, o período pombalino, o bispo do Rio de Janeiro – D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco (sucessor de D. frei Antônio do Desterro) –, informou à Mesa da Consciência e Ordens que “o dito padre tem suficiente instrução em matérias morais, que é pronto nas suas obrigações, que está em boa aceitação com os seus paroquianos e que é de bons costumes”. E, dois anos mais tarde, repetiu ao mesmo tribunal “que nada sabe contra a sua vida e costumes”.<sup>1000</sup> Nenhuma mácula, pois, restava, no foro eclesiástico, ao *padre pregador*.

Arlindo Rubert afirma que o processo do padre Manoel “caiu no vazio”. Parece ser possível dizer, contudo, que, desenvolvendo-se a partir da deflagração motivada pelo ouvidor, o procedimento encaminhou-se a um limite, esgotando-se na burocracia dos processos coetâneos. Não se tratou, neste trabalho, de, como se propôs Alberto Lamago ao se debruçar sobre o mesmo episódio, *restabelecer a verdade* acerca de um “acontecimento histórico que o tempo fizera esquecer”, e sim de remexer documentos, juízos e interpretações, ensaiando e ensejando novas possibilidades de leitura. Buscou-se, assim, melhor compreender aspectos específicos de um período importante (e também muito abordado) da história do império português, partindo, para isso, de uma perspectiva diversificada e bastante reduzida; quase pontual: um padre, um sermão e suas repercussões – abundantes palavras.

Diante do que foi até aqui escrito – demasiadas páginas em torno de um breve texto e de suas dilatadas repercussões – e do muito que ficou por escrever, retoma-se, neste parágrafo que se propõe derradeiro, a epígrafe com que se iniciou esta dissertação, na busca por um imperativo ponto final: “todos os dias têm a sua história”. Se, para conhecê-la, insistíssemos em *descascar miudinho* palavras e pensamentos (“coisa de muito estofó”), advertiu-nos

---

<sup>998</sup> “DIZ o padre Manoel Furtado de Mendonça, vigário colado da freguesia de S. João Batista da vila da Praia dos Campos dos Atacazes [sic], bispado do Rio de Janeiro, que ele pretende propor em juízo várias ações contra o D<sup>o</sup> José Ribeiro Guimarães, ouvidor da comarca do Espírito Santo, distrito do governo do Rio de Janeiro, como são a de lhe entregar todos os bens do sequestro que lhe fez quando o prendeu, a de pedir-lhe perdas e danos que lhe causou e a da satisfação da injúria que recebeu com a dita prisão executada por seu arbítrio, por ódio e vingança; E porque para o fazer citar para o referido precisa de provisão de V. Majestade em razão de se achar no seu real serviço”. AHU\_CU\_017, cx. 96, doc. 8333.

<sup>999</sup> MARTINS, F. J. *História...* p. 239-39.

<sup>1000</sup> ANTT, MCO, BRJ, M15, Cx. 15.

Saramago: “não acabaríamos nunca mais”.<sup>1001</sup> É preciso, portanto, fazer da interrupção um desfecho – não o remate ideal, mas o fim necessário e possível.

---

<sup>1001</sup> SARAMAGO, J. *Levantado do Chão*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 59.

## Referências

### Fontes Manuscritas

#### *Arquivo do Cartório do Segundo Ofício de Campos (ACSONC), Campos*

Livro de Notas (1756-1767)

#### *Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Lisboa*

AHU\_CU\_007, cx. 07 doc. 509; cx. 04, doc. 350; cx. 08 doc. 514; cx. 05, doc. 417.

AHU\_CU\_017, cx. 23, doc. 2529; cx. 24, doc. 2558 e 5508; cx. 87, doc. 7635; cx. 91, doc. 27 e 7957; cx. 92, doc. 8035; cx. 93, doc. 8059; cx. 96, doc. 8333; cx. 190, doc. 13677; cx. 201, doc. 14204; cx. 204, doc. 14494; doc. 1877.

#### *Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa*

ANTT, Mesa de Consciência e Ordens, Padroado do Brasil, Bispaço do Rio de Janeiro, M. 15, Cx. 15.

ANTT, Desembargo do Paço, Leitura de Bacharéis, M. 22, Nº 05; M. 20, Nº 17; M. 23, Nº 17.

#### *Arquivo Nacional (ANRJ), Rio de Janeiro*

ANRJ, Cód. 67, Vol. 24, fls. 242-49v.

ANRJ, Cód. 70, Liv. V.

ANRJ, Cód. 70, Vol. 05.

#### *Biblioteca Nacional (BNRJ), Rio de Janeiro*

BNRJ, *manuscritos*, 10, 04, 08.

### Fontes Publicadas

*Annais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. XXXIV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1914.

ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e Minas*. SILVA, A. M-D. (ed.). São Paulo: Edusp, 2007.

BIKER, F. J. *Collecção dos Negócios de Roma no reinado de El-Rey Dom José I, Ministério do Marquez de Pombal*. 4 v. Lisboa: Imprensa Nacional, 1875.

\_\_\_\_\_. *Collecção de tratados e concertos de pazes [...]*. Tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1981.

\_\_\_\_\_. *O Marquez de Pombal – alguns documentos inéditos*. Lisboa: Typ. Universal de T. Q. Antunes, 1882.

BLUTEAU, R. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasílico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialetico, dentrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos... pelo padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

BOTERO, G. *Da razão de Estado*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

- Diário do Governo*. Num. 34. Ano 1821. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821.
- Gazeta de Lisboa*. Num. 137. Ano 1826. Lisboa: Imprensa Régia, 1826.
- CARVALHO, A. *Apontamentos para a História da Capitania de S. Thomé*. Campos: Typ. e Lith. de Silva, Carneiro & comp., 1888.
- CASTRO, F. A. *Verdadera razón de Estado*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1616.
- DOM FREI ANTÔNIO DO DESTERRO *por mercê de Deos, e da Santa Sede Apostolica Bispo do Rio de Janeiro, e do Conselho de S. Magestade Fidelíssima &c.: A todos os fieis deste nosso bispado saude, e benção*. Lisboa: 1760. Disponível em: <https://archive.org/>
- HOMEM, P. B. *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II, de buena memoria, Rey de Portugal llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Machavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus sequazes*. Coimbra: Nicolau Carvalho, 1627.
- OLIVEIRA, L. S. P. *Privilégios da Nobreza e Fidalguia de Portugal*. Lisboa: oficina de João Rodrigues Neves, 1806.
- PIZARRO E ARAÚJO, J. S. A. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das Províncias Annexas a Jurisdição do Vice-rei do Estado do Brasil, dedicadas a El-Rei Nosso Senhor D. João VI*. (9 v.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.
- REIS, C. *Descrição Geográfica, política e cronológica do distrito dos Campos dos Goytacazes [1785]*. Rio de Janeiro: APERJ, 1997.
- Regia Oficina Typografica. *Collecção das Leys Promulgadas e Sentenças Proferidas nos casos da Infame Pastoral do Bispo de Coimbra D. Miguel da Annuniação: das Seitas dos Jacobeos, e Sigillistas, que por occasião della se Descubriram neste Reino de Portugal: e de alguns Editaes concernentes às mesmas Ponderosas Materias*. Lisboa: Regia Oficina Typografica, 1769.
- SILVA, A. D. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das Ordenações*. Lisboa: Typografia Maigrense, 1828.
- SILVA, I. F. *Diccionario Bibliographico Portuguez*. t. 05 e 13. Lisboa: Imp. Nacional, 1860/1885.
- SILVA, J. S. *Deducção Chronologica, e Analytica. Parte Primeira, na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos Reynados da Morarquia Portuguesa, que decorrêrão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. até o presente, os horrorosos estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal, e todos seus Dominios, por hum Plano, e Systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3. de Setembro de 1759... Parte Segunda, na qual se manifesta o que sucessivamente passou nas diferentes epocas da Igreja sobre a censura, prohibição, e impressão dos livros...* Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768.
- SIQUEIRA, A. *Botica Preciosa, e Thesouro Precioso da Lapa, em que como em Botica, e Thesouro se achão todos os remedios para o corpo, para a alma, e para a vida, e huma receita das vocaçoens dos Santos para remedio de todas as enfermidades, e varios remedios, e milagres de N. Senhora da Lapa, e muitas Novenas... / composta, e descoberto pelo Missionario Apostolico Angelo de Sequeira, Protonotario Apostolico*

de S. Santidade, do habito de São Pedro, natural de S. Paulo. Lisboa: Offic. de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentissimo S. Card. Patriarca, 1754.

\_\_\_\_\_. *Penitente Arrependido e Fiel Companheiro, para se instruir huma alma devota, e arrependida a fazer huma boa confissão commua, e geral, sem pejo, nem medo do Confessor... oferecido ao Sumo Sacerdote dos Sacerdotes N. S. Crucificado, e á milagrosissima Senhora da Lapa das Confissoens da Cid. do Porto, e Seminarios do Rio de Janeir. e Campos dos Guaitacazes, e Recolhimento das Orfãs desamparadas de Lisboa, e do Convento de S. Joaõ de Deos, e da Igreja de Villa viçosa, advogadas contra os terremotos.* Lisboa: Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1757.

\_\_\_\_\_. *Livro do Vinde e Vede, e do Sermam do dia do Juizo Universal, em que se chama a todos os viventes para virem, e verem humas leves sombras do ultimo dia o mais tremendo, e rigoroso do mundo...* Lisboa: Officina de Antonio Vicente da Silva, 1758.

\_\_\_\_\_. *Exercicios devotos, com que os Padres da Igreja de N. S. da Lapa das Confissões da Cidade do Porto Costumão louvar a Rainha do Ceo, e da Terra : varias novenas da Lapa, q[ue] estão collocadas na mesma Igreja...* [Terceira impressão com acrescentamento das Ponderações quotidianas...] Porto: Officina de Francisco Mendes Lima, 1759.

\_\_\_\_\_. *Pedra Iman da Novena da Milagrosissima Senhora da Lapa, que se venera nos Seminarios do Rio de Janeiro, e campos dos Guaitacazes, e mais Igrejas, Capellas, e Altares nos Bispados de S. Paulo, e Rio de Janeiro, e mais partes do Brasil, e Portugal [Segunda Impressão Com varios additamentos de devoçoens].* Porto: Officina Episcopal do Capitão Manoel Pedroso Coimbra, 1753.

SUÁREZ, F. *De legibus. Livro I: da lei em geral.* Lousã: Tribuna, 2004.

VIDE, S. M. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707.* São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro, de Antonio Louzada Antunes, 1853.

VIEIRA, A. *Sermões Escolhidos*, vol. II. São Paulo: Edameris, 1965.

## **Bibliografia**

ALDEN, D. *Royal Government in Colonial Brazil: With special reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779.* Berkeley: University of California Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *The Making of an Enterprise The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750.* Standford: Standford University, 1996.

ALEVAL, C. [2014] “Capitania-donataria” e “Capitania real”. In: SERRÃO, J. V; MOTTA, M. M. M. & MIRANDA, S. M. (dir.) *e-Dicionário da Terra e Território no Império Português.* Lisboa: CEHC-IUL. Disponível em: <http://edittip.wordpress.com/> [consultado em março de 2014].

ALMEIDA, L. C. “Padre Ângelo Siqueira, missionário, fundador e escritor ascético (1700-1776)”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 1947.

ALMEIDA, L. F. “O Absolutismo de D. João V”. In: *Páginas Dispersas: estudos de História Moderna de Portugal.* Coimbra: Fac. de Letras da Universidade de Coimbra, 1995.

ANDRADE, A. A. B. *Vernei e a Cultura do Seu tempo.* Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966.

ANDRADE, C. S. & BEBIANO, R. (org.) *As Comemorações Pombalinas de 1882. Catálogo da exposição documental.* Coimbra: 1982.

