

# MURMURAÇÃO, DISSIMULAÇÃO, CONDENAÇÃO: OS IMBRÓGLIOS EM TORNO DE UM PADRE PREGADOR E O REGALISMO DO OUVIDOR DO ESPÍRITO SANTO

GUSTAVO PEREIRA\*

**Resumo:** No ano de 1770, o padre Manoel Furtado de Mendonça pregou um curioso *sermão de São Pedro* na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes. Algumas semanas mais tarde, ele foi preso e suas palavras, consideradas críticas ao monarca, foram devassadas por representantes das justiças eclesiástica e régia, repercutindo pela região e chegando, por vias da correspondência oficial, a Lisboa. Entende-se que os referidos autos de devassa (que incluem, anexada, a ementa do sermão) são um *corpus* de grande interesse para se analisarem a articulação de ideias, alguns aspectos de sua percepção e também os efeitos de seu contínuo *recontar*. Ademais, parte-se, neste trabalho, da perspectiva de que as relações 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 repercutiram na região. Foca-se, particularmente, nos pareceres do ouvidor do Espírito Santo, José Ribeiro de Guimarães Ataíde, responsável pela condenação do padre-pregador.

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

**Abstract:** In the year of 1770, father Manoel Furtado de Mendonça preached a curious sermon in the village of São Salvador dos Campos dos Goytacazes. A few weeks later, he was arrested and his words, considered as a series of critics directed to the king of Portugal, 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

---

*Artigo recebido em 31 de março de 2014 e aprovado para publicação em 12 de julho de 2014.*  
Trabalho apresentado na mesa *Entre o Reino e a colônia: religiosidades e poder na época moderna*.

\* Mestrando do PPGH-UFF, bolsista FAPERJ nota 10. E-mail: gustavopereira@id.uff.br

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 reflect on 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. It focuses on the reports of José Ribeiro Guimarães Ataíde, magistrate responsible for the condemnation of the priest.

**Keywords:** Pombalism; Regalism; Rhetoric.

*[...] 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 (2008: 60)

O padre Manoel Furtado de Mendonça, em um sermão pregado no dia nove de setembro de 1770, durante a festividade de São Pedro, lamentou 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 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”. Passados cerca de 40 dias, o padre foi preso e suas palavras, então consideradas “temerárias”, foram devassadas por representantes das justiças eclesiástica e régia, repercutindo por toda a região. Partindo dos referidos autos de devassa<sup>1</sup> e das relações então estabelecidas entre as palavras pronunciadas do púlpito e documentos coetâneos, busca-se compreender as ações e os esforços argumentativos do ouvidor do Espírito Santo, José Ribeiro de Guimarães Ataíde, que orquestrou a prisão e a condenação do padre – mobilizando rumores e murmurações e se mostrando em sintonia com as diretrizes das políticas regalistas pombalinas. Antes de mais, apresentam-se algumas breves reflexões de caráter metodológico que visam a auxiliar a apreciação das fontes referidas.

### **Murmuração e eloquência**

---

<sup>1</sup> Documentação do Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa [AHU]. *Ementa do sermão...* AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059. Ortografia e pontuação atualizadas ao longo do trabalho.

Arlete Farge, tendo como *corpus* privilegiado as *fontes da repressão*, destaca um aspecto particularmente notável nesse tipo de documentos: a possibilidade da percepção dos ruídos; dos rumores (FARGE, 2007: 254). São, em grande parte, 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>2</sup> Trata-se de indícios do que pode ser, em certo sentido, considerado inatingível, pois registra o que não se pode comprovar, mas, ao mesmo tempo, indicia uma brecha, com muitas informações a respeito de como as pessoas do passado viviam o verdadeiro, o falso, o provável, aquilo em que lhes convinha ou não acreditar. Para Farge, o *rumor* não tem um sentido estrito, podendo ser interpretado como o ruído da cidade, relacionado à privação e à carência de informação. Afinal, ao se encontrarem privadas de notícias formais, as pessoas buscavam se inteirar daquilo que se passava por meio de informações orais. E essa oralidade, com seu característico meio de circulação da notícia, seria, para a historiadora, indicativo de um modo de não viver de forma excessivamente passiva. 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 (FARGE, 2007: 255)<sup>3</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

