

As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no Mundo Luso-Brasileiro (c. 1750-1812)¹

Luiz Carlos Villalta

As adorações cegas do vulgo ignorante não são para estimar, pois frequentemente se tributam aos ídolos da sabedoria que dela somente têm a aparência (Teodoro de Almeida, Recreação filosófica, Prólogo, 1751, v. 1).

Louis-Sébastien Mercier (1740-1814), na França de fins do século XVIII, falava sobre os efeitos produzidos pelas imagens e pelos panfletos então em circulação. Considerava que as primeiras circulavam em maior quantidade e triunfavam junto ao público, enquanto os últimos eram restritos a um número pequeno de leitores e seriam incompreensíveis para a multidão.² Em Lisboa, autoridades vinculadas à Inquisição, à Censura e à Intendência Geral de Polícia, mais ou menos na mesma época, defendiam a reverência às representações religiosas, acompanhavam a circulação de imagens impressas e avaliavam seus riscos para a corrosão da ordem moral, religiosa e política. Também consideravam seu possível impacto diferenciado junto aos leitores quando comparadas aos textos escritos, impressos ou manuscritos. O intendente geral de Polícia estendia seu olhar para imagens obscenas presentes sob outras formas materiais além dos impressos. Tais imagens eram oferecidas ao público em outros suportes materiais, como bonecos, associando-se a uma cultura material e imaterial, que se tornou mais presente após o início

¹ Este ensaio traz resultados parciais do estágio pós-doutoral desenvolvido na Universidade de Lisboa, sob a supervisão do Prof. Rogério Fernandes, e na École des Hautes Études em Sciences Sociales, sob a supervisão de Roger Chartier, entre março de 2008 e março de 2009, com bolsa da CAPES. Uma primeira versão do mesmo foi apresentada como conferência, com o mesmo título, e debatida pelo Prof. Rogério Fernandes, no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, aos 07 de setembro de 2009.

² CHARTIER, Roger. *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris: Éditions du Seuil, 2008, p. 120.

da Revolução Francesa. Em todos esses casos, constituíam-se como signos portadores de uma mensagem de algum modo subversiva.

Em Portugal e na América lusitana, no que concerne às imagens, três conjuntos de preocupações marcavam a ação das autoridades. Primeiramente, elas tinham em conta o lugar das imagens na fé católica, em cuja defesa se batiam. Essas autoridades defendiam o culto aos santos, recorrendo, para tanto, às imagens. Nessa defesa, muitas delas seguiam parâmetros ilustrados e, obviamente, católicos. Assim, por um lado, reprimiam aqueles que se opunham ao tal culto, os que lhes faziam críticas ou desacatos. Ao mesmo tempo, por outro lado, as mesmas autoridades zelavam para que o culto aos santos não descambasse em idolatria ou numa fé supersticiosa, fanática, ignorante, contrária aos dogmas da Igreja. Um segundo grupo de preocupações refere-se às imagens que ameaçavam a ordem moral, religiosa e política. Havia livros que continham imagens, que se tornavam objetos de preocupação por parte da Inquisição, dos órgãos censórios e da Intendência Geral de Polícia. As autoridades estavam cientes de que essas imagens inseridas nos livros eram portadoras de significado. Nutriam em relação às mesmas um grande temor, na medida em que elas tornavam os livros legíveis até mesmo a leitores incapazes de ler. Sabiam, ademais, que as imagens poderiam ser mais eloquentes que os textos e que leitores de perfil sociocultural diferente fariam delas leituras distintas. Por todas as razões expostas anteriormente, as autoridades portuguesas preocupavam-se com o controle da difusão de imagens. Além disso, não lhes escapava à percepção que, de uma forma ou de outra, as mesmas imagens transmitiam uma compreensão equivocada (e perigosa!) das coisas, ou melhor, ameaçavam a ortodoxia moral, religiosa e política.

Este ensaio examinará os temores e as medidas tomadas pelas autoridades portuguesas para defender a reverência às imagens religiosas e controlar a difusão de imagens impressas, bonecos e elementos da cultura material, no ocaso do Antigo Regime. De modo transversal e sob o prisma da repressão, analisará os usos que os contestadores da ordem faziam das imagens e de elementos da cultura material, transformados em signos de uma nova ordem que se anunciava.

Escaparé aos meus propósitos o exame minucioso de um terceiro conjunto de preocupações, que aponta para a percepção de que existia uma esfera pública de poder: isto é, que entre o mundo privado e o Estado, havia uma esfera delimitada por pessoas, ambientes, livros, impressos, manuscritos e confronto de ideias,

envolvendo a existência de uma audiência/público, de espaços de sociabilidade, de debates e de suportes materiais que viabilizavam esses debates, os quais abordavam da literatura à religião, da moral à política.³ Tal esfera afigurava-se, então, aos olhos das autoridades lusitanas, como ameaças à ordem. Por isso, essas autoridades investiam-se do papel de controlar e cercar a circulação de impressos (entre eles, as imagens) e manuscritos, de dirigir a audiência e de impedir que esta se reunisse e, por conseguinte, se posicionasse sobre determinados assuntos. As imagens se inscreveram nessa preocupação das autoridades, que as conceberam como potencializadoras de riscos. Esse terceiro conjunto de elementos, repito, não será abordado pormenorizadamente neste ensaio, sendo apenas mencionado.

AS IMAGENS DOS SANTOS COMO REPRESENTAÇÃO

Após a ascensão de d. José I, em 1750, as ações das autoridades da Inquisição, dos órgãos censórios (em suas sucessivas modificações) e da Intendência Geral de Polícia, ou mesmo de secretários de Estado, como d. Rodrigo de Souza Coutinho, marcaram-se por uma orientação reformista ilustrada que conjugava a realização de modificações com a preservação da ordem monárquica, da religião católica e da moral cristã. As ações das mesmas autoridades, é claro, tiveram as especificidades ditadas pelos órgãos em que se achavam inseridas ou por suas próprias personalidades. Malgrado essas especificidades

³ A respeito da esfera pública de poder e a crise do Antigo Regime, veja: HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984; KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999 (veja especialmente as páginas 60-62); CHARTIER, Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris: Éditions du Seuil, 2000. p. 51-60, 242-272; MUNCK, Thomas. *The Enlightenment: a comparative social history, 1721-1794*. London: Arnold; New York: Oxford University Press, 2000. p. 15-17; MELTON, James Van Horn. *The rise of the public in Enlightened Europe*. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006; CALARESU, Melissa. *Coffee, culture and construction: reconstructing the public sphere in late eighteenth-century Naples*. In: GATTI, Andrea; ZANARDI, Paola. *Filosofia, Scienza, Storia: Il dialogo fra Italia e Gran Bretagna*. Pádua: 2005. p.135-176; e, sobretudo, para o caso de Portugal, veja: ALVES, José Augusto dos Santos. *A opinião pública em Portugal, 1780-1820*. 2. ed. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1999; e ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

e distinções, dissensões à parte, é possível perceber um eixo comum. A presença desse eixo, adirto, não impediu que outras autoridades portuguesas se guiassem por uma mentalidade mais conservadora, bastante refratária a toda a sorte de reformas e defensora de uma obediência cega à religião, à Igreja católica e à monarquia absoluta.

O mencionado eixo comum aparece com clareza num parecer, feito em 1769, pelo frei Inácio de São Caetano, deputado da Real Mesa Censória, então recentemente estabelecida (1768). Ele avaliava o livro *Afeição à Maria Santíssima*, de Boaventura Maciel Aranha. Eu me reportarei a esse parecer em vários momentos da minha exposição; neste momento, abordarei a compreensão que o mesmo traz a respeito do que seria o ideal de religiosidade católica.

O parecer, de fato, traz uma interessante reflexão sobre o papel social da religião. Fica implícito que sua base é uma apreensão ilustrada do mundo, assentada na razão. Partindo-se dessa base, refutava-se a irreligião e, ao mesmo tempo, a superstição. Ambas eram vistas como perigosas, sendo a verdadeira religião situada entre esses dois extremos. Nos seus próprios termos, dizia o censor:

Uma total irreligião é uma cega superstição; sendo dois extremos tão contrários entre si, são causa, nos homens, dos mesmos efeitos e são igualmente nocivas à verdadeira e sólida Religião. Uma total irreligião nega toda a Divindade, e uma superstição cega, formando uma divindade conforme aos seus vãos fantasmas, também realmente a nega, porque dá culto a um Deus que não há, nem existe, senão na sua dita imaginação. No meio destes dois viciosos extremos, está a verdadeira Religião, que nem nega um Ser supremo e uma Divindade nem a constitui nos Caprichos da sua desordenada fantasia, *mas no que a revelação lhe ensina e a mesma razão natural lhe dita* [grifos meus].⁴

A verdadeira religião, que cultua um ser supremo e uma divindade, tem, portanto, duas bases indissociáveis: de um lado, a “revelação”, isto é, a Bíblia, revelada aos homens por Deus e, de outro, a “razão natural”. Uma devoção sem

⁴ Instituto dos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo (IANTT), Real Mesa Censória/ Real Mesa da Comissão Geral/ Desembargo do Paço, Censuras, Caixa 5, 1769, Parecer nº 120, p. 2.