- ASSUNÇÃO, P. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2009.
- ASTUTI, G. “O absolutismo esclarecido em Itália e o Estado de polícia”. In: HESPANHA, A. M. (coord.) “Poder e instituições na Europa do Antigo Regime”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- ALVIM, G. A. A. *Linguagens do Poder no Portugal Setecentista: um estudo a partir da Dedução Cronológica e Analítica*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2010.
- AZEVEDO, C. L. Administração Eclesiástica. In: SALGADO, G (org.). *Fiscais e Meirinhos: a administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. 2v. São Paulo: Alameda, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Marquês de Pombal e a sua época*. Lisboa: Clássica, 1990.
- AZZI, R.; BROD, B.; GRIJP, K. & HORNAERT, E. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época – período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BARATA, M. “Velha Lapa e Lapa Boêmia”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. v. 159, n. 401. out.-dez. 1988, p. 1625.
- BICALHO, M. F. B. *A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BOSCHI, C. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BOSSY, J. “The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe”. *Past & Present*. N. 47 (Maio, 1997), Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. “The Mass as a social institution 1200-1700”. *Past and Present*. N. 100 (1983), Oxford University Press.
- BOXER, C. R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 144-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/USP, 1973.
- BRANDÃO, R. P. “O roteiro dos sete capitães e a capitania de São Tomé: confrontações documentais numa perspectiva interdisciplinar”. In: *Anais da I Jornada de Trabalho do Laboratório do Processo Civilizatório*. Campos dos Goytacazes: Universidade Estadual do Norte Fluminense, 1997.
- BURKE, P. & PORTER, R. (orgs) *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: Unesp, 1993.
- CAETANO, A. F. P. *Entre a sombra e o sol – a revolta da cachaça, a freguesia de São Gonçalo de Amarante e a crise política fluminense (Rio de Janeiro, 1640-1667)*. Dissertação de mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2003.
- CALAFATE, P. *Da origem popular do poder ao direito de resistência: doutrinas políticas no século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012.
- CARDOSO, C. F. “História e Textualidade”. In: CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. (orgs) *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. "O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia". In: FEITLER, B. & SOUZA, E. S. *A Igreja no Brasil colônia. Normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Unifesp, 2011.
- CASTRO, Z. O. "Jacobeia" & "Jansenismo". In: AZEVEDO, C. M. (dir.) *Dicionário de história religiosa de Portugal*. v. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- CARDIM, P. *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.
- CARVALHO, J. M. "História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura". *Topoi. Revista de História*, v. 01, n. 01, jan./dez. 2000.
- CASTRO, A. P. *Retórica e Teorização Literária em Portugal do Humanismo ao Neoclassicismo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008
- CATÃO, L. P. *Sacrílegas palavras: inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- CAVALCANTE, N. *Histórias de conflitos no Rio de Janeiro Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano. 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CHAHON, S. *Os Convidados para a Ceia do Senhor: As Missas e a Vivência Leiga do Catolicismo na Cidade do Rio de Janeiro e Arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008.
- CHARAUDEAU, P. *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2010.
- CLARCK, E. A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge/London: Harvard University, 2004.
- CORACY, V. *Memória da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.
- COUTO, J. "As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Portugal e de seus domínios ultramarinos". In: BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. *A expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses. 250º aniversário. Catálogo*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2009.
- CUNHA, P. O. C. "Política e Administração de 1640 a 1763). In: HOLANDA, S. B. (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. t. I, v. II.
- CYMBALISTA, R. *Sangue, Ossos e Terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro, séculos XVI e XVII*. Tese (doutorado). São Paulo: USP, 2006.
- DAVIS, N. Z. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DELUMEAU, J. "Croyants et sceptiques au XVI<sup>e</sup> siècle" In: *Um chemin d'histoire: chretiené et christianisation*. Paris: Fayard, 1981.
- DELUMEAU, J. & COTTRE, M. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1996.

- DIAS, J. S. S. “Pombalismo e teoria política”. *Cultura – História e Filosofia*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, v. I, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Portugal e a cultura europeia (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1953.
- DUARTE, S. B. “A fundação da confraria das onze mil virgens na colônia”. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*. N. 29.2 (2011).
- ECO, U. *Baudolino*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FALCON, F. J. C. *A época Pombalina (política econômica e monarquia ilustrada)*. São Paulo: Ática, 1982.
- FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2000.
- FARMER, D. H. *The Oxford dictionary of saints*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: UNB, 2008.
- FARIA, S. C. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Fontes textuais e vida material: observações preliminares sobre casas de moradia nos Campos dos Goytacases, sécs. XVIII e XIX”. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*. v. 01, n. 01. São Paulo, 1993.
- FARGE, A. Entrevista a LANGUE, F. “Rumoreando con Arlete Farge” In: PESAVENTO, S. J. & LANGUE, F. (orgs). *Sensibilidades na História: memórias singulares e identidades sociais*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Una ‘marmita de sonidos’: el ruido, la palabra, la voz”. In: *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos: historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- FEITLER, B. *Nas Malhas da Consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda/Phoebus, 2007.
- FEYDIT, J. *Subsídios para a História dos Campos dos Goitacases desde os tempos coloniais até a proclamação da república*. Rio de Janeiro: Esquilo, 1979.
- FERNANDES, M. L. C. “Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- FIGUEIREDO, L. R. A. “Além de súditos: notas sobre revoltas e identidade colonial na América portuguesa”. *Tempo*, n. 10, dezembro de 2000.
- \_\_\_\_\_. *Rebeliões no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Narrativas das rebeliões: linguagem política e idéias radicais na América Portuguesa moderna”. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, março/maio de 2003.

- FONSECA, M. *Aditamentos ao Dicionário Bibliográfico Português de Inocêncio Francisco da Silva*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1927.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.
- FRANCO, J. E. *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, v. I. Lisboa: Gradiva, 2006.
- FRANCO, J. E.; GOMES, A. C & MOURÃO, J. A. *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010.
- FRANCO, J. E. & TAVARES, C. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2007.
- FRANÇA, E. D. *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: J. Vrin, 2008.
- GINZBURG, C. "O Inquisidor como antropólogo". In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, 1991.
- GIRARDET, G. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOMES, R. E. C. *As letras da tradição: O Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga e as linguagens políticas na Época Pombalina (1750-1772)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2004.
- GÓMEZ, A. C. "El Taller del Predicador: Lectura y escritura en el sermón barroco". *Via Spiritus* N° 11 (2004).
- GOUVEIA, A. C. "Controlo do Tempo". In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- \_\_\_\_\_. "O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso". In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997.
- HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo/Campinas: Edra/Unicamp, 2006.
- \_\_\_\_\_. "O discreto". In: NOVAIS, A. (org.) *Libertinos, libertários*. São Paulo: Companhia das Letras/MINC-FUNARTE, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Identidades sociais através do 'barroco'". *Anais Complementares do XIII Encontro de História da Anpuh-Rio: Identidades*. Rio de Janeiro: Anpuh, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Lugar comum". In: MUHANA, A. LAUDANNA, M. & BAGOLIN, L. A. (orgs.) *Retórica*. São Paulo: Annablume/IEB, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Para uma história dos conceitos das letras coloniais luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII". In: FERES Jr., J. & JASMIN, M. (org.) *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola/IUPERJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HANSEN, J. A. & PECORA, A. "Categorias retóricas e teológico-políticas das Letras Seiscentistas na Bahia". *Designio* (São Paulo), v. 5, 2006.
- HANSEN, J. A.; MUHANA, A. & GARMES, H. (org.) *Estudos sobre Vieira*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

- HARRISON, W. F. *A struggle for land in colonial Brazil: the private captaincy of Paraíba do Sul*. Abstract of dissertation (Doctor of Philosophy). Albuquerque: University of New Mexico.
- HENRIQUES, M. C. “Apresentação”. In: SUÁREZ, F. *De legibus. Livro I: da lei em geral*. Lousã: Tribuna, 2004.
- HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica europeia: síntese de um milénio*. Florianópolis: Boiteux, 2005.
- \_\_\_\_\_. “A constituição do Império português: Revisão de alguns enviesamentos correntes” In: FRAGOSO, J. GOUVEA, M. F. S. e BICALHO, M. F. B. (orgs.) *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Os juristas como couteiros: a ordem na Europa ocidental dos inícios da idade moderna”. *Análise Social*, Vol. XXXVI (161), 2001.
- \_\_\_\_\_. “O poder eclesiástico. Aspectos institucionais”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime” In: HESPANHA, A. M. (org.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Por que é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos” In: SOUZA, L. M; FURTADO, J. & BICALHO, M. F. B. (orgs.) *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2008.
- HESPANHA, A. M. & XAVIER, A. B. “A Representação da Sociedade e do Poder” & “As Redes Clientelares”. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997.
- HERSANT, Y. *La métaphore baroque: d’Aristote à Tesouro. Extraits du canocchiale et autres textes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- JULIA, D. “O Sacerdote”. In: VOVELE, M. *O homem do Iluminismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- LACOMBE, A. J. “A Igreja no Brasil Colonial”. In: HOLANDA, S. B. (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Divisão Europeia do Livro, 1968, t. I, v. II.
- LAMEGO, A. F. M. *A terra goitacá à luz de documentos inéditos*. v. I-IV. Niterói: Diário Oficial, 1913-47.
- LAMEGO, A. R. *O Homem e o Brejo*. [edição fac-similar]. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.
- LARA, S. H. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Senhores da Régia Jurisdição: o particular e o público na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes na segunda metade do século XVIII”. In: LARA, S. H. & MENDONÇA, J. M. N. *Direitos e Justiças no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2006.
- LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LIMA, L. F. S. *O Império dos Sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas: o tempo do quinto império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Huminitas/FFLCH/USP, 2004.

- MACEDO, J. M. *Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro*. V. I. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Garnier, 1991.
- MACHADO NETO, D. “O ‘atalaia da fé’ contra as máculas do século: o missionário músico Ângelo de Siqueira”. *Opus* (Belo Horiz. Online), Campinas, v. 11, 2005.
- MARQUES, J. F. *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668: a revolta e a mentalidade*. Dissertação de Doutorado em História Moderna e Contemporânea. Porto Faculdade de Letras da Universidade do Porto: 1983.
- \_\_\_\_\_. “A palavra e o livro”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- \_\_\_\_\_. “O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do *Domingo das Verdades*”. *Via Spiritus* Nº 11 (2004).
- MARTINS, F. J. *História do descobrimento e povoação da cidade de S. João da Barra e dos Campos dos Goytacazes antiga Capitania da Parahyba do Sul e da causa e origem do levante denominado dos Fidalgos acontecido no meado do século passado*. Niterói: Tipografia de Quirino & Irmão, 1868.
- MAURICIO, A. *Templos históricos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1946.
- MARTINS, F. S. “Ministério da Palavra na Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVIII”. *Via Spiritus*, Nº 11 (2004).
- MAXWELL, K. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MELLO, I. M. P. *Magistrados a serviço do Rei: a administração da justiça e os ouvidores gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)*. Tese (doutorado). Niterói: PPGH-UFF, 2013.
- MENDONÇA, P. G. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese de doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 2011.
- MIRANDA, T. C. P. R. “*Ervas de ruim qualidade*”: a expulsão da Companhia de Jesus e a aliança anglo-portuguesa (1755-1757). Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLFH-USP, 1993.
- MONIZ, J. A. *Inventário da Coleção Pombalina*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1889.
- MONTEIRO, N. G. D. *José na sombra de Pombal*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Resenha”, de: MAXWELL, K. *Pombal, paradox of the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University, 1995. In: *E-journal of Portuguese History*, v. 11, n. 01, 2013.
- MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. O Pregador. In: VILLARI, R. *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995.
- MOTTA, M. M. M. “Justice and violence in the Lands of the Asseca (Rio de Janeiro, 1729-1745)”. *Historia Agraria*, n. 58. Dez./2012.
- MURARO, V. F. *Padre Antônio Vieira: retórica e utopia*. Florianópolis: Insular, 2003.
- NEVES, G. P. *E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Murmuração” In: VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