---

<sup>2</sup> Nesse sentido, a autora aponta que quando se produziam acontecimentos traumáticos para a monarquia, indivíduos eram pagos para observar e recolher os discursos pronunciados, enquanto se escondiam em esquinas, passagens e mesmo em bares ou cabarés (FARGE, 2008: 60).

<sup>3</sup> “[...] quando a polícia caça rumores, tal atitude encerra um paradoxo, que consiste em entender que a população não está em condição de pensar o acontecimento; que não tem capacidade para tanto. Mas, ao mesmo tempo, se a polícia busca rumores, é porque entende que algo vai acontecer; que há o risco de que, a partir do derramamento de rumores, algo suceda. Está-se, portanto, diante de um jogo duplo que envolve o rumor possivelmente inteligente e a busca consciente do rumor”. Tradução livre.

soberania da razão de estado visível nas instituições”. 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 importavam sobremaneira figuração e representação – a murmuração era índice do *evento* e dos acontecimentos transgressores das normas vigentes, devendo ser, portanto, mobilizada para fins específicos e, sobretudo, controlada (HANSEN, 1989: 87).

No esforço de melhor captar alguns sentidos possíveis dos referidos termos, é válido recuperar definições deles elaboradas pelo padre Rafael Bluteau, em seu *vocabulário português e latino*, publicado em Coimbra na primeira metade do século XVIII. 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 pública*”. *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 entre dentes”<sup>4</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 (NEVES, 2001: 416-17). 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 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*

---

<sup>4</sup> BLUTEAU, R. “rumor”; “fama”; “murmuração”; “murmúrio”. In: *Vocabulário Português e Latino...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

*de la guardia alerta que llegan a los oídos de todos a veces pueden traer la calma, pero nunca el silencio* (FARGE, 2008: 58-59).<sup>5</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 (ELIAS & SCOTSON, 2000: 121-22).

Ao mesmo tempo em que desempenhava a função de apoiar indivíduos e atitudes predominantes na coletividade, a fofoca tinha a “função de excluir pessoas e cortar relações”; podia funcionar como “instrumento de rejeição de extrema eficácia” – sobretudo

---

<sup>5</sup> Grifos meus. “[...] entre os ruídos habituais e os dos ofícios, deslizam-se as palavras constantemente trocadas, como insistentes vírgulas fabricando o ritmo dos dias e das noites. As pessoas falam, se chamam, se misturam e contam novidades umas às outras, se buscam para se advertir e pedem indicações, fazem seus negócios com palavras e promessas. Fazem um palanque nos mercados ou nas tavernas, a fim de favorecer a circulação de suas palavras, de as estabelecer, de as fazer criar acontecimentos, e também para sentir como o outro, ser no mundo, participar desse ruído do mundo sentido individual ou coletivamente [...]. Por meio do verbo, percebem-se as diferenças, enquanto se definem as apostas [...]. Mas o ruído, tão presente, a necessidade de pôr ordem e os sons provenientes da guarda em alerta que chegam aos ouvidos de todos às vezes podem trazer calma, mas nunca silêncio”. Tradução livre.

quando “circulavam pelos canais de boataria histórias sobre a transgressão de normas, amiúde de forma exagerada”. Por isso,

[...] o rigor implacável com que essa arma portentosa era coletivamente usada [...] 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 (ELIAS & SCOTSON, 2000: 133).