Luzes, mal regulada, digamos, irracional, estaria na base da superstição. Já a libertinagem estaria assentada na negação total da devoção:

Para cair em uma libertinagem e total irreligião, é o degrau mais próximo a impiedade do coração e uma indevoção decidida; e para cair em superstição, é também próximo degrau uma devoção sem Luzes e mal regulada. Por isso, assim a impiedade como a devoção mal regulada causam, por modo contrário, os mesmos efeitos que a irreligião e superstição, e todas, igualmente, destroem a sólida e verdadeira Piedade.⁵

A sólida e verdadeira piedade, conclui-se, opunha-se igualmente à libertinagem, que levaria a extremos a “impiedade do coração” e a “indevoção”, assim como se dava com a superstição, já que para esta concorria a falta de Luzes, da regulação: e aqui de novo se vê a indissociabilidade necessária da revelação e da razão, posto que, sem a primeira, não há devoção e, sem a última, inexistente regulação. Segundo a perspectiva do frei Inácio de São Caetano, na religião católica, mais precisamente no Evangelho e na ação dos santos padres, há um centro, um único objeto de devoção – Jesus Cristo:

Em todo o Evangelho, não se inculca outra coisa mais que Jesus Cristo. S. Paulo, em todas as suas Epístolas, todo respira Jesus Cristo, e Jesus Cristo, crucificado por nosso amor, quando os primeiros Fiéis se dividiam, sendo uns seus devotos, outros de Pedro e outros, de Apolo, logo os repreendeu e, na repreensão, deu doutrina a todos, dizendo que fossem devotos de Jesus Cristo, e não Pedro, nem vaceli [?] morrera por eles, só [?] no seu nome tinham sido batizados. S. Pedro e os outros Escritores Sagrados do novo Testamento também não inculcam outra coisa nos Fiéis que Jesus Cristo, e o mesmo fizeram os Santos Padres que Deus deu por Mestres à Sua Igreja.⁶

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 3.

O censor ainda se voltava contra o apego exagerado aos santos, sobretudo à Maria, em prejuízo da primazia de Jesus Cristo, aspecto do seu pensamento que será explorado mais adiante.

A Inquisição de Lisboa, em posição bastante próxima à do frei São Caetano e ecoando o espírito que orientou sua instalação no século XVI, em Edital (ou Carta monitória) de 26 de fevereiro de 1791, ordenava aos fiéis que denunciassem se:

algun Cristão batizado haja dito ou feito alguma cousa contra nossa Santa Fé Católica e contra aquilo que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma [...] Negando haverem de ser venerados os Santos e tomados por nossos intercessores diante de Deus. Negando a veneração e reverência às Relíquias e Imagens dos Santos.⁷

Mais ou menos em congruência com essa perspectiva – que implicava a defesa da doutrina católica, segundo a qual os santos eram intercessores diante de Deus e deviam ser venerados, reforçando o lugar da devoção e do conhecimento da revelação –, mas acrescentando-lhe elementos, estava Diogo Inácio Pina Manique, intendente geral de Polícia entre 1780 e 1805. Em carta ao ministro d. Rodrigo de Souza Coutinho, respondendo-lhe as críticas que fizera à atuação da Intendência, ele enumerava seus feitos e as linhas gerais de sua ação como intendente. Na carta, mostrava que, entre suas diretrizes, estava o cuidado com o ensino da doutrina, a aplicação do Evangelho e, ao mesmo tempo, a devoção aos santos e às procissões, bem como a fiscalização de sua observância pelos súditos. Ele refutava o Aviso que lhe fora dirigido por d. Rodrigo de Souza Coutinho, ao dia 3 de maio de 1802, que o acusara “da falta de Cumprimento das Leis da Polícia, assim na Corte, como nas Províncias do Reino”.⁸ Manique, entre outras coisas em sua defesa, citava um documento enviado em:

28 de Setembro de 1798 aos E^{xmos}. e R^{mos}. Bispos de todas as Dioceses do Reino, para que Ordenem aos seus Respectiveiros Párocos [que] ensinem, em todos os Domingos e dias Santos, a Doutrina aos seus Fregueses e

⁷ IANTT, Inquisição de Lisboa, Maço 52, Edital (ou Carta monitória) de 26 de fevereiro de 1791.

⁸ IANTT, Intendência Geral de Polícia, Livro 7 (1802-1803), p. 23.

lhes apliquem as máximas do Evangelho, [e um documento mandado] em 6 de Dezembro aos Ministros dos Bairros, para procederem a um Sumário, para se vir no Conhecimento dos que esquecidos dos seus deveres, *faltam aos atos da Religião e à Reverencia das Santas Imagens e às procissões*, quando por elas passam em carruagens, e que intimem aos arrieiros sejam para o futuro mais atentos [itálicos meus].⁹

Percebe-se então que, na ação de Manique, a recomendação de ensino dos princípios da fé católica aos fiéis pelos párocos somava-se à ordem dada aos magistrados dos bairros para que observassem quem eram os que faltavam com a devida reverência às imagens e procissões. Instrução e repressão, portanto, combinavam-se, assim como a devoção passava pelo culto aos santos, que tinha um de seus índices na reverência às imagens e procissões.

A reverência às imagens, todavia, não podia confundir o signo com a santidade.¹⁰ Era mais ou menos isso o que dizia o censor Antônio Pereira de Figueiredo, também em 1768. Ao avaliar a reimpressão da *Cartilha Nova, Tratado*

⁹ Ibid., p. 43v-44.

¹⁰ Não estou, aqui, tratando propriamente as imagens dos santos como representações sociais, mas apenas tomando-as no sentido do senso comum, como “reprodução ou imitação por meio da pintura, escultura, desenho etc (Representação. In: CALDAS AULETE. *Dicionário Aulete*. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2008. Disponível em: http://aulete.uol.com.br/site.php?mdl=aulete_digital&op=loadVerbete&pesquisa=1&palavra=representa%E7%E3o&x=11&y=7. Acesso em: 20 fev. 2009) de elementos da corte celeste, puramente imaginários (como o Espírito Santo e os anjos), ou com uma existência minimamente concreta, como Jesus Cristo, Maria e os santos. É importante, contudo, explicitar que, sob o Antigo Regime, a noção de representação ocupava um lugar central e significativo: por um lado, dar “a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado” e, por outro, a “exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou alguém” (CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1990. p. 20). Disso decorre, no primeiro sentido, ser a representação “um instrumento de conhecimento imediato que faz ver um objeto ausente através de sua substituição por uma ‘imagem’ capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é” (Ibid.), e, no segundo, haver uma “distinção fundamental entre representação e representado, entre signo e significado”, distinção esta que “é pervertida pelas formas de teatralização da vida social do Antigo Regime. *Todas elas têm em vista fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência de representação, isto é, que a coisa não exista a não ser no signo que a exhibe*” [itálicos meus] – (Ibid., p. 21). Logo, ao mesmo tempo em que havia uma valorização da representação (a representação determinava o ser), existia uma percepção de que a realidade com ela não se confundia.

utilíssimo, e Instrução de huma Alma na Doutrina Christãa, de autoria do padre Manoel Velho, editada no Porto, em 1763, ele dava parecer contrário à publicação. Fundava-se, entre outras críticas, na confusão que o livro fazia entre o santo e sua representação, ou melhor, entre Nossa Senhora e uma imagem dela, além de apontar a obrigação que tinha o autor de expor correta e solidamente o dogma (do que se deduz ser crucial que a explicação tivesse bases racionais e seguisse o que determinava a Igreja católica) e de não trazer aos leitores pontos que fossem controversos entre os próprios católicos.¹¹ Dizia talvez o mais douto dos censores:

Não posso nem devo convir que se reimprima este Livrinho, antes, sim, que se suprima. Pois sendo qualidade essencial de um Catecismo explicar sólida e precisamente os mistérios da Fé – e não misturar com eles opiniões da Escola –, a esta cartilha falta tanto esta qualidade (que não se explica muito mal alguns Dogmas), mas também mete neste número vários pontos controversos entre os mesmos Católicos. Do primeiro gênero, é o que o Autor ensina no cap. IV, pag. 22: *que à Imagem de Nossa Senhora se deve a mesma Reverencia que à mesma senhora*.¹²

Logo, entre os aspectos censuráveis da obra (e, pode-se dizer, desprovidos de racionalidade, de bases racionais sólidas), estava a confusão entre Nossa Senhora e sua imagem, as reverências distintas que se deveriam a uma e à outra. O censor não parece querer negar a obrigação do fiel de reverenciar a imagem de Maria, mas sim negar que essa obrigação tenha o mesmo *status* da reverência a ser prestada à própria santa. Se a *Cartilha* explicava mal o dogma e o censor não queria que ela fosse reimpressa para que os fiéis não recebessem uma instrução equivocada sobre a fé, na outra ponta, isto é, na ação propriamente de pastor, havia párocos que se defrontavam com a resistência dos fiéis no sentido de alcançar essa distância sublinhada entre representações e santos. Nos confins da América Portuguesa, em Belém do Pará, na passagem do século XVIII para o século XIX, era esse o dilema enfrentado pelo padre Manoel de Souza Trovão. Pároco colado na freguesia de Santa Ana da cidade do Pará (Belém), de fins do século XVIII até

¹¹ IANTT, Real Mesa Censória/ Real Mesa da Comissão Geral/ Desembargo do Paço, Censuras, Caixa 4, 1768, Parecer nº 98.