- \_\_\_\_\_. *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos tempos modernos*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História-UFF. Niterói: UFF, 1984.
- NEVES, L. M. P. *Napoleão Bonaparte: imaginário e política em Portugal*. São Paulo: Alameda, 2008.
- OLIVAL, F. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.
- OLIVEIRA, J. T. *História do estado do Espírito Santo*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2006.
- PAIVA, J. P. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- \_\_\_\_\_. Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância. *Via Spiritus*, n. 16, 2009.
- \_\_\_\_\_. “As missões internas”; “As visitas pastorais”; “A Igreja e o Poder”; “Dioceses e organização eclesiástica”; “Os mentores”. In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II. Rio de Mouro: Círculo dos Leitores, 2000 In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, A. C. *História Religiosa de Portugal*. V. II: Humanismos e Reformas. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino”. *Penélope*, Nº 25, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Recensão à coleção “História dos Reis de Portugal”*. Versão apresentada aos autores [não publicado], s/d, s/p.
- PALOMO, F. “Como se fossem seus curas: os jesuítas e as missões rurais na América portuguesa”. In: FEITLER, B. & SOUZA, E. S. *A Igreja no Brasil colônia. Normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Unifesp, 2011.
- PÉCORA, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp/Edunicamp, 1994.
- PEREIRA, G. ‘O DEPLORÁVEL ESTADO DA IGREJA NESTE SÉCULO CORRUPTO’: o Padre Manoel Furtado de Mendonça e os ecoares de um Sermão de São Pedro (São Salvador dos Campos, 1770). Trabalho Monográfico de Conclusão de Curso – Bacharelado. Niterói: UFF, 2011.
- \_\_\_\_\_. “‘Onde a natureza inclina a tumultos, e persuade desordens’: reflexões sobre cultura política e protestos na América portuguesa”. *XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio – anais complementares*. Rio de Janeiro: ANPUH, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Revoltosa quimera inventada: a [suposta] trama sediciosa de um amigo infalível e as tensões políticas no Rio de Janeiro setecentista”. *Caderno universitário de história (UFRJ)* v. 15, 2010.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003.
- PRADO Jr., C. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- PRODI, P. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PROSPERI, A. *Dar a alma: história de um infanticídio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- REVEL, J. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*. v. 15 n. 45 set./dez. 2010.
- ROBIN, R. *História e Linguística*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- ROMEIRO, A. *Paulistas e emboabas no coração das Minas: ideias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- RUBERT, A. *Historia de La Iglesia em Brasil*. Madrid: Mapfre, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. v. III. Santa Maria: Pallotti, 1988.
- \_\_\_\_\_. O Missionário do Brasil: Padre Ângelo de Sequeira (1707-1776). *Revista do IHGB*, V. 320, Junho/Setembro de 1978.
- SALDANHA, A. V. *As capitâneas do Brasil: antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenômeno atlântico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2012.
- SANTOS, C. “Antônio Pereira de Figueiredo, Pombal e a ‘Aufklärung’”. In: *Revista de História das Ideias*, v. IV, t. I. Coimbra: 1982.
- SANTOS, P. F. *Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latroncínios” em Minas Gerais (1748-1793)*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2013.
- SARAIVA, A. J. *O discurso engenhoso: estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- SARAIVA, A. J. & LOPES, O. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Bloco Gráfico, 1975.
- SARAMAGO, J. *Levantado do Chão*. Lisboa: Caminho, 1999.
- SCHUBERT, G. “A Música Sacra no Brasil, do descobrimento à independência (1500-1822)”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro. v. 159, n. 401. out.-dez. 1988.
- SCHWARTZ, S. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras/Edusc, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Impérios intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da Época Moderna” In: R. Vainfas & R. B. Monteiro (orgs.), *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.
- SEBASTIAN, J. F. & FUENTES, J. F. “Historia, lenguaje, sociedad: conceptos y discursos em perspectiva historica” In: *Diccionario político y social Del siglo XIX español*. Madrid: Alianza, 2002.
- SERRÃO, J. “Repensar Pombal”. In: SANTOS, M. H. C. (coord.) *Pombal Revisitado. Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão dos Comemorações do 2º centenário da Morte do Marquês de Pombal*. Lisboa: Estampa, 1984, v. II

- SILVA, A. C. N. & HESPANHA, A. M. A Identidade Portuguesa. In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997.
- SILVA, M. B. N. *Cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos vice-reis*. São Paulo: UNESP, 2013.
- SILVA, F. R. D. Pedro IV e a Venerável Irmandade da Lapa da Cidade do Porto. In: *O Tripeiro*, 7ª série, ano XVI, n° 7-8. Porto: Associação Comercial do Porto, 1999.
- \_\_\_\_\_. O Colégio da Irmandade da Lapa - um elo histórico da ligação portuense ao Brasil. In: *O Tripeiro*, 7ª série, ano XIX, n° 4, Porto: Associação Comercial do Porto, 2000.
- \_\_\_\_\_. Os primórdios da Irmandade de Nossa Senhora da Lapa. In: *O Tripeiro*, 7ª série, ano XVII, n° 5. Porto: Associação Comercial do Porto, 1998.
- \_\_\_\_\_. O Seminário-Colégio da Irmandade da Lapa e as ideias pedagógicas dos inícios de Oitocentos. In: *Revista da Faculdade de Letras - História*, III série, vol. L. Porto: FLUP, 2000.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SOUZA, E. S. *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire portugais, 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.
- SOUZA, L. M. “Política e administração colonial: problemas e perspectivas” In: *O Sol e a Sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SPENCE, J. D. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci: a história de uma viagem da Europa da Contra-Reforma à China da Dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TALLON, A. *Le Concile de Trente*. Paris: CERF, 2000.
- TAVARES, C. S. *ENTRE A CRUZ E A ESPADA: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2005.
- TEIXEIRA, I. *Mecenato Pombalino e Poesia Neoclássica: Basílio da Gama e a poética do encômio*. São Paulo: Edusp, 1999.
- TORRES-LONDOÑO, F. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: Loyola/USP, 1999.
- TRINDADE, (dir.) *Catálogo da Livraria de... Júlio Firmino Júdice Biker que deve ser vendida em leilão*. Lisboa: Imp. Lucas, 1889.
- VAINFAS, R. *Antônio Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- WEHLING, A. & WEHLING, M. J. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro/São Paulo/Recife: Renovar, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- XAVIER, A. B. *El Rei aonde póde, e não aonde quer: razões da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Colibri, 1998.

## Sites

Departamento dos Bens Culturais da Diocese do Porto, Diocese do Porto.  
<http://www.bcdp.org/>

*e-Dicionário da Terra e Território no Império Português*. Lisboa: CEHC-IUL.  
<http://edittip.wordpress.com/>

*Internet Archive*.

<https://archive.org/>

*Santuário de Nossa Senhora da Lapa*, Freguesia de Quintela.

<http://www.santuariodalapa.pt/historia.html>

*Campos Turismo*, Prefeitura de Campos dos Goytacazes.

<http://camposturismo.com.br>

## **Anexos**

### **Anexo I:** *notas sobre historiografia campista*

Os trabalhos de caráter *historiográfico* acerca da região de Campos são bastante desiguais. De seu conjunto, contudo, destaca-se a incontornável presença do sobrenome Lamego. É importante, desde já, estabelecer a desambiguação de uma aparente homonímia: Alberto Frederico de Moraes Lamego, que estudou ciências jurídicas e sociais nas faculdades de Direito de Recife e São Paulo, foi um *historiador* fluminense de produção e reconhecimento bastante amplos. Sua obra maior, *A terra goitacá*, teve os três primeiros volumes publicados por uma casa editora belga (l'édition d'art) entre as décadas de 1910 e 1920. Os demais cinco volumes foram publicados pelo Diário, com apoio do governo do Rio de Janeiro, que publicou o conjunto completo da obra entre os anos de 1913-1947.

O estudioso teve um filho em 1896 a quem nomeou Alberto. Historiador como seu pai, e também geógrafo, Alberto Ribeiro Lamego – que chegou a estudar em Lisboa, em Bruxelas, em Louvain e em Londres – publicou, dentre outros, os volumes da série *Evolução Fluminense (O homem e o brejo; O homem e a restinga; O homem e a guanabara; O homem e a serra)* pelo IBGE entre 1945 e 1950. As confusões entre ambos os Albertos Lamego são frequentes. Neste trabalho, eles são diferenciados por suas iniciais – respectivamente: LAMEGO, A. F. M.; LAMEGO, A. R.

Cabe ainda destacar que o pai, que compartilhava valores e práticas historiográficas características de finais do século XIX e início do XX, teve sua produção mais tarde vista como retrógrada e seu nome em certos aspectos eclipsado pelo de seu filho, que estudou na primeira metade do século XX (e teve acesso a obras e perspectivas diversas em suas estadias na Europa), mantendo-se como referência entre os estudiosos da região, a despeito da confusão muitas vezes feita entre ambos. Um olhar mais atento sobre a produção do filho acerca de Campos, contudo, deixa patente a influência dos monumentais trabalho e registros documentais produzidos/coletados pelo pai (que, a partir de seus empenhos de reprodução e compra/coleta, deu origem à Coleção Lamego, importante arquivo *brasiliano*, atualmente sob custódia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo – IEB-USP), abundantemente citado. Em certo sentido, o filho retoma, retoca e sintetiza parte do trabalho do pai.

Ao lado de A. F. M. Lamego, como referência importante, destaca-se o estudo de Júlio Feydit (1900), também repleto de transcrições documentais. Há outros trabalhos, como os de Fernando José Martins (1868), que em certo sentido se aproximam dos de Lamego e Feydit

em seu aspecto por demais valorativo da narrativa intrincada que constroem. Contudo, no que diz respeito ao aspecto documental, diferenciam-se pela falta de referências e transcrições que embasam muitas de suas interpretações (sejam elas quais forem). Outra obra *histórica* datada, e de grande valor é a de Monsenhor Pizarro e Araújo (1820). Apesar da perspectiva particular e institucional que conduz as *memórias* pelo religioso produzidas, os registros documentais que ele elenca e reproduz autorizam seu uso, em muitos aspectos, como uma forma de fonte secundária.

Por fim, destacam-se as obras de alguns historiadores que, depois de A. R. Lamago, voltaram-se sobre a história da região a partir de diferentes aspectos – e, como no trabalho do referido historiador-geógrafo, não deixam de se remeter aos confusos volumes de A. F. M. Lamago –, como Silvia H. Lara (1988 & 2006), Sheila de Castro Faria (1998), Paulo Paranhos (2006) e Márcia M. Motta (2012). Anterior a tais trabalhos, há ainda a tese de *doctor of philosophy in ibero-american studies* de William F. Harrison (1970), mais generalista – em certo sentido, assemelha-se a um *resumo*, também influenciado por A. F. M. Lamago. Indica-se, ademais (referências importantes sobretudo pelos documentos elencados): CARVALHO, A. 1888; OLIVEIRA, J. T. 2008. Neste trabalho, apesar do interesse e dos materiais disponíveis acerca da história da região, optou-se por limitar a exposição a um breve resumo, também muito pautado (com os cuidados necessários) nos textos dos *Lamegos*, para não desviar muito da temática central proposta. Referências completas na bibliografia.