Natalie Zemon Davis, atenta às formas com que os sujeitos contavam histórias no passado, 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” (DAVIS, 2001b: 17-20). Tal esforço faz-se patente quando, ao se debruçar sobre os conflitos entre católicos e protestantes na França, Davis indica serem suas fontes “os relatos contemporâneos” de ambos os lados em conflito. Desse modo, diz fazer “todo o esforço para distinguir, neles, a *completa invenção do fato provável*” (DAVIS, 2001a: 132).

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 (DAVIS, 2001a: 132), 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 de que os coetâneos vivenciaram e narraram os episódios em pauta (DAVIS, 2001b: 16-17).

Neste trabalho, propõe-se, como Davis – mas, é preciso reconhecer: sem refletir de fato sobre os referidos aspectos literários –, perceber, na documentação, 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 em pauta. 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” (DAVIS, 2001a: 132).

De acordo com José Francisco Marques, “todo documento – e é esta uma das lições da metodologia histórica – deve ser lido num contexto retórico”. Nesse sentido, o historiador, ao refletir sobre a documentação com que trabalha (sermões), indica que se deve “pôr o passado em relação com o passado, ver o fenômeno histórico [...] no seu contexto

histórico e retórico. No fundo, é a tentativa de equacionar, em dado momento, as relações entre a retórica e a sociedade pela mediação do púlpito”. Para Marques, “a pregação [está] ligada à eloquência como arte da palavra que visa [a] persuadir o ânimo alheio pela força do dizer” (MARQUES, 1983: 10-12).

Ao abordar a questão da eloquência sacra, o historiador 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 Marques, 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 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. Identificado como homem de Deus e 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 (MARQUES, 1983: 20, 26, 10-12).

Cabe, aqui, retomar a sugestão dos *problemas de linguagem* e das *técnicas de persuasão* referidos e relacioná-los a outras referências. Ao abordar as questões em torno dos sujeitos do discurso, João Adolfo Hansen recorda o fato de que o ouvinte empírico não deve ser entendido de modo passivo; “quem fala deve pressupor a autonomia da sua mente para trabalhar sobre e com ela”. Ademais de apontar que “a persuasão do ouvinte deve ser encontrada no próprio discurso”, o autor indica que

[...] 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 (HANSEN, 2012: 165).

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”. 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,

[...] nas monarquias absolutistas do século XVII, principalmente nas ibéricas, a *discrição* é o padrão da racionalidade de corte que define o cortesão, proposto para todo o corpo político [...]. Nas práticas de representação, a *discrição* 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 (HANSEN, 1996: 93, 79-84).

Considerava-se discreto, portanto, 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. Após tais ponderações de cunho mais metodológico, pode-se retomar o episódio já mencionado, com referências importantes para melhor compreender suas peculiaridades.

### **Um sermão, muitas palavras**

No dia nove de setembro de 1770, quando se celebrava a festividade de São Pedro, organizada pelo corpo eclesiástico de São Salvador dos Campos dos Goytacazes, na igreja do seminário de Nossa Senhora da Lapa, sede da justiça na referida comarca eclesiástica, o padre Manoel Furtado de Mendonça, pároco colado na matriz de São João da Barra, pregou um sermão em homenagem ao *príncipe dos apóstolos*. Passados cerca de 40 dias, durante as óperas realizadas na região em celebração às Onze Mil Virgens, Furtado de Mendonça foi preso em praça pública pelo ouvidor José Ribeiro de Guimarães Ataíde e posteriormente remetido para a fortaleza da ilha das Cobras, no Rio de Janeiro.

Preso o pároco, 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 motivo havia sido aquilo que ele



proferira em seu sermão. Grande parte dos assistentes à cerimônia, contudo, afirmou não ter percebido traço algum de suspeição em suas palavras. 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, e outro, pelo bispo do Rio de Janeiro, D. frei Antônio do Desterro. A documentação principal acerca do episódio – 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 sobre os diferentes sentidos e versões sobre ele elaborados: as testemunhas, os acusadores/inquiridores, o próprio padre; todos recontaram e recriaram as palavras 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, 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 refletir sobre a política coetânea.