¹² *Ibid.*

1802, ele parecia comungar de perspectiva similar à do censor Figueiredo. Isso é o que se depreende de sua representação à Inquisição de Lisboa contra o bispo d. Manuel de Almeida, em que ele mostra ter combatido práticas fanáticas e idólatras dos seus fregueses e ter defendido que as esmolas precisavam ser dadas aos pobres, não aos ricos, acrescentando que os sacerdotes, ao realizarem as missas, não deveriam ter em vista as esmolas a serem recebidas de seus fiéis.

Ordenado padre por volta de 1764, Trovão foi pároco em diferentes localidades sucessivamente, até estabelecer-se na freguesia em que se encontrava. Não apoiando as medidas do prelado do Pará contra o arcepreste Antônio Ferreira, conquistou um inimigo, que lhe formou um sumário na justiça eclesiástica, por intermédio do vigário Geral Joaquim José de Faria, do qual saiu ileso. D. Manuel, não contente com isso, por intermédio de seu preposto, tirou um segundo sumário, no mesmo tribunal eclesiástico, contrariando as normas legais e recorrendo até mesmo à intimidação de testemunhas. Em razão disso, o padre Trovão viajou para Lisboa com o objetivo de queixar-se ao trono, do qual obteve uma ordem para que o bispo nada fizesse contra ele enquanto seus requerimentos não fossem despachados. Tendo deixado Lisboa (cujo clima era prejudicial para sua frágil saúde) e tornado ao Pará, apresentou ao bispo o Aviso do Príncipe Regente, com a ordem supracitada, não tendo o prelado lhe dado cumprimento, sendo o dito documento apenas aceito pelo governador e capitão general.

Não contente com isso, d. Manuel ignorou os pleitos do padre Trovão e tramou contra ele uma denúncia por heresia. Trovão, então, apresentou à Inquisição a defesa sobre os pontos que supunha serem motivo da denúncia do bispo contra si. Sua defesa concentra-se em quatro pontos (ele os divide, na verdade, em cinco itens, aqui fundidos). Primeiramente, ele percebeu que “seus Fregueses estavam no erro de quererem padecer a morte por defenderem a Conceição da Virgem Maria”,¹³ do que se deduz que Trovão não achava legítimo se bater com outrem até a morte em defesa de matéria de fé, mas apenas “defender a Conceição da Senhora piamente”. Ele, de fato, ensinou aos fregueses que “não deviam morrer por esta defesa; porque ainda não estava decidido em ponto de dogma, como mandava o Santo Padre Pio 5^o, na sua Bula, inserta no Concílio de

¹³ IANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor nº 134 (1797-1802) - Livro 322. Não paginado.

Trento, último Ecumênico”¹⁴ – e disto se deduz que não morrer pela fé era algo também determinado pela Igreja.

Em segundo lugar, vendo

os seus Fregueses terem posto sua Fé nas meras Imagens – pois [eles], querendo mandar cantar Missas a estes ou àqueles Santos, traziam as Imagens dos ditos Santos de suas Casas, não obstante haver outras Imagens dos mesmos nas Igrejas; [... concluiu que] assim punham e consideravam haver mais virtude em umas que em outras Imagens; logo, *adoravam as Imagens e não aos Protótipos* –, [ele, o padre Trovão,] *clamou contra este intolerável abuso* [...] Aos Santos e suas Imagens, [deviam-se] culto e veneração como amigos de Deus, em Jesus Cristo Nosso Senhor, seu Filho e Nosso Mediador; e aos *Santos*, devíamos rogar *como Intercessores*. [itálicos meus].¹⁵

Portanto, o padre Trovão posicionou-se, nas duas situações, respectivamente, contra práticas fanáticas e idólatras, em convergência com críticas feitas à idolatria à época por pensadores das Luzes e mesmo anteriores a esses, reiterando, ademais, a perspectiva abraçada pelos censores portugueses. No que se refere ao culto aos santos e à distinção entre imagem-representação e santo, ele se afinava com o que prescrevera, décadas antes, o censor Antônio Pereira de Figueiredo. Ao mesmo tempo, a crer-se em suas palavras, respeitava as ordens da Igreja.

O terceiro ponto versava também sobre o combate à idolatria: seus fregueses punham “toda a sua devoção e adoração nas Imagens dos Santos”, também porque privilegiavam essas em relação “a Deus e ao Santíssimo Sacramento, como ainda mandando cantar muitas Missas a diversos Santos, nenhuma só” dedicavam ao Santíssimo Sacramento, motivo pelo qual lhes advertiu “contra este esquecimento do Deus vivo”.¹⁶ Essa ação do padre Trovão, por sua vez, convergia com a posição do frei São Caetano, censor régio, registrada décadas antes, subli-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

nhe-se. A quarta crítica residia no fato dos fiéis, “dando esmolas a um sacerdote para lhes dizer Missa”, tirarem a conclusão de “comprar as Missas”. Em relação a isso, Trovão lhes dizia que a esmola dada ao sacerdote nada tinha a ver “com o Sacrifício da Missa”.¹⁷ Explicava-lhes, então, que o

Sacrifício da Missa é uma continuação do Sacrifício que Jesus Cristo fez na Cruz, sendo logo por ele aplicado por vivos e defuntos, e que todos que estão em graça a Deus participam do fruto do Sacrifício, querendo Deus repartir, por aqueles a quem for servido, independentemente de esmola alguma; de outra sorte seria simonia vender e comprar o sacrifício, conseguindo-se [isto é, deduzindo-se disto] que só os que tivessem dinheiro seriam possuidores das Missas, ficando os pobres privados delas.¹⁸

Ou seja, pagantes e não pagantes de esmolas aos padres tinham o merecimento da missa: esta não era um bem sagrado à venda; nos próprios termos de Trovão, ele se opunha a tal prática, por ele classificada como simonia¹⁹— acusação feita aos sacerdotes pelos críticos ilustrados da Igreja e dos clérigos. Trovão, demonstrando alguma afinidade com esses, afirmava que as esmolas, como ensinara S. Bernardo, deveriam ser dadas aos pobres e não aos ricos, que, se as recebessem, precisariam recusá-las. Acrescentava que os “Sacerdotes, pobres e ricos, devem sacrificar-se pela obrigação da sua ordenação, independentemente” da esmola que recebessem.²⁰ O padre Trovão revelava, portanto, um olhar social no que se refere ao sacerdócio, que deveria beneficiar ricos e pobres, sendo que estes últimos deveriam merecer maior atenção por parte dos seus padres.

Concluindo sua defesa perante a Inquisição, ele afirmava que sua doutrina, isto é, a dele, pároco, estava “denegrada por falta de inteligência do Povo, ignorância dos Eclesiásticos ou malevolência dos seus inimigos”, do que se deduz

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

que ele percebia que sua compreensão da religião não contava com o endosso total de seus pares e, de resto, dos fiéis. Ao mesmo tempo, ele reafirmava sua fé na ortodoxia católica. A representação de Trovão, enfim, mostra toda uma perspectiva da religião católica orientada pelas Luzes, dentro da qual se procurava firmar uma compreensão sobre as imagens e sobre as relações entre os santos, Maria e a Trindade, além de conter críticas a comportamentos dos sacerdotes. Essa nova perspectiva, ele o dizia, tinha como adversária a ignorância das gentes e dos padres; baseava-se na razão e na revelação, aqui subentendida a própria intermediação da Igreja. Tal perspectiva parecia ter, então, outros seguidores. Isso, no entanto, não quer dizer que a posição da Igreja fosse sempre – e por todos – acatada. O que estou procurando mostrar é que uma compreensão ilustrada da religião não era algo inexistente entre fiéis defensores do catolicismo, mesmo nos confins da Amazônia portuguesa.

Saliento, ademais, que boa parte do entendimento que o padre Trovão tinha da religião era compartilhada pelo censor São Caetano já mencionado, conforme se vê no parecer supracitado contra a impressão do livro espiritual *Afeição à Maria Santíssima*, de Boaventura Maciel Aranha. Na verdade, o censor São Caetano achava que os livros espirituais, no geral, frequentemente traziam descrições indecentes e uma ideia da religião que invertia a ordem estabelecida pela Igreja entre as figuras da Trindade, Maria Santíssima e os santos. Tais livros incentivariam os fiéis a tomarem os santos em geral e Maria, em particular, como os responsáveis pela obtenção das graças e, ainda, como aqueles aos quais se deveria devoção, por isso confiando mais neles do que em Jesus. Logo, a crítica do frei Inácio São Caetano, em Lisboa, coincidia em parte com a do padre Trovão, em Belém do Pará. O censor ia mais longe, dizendo que os livros espirituais incitariam os fiéis a se entregarem aos vícios, pelos quais poderiam obter perdão graças às simples rezas aos santos e à Maria. Ora, isso, como bem observava o censor, representava uma corrupção da religião:

Não se pode duvidar que é utilíssimo e muito proveitosa a devoção aos Santos, que reinam com Cristo e são seus amigos e validos, e muito mais útil e proveitosa a devoção à Maria Santíssima, Mãe de Jesus Cristo e Rainha de todos os Santos, assim porque ela é mais santa que todos, como porque são mais eficazes e mais poderosos os seus rogos para com

seu santíssimo Filho, e por isso é tão recomendado pela Igreja e pelos Santos, e é justíssimo, que se recomende e que se invoque esta soberana Senhora, para que interceda por nós e nos alcance, de seu Filho, a graça de que necessitamos para vivermos bem e alcançarmos a salvação. Mas a mesma Senhora e os Santos querem que a sua devoção seja bem regulada, que seja conforme ao espírito da nossa Religião, que se procure primeiro a Jesus Cristo, doador de todos os bens e, depois, a eles, como intercessores na presença do mesmo Senhor; querem que a nossa confiança se ponha em Jesus Cristo, que é Nosso Deus, o nosso Medianeiro e Advogado, e não lhes podem agradar devoções mal reguladas, que inspirem nos corações dos Fiéis falta de confiança neste Senhor, como fazem estes Autores, com este modo de escrever, com o qual causam mais danos do que eles imaginam. Por isso, vemos que o comum da gente rústica, educada com estas doutrinas nas suas maiores aflições e necessidades, não lhe lembra recorrer a Jesus Cristo e logo recorre a Algum Santo de quem tem ouvido prodígios. Vemos que, quando entra nos Templos, não procura Jesus Cristo e vai procurar o Santo que chama da sua devoção, não conhecendo que só de Jesus Cristo lhe hão de vir todos os bens e que os Santos não lhes podem dar senão pedindo a este Senhor, que lhes concede.²¹

Portanto, conforme S. Caetano, se os santos e Nossa Senhora, mediadores dos clamores dos fiéis diante de Jesus Cristo, e a religião católica queriam que esses mesmos fiéis colocassem sua confiança em Cristo, os autores de livros espirituais invertiam a ordem celeste e induziam os rústicos ao erro. Com isso, esses mesmos rústicos não procuravam a Cristo, mas aos santos, quando entravam nos templos – sua perspectiva a respeito da devoção que os rústicos tinham aos santos, neste ponto, sublinho, coincide com a apresentada pelo padre Trovão. O censor, portanto, percebia a tensão existente entre a religiosidade dos rústicos, instruídos muitas vezes pelos livros espirituais, e aquela compartilhada pelos letrados. Acrescentava, ainda, que os livros espirituais abriam a porta para as

²¹ IANTT, Real Mesa Censória/ Real Mesa da Comissão Geral/ Desembargo do Paço, Censuras, Caixa 5, 1769, Parecer nº 26, p. 3v-4.

críticas feitas pelos “hereges”, os protestantes, no que a compreensão do censor é exata. Dizia o censor, em defesa da centralidade de Jesus Cristo e do papel de mediadores dos Santos e de Maria Santíssima, mas acusando o golpe dos protestantes (e, o censor não diz, também de alguns ilustrados):

Com este modo de obrar, [tais livros] dão também aos hereges um pretexto, ainda que frívolo, para insultarem a Igreja afirmando que os Católicos adoram a Maria Santíssima e aos Santos porque veem que eles, no seu modo de obrar e de orar, parecem mesmo que têm mais confiança neles do que em Jesus Cristo. Estando muito longe disto o espírito da Igreja e, por isso, ela ainda que ensine que é útil e proveitosa a invocação dos santos, nunca definiu que fosse necessária e obrigatória, porque sabe que em Jesus Cristo têm os seus Filhos tudo o de que necessitam.²²

Nem o censor São Caetano, nem o padre Trovão, nem Antônio Pereira de Figueiredo eram contra os santos e as imagens que os representavam. É preciso insistir: defendiam-nos, mas estabeleciam hierarquias e diferenciações. São Caetano propugnava a primazia de Jesus Cristo na ordem celeste, na qual Maria e os santos figurariam em lugar secundário, o que não parecia ser negado por Trovão e Figueiredo. Este último e Trovão, por seu turno, insistiam na diferença entre representação-imagem e as figuras sagradas (Maria, os santos, Jesus Cristo etc.), frisando que os objetos de culto e de devoção não eram as imagens. São Caetano e Trovão viam na ação dos rústicos um distanciamento ou/e um obstáculo a uma vivência religiosa em conformidade com o que ensinava a Igreja católica: se São Caetano criticava os livros espirituais por corromperem a visão da ordem celeste, em desacordo com a visão da Igreja, ambos denunciavam que os rústicos realizavam uma inversão na hierarquia devida entre Jesus Cristo e os santos. Os três homens citados, enfim, lutavam por uma religião mais racionalizável, livre da idolatria e da superstição.

Antônio Pereira de Figueiredo, em outro parecer, fazia uma defesa veemente do culto católico às imagens por elas representarem os santos. Em seus pareceres,

²² *Ibid.*, p. 4-4v.

por exemplo, sobre obras de Voltaire e Puffendorf, é isso o que se vê. No que se refere às posições de Voltaire sobre os santos e as imagens, Antônio Pereira de Figueiredo mostrava a afinidade que havia entre as críticas deste e aquelas feitas pelos protestantes. Figueiredo fez um longo, minucioso e consistente parecer acerca de duas obras: a *Collection complete des œuvres* (em nova edição, feita em Amsterdã, Aux Dépense de la Compagnie, em 1764, com 18 Tomos e 22 partes) e *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations, depuis Charles Magne jusqu'à nos jours* (em sete tomos, também Aux Dépense de la Compagnie, em 1764, em Amsterdã).²³ Segundo Figueiredo, em *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations, depuis Charles Magne jusqu'à nos jours*, Voltaire, capciosamente, muito mais do que Lutero e Calvino, voltava-se contra o culto das imagens, remontando às proibições nesse sentido vigentes no tempo de Moisés, conforme o Velho Testamento. Num determinado ponto da obra, Voltaire trata:

da questão que se excitou no oitavo século sobre o Culto das Imagens e diz assim: A Lei de Moisés o tinha expressamente proibido: esta Lei jamais tinha sido revogada; e os primeiros cristãos, por mais de dois séculos, nunca tinham admitido Imagens nas suas Igrejas. Pouco a pouco, se introduziu o costume de ter em casa os Crucifixos; depois, os Retratos dos verdadeiros ou falsos mártires ou dos confessores. Não havia ainda Altares dedicados aos Santos, não havia Missas em honra sua. Unicamente vendo um Crucifixo ou a Imagem de um homem de bem, se excitava à virtude o coração humano, que nestes climas sobretudo necessita de objetos sensíveis. É escusado [– explicava Figueiredo –] demorar-me em notar *os capciosos períodos deste Discurso*. Eles, por si mesmos, estão dando a conhecer a sua falsidade e impiedade. *Lutero e Calvino não disseram mais contra o culto das Imagens ou a favor dos Iconoclastas* [grifos do parecerista e itálicos meus].²⁴

²³ IANTT, Real Mesa Censória/ Real Mesa da Comissão Geral/ Desembargo do Paço, Censuras, Caixa 4, Parecer nº 193, de 19 de Outubro de 1768. Não paginado.

²⁴ Ibid.

Dando continuidade à sua avaliação, ele vê mais termos “capciosos” no referido livro de Voltaire. Eles apareceriam quando o autor descreve a conduta do Papa Adriano I, no que se refere ao culto das imagens definido no Segundo Concílio de Nicéia. Segundo Figueiredo, Voltaire pronuncia-se de forma que fica dúbia a posição do Sumo Pontífice, deixando a solução da questão para seus sucessores: “O Papa (diz ele) permite que se não renda culto às Imagens e exorta, ao mesmo tempo, que elas se não desfaçam. Desta sorte, satisfaz o mundo todo e deixa ao tempo o confirmar ou abolir um culto ainda duvidoso”.²⁵ Voltaire continuaria a abordar o tema, ao tratar dos maniqueus e albigenses, insistindo na avaliação segundo a qual o culto às imagens foi inserido num momento mais tardio do cristianismo, o mesmo se dando com o sacramento da confissão:

Os chamados Maniqueus e, depois, os Albigenses e Lolardos eram o resto dos primeiros cristãos das Gálias, aditos a muitos costumes antigos, que a Corte de Roma muda depois, e a certas opiniões vagas, que esta Corte contesta, segundo correm os tempos. Ponhamos exemplo. Estes primeiros cristãos nenhum conhecimento tinham de Imagem. A Confissão auricular não se lhe tinha logo intimada como preceito. Nem se deve crer, que em tempo de Clodoveu e antes dele, estivessem os que habitavam junto aos Alpes perfeitamente instruídos no dogma da Transubstanciação e em outros muitos. No século oitavo, viu-se que Cláudio, Arcebispo, de Turim adaptava a maior parte dos sentimentos, que hoje em dia constituem o fundamento da Religião Protestante, e pretendia serem estes os mesmos sentimentos da Igreja primitiva.²⁶

Para Figueiredo, com este artifício, Voltaire confere “antiguidade” aos protestantes e toma por “novidade” a posição dos católicos e, com isto, depreende-se, afasta o catolicismo do cristianismo tal como vivido nos primeiros tempos após a morte de Jesus. Disso se poderia concluir que os protestantes estariam mais próximos do

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

que ensina Jesus: “Assim é que Mr. de Voltaire tacitamente argui de novidade os dogmas da Igreja Romana e supõe da parte dos Protestantes a antiguidade”.²⁷

A perspectiva dos censores, todavia, revelava ainda mais complexidade. Complexidade quando se pensa nos fundamentos em que eles se alicerçavam. Complexidade porque eles não viam como adversários apenas os filósofos que combatiam o culto dos católicos às imagens. Livros espirituais, como se mostrou, poderiam ser tão ou mais perigosos que Voltaire para a pureza da fé católica. Ao mesmo tempo, a questão da religião tinha, na avaliação dos censores portugueses a partir de 1768, uma subordinação maior: o interesse da Coroa.