## **Anexo II:** notas sobre o *roteiro* dos *sete capitães*

Nos conflitos que caracterizaram a região de Campos desde finais do século XVII, nota-se um panorama em que havia “de um lado, os ‘hereos’, herdeiros dos *sete capitães* e demais pioneiros, colonos-campeiros e vaquejadores das boiadas primitivas. De outro, os grandes senhores que no Rio ou em Lisboa comodamente usufruem a renda dos territórios usurpados”.<sup>1002</sup> Assim, já no ano de 1648, teria procedido o então governador à repartição das terras, “abusando de seu poder e posição, e de parceria com jesuítas e beneditinos, compele os capitães ainda vivos a assinarem uma escritura de composição, na qual governador e religiosos são bem aquinhoados”. É importante ressaltar, contudo, que tal perspectiva por demais esquemática dos conflitos e das oposições então demarcadas não está isenta de questionamentos.

De acordo com Silvia H. Lara, apesar de a história da região ser caracterizada por uma série de tumultos e conflitos – acerca de jurisdições e posse de terras –, sobretudo no que diz respeito ao período que vai desde a doação da capitania aos Assecas até sua reincorporação pela Coroa em 1753, é preciso ter cautela ao se analisarem as obras de teor memorialista/historiográfico sobre a região. Afinal, “não há um historiador local que não tome partido contra os viscondes de Asseca”. Desse modo,

apaixonadamente, surgem heróis e vilões da história local. Se anteriormente à doação havia um conflito entre os proprietários locais e os absenteístas, este conflito foi englobado por outro maior, entre proprietários e donatário da capitania, que se revelava não só na disputa de terras, mas também em movimentos de maior envergadura. A fundação das vilas de São Salvador [...] e de São João da Barra em 1677 não bastou para firmar o poder do donatário na capitania. Continuando os conflitos entre donatário, beneditinos e jesuítas, envolvendo agora, também, os oficiais da câmara da vila de São Salvador, a respeito de posse de terras, cobrança de foros, áreas e alçadas de jurisdição [...]. Sucedem-se, também, conflitos entre o governador do Rio de Janeiro e o donatário.<sup>1003</sup>

A. R. Lamego (como A. M. F. Lamego e outros estudiosos) aponta como um dos principais registros para a história que elabora o *roteiro* das viagens dos sete capitães, que teria sido escrito por um deles, Miguel Aires Maldonado.<sup>1004</sup> No referido relato,<sup>1005</sup> narra-se a segunda tentativa de conquista da região. Aponta-se ainda – ademais da divisão das sesmarias (com a implementação das atividades de pecuária) –, a suposta negociação havida com Salvador Correia de Sá e Benevides acerca de uma nova repartição da capitania.

De acordo com o *roteiro*, Benevides, tendo como cúmplices jesuítas e beneditinos, teria se apropriado de grande parte das terras desbravadas pelos *capitães* (que teriam assinado,

<sup>1002</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 60.

<sup>1003</sup> LARA, S. H. *Campos...* p. 129-30.

<sup>1004</sup> LAMEGO, A. R. *O homem...* p. 57.

<sup>1005</sup> Disponível em: CARVALHO, A. *Apontamentos...* p. 224-32.

sob coação, um documento que lhe garantia tais posses). O referido documento teria sido copiado e reproduzido algumas vezes, desconhecendo-se o paradeiro de seu original. Em 1909, Vieira Fazenda acusou a impossibilidade de ter sido escrito por Maldonado, além de outras incongruências históricas. Contudo, “apesar da constatação inequívoca da fraude, as principais informações do *roteiro* foram incorporadas na construção da memória histórica do norte fluminense”.

A esse respeito, Renato Brandão, ao buscar esclarecer aspectos históricos do texto então forjado, aponta a hipótese de que seria fruto da junção de documentos variados, condensados com o objetivo de construir o registro de uma oposição específica entre os *capitães* (liderados por Maldonado) e Benevides. De acordo com Brandão, havia, na capitania, a superposição de títulos de sesmarias, o que fez necessária a escritura de composição por parte do governador (documento que se encontraria no *livro de tomo do Colégio de Jesus do Rio de Janeiro* sob o título “escritura de composição e repartição dos curraes dos Goitacazes”).

Assim, “conhecendo-se [...] a estreita relação pessoal entre Maldonado e Benevides, não é difícil constatar que Maldonado, ao contrário do que procura fazer acreditar o *roteiro*, foi cúmplice de Benevides. Ao mesmo tempo este se aproveita de uma situação de fato conflitante criada não por ele, mas por seu pai [...], cabendo a ele, agora como governador, resolv[ê-la] [...], [e] apropria-se indevidamente de 12,5% da área reservada aos sesmeiros. Quanto aos jesuítas, [...] ao aceitar a composição com Benevides, permanecem, juntamente com o governador, como os maiores latifundiários”.<sup>1006</sup>

Ainda acerca da visão tradicional sobre os conflitos, vale retomar o trabalho de J. Feydit. Para o autor, a escritura de composição “não foi mais que uma trama adrede preparada pelos frades e o general Salvador, para escandalosamente se apossarem das terras que haviam sido (como vimos pela carta de sesmaria transcrita) doadas exclusivamente aos sete capitães e por essa razão não tinham eles necessidades de as repartirem com estranhos, que a elas não tinham direito algum”. Feydit ainda afirma que “muitas sesmarias foram concedidas em terras que já tinham moradores e foi causa de demandas e desordens que se prolongaram até” a década de 1770.<sup>1007</sup>

---

<sup>1006</sup> BRANDÃO, R. P. “O roteiro dos sete capitães e a capitania de São Tomé: confrontações documentais numa perspectiva interdisciplinar”. In: *Anais da I Jornada de Trabalho do Laboratório do Processo Civilizatório*. Campos dos Goytacazes: Universidade Estadual do Norte Fluminense, 1997.

<sup>1007</sup> FEYDIT, J. J. *Subsídios...* p. 34-47. Ver também: HARRISON, W. F. *A struggle...* p. 62-76.

















**Anexo IV:** Ementa do *sermão de São Pedro* – transcrição<sup>1009</sup>

[1]

Tu es Chrystus Filius Dei Vivi = Tu es Petrus Matth. 16

Não Seguir estes Sentim.<sup>tos</sup> puramente humanos, q' Confundem a Jz' xp.<sup>o</sup> [Jesus Christo] com S. João Bap.<sup>ta</sup>, com Elias, com Jeremias ou com alguns dos Profetas e Santos antigos, afim de oconfessar por F.<sup>o</sup> do D.' vivo, he Signal evidente de Ser perfeito Christão, ede hum Completo observante das grd.<sup>es</sup> maximas do Ev.<sup>o</sup>: desprezando, e cortando por estes falsos sentimentim.<sup>tos</sup> o Principe dos Ap.<sup>os</sup> e Prelado universal detoda a Igr.<sup>a</sup> meo P.<sup>a</sup> S. Pedro Com fessa de plano q' Jz' xp.<sup>o</sup> he F.<sup>o</sup> do D.' Vivo, edesta Sorte veyo atriumfar dos impios projectos do mundo. = Perguntou xp.<sup>o</sup> o Seg.<sup>t</sup> = q.<sup>m</sup> dizem os homens q' eu Sou? = eforão tantas as opiniões, Como forão os pareceres: Snr, resp. os Discipulos, huns dizem q' sois o Bap.<sup>ta</sup>, outros Elias, outros Jeremias, ou alguns dos Profetas, e Santos antigos: edizendo Cada hum oq' xp.<sup>o</sup> parecia, nenhum dizia oq' xp.<sup>o</sup> era: Sendo esta huma das posiões deq.<sup>m</sup> vive da opinião, q' nunca hão de ter de Si mais, doq' o conceyto q' delle setem: esta he huma das desgraças dos mayores Sugeitos, q' nunca hão deSer oq' São, Senão oq' parecem. =

E Seisto não parecêra então aos

homês, q.<sup>m</sup> dirião os homens q' xp.<sup>o</sup> era? dirião o q' disserão dahi a poucos dias: dirião q' xp.<sup>o</sup> era hum feiticeyro, hum amotinador do povo, hum Profeta falso, hum rebelde a Cezar: e Se estas opiniões Se formarão do F.<sup>o</sup> de D.', q' diversas opinioês Senão formarão de S. Pedro? e Senão perguntarmos q<sup>m</sup> he Pedro ainda aos mayores sugeitos? = huns responderão que Pedro he um Abel na innocencia: Noé na restauração do-genero humano: Abrahão no patrocínio da fé: Isaac na obediencia: Jacob na Vigilancia: Jozé no Valim.<sup>to</sup>: Moysés na charid.<sup>e</sup>: Fincas na resolução: David no valor: Elias no zelo: Eliseo nos prodígios, e Josias na destruição dos Idolos: = Se perguntarmos mais dirão: q' Pedro he o mais fiel entre os Ap.<sup>os</sup>, milagre grd.<sup>e</sup> daterra, honra do Apostolado, gloria da [?hea'a], e bocca de de Jz' xp.<sup>o</sup>: = Se perguntarmos ainda mais di-

<sup>1009</sup> AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Mantiveram-se ortografia, abreviação e pontuação originais.

rão outros, q' Pedro he o Sol da Igr.<sup>a</sup>, Corifeo da Virt.<sup>e</sup>, Gigante da-Santid.<sup>e</sup>, Bemaventurado naterra, Canonizado em Vida, Discipulo do Eterno Pay, M.<sup>e</sup> domundo, homem mais q' homem, e Com tantas ap [1v]

apparencias de Divino, q' tem nas Suas dispozições, Como vice D.' naterra o mesmo entendim.<sup>to</sup>, a mesma vont.<sup>e</sup>, e o mesmo poder Com toda a SS. Trind.<sup>e</sup>: = E Se continuarmos a perg.<sup>ta</sup>, não faltará q.<sup>m</sup> diga, q' Pedro Como outro Josué he o q' manda naterra, e D.' o q' obedece no Ceo, sendo elle o q' decreta, e D.' o q' Confirma: Conformasse Com o entendim.<sup>to</sup>, Com a vont.<sup>e</sup>, e Com o poder; porq' o q' entende, o q' quer, e o q' ordena, emanda Pedro: isso entende D.', isso quer, isso manda, e isso ordena. =

Porem o q' os homens não disserão

de xp.<sup>o</sup>, disseo S. Pedro Com huma Certeza sobre todo o encarecim.<sup>to</sup> errado = Vos sois xp.<sup>o</sup> F.<sup>o</sup> do D,' vivo: = e o q' os mais não disserão de Pedro, disseo xp.<sup>o</sup> Com huma verd.<sup>e</sup> toda Divina = vos Sois Pedro: = donde sabem advertimos, S. Pedro foi q.<sup>m</sup> nos deu a conhecer a xp.<sup>o</sup>: e xp.<sup>o</sup> q.<sup>m</sup> nos deu a conhecer a S. Pedro: em hum, e outro testemunho, no de xp.<sup>o</sup> a respecto de S. Pedro, e no de Pedro a respeito de xp.<sup>o</sup>, foi reparar S. Leão Papa, q' assim como Pedro declarou a maior dignid.<sup>e</sup> do Salv.<sup>or</sup> domundo, em dizer q' era xp.<sup>o</sup>: = assim xp.<sup>o</sup> declarou a maior excellencia do Principe dos Ap.<sup>os</sup> em lhedizer q' era Pedro: assim Como meo Eterno Pay vos manifestou a minha grandeza, q' vos publicais Chamandome xp.<sup>o</sup>: assim eu vos manifesto a vossa excellencia, q' toda Consiste em serdes Pedro: esta he toda a somma do prez.<sup>te</sup> Ev.<sup>o</sup>: este todo o elogio de S. Pedro: e esta a materia da vossa atenção: não impredo elevar com hum sublime discurso a materia q' trato, estabeleço toda a minha gloria em ficar m.<sup>to</sup> inferior a o meo assumpto: Serei feliz se poder darvos huma leve idéa da virt.<sup>es</sup> que vos prego, e inspirarvos hum desejo ardente de imitallas: esta he a graça q' peço ao Esp.<sup>o</sup> S;<sup>to</sup> pela intercessão da virgem AVE MARIA.