Afinal, no fim do referido sermão – que, de acordo com as preceptivas da parenética, que tratavam o ato de pregar como uma espécie de encenação, era seu *clímax*; momento em que se acentuavam os gestos, o tom de voz e a cadência<sup>6</sup> –, o pároco, em um período marcado pelo fortalecimento do poder régio, que avançava sobre prerrogativas e jurisdições tradicionais de outros corpos políticos (sobretudo 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 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 acharem 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.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> CASTRO, 2008; MORÁN, & ANDRÉS-GALLEGO, 1995; GÓMEZ, 2004.

<sup>7</sup> Ementa do sermão... AHU\_CU\_017, cx. 93, doc. 8059.

Como indicado, foram muitos os comentários registrados sobre as referidas palavras. No entanto, busca-se, aqui, ater-se apenas às observações dirigidas ao vice-rei pelo ouvidor após arguir as trinta testemunhas arroladas nos autos de devassa de que ficou encarregado. Guimarães Ataíde, ao escrever seu ofício endereçado ao Marquês de Lavradio, insistiu na gravidade das acusações que repetidamente fizera ao padre Manoel. Nesse sentido, após relatar que

[...] envolve o parágrafo penúltimo [...] duas partes ambas sediciosas, blasfemas e infames; na primeira, representa ele dito padre o deplorável estado em 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.

O ouvidor afirmou ao vice-rei que Furtado de Mendonça

[...] 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 estratégias 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>8</sup>.

Se a relação com os jesuítas, expulsos e desnaturalizados do reino de Portugal e de seus domínios a partir da lei de três de setembro de 1759, e com outros episódios importantes do período havia sido apenas aventada ao longo dos autos de pergunta dirigidos por Guimarães Ataíde (a partir de colocações por ele mesmo desenvolvidas), no referido parecer 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 do ouvidor. Ao relacionar explicitamente o sermão aos dois documentos mencionados – a *Dedução Cronológica e Analítica* e as *Sentenças Proferidas nos casos da Infame Pastoral do Bispo de Coimbra* –, Ataíde enquadrou o episódio ocorrido em São Salvador dos Campos no âmbito 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>9</sup>.

<sup>8</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, ex. 93, Doc. 8059.

<sup>9</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, ex. 93, Doc. 8059.

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”, o ouvidor – ainda que aponte que “se persuadem as testemunhas que o estímulo daquele escandaloso rompimento foi o de querer dar prova de literatura, sem advertência do errado modo que pretendeu ostentar” – insiste em acentuar as culpas do padre.

Acerca de Furtado de Mendonça e de suas prédicas, Guimarães Ataíde conclui, portanto, que, constatado o confronto por ele aventado 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”. De modo que, referindo ao vice-rei “tudo quanto pôde chegar ao meu conhecimento sobre o abominável atentado daquele façanhoso eclesiástico”, o ouvidor 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, 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>10</sup>

À exceção de Guimarães Ataíde, tanto as autoridades quanto as testemunhas apenas acusaram as palavras do padre 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 pelo conteúdo do *sermão de São Pedro*, e sim pela denúncia do ouvidor. Mobilizando os tópicos do panegírico – fundamentalmente relacionados à exaltação do poder eclesiástico/espiritual em detrimento do secular/temporal – em função de um enquadramento previamente elaborado e divulgado por todo o império português, Guimarães Ataíde deu ensejo aos rumores e ao forçoso posicionamento de todos os envolvidos: autoridades, acusados e testemunhas.

Desse modo, 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

<sup>10</sup> Ofício do Ouvidor ao vice rei... 21.11.1970. AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

muito dizer, assentar as razões do ocorrido, de certa maneira apaziguando-se. 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. A um conivente (ou mesmo indiferente) silêncio, seguiram-se as denúncias mais, ou menos, abrasadas – repetindo, invariavelmente, um enquadramento de antemão disponibilizado pelo ouvidor.