Antônio Pereira de Figueiredo analisou a *Introduction a l’histoire générale et politique de l’univers*, do Barão de Puffendorf, editado em Amsterdã, pela Compagnie, em 1722.²⁸ No parecer, Pereira de Figueiredo distingue dois tipos de interpretações: algumas que ele não quer censurar e outras, cuja supressão ele determina. Dentre as interpretações que ele refuta, mas sem querer alterá-las, estão as que versam sobre o papado, o matrimônio e o culto às imagens. Puffendorf, segundo Figueiredo, considerava

que todos os Dogmas da Fé Católica se contêm nos Livros Sagrados: que a inteligência desses Livros a podem arrogar a si não só os Pastores Eclesiásticos, mas também as Pessoas Seculares: que [é] falsa a Religião Romana, e *supersticioso o culto das Imagens* [itálicos meus].²⁹

Ressalto, aqui: para Puffendorf, conforme notava o censor, o culto das imagens era “supersticioso”. Figueiredo, porém, em defesa da publicação da obra, ponderava que:

Não devem, digo, estas e outras semelhantes Proposições de Puffendorf arrancar das mãos dos Vassallos de Sua Majestade uma Obra

²⁷ Ibid.

²⁸ IANTT, Real Mesa Censória/ Real Mesa da Comissão Geral/ Desembargo do Paço, Censuras, Caixa 6, Parecer nº 16, de 1770. Não paginado.

²⁹ Face ao direito de todos lerem a Bíblia, Figueiredo defendia uma leitura conforme os princípios da Igreja católica.

que, por outros Princípios, é digníssima de se ler e de se inculcar. Pois que já o mesmo Senhor, na Regra undécima do nosso Regimento [da Real Mesa Censória], nos advertiu e mandou que, quando os Autores são de um tão grande e tão estabelecido merecimento, como é Puffendorf, não se devem estes poucos erros Reputar causa bastante para se proibir a lição de semelhantes Livros.³⁰

Na obra de Puffendorf, contudo, haveria interpretações inaceitáveis, recomendando o censor que as passagens em que elas se encontravam fossem riscadas. Tais interpretações versam sobre o surgimento do Reino de Portugal, o reinado de d. Afonso VI e o caráter português. Os motivos pelos quais o censor queria suprimi-las apontam para a orientação regalista que ele mesmo seguia, em conformidade com as diretrizes da Coroa sob o reformismo ilustrado.

Sobre as origens de Portugal, segundo Figueiredo, o livro afirma que, quando

El-Rei D. Afonso [Na Margem do parecer, registra-se: “Tomo I pag. 202”] VI de Castela e Leão dera este Reino ao Conde D. Henrique, como dote de Sua Filha D. Teresa, fora debaixo de condição que ele, D. Henrique, ficaria sempre vassalo do Reino de Leão e que, como vassalo, concorreria às Assembleias dos Estados e, em tempo de Guerra, serviria a El-Rei com 300 cavalos”.³¹

Nessa passagem, o censor via o perigo de se concluir que o Reino de Portugal, “no seu primeiro estabelecimento, não fora Estado soberano, contra o que nos ensina o Sábio Autor daquela imortal Obra” – e, completo eu, isto seria algo inaceitável para um governo monárquico que queria firmar sua soberania, interna e externamente, como se deu a partir da ascensão de d. José I.³² Já no que se refere a d. Afonso VI, segundo Figueiredo, na obra de Puffendorf, consta que, “por causa de uma doença [Na Margem: “Tomo I pag. 227”] que padecera na sua

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

meninice, ficara depois impotente e incapaz de governar”.³³ Essa interpretação é considerada caluniosa por Figueiredo, vendo ele como sua origem a “oficina dos jesuítas, que então se achavam Árbitros de todo o Ministério Português, como também mostra, concludentemente, o Referido Autor da Dedução Cronológica e Analítica” (1767), isto é, José de Seabra Silva, obra e autor fundamentais no pombalismo e no ataque implacável que a Coroa fez aos inicianos. Novamente, a submissão do censor à orientação governamental supracitada mostra-se clara. Ainda referente ao mesmo soberano, o livro de Puffendorf dizia:

Que o mesmo Rei D. Afonso VI, por se conhecer impotente, emprendera introduzir no Leito da Rainha, sua Esposa, um dos seus Favorecidos, a fim de conseguir por este meio um Herdeiro que o segurasse no Trono.³⁴

Figueiredo considerava que esta interpretação era também caluniosa, provinda igualmente dos jesuítas, tendo por fim apenas “denegrir a fama e reputação daquele tão infeliz como inocente Príncipe”.³⁵ Por fim, Puffendorf faria uma comparação entre os portugueses e os espanhóis, atribuindo aos primeiros ainda mais defeitos que aos últimos, sendo mais “orgulhosos” e “vaidosos”, “menos prudentes”, “negligentes e descautelados” na “prosperidade” e “temerários e loucos” nos perigos; “rigorosos e desumanos” nos “países” que sujeitavam e, ainda, “maliciosos”, “de péssimo natural”, tendo por “vícios dominantes a usura e a avareza”.³⁶

Antônio Pereira de Figueiredo, no seu parecer sobre a obra de Puffendorf, apontava as questões dogmáticas nela contidas, mas sublinhava que elas não o faziam censurá-la. Assim, era tolerada a crítica protestante ao culto dos cató-

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ “Que os Portugueses, não cedendo no orgulho e vaidade aos Espanhóis, passam, todavia, por menos prudentes que eles. Porque, sendo, na prosperidade, negligentes e descautelados, são, nos perigos, temerários e loucos. Que nos Países que lhes são sujeitos, são muito Rigorosos e desumanos. Que são muito maliciosos e de péssimo natural [sic]. Que neles são vícios dominantes a usura e avareza” (Ibid.).

licos às imagens. Posição diferente apresentava o censor a respeito de interpretações históricas que a obra trazia sobre Portugal, as quais colocavam em risco a soberania da Coroa portuguesa e a reputação dos lusitanos. Com esta posição, Figueiredo afinava-se perfeitamente com a orientação absolutista e regalista então imprimida pelos governos e pelo princípio que subordinava a religião aos interesses do trono. Essa subordinação é importante para que se compreenda como a censura e outros órgãos encaravam outros tipos de imagens, sobre os riscos que eles nelas anteviam: imagens obscenas, algumas delas envolvendo religiosos, impressas em livros ou que circulavam avulsamente, concebidas pelas autoridades como ameaças à religião, mas também como perigos para a monarquia. Antes, porém, de avaliá-los, cumpre voltar novamente para o parecer do frei Inácio de São Caetano sobre um livro espiritual, a *Afeição à Maria Santíssima*, de Boaventura Maciel Aranha.³⁷ Ele nos fornecerá a chave para entender o que vem depois.

No citado parecer, frei Inácio, como se viu, apontava para o justo caminho entre a libertinagem e a superstição, ou, melhor dizendo, o caminho daquilo que julgava verdadeira fé, assentada no que constaria na revelação e no que ditaria a razão natural, pautada no Evangelho e centrada em Jesus Cristo. No parecer em questão, ele não fala de imagens pintadas ou esculpidas, nem muito menos de imagens impressas em livros. Ele trata daquelas imagens que são suscitadas pela imaginação dos leitores, quando estes se deparam com livros espirituais, quando estes são lidos. Frei Inácio de São Caetano via imensos perigos nisso. Ao avaliar os livros espirituais, ele expunha o modo como encarava o processo cognoscente e a apreensão da realidade por parte dos homens, estabelecendo, quase que explicitamente, uma diferença entre os letrados e os rústicos (ou melhor, apontando a especificidade destes últimos no que se refere à leitura). Tal diferenciação implicaria uma distinção na forma como uns e outros leriam os livros.

Segundo o censor, os livros espirituais, para se comunicarem com os devotos, apelavam para os sentidos dos mesmos. Os homens rústicos, além disso, construiriam uma apreensão do real e leriam os livros e veriam a fé unicamente a partir dos sentidos; segundo seus próprios termos: “a gente rústica [...] só percebe o que

³⁷ IANTT, Real Mesa Censória/ Real Mesa da Comissão Geral/ Desembargo do Paço, Censuras, Caixa 5, frei Inácio de São Caetano, 1769, Parecer nº 120.

é sensível”.³⁸ Não seriam capazes de lidar com explicações ou compreensões que recorressem ao uso de uma linguagem simbólica: se o conhecimento teria como ponto primeiro os sentidos, envolveria, ao lado disso, deduz-se das palavras do censor (que não o diz com todas as letras), elaborações mentais por meio das quais se arranjariam os elementos retirados do mundo sensível. Tais elaborações exigiriam um arranjo lógico, dentro do qual haveria lugar para explicações de caráter literal e, outras tantas, de caráter metafórico, não sendo todo esse arranjo familiar aos rústicos, que, insisto, possuiriam limitações na compreensão que alcançavam das coisas, pois seriam muito dependentes do que veriam e sentiriam. Essas limitações explicariam por que, sob a vigência da Lei do Velho Testamento, se proibia aos jovens e aos rústicos ler pelo Livro dos Cantares:

Na antiga Lei, não se permitia aos de poucos anos nem aos rústicos Ler ao divino Livro dos Cantares, porque ainda que nele se tratam cousas tão espirituais, como são os desposórios de Deus com a Igreja e com as almas, como se tratam debaixo de metafóricas matérias, sensíveis e vulgares, temiam, com razão, que a gente moça e rústica, que tudo julga pelo que vê e sente, não julgasse que naquele Livro se tratavam cousas indecentes.³⁹

Neste ponto, antes mesmo de concluir a análise do parecer do frei Inácio de São Caetano, cabe fazer um pequeno desvio, para ver como, mais ou menos na mesma época, um ilustrado pensador católico português lidava com a questão em exame: o padre Teodoro de Almeida.