Bemaventurado he o homem,

que se emprega no serviço do Snr, q.<sup>do</sup> he exacto, e fiel nas obrigações, q' D.' lhe impoem: bem aventurado o homem, de q' D.' Se Serve, q.<sup>do</sup> he sabio, e intellig.<sup>te</sup> nos ministerios a q' o destina: mas bem aventurado Sobre tudo o q'

unindo a Simplicid.<sup>e</sup> da fé as Luzes de huma prudencia Evang.<sup>ca</sup>, sabe obedecer, ou mandar, occultarse ou manifestarse, Segundo as ordens do Prov'ia [Providencia], q' executa, ou q' exercita Sobre os mais: q.<sup>m</sup> julgais, Snr.<sup>es</sup>, q' Seja este homem fiel, e prudente, deq.<sup>m</sup> fallo, q' conforme o Ev.<sup>o</sup> he servo, e Snr juntam.<sup>te</sup>, q' recebe as ordẽs, eq' as da, q' descança na amizade do Snr, e sobre cuja fidelid.<sup>e</sup> o mesmo Snr descança? he o meo grd.<sup>e</sup> P.<sup>e</sup> S. Pedro,  
[2]

Principe dos Ap.<sup>os</sup>, Substituto de xp.<sup>o</sup>, pedra fundamental da Sua Igr.<sup>a</sup>, Prelado, e Pastor universal do Seo rebanho: por mais pequeno, e humilde q' Seja a Seos proprios olhos, entra nos direitos do poder do Snr, Como reconhe cim.<sup>to</sup> de Seos Serviços: Como tanto Selhe humillhou a elle, Se ve hoje exaltado sobre todas as Cabeças asmais nobres, emais Sagradas do mundo todo. = Para elle he que vão os esp.<sup>os</sup> Celestes, q' levão aos homens aspalavras de D.' nas occasiões mais importantes: a elle he q' se encaminhão os oraculos Divinos e q.<sup>do</sup> Se trata da pureza danossa Santa fé, da infalibilidade de Seos mysterios, e observancia da Ley de Jz' xp.<sup>o</sup>: elle he oq' goarda comvigilancia o Tabernaculo do D.' de Israel, oq' conseva emdepozito ao preço da Salvação, eda redempção dos homẽs: elle he oq' pela Sua vigilancia e pelo Seo trabalho faz Subsistir aSanta Igr.<sup>a</sup> Catholica Romana, deq' devem nascer tantos f.<sup>os</sup> espirituais, não pelos principios da natureza, mas pelos efeitos da graça; e forma o reyno de D.', q' não tem outros Limites, mais, q' o Ceo, nem outra duração mais, q' a Eternid.<sup>e</sup>: mas posto q' todo o poder lhe fosse dado na terra, em nada se alterou a Sua humild.<sup>e</sup>, nem a Sua Submissão: Sendo Soberano, e Snr, Conservousse naqualid.<sup>e</sup> de Servo, Sabio, e fiel, recolhido em Si mesmo, attento a D.' na contemplação da Sua grandeza, na observancia dos seos mandam.<sup>tos</sup>, no exercicio da Sua Ley, na dependencia da Sua graça. =

D.', q' he o Soberano, e unico bem,  
fonte e principio de todas as graças e bens, communicasse por diferentes modos aos Seos Santos: Como os encaminha a Seos fins pela Sua graça, q' conforme a expressão deste grd.<sup>e</sup> Ap.<sup>o</sup>, tem m.<sup>tas</sup> formas, dalhes diversos Caracteres de Santid.<sup>e</sup> seg.<sup>do</sup> convem a Sua gloria, ou a Sua propria Santicficação, ou autilid.<sup>e</sup> da Sua Igr.<sup>a</sup>, fazendo Com q' nelles reluzão algumas de Suas perfeições Divinas: ahi Conserva homẽs cheyos da Sua mord'ia [???], q' enrique

ce mais p.<sup>a</sup> os outros, q' p.<sup>a</sup> Si mesmos; q' cria p.<sup>a</sup> Serem como benfeitores publicos, e p.<sup>a</sup> aliviarem aos mais homens nas Suas miserias: ha ahi outros homens da Sua Provid<sup>ia</sup> q' vai Conduzindo Como passo, a passo, aq.<sup>m</sup> da hum esp.<sup>o</sup> recto, e hum Coração docil p.<sup>a</sup> penetrarem as Suas vont.<sup>es</sup>, e p.<sup>a</sup> a executar, e ate mesmo p.<sup>a</sup> as ensinar, aos outros: mas ahi tem da mesma sorte homens da sua dip<sup>ao</sup> [???], aq.<sup>m</sup> ~~vai conduzindo~~ parece tem dado toda aforça do Seo braço, q' assombrão toda a natureza, e aexcedem por Signaes e prodigios, [2v]

q.<sup>do</sup> determinão dar a conhecer a Sua verd.<sup>e</sup>, ou inspirar o temor dos Seos juizes: eis aqui o Character de S. Pedro: he este hum homem, q' confia em D.', e em q.<sup>m</sup> D.' Se confia: eq' he Sugeito, e Ministro de Seos grd.<sup>es</sup> designios: q' Se Conserva Sempre nas mãos da Provid<sup>ia</sup> de D.', e entre Cujas maos poem D.' a sua Provid<sup>ia</sup> p.<sup>a</sup> o governo da Sua Igr.<sup>a</sup> =

Que qualid.<sup>es</sup> não Supp

unha nelles hum tão glorioso ministerio? a Provid<sup>ia</sup> de D.', q' proporciona os homens, de q.<sup>m</sup> Se Serve, aos impregos em q' os occupa, e aos designios, q' Sobre eles forma, tinha Lancado Sobre elle, as Suas bençoões, e as Suas graças; tal devia Ser este esp.<sup>o</sup> paternal escolhido p.<sup>a</sup> assistir, e fundar a Igr.<sup>a</sup> de Jz.<sup>'</sup> xp.<sup>o</sup> nosterros annos do Christianismo nomeyo de tantas perseguições, e miserias: este universal governo não era outro mais, q' Livrar as almas do Captiveyro do pecado, e polas na Liberd.<sup>e</sup> da graça, e por Consequente resgatallas da tyrannia do inferno, p.<sup>a</sup> a introduzir no reyno prometido da gloria: e q.<sup>m</sup> he q' tem resolução, e Valor p.<sup>a</sup> acções tão grd.<sup>es</sup>, Senão S. Pedro? = Foi Pedro aquelle homem tão desinteressado, q' apr.<sup>a</sup> resolução foi deixar t. [tudo] e seguir a Jz.<sup>'</sup> xp.<sup>o</sup>: tão pouco amigo de Subir, e de Se engrandecer, q' Sendo Superior entre os Ap.<sup>os</sup>, ainda entre elles se excitavão questões Sobre qual dos doze fosse o mayor: tão esquecido de Si, e de Suas Cousas, q' Sendo milagroso p.<sup>a</sup> os defora, Levantando amuitos, e dando Saude aos enfermos Com Sua Sombra, não Se via hum milagre destes nos de Sua Caza: tão descuidado do Ceo Com'odo, etão cuidadoso do alheyo, q' nunca pedio Cousa Senão p.<sup>a</sup> o Com'um, e Se alguma vez Senomeiou na petição, foi p.<sup>a</sup> Selancar aomar em Serviço de Seo Principe, e p.<sup>a</sup> dezambainhar a espada 3.<sup>a</sup> [contra] Seos inimigos, acometendo Com resolução de Pedra hum esquadrão armado: = Tão am.<sup>te</sup> de D.', e de Seo proximo, q' Sendo examido tres vezes do amor, ficou graddo na Carid.<sup>e</sup>: tão amigo da verd.<sup>e</sup>, q' Seguindo os mais a opinião do povo, So-

elle dizia oq' entendia: tão pouco respectivo às pessoas, q' nem por Luzido, nem por favorecido q' fosse dos grd.<sup>es</sup>, deixou a Mateos, e Ananias, e a Saphira Sem Castigo; So porq' osvía Culpados: eouvindo dizer aSeo D.' M.<sup>e</sup>, q' naquella fatal noite deSua payxão havião de haver Lobos, q' maltratassem o Seo re-banho, investio Como elles tão animozo, q' Se o mesmo xp.<sup>o</sup> lhenão mandasse embai-nhar aespada, não havia de Ser hum so o Mateos da Companhia: e Sabendo q' na Campanha de Roma andava hum Leão, qual foi Nero, mais fera pelos Costumes, do q' homem pela natureza, aqual fazia preza nas ovelhas,

[3]

q' lhe estavam encomendadas, deixa a Palestina, e vem a Roma: eposto q' morreo na defesa Como bom Pastor, morreo triunfando, edespois de morto, appareceo ao mesmo Nero Com hum aspecto tão terrível, q' assombrado otyranno, Como refere Suetônio, Sem Saber aCausa, morreo embreves dias, e Com Sua morte Cessou aperseguição: este he o officio trabalho de hũ vigilante Pastor de Jz.' xp.<sup>o</sup>, reger, eSustentar a Sua Igr.<sup>a</sup>, abrir as portas do reyno do Ceo, tratar das Suas Ovelhas, e defendellas, Lançarlhe o Cajado p.<sup>a</sup> as encaminhar, e tracallo 3.<sup>a</sup> q.<sup>m</sup> as quiser ofender: q.<sup>to</sup> forem os inimigos mais feroz, e mais poderozos, tanto Se ha dever mais viva a vigilancia do Pastor p.<sup>a</sup> melhor Luzir o Seo valor: =

Porem dirão alguns: nem tudo Se deve Levar ao cabo; ainda q' humã Culpa mereça Castigo, e a Ley o mande, algum resp.<sup>o</sup> deve haver, agoardarse as pessoas? e isto he o q' Jz' xp.<sup>o</sup> manda goardar aos Seos Pastores? xp.<sup>o</sup> q.<sup>do</sup> fez Pastor aS. Pedro, entregandolhe aSua Igr.<sup>a</sup>, easChaves do reyno do Ceo, o q' lhemandou goardar forão Ovelhas, enão lhemandou goardar respeitos: o Pastor dos pastores, exemplo, emodelo de todos foi o mesmo xp.<sup>o</sup>, eo Conceyto q' delle tinhão ainda Seos mesmos inimigos, era q' não goardava respeitos a ninguem = non respices personam hominum: = mas por isso era Pastor, q' guiava as ovelhas por Cãm.<sup>o</sup> Seguro = viam Dei in veritate doces: = por isso era Pastor q' se fazia respeitar das suas Ovelhas = oves mæ vocem meam audiunt: = He caso notavel q' vindo huma Companhia armada p.<sup>a</sup> prender a xp.<sup>o</sup>, nenhum se atrevesse Com S. Pedro, Sendo q' S. Pedro fez oq' fez ao Criado do Pontifice: virão os Farizeos, emais Ministros na resolução de Pedro, q' q.<sup>m</sup> Sem respeitar ao amo, Castigava oCriado, q' tambem castigaria aelle, seotivesse a mão, eq' todos [rasura] da Companhia

hirião pelo mesmo fio Com S. Pedro, Se xp.º lhe não tivesse mão da espada;  
Se acomodarão, e tiverão o respeito aS. Pedro, porq' virão q' elle So a xp.º tinha:  
e q.<sup>m</sup> So respeita a xp.º, he m.<sup>to</sup> respeitado de todos: a xp.º, e so a xp.º respeito, em.<sup>to</sup>  
respeito: aos mais, Seção q.<sup>m</sup> q.<sup>r</sup> q' forem, respeito nem m.<sup>to</sup> nem pouco: =