Ao se ensaiar uma leitura do episódio e de suas repercussões considerando aspectos sobre a retórica e as prescrições da eloquência sacra, busca-se apontar algumas considerações de interesse para a reflexão proposta. Como indicado por João Adolfo Hansen, a *murmuração* 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 críticas que ameaçariam a tranquilidade dos povos – estando, portanto, muito próxima da sedição, o que fazia com que as autoridades temessem seu potencial descontrole (HANSEN, 1989: 87).

A partir de tais ideias, propõe-se considerar a forma com que se deram as *murmurações* em torno do episódio estudado. Conforme o apresentado, entende-se que os *rumores* havidos em torno do sermão e da prisão espetaculosa do padre 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 detalhada e direcionada acerca do ocorrido – repetindo trechos do sermão e acusando suas palavras de “sediciosas, blasfemas e infames” –, Guimarães Ataíde uma vez mais mobilizou (e direcionou) os comentários e *rumores* havidos na região, conformando o episódio a seu favor.

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, alguns pontos polêmicos do sermão comprova que ele havia de fato percebido o teor das referidas críticas, que classificou como

*temerárias*). Considerando-se as desavenças entre o ouvidor e o corpo eclesiástico, indicadas em diversos trechos da documentação,<sup>11</sup> 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 clérigos. Afinal, como apontado, considerando-se mais detidamente os eclesiásticos 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 tenham de fato concordado com as críticas então pronunciadas diante de todos – que punham em confronto, no âmbito do discurso, e segundo os preceitos devidos, poderes e justiças *eclesiásticos* e *seculares*.

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 [discretamente], Guimarães Ataíde, como apontado, acabou por desencadear e mobilizar as demais reações acerca das palavras do sermão de São Pedro: rumores, questionamentos, juízos, condenações. No final, entre críticas, encenações, murmurações e inquietações, *assentaram-se* os juízos, prevalecendo o enquadramento por ele operado.

### **Repercussões das políticas regalistas pombalinas**

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. 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 (FRANCO, 2006: 238-39, 326).

---

<sup>11</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!”), mas também indiciadas nas palavras do ouvidor, no esforço de delas se distanciar: “se eu tivera feito algum vexame a qualquer eclesiástico desta comarca, ou tivera desatendido [...]” AHU\_CU\_017, cx. 93, Doc. 8059.

Tal esforço, que se acentuou na época da Restauração e fez-se sistemático no período aqui estudado, teve no século XVII uma etapa importante. 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 demandaram 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 –, configurar-se enquanto um poder bastante distante (e desconhecedor) das realidades nas diferentes localidades.

Nesse sentido, alguns bispos buscaram, em aliança com o monarca, 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”. Para o historiador, tratava-se 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 (GOUVEIA, 1997: 263-64).

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>12</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 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

---

<sup>12</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: SOUZA, 2004.

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” (GOUVEIA, 1997: 264).

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 doutrinariamente fundamentado* e acima de tudo, creio, consumou-se de facto” (PAIVA, 2001: 42-43).

Entende-se por *antijesuitismo pombalino* o antijesuitismo 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 (FRANCO, 2006: 322).

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” (MONTEIRO, 2008: 235).

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 antijesuitismo pombalino deu-se a partir da construção de “um mito conspiracionista que desdignificou [...] uma instituição, por obra de uma sistemática acção política” (FRANCO, 2006: 323-24). Mobilizaram-se, assim, dispositivos de *propaganda antijesuítica*, de que a *Dedução Cronológica e Analítica* constituiu-se a expressão mais acabada (MONTEIRO, 2008: 169).

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* (1767-68); 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” (FRANCO, 2006: 500). 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 Analítica* pode ser entendida como a expressão acabada de toda a *ofensiva antijesuítica* (MONTEIRO, 2008: 168-69).

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 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” (ALVIM, 2010: 75).