No sétimo tomo da *Recreação filosófica*,⁴⁰ publicado em 1768, Teodoro de Almeida distinguia o Entendimento (algo “espiritual, nada mais do que as ideias da alma organizadas na matéria”) da Imaginação (que seria material e repre-

³⁸ Ibid., p. 6v.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ O título completo da obra é *Recreação filosófica, ou dialogo sobre a filosofia natural*, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas. Seus 10 volumes foram publicados entre 1751 e 1800. VIEIRA, Diogo Lúcio Pereira. *A física teológica e o projeto político-pedagógico do padre oratoriano Teodoro de Almeida, em Recreação filosófica (1751 - 1800)*. Belo Horizonte, 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais. p. 125.

sentaria “imagens formuladas interiormente, no cérebro, sobre objetos exteriores, percebidos pelos sentidos”, correspondendo ao “resultado da representação humana, subjetiva, muitas vezes particular”). Ele ainda dizia que na Imaginação poderiam se enquadrar certos usos que alguns fiéis rústicos faziam das imagens do catolicismo. No livro, a personagem Teodósio, um “filósofo moderno”, identifica esse tipo de erro:

[...] representação na própria imagem material de Deus construída no interior da cristandade. As imagens de um Deus velho ou de um anjo bondoso e alado são por ele classificadas como frutos da imaginação de pessoas que confundem o Entendimento da alma com a sua própria Imaginação.

Para o filósofo moderno, esses erros seriam

[...] cometidos muitas vezes por pessoas rústicas, mais suscetíveis a fazer associações entre as formulações interiores de imagens de objetos sensíveis, materiais, com os objetos insensíveis próprios do Entendimento, como a alma, Deus, os anjos, o amor, o ódio, as dúvidas e virtudes.⁴¹

A mesma personagem explica que:

A experiência ensina que, quando cuidamos em Deus, a imaginação nos pinta alguma figura corpórea; o mesmo é cuidando nos Anjos etc., porém essa imagem corpórea, que em nós sentimos, é só na imaginação e não no entendimento. A imaginação representa uma coisa, e o entendimento representa outra diversa.⁴²

Por fim, o personagem do filósofo moderno concluía fazendo uma afirmação que punha limites na capacidade dos sentidos, que seriam insuficientes para se

⁴¹ Ibid.

⁴² ALMEIDA, Padre Teodoro. Apud VIEIRA, Diogo Lúcio Pereira, *A física teológica e o projeto político-pedagógico do padre oratoriano Teodoro de Almeida, em Recreação filosófica (1751 - 1800)*, p. 125.

chegar a um verdadeiro conhecimento: “e eis, aqui, aparece outra vez falso o prólogo que defendeis; que nada há no entendimento, que primeiro não se sabe nos sentidos”.⁴³

As limitações dos sentidos ressaltadas pelas palavras da personagem Teodósio, do livro *Recreação filosófica*, de Teodoro de Almeida, punham em xeque o modo como os fiéis católicos rústicos lidavam com as imagens dos santos. Prisioneiros da Imaginação, faltava-lhes o Entendimento. Em chave mais ou menos próxima estava o censor frei Inácio de São Caetano, que ressaltava o papel dos livros espirituais no reforço às limitações dos rústicos devotos e cujo parecer volto a abordar. Segundo São Caetano, os autores dos livros espirituais apelariam mais para as suas fantasias do que para as luzes da escritura sagrada e da doutrina da Igreja, situação em que contribuía para a disseminação do fanatismo entre o povo simples, que seria mais afeito à superstição do que à libertinagem:

O Comum do Povo simples e sem Letras, em todos os países, está muito mais disposto para abraçar uma devoção mal regulada, que facilmente degenera em superstição, do que para abraçar uma impiedade decidida, que degenera em falta total de Religião. Por esta razão, deve ser o maior, ou deve ser todo o cuidado dos Autores, que se introduzem a escrever Livros Ascéticos e Espirituais, regular a devoção dos Povos segundo as Luzes da Sagrada Escritura, da Tradição e segundo a doutrina da Igreja, e não [a regular] conforme os caprichos da sua fantasia, não constituindo a Religião nos seus vãos fantasmas (como já censurava, em muitos, S. Agostinho), que nada têm de sólidos, nem são conducentes para a verdadeira Piedade, antes só servem para fazer uma sociedade de fanáticos [...] os Autores desta classe, mas a maior parte deles, [...] as suas produções, em lugar de utilidade, causam muitos danos no público.⁴⁴

⁴³ Ibid.

⁴⁴ IANTT, Real Mesa Censória/ Real Mesa da Comissão Geral/ Desembargo do Paço, Censuras, Caixa 5, frei Inácio de São Caetano, 1769, Parecer nº 120, p. 2-2v.

Os livros espirituais desviavam-se do princípio que consagra a Cristo um lugar central e importante, realçando, pelo contrário, a posição dos santos,⁴⁵ de que seria exemplo o livro *Afeiçãõ à Maria Santíssima*, como assinalei. Seu autor, Boaventura Maciel Aranha, natural de Braga, era conhecido do censor, que o tinha como “homem de curtos talentos e ainda menores estudos, mas que há muitos anos deu na mania de escrever Livros, a torto e a direito, já espirituais, já em outras matérias”.⁴⁶ Tal autor, que não teria propriamente “entendimento”, guiava-se por sua “fantasia”, seria “por toda a parte indigno”.⁴⁷ Não teria “estilo”; faltar-lhe-ia “unção”, coisa requerida por aquele tipo de escrito, qualidade que só haveria se o autor tivesse “vocaçãõ de Deus” e não escrevesse “movido ou do seu espírito próprio, ou de interesse”.⁴⁸

O censor inventariou vários exageros e erros doutrinários trazidos no livro e algumas fantasias contidas em suas narrativas, além das indecências. Um problema central estava no que o autor diz sobre Maria. Ele usa termos duríssimos para mostrar como ela sujeitaria Jesus Cristo, situação esta que inverteria a hierarquia celeste, na medida em que Deus Filho ficaria na retaguarda da sua mãe, sujeitando-se a ela:

Inculcando [sic] o grande poder que tem Maria Santíssima, usa de termos e expressões duríssimas, querendo persuadir a sujeição que diz lhe tem seu Santíssimo Filho, ainda agora nos céus, depois de sua peregrinação, com o que pode tirar a justa Ideia, que devem ter os Fiéis,

⁴⁵ “A estes originais [isto é, aos textos dos apóstolos] é que devem imitar os que escrevem Livros de Piedade e Devoção, se querem que os seus trabalhos sejam úteis e frutuosos. Porém, estes Autores parecem que não se ocupam senão do contrário e que, apartando de propósito os olhos desta doutrina, não têm no seu modo de escrever outro fim mais que tirar do coração dos Fiéis a memória do que devem ao seu Redentor” (Ibid., p. 3-3v). Noutra passagem, afirma o censor: “S. Bernardo diz que, quando lia algum livro devoto, se não se achava nele a Jesus; toda [sic] a sua doutrina lhe era insípida, porém estes Autores comumente nada falam em Jesus e todos se ocupam em inculcar devoções aos santos, as mais delas do seu próprio espírito, como se dos Santos só dependesse todo o bem das almas, ou se elas pudesse[m] alguma cousa se não intercedendo a Jesus Cristo, que é o doador de todos os bens” (Ibid., p. 3v).

⁴⁶ Ibid., p. 4v

⁴⁷ Ibid., p. 4v-5.

⁴⁸ Ibid., p. 5.

de que é Jesus Cristo que, ainda que homem e Filho da Senhora, é justamente Deus verdadeiro, infinito, onipresente e em tudo igual ao Padre, e infundir-lhes uma errada Ideia, que [o] há como aos outros homens, de todo sujeito à sua Santíssima Mãe e, assim, insensivelmente, tirar do coração dos Fíéis a confiança que devem ter só nele, para a colocar inteiramente em sua Santíssima Mãe, pois, segundo o que ele afirma, nada faz Jesus Cristo senão o que ela lhe pede e quer.⁴⁹

Esta inversão teria consequências funestas junto aos leitores. Os efeitos da confiança cega no poder de Maria, para o “povo rude” e para os que não se encontravam nesta categoria, eram a entrega aos vícios:

Ora já se vê que os ignorantes e rústicos, lendo estas doutrinas, formam a ideia de que Maria Santíssima pode mais que seu Santíssimo Filho, e todo o seu cuidado nas suas necessidades é recorrer a esta Senhora, sem se lembrarem de Jesus Cristo e sem deitarem conta que os seus infinitos merecimentos são a causa de todos os bens que recebem os homens e que estes não se aplicam eficazmente se não aos que guardam os Mandamentos de Deus, [que] incitam às virtudes e praticam a celestial doutrina do seu Redentor. E não é isto ainda o pior, pois vemos que muitos não são só do povo rude, mas dos que não são povo, [que estão] imbuídos com estas Máximas, que a Senhora pode tudo e é de muita misericórdia, [enfim, tais homens] se entregam aos vícios e vivem como querem, assentando firmemente que, rezando todos os dias alguma cousa, que nisso chamam ser devotos de Maria Santíssima, esta Senhora lhes há de alcançar tudo o que lhe pedirem, e com isto não cuidam em emendar-se e fazer penitência; e achando a morte em mau estado, finalmente se perdem.⁵⁰

O livro de Boaventura, por fim, teria algumas indecências e erros graves. Parte deles gerava, pode-se dizer, certa imagem a respeito de Maria nada conveniente:

⁴⁹ Ibid., p. 5-5v.