Observe-se

oq' D.' manda, eCortesse por onde se Cortar, tanto pelos pequenos, Como pelos  
grd.<sup>es</sup>: tanto pelos Criados, como pelos amos: Mateos era criado; Ananias,  
e Saphira erão Snr.<sup>es</sup>; e S. Pedro tanto respeitou as Culpas humildes, Como res-  
peitou osvicios authorizados: ese houve respeito de Culpa, aCulpa foi p.<sup>a</sup> Cas-  
tigar mais ados grd.<sup>es</sup>, emenos adospequenos: porq' Como osvicios nos grd.<sup>es</sup> causão  
[3v]

mayor danno devem levar m'or Castigo: isto he ser Pedro, e obrar Como Pe-  
dro, Prelado, e Pastor universal da Igr.<sup>a</sup>: =

Mas q.<sup>do</sup> a Ley de D.' esta gravada

no Coração, ha just.<sup>a</sup>, ha carid.<sup>e</sup>, amasse oq' D.' manda, ecumpresse: Conhecem-  
Se as faltas, e emendãose: buscasse a verd.<sup>e</sup>, e seguesse: prevemsse osperigos, evi-  
tãosse: encontrãosse aatribulações, eSofremsse: elevasse, e humilhasse: obra a fé  
pela amizade, e aobedi'ªa segue o preceito: a charid.<sup>e</sup> passa do coração as obras:  
não Cedem, porq' estão iluminados pela fé, eSustentados pela graça: q.<sup>tos</sup> exem-  
plos de huma perfeita virt.<sup>e</sup> nos não deixou este nosso Santo, e Venerando Pa-  
dre! os primitivos christãos, q' o Seguião, eadmiravão frustradam.<sup>te</sup> Lançavão  
aos Seos pés as Suas riquezas, eJulgavãose m.<sup>to</sup> felizes deSerem Copia de hum tão  
perfeito, equasi imitavel original: as instruções que lhesdeu forão as regras da  
santid.<sup>e</sup>: q.<sup>m</sup> poderá exprimirvos aqui aquella Sabedoria persuassiva, aquella  
energica Simplicid.<sup>e</sup> comq' ganhou tantas almas p.<sup>a</sup> Jz.' xp.º! aquelas Epis-  
tolas Sagradas, q' nos enchem de tanta Consolação, q' nos Levão Com tanta do  
Cura pelo cam.<sup>o</sup> da Virt.<sup>e</sup>, e da Verd.<sup>e</sup>: estes Divinos escriptos, q' nos enriquecem  
da scia'ª do Ceo, q' contem adro'ªa da Salvação, as promessas do Snr, e as recompen-  
sas dosnossos trabalhos: estes divinos escriptos q' tem Servido de armas a Igr.<sup>a</sup> p.<sup>a</sup>  
abater aSoberba dos rebeldes, os Sofismas dos hereziarcas, eamald.<sup>e</sup> dos peccadores. =  
Abraçado com a cruz do D. M.<sup>e</sup>, ainda q' ella Seja o escandalo dos Judeos, ea  
Loucura dos Gentios, prega 3.<sup>a</sup> as tradições falsas q' fazem esperar a Israel hum  
Messias pompozo, q' o Livre de Seos inimigos Corporaes: persuade q' Jz.' xp.º he  
o verdadr.<sup>o</sup> Messias, aq.<sup>m</sup> Izaias da onome de Advogado, de Conselheyro, de D.',

de Forte, de Pay do Futuro Seculo, e Principe da paz, q' he aquelle aq.<sup>m</sup> as  
 Escripturas promettem p.<sup>a</sup> ser gloria de Jerusalem, p.<sup>a</sup> desatar as prizões da  
 f.<sup>a</sup> de Sion, p.<sup>a</sup> impedir aonão Circucidado a passagem pela Cid.<sup>e</sup> Santa:  
 prega q' Jz.' xp.<sup>o</sup> he o mesmo porq.<sup>m</sup> suspiravão os Patriarchas, deq.<sup>m</sup> fallavão  
 os Profetas, eaq.<sup>m</sup> os Justos pedião q' apressasse aSua vinda: todo o fructo q' per-  
 tenda tirar da Sua vigilância, e fadiga, he ver omundo abatido, eo Ev.<sup>o</sup>  
 exaltado, o Povo de D.' Salvo, e Faraó Submergido: Conhece S. Pedro, q'  
 o Seo officio he incompativel Com huma vida ocioza, eq' oSeo Character o  
 obriga a entrar no Egypto, p.<sup>a</sup> daqui Conduzir a Israel pelo dezerto de pen'ia  
 ate a Jerusalem prometdia: tudo aquillo q' se oppoem ao exercicio da Sua  
 occupação Sedestroa neste momento feliz, em q' forma hum perfeito conhecim.<sup>to</sup>  
 dagrandeza do Seo ministerio. =

Todo o inferno parece conspirar

[4]

3.<sup>a</sup> elle, amedida q' elle Conspira 3.<sup>a</sup> o mundo: a malicia dos peccadores resis-  
 te ao Seo zelo: padeceo m.<sup>tas</sup> perseguições, Claudio Imperador o expulsa de  
 Roma, Herodes omandou encarcerar, donde Livrado milagroza.<sup>te</sup> por hum Na-  
 jo, Simão Mago lhe fez soffrer varias injurias, finalm.<sup>te</sup> morreo martir, pa-  
 decendo morte de Cruz por mandado do Imperador Nero: Longe porem de  
 por termo aos Seos desígnios, avista detantos perigos oppomse atorrente destes  
 obstaculos, q' oinferno por meyo dos impios lhe machina: procura fazer Ceder  
 aforça de Sua Evang.<sup>ca</sup> persuassão, qual outro David aoimpeto daSua pedra,  
 aeste Gigante q' enche a Israel de pavor: animado detanta resolução, o Ceo  
 favoreça Seos designos, agrança do Snr fortaleça oSeo esp.<sup>o</sup>, e vem aSobir como  
 Elias, Sobre este monte de difficuld.<sup>es</sup>: ja não teme, qual hum dos Profetas na-  
 tigos, aSoberba face dos Reys, nem o irado Semblante dos Principes, nem a fo-  
 rioza vista dos Sacerdotes, antes Se reveste Cada vez mais de hum valor heroi-  
 co e se arma, p.<sup>a</sup> assim dizer, de rayo, e trovão 3.<sup>a</sup> ovicio, eamald.<sup>e</sup> =

Nas ter-

ras q' percorre da sua missão no Ponto, Galacia, Cappadocia, Bithynia, Pan-  
 philia, Antiochia, e Roma, eoutras m.<sup>tas</sup> Provincias fez taes estragos, q' o obrigou  
 aperder huma grd.<sup>e</sup> p.<sup>te</sup> dovasto imperio q' tinha estabelecido sobre esta gente  
 infiel: inumeráveis forão os Povos, aq.<sup>m</sup> fez depor a infidelid.<sup>e</sup>, entrar na Igr.<sup>a</sup>  
 pelo baptismo, abraçar oEv.<sup>o</sup>, arvorar a Cruz de Jz.' xp.<sup>o</sup> Sobre asportas das

Mesquitas, Sinagogas e Pagodes, Collocar a Sagrada Imagem do Redemptor Sobre as ruinas dos falsos Deozes, e Converter as adorações idolatras em reverentes Cultos de Latria: aqui esta, o esp.<sup>o</sup> do mundo, posta em dezolação huma bem avultada p.<sup>te</sup> deseos grd.<sup>es</sup> domínios: ja estes dezertores do Evang.<sup>o</sup> vend render gostoza ob<sup>ria</sup> ao Supremo Vigario de xp.<sup>o</sup> na terra: estesmesmos q' desprezavão a sSa dro<sup>a</sup>, regão Com Lagrimas de pen<sup>ria</sup> asportas de Seo Santuario: estes mesmos q' fazião publica profissão do paganismo, ja adorão a hum D.<sup>'</sup> verdadr.<sup>o</sup>: mas, a vos he, meo excelso, egloriozo Padre, q' estes povos estão devedores da Sua Conversão: vos fostes o Moyses, q' os foi Livrar do terrível jugo de Faraó: o Zerobabel q' os Conduzio a Jerusalem magoadada de Suas de Sordens: o novo Machabeo q' lhes deo o Templo do Snr em Seus paizes: = Que principio foi emfim o q' vos fez obrar tantas, e tão gloriozas acções, Senão o zelo da Igr.<sup>a</sup> Catholica? reparastes os dannos da Caza de Israel, as dezordens do christianismo, q' se vos representavão desfigurando abella face da Igr.<sup>a</sup> de D.<sup>'</sup> q' vos estava recomendada: e aqui permitame Santis.<sup>o</sup> P.<sup>e</sup>, q' me restitua de [4v]

de alentos, e recolha em mim o resto de minhas forças p.<sup>a</sup> vos representar o deploravel estado em q' se acha hoje a vossa Igr.<sup>a</sup>: q.<sup>m</sup> não Sabe q' neste Seculo Corrupto, e rebaxado Se acha a Igr.<sup>a</sup> em huma especie de Servidão? opoder Secular quasi q' não permite fazer nada a jurisdicção espiritual; debaixo do pretexto de impedir hum austero dominio, ou de manter privilegios Comcedidos em outros tempos por necessid.<sup>e</sup>, se perverte a ordem, Se relaxa a disciplina, em.<sup>tas</sup> vezes se autoriza a rebelião: osq' Sacodem o jugo da obed<sup>ria</sup>, e q' so defendem a Liberd.<sup>e</sup> p.<sup>a</sup> conservarem os Licenciozos modos do Seo viver, não deixão de Ser escutados, ede acharem protectores nos Principes Seculares: os Prelados Ecc.<sup>os</sup> ja não tem direito incontestavel: querem Castigar hum peccador obstinado, vem huma just.<sup>a</sup> estranha tirarlhe das mãos as armas, q' Jz.<sup>'</sup> xp.<sup>o</sup> lhes ha dado: emprendem reprimir os abuzos, he tido o Seo zelo por hum attentado 3.<sup>a</sup> as Leys: Lamentão em p.<sup>ar</sup> a Servidão, Sendo frustrado qlqr emp.<sup>o</sup> de enviarem as Suas queyxas ao throno: permite pois Vigilantis.<sup>o</sup> pastor, e SS. P.<sup>e</sup>, q' com avossa protecção Semude a jurisprudência, q' o direito n.<sup>al</sup> Sepoeja independente de exemplos, q' Se Confirme nos Palacios oq' Se ordena nos Sanctuarios, q' os peccadores não tenham mais refugio q' p.<sup>a</sup> apen<sup>ria</sup>, q' as Leys dos Principes não searmem mais, q' p.<sup>a</sup> fazer observar as Leys de D.<sup>'</sup>, eq qual

qr Prelado obre obem, e emende o mal sem oppozição. =

q' fabrica pois

Será tão maravilhoza a Consideração, Sem q' desmaye asvossas Luzes dos homens a fraqueza? vesse a vossa qualid.<sup>e</sup> em esta maquina espiritual, Com q' Se unem os fieis a magestoza obed<sup>ria</sup>, q' avos eavossos Sucessores rendem osmais Soberanos Monarchas do mundo: Roma, tão Celebrada por Seo profano Imperio grangeado aCusta do-Sangue derramado deSuas Legiões, q.<sup>to</sup> mais veneração lhe infunda o Seo dominio, vendo tantas Coroas à vossos pés, edevossos Sucessores: todo este poder vos Comunicou Jz.<sup>o</sup> xp.<sup>o</sup> q.<sup>do</sup> vos entregou as Chaves do Reyno do Ceo: eassim não Tos inimigos prevalecer 3.<sup>a</sup> aquelles, q' detão relevantes merecim.<sup>tos</sup> Se vem favorecidos: assim Como nem 3.<sup>a</sup> esta Pedra fundamental, emq.<sup>m</sup> descança aIgr.<sup>a</sup> prevalecerão asportas do Inferno: Hydras das herezias, e monstros das oppozições, q' Combateis omuro inexpurgavel deste fir Miss.<sup>o</sup>, e espiritual edificio, sem fructo repetis 3.<sup>a</sup> dições, porq' Pedro, como outro Jacob, o ha feito D.<sup>o</sup> Principe do Seo Povo, e Com tão abundantes bençõens, q' Como de todas ha de Curar, tem emSi osmerecim.<sup>tos</sup> detodos: forceje Simão mago p.<sup>a</sup> enganar esta Luz, q' opoder donosso Ap.<sup>o</sup> castigará oSeo dilirio: enfurecesse Nero 3.<sup>a</sup> a vida de Pedro, q' o Seo Sangue mais sera timbre do Romano Imperio, q' fatal estrago daSua vida: admirisse a natureza vem do em hum humano Sugeito as Chaves do Ceo, e opoder dos milagres, aCuja Sombra andava aSaude, aCujto alentado esforço temblarão Seos inimigos: porem não Seadmire, não, q' tudo isto em.<sup>to</sup> mais foi mui facil a Pedro, aq.<sup>m</sup> D.<sup>o</sup> Comunicou tanta graça p.<sup>a</sup> nos franquear com as Suas chaves as portas da Eterna Gloria: amem.