Chegados à América portuguesa já em 1549 – logo após o estabelecimento do Governo Geral –, os padres da Companhia de Jesus, ponta de lança da Reforma católica, 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” (TAVARES, 2005: 09).

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 confesores e diretores espirituais, influenciando a consciência de muitos, principalmente das personalidades mais importantes da sociedade, tais como monarcas, ministros, nobres e demais eclesiásticos” (ALVIM, 2010: 75).



Com o avançar do século XVIII, contudo, “críticas à formação filosófica dos inacianos, 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” (TAVARES, 2005: 09, 146). Afinal, devido a seu *papismo* acentuado, os inacianos configuravam um obstáculo aos esforços de centralização empreendidos pela Coroa, que se pretendia afirmar enquanto poder absoluto, submetendo a todos.

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) à Espanha, que, por sua parte, cederia à autoridade lusa 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 inacianos 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 inacianos.

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 inacianos, 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.

A resistência militar de algumas reduções indígenas – com o apoio dos jesuítas, que contrariavam seu geral –, fomentou na Espanha e em Portugal a certeza de que os inacianos 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 às Coroas e à própria direção da Companhia. As chamadas guerras guaranícas, que ocorreram entre 1753 e 1756, resultaram desse ambiente de conflitos e resistências e acentuaram as ideias já ventiladas à altura de que os inacianos 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 (COUTO, 2009: 10-22).

Com o avanço da Coroa portuguesa sobre as anteriores prerrogativas dos jesuítas – e seu anseio por, além de os culpabilizar, puni-los (sobretudo depois do atentado a D. José, em 1758, que o governo pombalino atribuiu às influências inacianas) –, as relações entre Lisboa e Roma (com o papado bastante próximo aos inacianos) complicaram-se cada vez mais, em especial a partir de 1759. A medida mais impactante, nesse sentido, foi a lei de três de setembro do referido ano, pela qual o monarca luso expulsava os jesuítas de seus reinos e domínios e 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 territórios ultramarinos portugueses, ou ainda que com qualquer um deles mantivesse correspondência, oral ou escrita. Os únicos que escapavam das determinações de expulsão e desnaturalização pela referida 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.

A divulgação dos referidos diplomas e obras condenatórios e críticos aos inacianos, que se fizeram manifestar por todo o *império*, possibilitou seu uso pelo ouvidor do Espírito Santo, quando de seu esforço por condenar as palavras de Furtado de Mendonça. Afinal, tratava-se de uma política assaz importante, para a qual o governo pombalino investiu uma série de recursos. Ao estabelecer relações entre o *sermão de São Pedro* e os condenáveis e “façanhosos” ideais jesuíticos, citando parágrafos da *Dedução* e indicando o padre como “sequaz” do bispo de Coimbra, Guimarães Ataíde enquadrou o episódio referido no âmbito maior da política regalista pombalina.

Cabe considerar, acerca de tais questões, 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, distante das Relações do Rio de Janeiro ou da Bahia, instâncias superiores da justiça régia na América portuguesa, e sem um juiz de fora, 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 suas 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 demais 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 a suspeita de *jesuitismo*) tenham sido mobilizadas nas acusações a Furtado de Mendonça. Acerca dos conflitos com os inicianos 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 –, os referidos regulares 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 em muitos aspectos 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 reassumem dimensões de sua substância crítica. O que parece emergir da documentação acerca do episódio, 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 ambiente 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, afinal, sido postas em questão.

Entende-se ser necessário, para encerrar, retomar mais um trecho sermão. Nesse sentido, é importante apontar que, após as muitas críticas que apresenta, o padre Manoel propõe 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”. Furtado de Mendonça, portanto – que chega a declarar: “a Cristo e só a Cristo respeito: aos mais, sejam quem quer que forem, respeito nem muito nem pouco” –, em contraste flagrante com a afirmação do poder régio como superior e absoluto em seu

território, reclama o predomínio do *direito natural*<sup>13</sup> e a afirmação das *Leis de Deus* pelas mãos de seus prelados. A solução que aponta para o *deplorável estado da Igreja* é, desse modo, diametralmente oposta aos esforços *regalistas*.