⁵⁰ Ibid., p. 5v.

ousou dizer, indecente e libidinosa. No geral, o livro apresenta “doutrinas que não se podem compor com os Dogmas da Fé”. Afirma, assim, que “Deus tem determinado não conceder graça alguma aos homens senão por meio de Maria Santíssima”. Um tipo de raciocínio como este, contudo, sublinhava o censor, só seria aceitável na relação de Jesus Cristo com Deus. E a posição assumida pelo autor, neste ponto, representaria “iludir aos simplices [sic] e ignorantes”.⁵¹ Outro problema estaria na proposição segundo a qual “Maria Santíssima tem jurisdição sobre os Dons do Espírito Santo”, a qual seria falsa.⁵² O autor, ademais, colocaria na boca de Maria palavras impróprias; o que ela “diz é pueril, indecente, intolerável, indigno da gravidade da Senhora e só próprio para iludir aos simplices [sic]”.⁵³ O livro usaria metáforas (termo não usado neste ponto pelo censor) que gerariam mal-entendidos da parte do leitor; tratar-se-ia de uma “ilusão”, classificada pelo censor como “indecente” e que incitaria, igualmente, no leitor

lembranças indecentes: “diz que Maria Santíssima meteu os seus celestiais peitos na boca de um servo de Deus da Companhia. Sei, que isto mesmo anda escrito de outros, mas é muito indecente que se escreva, porque alem de poder ser, como é, as mais das vezes, uma ilusão, a gente rústica, que só percebe o que é sensível, não tira destes chamados favores edificação alguma, antes lhe excitam lembranças nada decentes. Nem eu me poderei nunca persuadir que tal sucedesse” [itálicos meus].⁵⁴

Uma proposição claramente herética tinha abrigo no livro: a eleição dos predestinados teria sido feita quando Cristo estava nas entranhas de Maria, isto é, “foi feita em tempo, [o] que é fazer a Deus mutável” [itálicos meus]. Isto vai “contra a Sagrada Escritura”; é “notoriamente herético”.⁵⁵ Nada parece ser pior – e particularmente interessante para este ensaio – e mais indecente no livro do que a pas-

⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

⁵² *Ibid.*, p. 6v.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 6v.

sagem em que Maria aparece como uma matrona a um soldado, indagando-lhe se ele a achava formosa e se queria desposá-la, propondo-lhe, depois de receber uma resposta afirmativa, que viesse abraçá-la e beijá-la. Esta passagem, segundo o censor, teria efeitos nocivos, pois os rústicos a leriam com base nos sentidos, no que “veem” – isto é, em nossos termos, não veriam aí um sentido metafórico para, então, a partir disso, formularem seus conceitos e juízos. Assim, concluiriam que Maria Santíssima seria como as outras mulheres, ou seja, completando-se o raciocínio do censor, que ela poderia ser recebida carnalmente:

Na pág. 172, conta uma história indecentíssima e ainda blasfema. Diz que Maria Santíssima apareceu a um soldado seu devoto, na figura de uma Matrona formosíssima e lhe perguntara se lhe agradava a sua formosura? E respondendo ele que sim, lhe dissera a Sra. se a queria para esposa, no que consentindo o soldado, replicara a Sra.: pois eu serei sua Esposa, chega-se a mim e abraça-me com ósculo de cardo [sic!] amor. É indecentíssima esta história aplicada à Maria Santíssima, nem se deve sofrer que ande nas mãos dos Fiéis símplies [sic] e grosseiros, porque [se deve] evit[ar] pô-los a julgar tudo pelo que vêem [e, se] não se levantarem sobre o sensível, fazem conceitos indignos e, ainda, blasfemos, julgando que a Sra. é como as outras mulheres e que se desposa com os seus devotos, com essas e outras cousas ainda piores, que não se podem deter.⁵⁶

Ao que parece, portanto, para o censor frei São Caetano, uma verdadeira religião exigia que se compatibilizassem a razão, a revelação, a tradição da Igreja e, ainda, a percepção sensorial. No entendimento do censor, havia fatos da Escritura que não poderiam ser provados por razão natural, sendo um desses a Virgindade de Maria. O livro espiritual de Boaventura, com efeito

refere que os antigos Druidas de França, à força de muito estudo, conheceram que, nos séculos futuros, havia de nascer uma Donzela, que havia de conceber e parir sendo virgem e lhe edificaram um

⁵⁶ Ibid., p. 6v-7.

Templo. Donde se segue que o altíssimo Mistério da Encarnação se pode conhecer pela razão natural e que é conexo com cousas naturais, *absurdo indigno, que destrói a revelação e a Religião* [itálicos meus].⁵⁷

De toda essa exposição a respeito da questão das imagens na religião católica, tal como ela era percebida pelas autoridades portuguesas sob o reformismo ilustrado, primeiramente, percebe-se que se tratava de defendê-las como representação dos santos. Essa defesa, ademais, se fazia num embate contra os protestantes e contra alguns pensadores jusnaturalistas ou das Luzes. A defesa das imagens, além disso, implicava um esforço de racionalização da religião católica e de depuração das superstições dos rústicos, por um lado, privilegiando o Evangelho e Jesus Cristo e, por outro, no caso específico dos censores, colocando-se a serviço da Coroa. Os interesses políticos da monarquia, entre os quais ocupava um lugar central firmar sua soberania interna e externamente, eram prioritários para os letrados que atuavam nos órgãos censórios. A repressão e/ou o combate aos libertinos somava-se aos cuidados com a educação do conjunto dos fiéis segundo uma sã doutrina, livre de superstições e de indecências. Em meio a essas últimas, estavam as imagens surgidas a partir da leitura de livros espirituais, como se dava com o livro de Boaventura Maciel Aranha em relação à Maria Santíssima. Essas autoridades portuguesas, assim como Teodoro de Almeida, um dos expoentes das Luzes católicas lusitanas (e que não aceitou submeter a religião aos desígnios da Coroa), calcavam-se numa compreensão maior de mundo, visivelmente ilustrada. Essa visão talvez fosse contraditória na sua tentativa de compatibilizar a razão com as crenças nos santos e em Maria, guiando-se pelo objetivo de defender a fé católica e o Antigo Regime. Ela compreendia certa perspectiva pedagógica, uma preocupação com a educação das gentes, que as tomava como desiguais, considerando-as em sua diferenciação. Essa visão traduzia uma compreensão estamental sobre a leitura e, por conseguinte, sobre a educação que deveria ser dada às gentes, o que se explica pela natureza da sociedade do Antigo Regime.

AS IMAGENS AMEAÇADORAS À ORDEM MORAL, RELIGIOSA E POLÍTICA

⁵⁷ *Ibid.*, p. 8-8v.

Entre 1757 e 1758, cerca de 10 anos antes da criação da Real Mesa Censória, Lourenço Antônio Bonardel, livreiro natural de Turim e estabelecido em Lisboa, foi pego pela Inquisição por fazer com que livros, muitos deles proibidos, entrassem na cidade sem passar pela alfândega, mandando-os, pelo contrário, diretamente para a sua casa.⁵⁸ Essas infrações foram feitas sob a alegação de que os livros se destinavam ao embaixador holandês, estando, por causa da imunidade diplomática, isentos da censura (o que era uma meia verdade, pois, malgrado a imunidade, deveriam passar pelo controle da alfândega). Esses livros, supostamente de uso do embaixador, foram parar nas estantes da loja de livros de Bonardel, onde estavam à venda. Mas o livreiro dizia para a Inquisição que apenas os guardava para o diplomata e que, quando este os requisitava, mandava-os para a sua casa.