**Anexo V:** Ementa do *sermão de São Pedro* – transcrição atualizada<sup>1010</sup>

*Tu es Chrystus Filius Dei Vivi; Tu es Petrus (Mat. 16)*

Não Seguir esses sentimentos puramente humanos que confundem a Jesus Cristo com São João Batista, com Elias, com Jeremias ou com alguns dos profetas e santos antigos, a fim de o confessar por filho do Deus vivo, é sinal evidente de ser perfeito cristão e um completo observante das grandes máximas do Evangelho. Desprezando e cortando por esses falsos sentimentos, o príncipe dos apóstolos e prelado universal de toda a Igreja, meu padre São Pedro, confessa de plano que Jesus Cristo é filho do Deus vivo e, dessa sorte, veio a triunfar sobre os ímpios projetos do mundo.

Perguntou Cristo o seguinte: “quem dizem os homens que eu sou?”. E foram tantas as opiniões como foram os pareceres: “Senhor”, responderam os discípulos, “uns dizem que sois o Batista, outros Elias, outros Jeremias ou algum dos profetas e santos antigos”. E dizendo cada um quem Cristo parecia, nenhum dizia quem ele era. É essa uma das posições de quem vive da opinião; que nunca há de ter de si mais que o conceito que dele se tem. Essa é uma das desgraças dos maiores sujeitos, que nunca hão de ser o que são, e sim o que parecem.

E se isso não pareceu então aos homens, o que diriam os homens que Cristo era? Diriam o que disseram poucos dias depois: que Cristo era um feiticeiro; um amotinador do povo; um profeta falso; um rebelde a Cesar. E se essas opiniões se formaram do filho de Deus, que diversas opiniões não se formaram de São Pedro? E Se perguntarmos quem é Pedro ainda aos maiores sujeitos? Uns responderão que Pedro é um Abel na inocência; Noé na restauração do gênero humano; Abraão no patrocínio da fé; Isaque na obediência; Jacó na vigilância; José no valimento; Moisés na caridade e Fincas [?] na resolução; Davi no valor; Elias no zelo; Eliseu nos prodígios e Josias na destruição dos ídolos.

Se perguntarmos mais, dirão que Pedro é o mais fiel entre os apóstolos; milagre grande da terra; honra do apostolado; glória da [ilegível], e boca de Jesus Cristo. Se perguntarmos ainda mais, dirão outros que Pedro é o sol da Igreja; corifeo da virtude; gigante da santidade; bem aventurado na terra; canonizado em vida; discípulo do eterno pai; mestre do mundo; homem mais que homem, e com tantas aparências de divino, que tem nas suas disposições, como vice-Deus na terra, o mesmo entendimento, a mesma vontade e o mesmo poder que toda a Santíssima Trindade.

---

<sup>1010</sup> AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Desenvolveram-se as abreviaturas e atualizaram-se ortografia e pontuação.

E se continuarmos a perguntar, não faltará quem diga que Pedro, como outro Josué, é o que manda na terra, e Deus o que obedece no céu, sendo ele o que decreta, e Deus o que confirma. Conforma-se com o entendimento, com a vontade e com o poder, porque o que entende, o que quer e o que ordena e manda Pedro, isso entende Deus, isso quer, isso manda e isso ordena.

Porém o que os homens não disseram de Cristo, disse-o Pedro com uma certeza sobre todo o encarecimento errado “vós sois Cristo, filho do Deus vivo”. E o que os mais não disseram de Pedro, disse-o Cristo com uma verdade toda divina: “vos sois Pedro”. Onde advertimos que São Pedro foi quem nos deu a conhecer a Cristo, e Cristo quem nos deu a conhecer a São Pedro. Em um e em outro testemunho, no de Cristo a respeito de São Pedro e no de São Pedro a respeito de Cristo, foi reparar São Leão Papa, que assim como Pedro declarou a maior dignidade do Salvador do mundo, em dizer que era Cristo, assim Cristo declarou a maior excelência do príncipe dos Apóstolos, em lhe dizer que era Pedro: “assim como meu eterno pai vos manifestou a minha grandeza, que vós publicais chamando-me Cristo, assim eu vos manifesto a vossa excelência, que toda consiste em serdes Pedro”. Essa é toda a soma do presente evangelho; esse todo o elogio de São Pedro. E é essa a matéria da vossa atenção. Não empreendo elevar com um sublime discurso a matéria de que trato; estabeleço toda a minha glória em ficar muito inferior ao meu assunto. Serei feliz se vos puder dar uma leve ideia das virtudes que vos prego e se vos puder inspirar um desejo ardente de as imitar. Essa é a graça que peço ao Espírito Santo, pela intercessão da Virgem: AVE Maria.

Bem aventurado é o homem que se emprega no serviço do Senhor quando é exato e fiel nas obrigações que Deus lhe impõe; bem aventurado o homem de quem Deus se serve quando é sábio e inteligente nos ministérios a que o destina. Mas bem aventurado sobretudo o que, unindo a simplicidade da fé às luzes de uma prudência evangélica, sabe obedecer ou mandar; ocultar-se ou manifestar-se segundo as ordens da Providência, que executa ou que exercita sobre os mais. Quem julgais, senhores, que seja esse homem fiel e prudente de quem falo, que conforme o Evangelho é servo, e senhor juntamente; que recebe as ordens, e as dá; que descansa na amizade do Senhor, e em cuja fidelidade o mesmo Senhor descansa? É o meu grande padre São Pedro, príncipe dos apóstolos; substituto de Cristo; pedra fundamental da sua Igreja; prelado e pastor universal do seu rebanho. Por menor e humilde que seja a seus próprios olhos, entra nos direitos do poder do Senhor, como reconhecimento de seus serviços. Como tanto se lhe humilhou a ele, se vê hoje exaltado sobre todas as cabeças as mais nobres e mais sagradas do mundo todo.

Para ele é que vão os espíritos celestes que levam aos homens as palavras de Deus nas ocasiões mais importantes; a ele é que se encaminham os oráculos Divinos e, quando se trata da pureza da nossa santa fé, da infalibilidade de seus mistérios e observância da Lei de Jesus Cristo, ele é o que guarda com vigilância o tabernáculo do Deus de Israel; o que conserva em depósito, ao preço da Salvação e da redenção dos homens; ele é o que pela sua vigilância e pelo seu trabalho faz subsistir a santa Igreja católica romana, de quem devem nascer tantos filhos espirituais – não pelos princípios da natureza, mas pelos efeitos da graça; e forma o reino de Deus, que não tem outros limites mais que o céu, nem outra duração mais que a eternidade. Mas posto que todo o poder lhe fosse dado na terra, em nada se alteraram a sua humildade, nem a sua submissão. Sendo soberano e senhor, conservou-se na qualidade de servo; sábio e fiel, recolhido em si mesmo, atento a Deus na contemplação da sua grandeza, na observância dos seus mandamentos, no exercício da sua lei, na dependência da sua graça.

Deus, que é o soberano e único bem; fonte e princípio de todas as graças e de todos os bens, comunica-se por diferentes modos com os seus santos. Como também os encaminha a seus fins pela sua graça, que, conforme a expressão desse grande apóstolo, tem muitas formas; dá-lhes diversos caracteres de santidade segundo convém a sua glória, ou a sua própria santificação, ou à utilidade da sua Igreja, fazendo com que neles reluzam algumas de suas perfeições divinas. Aí conserva homens cheios da sua mordomia, que enriquecem mais para os outros, que para si mesmos; que cria para serem como benfeitores públicos e para aliviarem aos mais homens nas suas misérias. Há aí outros homens da sua Providência, que vai conduzindo como que passo a passo, a quem dá um espírito reto e um coração dócil para penetrarem as suas vontades e para as executarem – e até mesmo para as ensinarem, aos outros. Mas aí tem, da mesma sorte,

homens da sua [ilegível], a quem parece tem dado toda a força do seu braço; que assombram toda a natureza e a excedem por sinais e prodígios, quando determinam dar a conhecer a sua verdade, ou inspirar o temor dos seus juízos. Eis aqui o caráter de São Pedro; é esse um homem que confia em Deus, e em quem Deus confia; e que é sujeito e ministro de seus grandes desígnios; que se conserva sempre nas mãos da Providência de Deus, e em cujas mãos põe Deus a sua Providência para o governo da sua Igreja.

Que qualidades não supunha neles um tão glorioso ministério? A Providência de Deus, que proporciona aos homens de quem se serve, aos empregos em que os ocupa e aos desígnios que sobre eles forma, tinha lançado sobre ele as suas bênçãos e as suas graças. Tal devia ser esse espírito paternal escolhido para assistir e fundar a Igreja de Jesus Cristo nos tenros anos do cristianismo no meio de tantas perseguições e misérias. Esse universal governo não era

outro mais que livrar as almas do cativo do pecado e pô-las na liberdade da graça. E, por conseguinte, resgatá-las da tirania do inferno para as introduzir no reino prometido da glória. E que é que tem resolução e valor para ações tão grandes, senão São Pedro?

Foi Pedro aquele homem tão desinteressado, que a primeira resolução que tomou foi deixar tudo e seguir Jesus Cristo; tão pouco amigo de subir e de se engrandecer, que sendo superior entre os apóstolos, ainda entre eles se excitavam questões sobre qual dos doze fosse o maior. Tão esquecido de si e de suas coisas que, sendo milagroso para os de fora, levantando a muitos e dando saúde aos enfermos com sua sombra, não se via um milagre desses aos de sua casa. Tão descuidado do seu cômodo, e tão cuidadoso do alheio, que nunca pediu coisa senão para o comum. E se alguma vez se nomeou na petição, foi para se lançar ao mar em serviço de seu príncipe e para desembainhar a espada contra seus inimigos, acometendo com resolução de pedra um esquadrão armado.