A dimensão que a condenação ao padre Manoel e a suas palavras assumiram, portanto, atesta a relevância – e o potencial de mobilização – das questões então postas em pauta: a possível influência dos jesuítas recém-expulsos, a “perda de poder da Igreja” e a “interferência dos ministros seculares”. Acredita-se ser justamente a percepção de como se deu a relação estabelecida entre um sermão pregado em uma vila da América portuguesa e políticas elaboradas em Lisboa, e válidas para todo o império – nomeadamente o regalismo pombalino (e o antijesuitismo que lhe era diretamente vinculado) – que faz relevante o exercício aqui proposto.

### Referências bibliográficas

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.

CASTRO, A. P. *Retórica e Teorização Literária em Portugal: do Humanismo ao Neoclacissismo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

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.

DAVIS, N. Z. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001 [2001a].

\_\_\_\_\_. *Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [2001b].

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.

---

<sup>13</sup> É importante ressaltar a não univocidade da expressão *direito natural*. Assim, por um lado, os textos normativos pombalinos mobilizam a expressão no esforço para fortalecer o direito pátrio – limitando a aplicação do direito romano, dos costumes, da jurisprudência e do direito canônico. Por outro lado, contudo, 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* – o que levaria a uma submissão da justiça régia à eclesiástica. Tal mudança possibilitaria, nessa lógica, que os *pecadores* fossem afinal punidos sem interferências de uma *justiça estranha*. Entende-se, assim, que, se no discurso pombalino mobilizam-se conceitos próximos ao *jusracionalismo*, no discurso do padre Manoel os conceitos aproximam-se de um *jusnaturalismo* mais escolástico – em que o direito natural, afim à ideia da vontade e das leis divinas, serviria de critério de legitimidade para a lei positiva. Sobre essas questões, ver: HESPANHA, 2005; PEREIRA, 2014.

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.

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.

GÓMEZ, A. C. “El Taller del Predicador: Lectura y escritura en el sermón barroco”. *Via Spiritus* Nº 11 (2004).

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

HANSEN, J. A. “O discreto”. In: NOVAIS, A. (org.) *Libertinos, libertários*. São Paulo: Companhia das Letras/MINC-FUNARTE, 1996.

\_\_\_\_\_. “Lugar comum”. In: MUHANA, A. LAUDANNA, M. & BAGOLIN, L. A. (orgs). *Retórica*. São Paulo: Annablume/IEB, 2012.

\_\_\_\_\_. *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.

HESPANHA, A. M. *Cultura Jurídica europeia: síntese de um milénio*. Florianópolis: Boiteux, 2005.

\_\_\_\_\_. “O poder Eclesiástico. Aspectos institucionais” In: MATOSO, J. (dir.) *História de Portugal – vol. IV*. Lisboa: Estampa, 1997.

MORÁN, M. & ANDRÉS-GALLEGO, J. “O Pregador” In: VILLARI, R. *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995.

NEVES, G. P. “Murmuração” In: VAINFAS, R. (org.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

PAIVA, J. P. “A Igreja e o poder” In: MARQUES, J. F. & GOUVEIA, C. M. (dir.), *História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, vol. II.

PEREIRA, G. *O deplorável estado da Igreja neste século corrupto e rebaixado: repercussões de um sermão de São Pedro e das políticas regalistas pombalinas*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2014.

SANTOS, C. “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a ‘Aufklärung’”. In: *Revista de História das Ideias*, v. IV, t. I. Coimbra: 1982.

SOUZA, E. S. *Jansénisme et Réforme de l’Église dans l’Empire portugais, 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

TAVARES, C. *Entre a cruz e a espada: Jesuítas e a América Portuguesa*. Dissertação de Mestrado. Niterói: PPGH-UFF, 2005.