Tão amante de Deus e de seu próximo que, sendo examinado três vezes do amor, ficou graduado na caridade; tão amigo da verdade que, seguindo os mais a opinião do povo, só ele dizia o que entendia. Tão pouco respeitoso às pessoas, que nem por luzido, nem por favorecido que fosse dos grandes, deixou a Mateus, a Ananias e a Saphira sem castigo – só porque os via culpados. E ouvindo dizer a seu divino mestre que naquela fatal noite de sua paixão havia de haver lobos que maltratariam o seu rebanho, investiu contra eles tão animoso, que se o mesmo Cristo não lhe mandasse embainhar a espada, não havia de ser um só o Mateos da Companhia. E sabendo que na campanha de Roma andava hum leão, qual foi Nero; mais fera pelos costumes que homem pela natureza, que fazia preza nas ovelhas que lhe estavam encomendadas, deixa a Palestina e vai a Roma. E posto que morreu na defesa como bom Pastor, morreu triunfando, e depois de morto, apareceu ao mesmo Nero com um aspecto tão terrível, que, assombrado o tirano, como refere Suetônio, sem saber a causa, morreu em breves dias e com sua morte cessou a perseguição. Esse é o ofício trabalhoso de um vigilante pastor de Jesus Cristo; reger e sustentar; abrir as portas do reino do céu; tratar das suas ovelhas, e defendê-las; lançar-lhes o cajado para as encaminhar, e traça-lo contra quem as quiser ofender. Quanto forem os inimigos mais ferozes e mais poderosos, tanto se há de ver mais viva a vigilância do pastor para melhor luzir o seu valor.

Porem dirão alguns: “nem tudo se deve levar ao cabo; ainda que uma culpa mereça castigo e a lei o mande, algum respeito deve haver, a se guardarem as pessoas?”. E isto é o que Jesus Cristo manda guardarem os seus pastores? Cristo, que fez pastor a São Pedro, o que lhe mandou guardar foram ovelhas, e não lhe mandou guardar respeitos. O pastor dos pastores, exemplo e modelo de todos, foi o mesmo Cristo, e o conceito que dele tinham seus

mesmos inimigos era que não guardava respeito a ninguém – *non respices personam hominum*. Mas por isso era pastor, que guiava as ovelhas por caminho seguro – *viam Dei in veritate doces*. Por isso era pastor que se fazia respeitar por suas Ovelhas – *oves mæ vocem meam audiunt*.

É caso notável que, vindo uma Companhia armada para prender Cristo, nenhum se atrevesse com São Pedro, sendo que São Pedro fez o que fez ao criado do Pontífice. Viram os fariseus e mais ministros na resolução de Pedro que, quem, sem respeitar ao amo, castigava o criado também castigaria a ele, se o tivesse à mão e que todos [rasura] da Companhia iriam pelo mesmo fio com São Pedro, se Cristo não lhe tivesse mão da espada. Acomodam-se e tiveram respeito por São Pedro, porque viram que ele só a Cristo tinha respeito. E quem só respeita a Cristo, é muito respeitado de todos; a Cristo, e só a Cristo respeito; e muito respeito. Aos mais, sejam quem forem, respeito nem muito, nem pouco.

Observe-se o que Deus manda e corte-se por onde se cortar – tanto pelos pequenos, como pelos grandes; tanto pelos criados, como pelos amos. Mateus era criado; Ananias e Saphira eram senhores. E São Pedro tanto respeitou as culpas humildes, como respeitou os vícios autorizados. E se houve respeito de culpa, a culpa foi para castigar mais à dos grandes, e menos à dos pequenos. Porque como os vícios nos grandes causam maior dano, devem levar maior castigo. Isso é ser Pedro e obrar como Pedro; prelado e pastor universal da Igreja.

Mas quando a lei de Deus está gravada no coração, há justiça, há caridade; ama-se o que Deus manda e cumpre-se; conhecem-se as faltas e emendam-nas; busca-se a verdade e segue-a: preveem-se os perigos, evitam-nos; encontram-se as tribulações e sofrem-nas: eleva-se e humilha-se. Obra a fé pela amizade e a obediência segue o preceito. A caridade passa do coração às obras. Não cedem, porque estão iluminados pela fé e sustentados pela graça. Quantos exemplos de uma perfeita virtude nos não deixou esse nosso santo e venerando padre! Os primitivos cristãos que o seguiam e admiravam-no frustradamente lançavam aos seus pés as suas riquezas, e julgavam-se muito felizes por serem cópia de um tão perfeito e quase imitável original. As instruções que lhes deu foram as regras da santidade. Quem poderá exprimir-vos aqui aquela sabedoria persuasiva; aquela enérgica simplicidade com que ganhou tantas almas para Jesus Cristo? Aquelas epístolas sagradas que nos enchem de tanta consolação, que nos levam com tanta doçura pelo caminho da virtude e da verdade. Esses divinos escritos, que nos enriquecem da ciência do céu; que contêm a doutrina da salvação, as promessas do Senhor e as recompensas dos nossos trabalhos; esses divinos escritos que têm servido de armas a Igreja para abater a soberba dos rebeldes, os sofismas dos heresiarcas e a maldade dos pecadores.

Abraçado com a cruz do divino mestre, ainda que ela seja o escândalo dos judeus e a loucura dos gentios, prega contra as tradições falsas que fazem Israel esperar um messias pomposo que o livre de seus inimigos corporais. Persuade que Jesus Cristo é o verdadeiro messias, a quem Isaías dá o nome de advogado, de conselheiro, de Deus, de forte, de pai do futuro século e príncipe da paz; que é aquele a quem as escrituras prometem para ser glória de Jerusalém para desatar as prisões da filha de Sião, para impedir ao não-circuncidado a passagem pela Cidade Santa. Prega que Jesus Cristo é o mesmo por quem suspiravam os patriarcas; de quem falavam os profetas e a quem os justos pediam que apressasse a sua vinda. Todo o fruto que pretenda tirar da sua vigilância e fadiga é ver o mundo abatido, e o Evangelho exaltado; o povo de Deus salvo, e Faraó submergido. Conhece São Pedro que o seu ofício é incompatível com uma vida ociosa e que o seu caráter o obriga a entrar no Egito, para daqui conduzir Israel pelo deserto de penitência até a Jerusalém prometida. Tudo aquilo que se opõe ao exercício da sua ocupação se destrua neste momento feliz em que forma um perfeito conhecimento da grandeza do seu ministério.

Todo o inferno parece conspirar contra ele, à medida que ele conspira contra o mundo. A malícia dos pecadores resiste ao seu zelo. Padeceu muitas perseguições; Cláudio Imperador o expulsa de Roma, Herodes o mandou encarcerar, donde, livrado milagrosamente por um anjo, Simão Mago lhe fez sofrer várias injúrias. Finalmente, morreu mártir, padecendo morte de Cruz por mandado do Imperador Nero. Longe, porém, de pôr termo aos seus desígnios, à vista de tantos perigos, opõe-se à torrente destes obstáculos que o inferno, por meio dos ímpios, lhe maquina. Procura fazer ceder à força de sua evangélica persuasão, qual outro Davi ao ímpeto da sua pedra, este gigante que enche a Israel de pavor. animado de tanta resolução, o céu favoreça seus desígnios, a graça do senhor fortaleça o seu espírito e vem a subir como Elias sobre este monte de dificuldades. Já não teme, qual um dos profetas antigos, a soberba face dos reis nem o irado semblante dos príncipes, nem a furiosa vista dos sacerdotes, antes se reveste cada vez mais de um valor heroico e se arma, para assim dizer, de raio e trovão contra o vício e a maldade.

Nas terras que percorre em sua missão, no Ponto, Galacia, Capadócia, Bithynia, Panphilia, Antioquia, Roma e em outras muitas províncias, fez tais estragos, que obrigou a perder uma grande parte do vasto império que tinha estabelecido sobre essa gente infiel. Inumeráveis foram os povos a quem fez depor a infidelidade, entrar na Igreja pelo batismo, abraçar o Evangelho, arvorar a cruz de Jesus Cristo; sobre as portas de mesquitas, sinagogas e pagodes, colocar a sagrada imagem do Redentor sobre as ruínas dos falsos deuses e converter as adorações idólatras em reverentes cultos de latria. Aqui está o espírito do mundo, posta em

desolação uma bem avultada parte de seus grandes domínios. Já esses desertores do Evangelho vêm render gostosa obediência ao supremo vigário de Cristo na terra. Estes mesmos que desprezavam a sua doutrina, regam com lágrimas de penitência as portas de seu santuário. Esses mesmos que faziam pública profissão de paganismo, já adoram a um Deus verdadeiro. Mas, meu excelso e glorioso padre, é que esses povos estão devedores da sua conversão; vós fostes o Moisés que os foi livrar do terrível jugo de Faraó; o Zerobabel que os conduziu à Jerusalém magoada de suas desordens; o novo Macabeu que lhes deu o templo do Senhor em seus países.

Que princípio foi, enfim, o que vos fez obrar tantas e tão gloriosas ações, senão o zelo da Igreja católica? Reparastes os danos da casa de Israel; as desordens do cristianismo que se vos representavam desfigurando a bela face da Igreja de Deus, que vos estava recomendada. E aqui permita-me, santíssimo padre, que me restitua de alentos e recolha em mim o resto de minhas forças para vos representar o deplorável estado em que se acha hoje a vossa Igreja. Quem não sabe que neste século corrupto e rebaixado se acha a Igreja em uma espécie de servidão? O poder secular quase que não permite fazer nada à jurisdição espiritual; debaixo do pretexto de impedir um austero domínio, ou de manter privilégios concedidos em outros tempos por necessidade, perverte-se a ordem, relaxa-se a disciplina e muitas vezes se autoriza a rebelião. Os que sacodem o jugo da obediência e que só defendem a liberdade para conservar os licenciosos modos do seu viver não deixam de ser escutados e de achar protetores nos príncipes seculares. Os prelados eclesiásticos já não têm direito incontestável; querem castigar um pecador obstinado, vem uma justiça estranha tirar-lhes das mãos as armas que Jesus Cristo lhes há dado; empreendem reprimir os abusos, é tido o seu zelo por um atentado contra as leis. Lamentam em particular a servidão, sendo frustrado qualquer empenho de enviarem as suas queixas ao trono. Permite, pois, vigilantíssimo pastor e santíssimo padre, que, com a vossa proteção, mude-se a jurisprudência; que o direito natural seja independente de exemplos; que se confirme nos palácios o que se ordena nos santuários; que os pecadores não tenham mais refúgio, que para a penitência; que as leis dos príncipes não se armem mais, que para fazer observar as leis de Deus e que qual quer prelado obre o bem e emende o mal sem oposição.

Que fábrica, pois, será tão maravilhosa à consideração, sem que desmaie às vossas luzes dos homens a fraqueza? Vê-se a vossa qualidade nessa máquina espiritual com que se unem os fiéis à majestosa obediência, que a vós e a vossos sucessores rendem os mais soberanos monarcas do mundo. Roma, tão celebrada por seu profano império, granjeado à custa do sangue derramado por suas legiões, quanto mais veneração lhe infunda o seu

domínio, vendo tantas coroas a vossos pés e aos de vossos sucessores? Todo esse poder vos comunicou Jesus Cristo quando vos entregou as chaves do reino do céu. E assim não vão os inimigos prevalecer contra aqueles que de tão relevantes merecimentos se veem favorecidos. Assim como nem contra essa pedra fundamental em quem descansa a Igreja prevalecerão as portas do inferno; hidras das heresias e monstros das oposições que combateis o muro inexpurgável desse firmíssimo e espiritual edifício, sem fruto repetis contradições, porque Pedro, como outro Jacó, o há feito Deus príncipe do seu povo. E com tão abundantes bênçãos, que como de todas há de curar, tem em si os merecimentos de todos. Forceje Simão Mago para enganar essa luz, que o poder do nosso apóstolo castigará o seu delírio. Enfurece-se Nero contra a vida de Pedro, que o seu sangue mais será timbre do romano império, que fatal estrago da sua vida. Admire-se a natureza vendo em um humano sujeito as chaves do céu e o poder dos milagres, a cuja sombra andava a saúde; a cujo alentado esforço temblaram seus inimigos. Porém não se admire, não, que tudo isso e muito mais foi muito fácil a Pedro, a quem Deus comunicou tanta graça para nos franquear com as suas chaves as portas da eterna glória. Amém.