O livreiro, na verdade, vendia uma ampla gama de livros, alguns deles proibidos: de novelas a tratados filosóficos ou políticos (dentre eles, *L'esprit des lois*, de Montesquieu; *Œuvres philosophiques*, de *La Mettrie*; *De jure bellis et pacis*, de Grotius; o *Dictionnaire*, de Bayle; *Le droit de la nature et des gens*, do barão de Puffendorf), em boa parte, em francês, mas também em inglês (por exemplo, *The evening office of the church*), alemão e latim. Clássicos da literatura libertina faziam-se presentes, entre eles: *Thérèse philosophe, ou Mémoires pour servir à l'histoire de d. Dirac* e *Lettres juives*, do marquês d'Argens; *Nouvelle traduction de Mursius ou Académie de Dames*; a *Histoire de Gouberdom, portier des Chartreux* (1741), presumivelmente de Jean-Charles Gervaise de Latouche; *Le sofa: conte moral*, de Crébillon Fils; *La paysanne parvenue* e *Le paysan parvenu*, ambos de Restif de la Bretonne; *Vie voluptueuse entre les capucins*; *Lettres d'amour d'une*

⁵⁸ IANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 6192. Não paginado. Camila Santiago o identifica entre os mercadores que levaram livros da tipografia de Plantin, oficina flamenga de Antuérpia, para Portugal, em meados do século XVIII. “Os Bonnardel aparecem comerciando com a loja da casa plantiniana sob dois nomes preferenciais: L. A. Bonnardel ou Bonnardel et du Bense. O grupo de pesquisadores da história do comércio livreiro em Portugal, responsáveis pela obra *As gentes do livro*, identificaram os Bonnardel atuando em Lisboa sobre os seguintes nomes: Dubeux & Bonnardel (1753-1760), José Bonnardel (1762) e Pedro José Bonnardel (1814, 1819, 1821) [SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. *Usos e impactos de impressos europeus na configuração do universo pictórico mineiro (1777-1830)*. Belo Horizonte, 2009. p. 45-46. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais]. Como bem observou a autora, Lourenço Bonardel não aparece listado, em *As gentes do livro*, entre os livreiros atuantes no país.

religieuse portugaise, atribuídas à freira portuguesa Mariana Alcoforado (1640-1723), mas, tudo indica, de autoria de Guilleragues etc.⁵⁹ Algumas das obras proibidas, supostamente do uso particular do embaixador holandês, estavam em duplicata, o que reforça a ideia de que não se destinavam apenas à sua leitura e que muito certamente tinham um fim comercial ilícito ou, no mínimo, destinavam-se a pessoas de suas relações.

O padre frei Nicolau de Assunção Riquer (ou Biquer), religioso de São Domingos, qualificador do Santo Ofício, registrou algumas conclusões sobre o conteúdo dos livros, sobre sua materialidade e, mais ainda, sobre os possíveis efeitos que sua leitura teria entre os leitores.⁶⁰ Esse qualificador, sublinhe-se, assim como outros censores, não considerava os leitores sujeitos passivos diante dos livros. Suas conclusões assemelhavam-se àquelas que, décadas depois, o intendente Geral de Polícia Pina Manique exporia: primeiramente, ele denunciava a associação de livreiros e funcionários do corpo diplomático no comércio ilegal de livros proibidos, que compreendiam um espectro variado; em segundo lugar, identificava as características materiais de alguns desses livros, ressaltando a existência de imagens de caráter lascivo; e, por fim, alertava para a ameaça que tais livros representavam para a religião católica (o intendente acrescentaria, neste ponto, apenas que o perigo ameaçava a monarquia). Com efeito, o qualificador da Inquisição observou que havia

vários jogos de Livros, uns inteiramente proibidos; outros, que admitem expurgação [isto é, ter trechos riscados]; outros, suspeitosos; e alguns opostos aos bons costumes pela matéria de que tratam e com estampas torpíssimas, provocativas à Luxúria. E destes são uns que o mesmo contratador declarou pertencerem ao [ministro] Residente de Holanda (itálicos meus).⁶¹

⁵⁹ Ibid. Sobre a autoria das *Lettres portugaises*, veja: DELOFFRE, Frédéric. Préface: Les lettres portugaises enquête d'auteur. In: GUILLERAGUES. *Lettres portugaises suivies de Guilleragues par lui-même*. Édition de Frédéric Deloffre. Paris: Gallimard, 2007. p. 11-69.

⁶⁰ IANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 6192. Não paginado.

⁶¹ Ibid.

E completava o qualificador, dizendo que: “se estes Livros se permitirem neste Reino e que, se o Santo Ofício não evitar a introdução de muitos, se perverterão ainda mais os costumes e, conseqüentemente, perigará a Religião [...]”.⁶² A Inquisição lisboeta percebeu que o fato desses livros proibidos estarem em outra língua que não o português (em sua maioria, estavam em francês) não impedia que atingissem os leitores lusitanos. Isto porque as imagens que os livros traziam, julgadas indecentes e lascivas, eram capazes de torná-los legíveis e inteligíveis aos que não conheciam a língua francesa.⁶³ Portanto, tais livros eram legíveis para dois tipos de leitores: de um lado, os familiarizados com o francês e, de outro, aqueles que sabiam apenas ler em português ou, ainda, os que sequer dominavam a habilidade da leitura. A existência das imagens, portanto, aumentava o público leitor potencial dos livros e, por conseguinte, os riscos que poderiam causar.

As autoridades portuguesas estavam cientes, de fato, que as imagens inseridas nos livros eram portadoras de significado e que os tornavam legíveis a leitores diferentes, devendo, por isso, ser objeto de controle. Não lhes escapava à percepção, ademais, que as imagens poderiam ser mais eloquentes que os textos e, ainda, despertar sentidos completamente distintos conforme o tipo de leitor, transmitindo, de uma ou outra maneira, uma compreensão “equivocada” (e “perigosa”!) das coisas, ou melhor, pôr em xeque a ortodoxia religiosa e política.

Isso é o que se observa no parecer elaborado pelo frei Joaquim de Santa Ana e Silva, censor da Real Mesa Censória, em 1771, sobre o livro *Desengano dos pecadores*, do padre jesuíta Alexandre Perier, traduzido em português, já na 5ª edição em 1765.⁶⁴ O censor, em seu parecer, considerou – usando de tópica tão cara às Luzes portuguesas, a do “atraso” – a mesma obra um signo do sumo

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid. Sobre as imagens lascivas presentes nos livros do século XVIII, notadamente romances, veja: ABREU, Márcia. Sob o olhar de Príapo narrativas e imagens em romances licenciosos setecentistas. In: RAMOS, Alcides Freire; PATRIOTA, Rosângela; PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). *Imagens na história*. 1.ed. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 344-373.

⁶⁴ IANTT, Real Mesa Censória, Censuras, Caixa 7, 1771, No. 21. Esse parecer foi analisado por Miguel de Figueiredo Faria, em sua tese de doutorado *A imagem impressa: produção, comércio e consumo de gravura no final do Antigo Regime*, defendida na Universidade do Porto, no Porto, em 2005, conforme mostra Camila Santiago (SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. *Usos e impactos de impressos europeus na configuração do universo pictórico mineiro (1777-1830)*, p. 77).

grau a que tinham chegado “neste nosso Reino a ignorância e o fanatismo”.⁶⁵ O livro consagraria grande espaço a descrever as penas infernais, sendo objetivo do autor “inspirar ao homem temor”, ultrapassando “todas as barreiras da verdade e da credibilidade”, sem ter sustentação nem na Bíblia, nem na tradição, nem na doutrina dos Concílios e dos Papas.⁶⁶ Perier, em seu livro, valera-se de imagens medonhas, movido “pela sua indiscreta preocupação e crassa ignorância, ou pela sua bem culpável malícia”.⁶⁷ Tais estampas, segundo o censor, “ao povo rústico inspirarão uma crença errônea” e,

[...] aos instruídos e prudentes, provocarão o riso e um bem justificado escândalo, de que se permitisse o grassarem semelhantes imagens entre cristãos, as quais metem a ridículo um dos novíssimos [que eram a Morte, o Juízo, o Inferno e o Paraíso]⁶⁸ do homem e um artigo da Religião revelada.⁶⁹

Essas imagens, além disso, segundo o censor, implicavam uma valorização da atrição, em detrimento da contrição, contrariando a orientação da Igreja de então.⁷⁰

⁶⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 2v.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 2v-3.

⁶⁸ Sobre os novíssimos nas artes do período, veja os seguintes estudos de Adalgisa Arantes Campos: CAMPOS, Adalgisa Arantes. Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco das Geraes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, v.2, p. 383-425; CAMPOS, Adalgisa Arantes. Mecenato leigo e clero diocesano nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*, 2007, v. 2, p. 77-107.

⁶⁹ IANTT, Real Mesa Censória, Censuras, Caixa 7, 1771, No. 21, p. 3.

⁷⁰ As imagens do livro de Perier e, de resto, o impresso como um todo, inseriam-se numa controvérsia teológica sobre as relações entre confissão, arrependimento, amor a Deus, temor do Inferno e absolvição: havia, de um lado, os contricionistas (“elitistas”, que acreditavam que o arrependimento verdadeiro do penitente só ocorria com o amor a Deus) e, de outro, os atricionistas (“indulgentes e compreensivos”, que aceitavam o mero arrependimento suscitado pelo temor do Inferno). O Concílio de Trento considerou que o sacramento da confissão dava a graça de Deus ao arrependido por atrição, porém, a partir da segunda metade do século XVII, a Igreja pendeu para o lado dos rigoristas, isto é, contricionistas (DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 47-57).

Percebe-se, assim, no parecer do censor, uma perspectiva que conciliava um propósito reformador, modernizador, contrário às superstições e ao fanatismo (numa palavra, ao “atraso”) e o temor referente aos efeitos da leitura das imagens (ou melhor, às apropriações), percebidos como diferenciados conforme os leitores. Essa perspectiva modernizante do censor Santa Ana, ressalte-se, o irmanava aos censores Antônio Pereira de Figueiredo e Inácio São Caetano, e ao padre Trovão, de Belém do Pará, além de ter pontos de convergência com o que dizia o padre Teodoro de Almeida, que distinguia o Entendimento da Imaginação, vendo os rústicos como limitados à última. Movido pelo temor a respeito da leitura das imagens, Santa Ana reafirmava a jurisdição da Real Mesa Censória sobre as mesmas, dizendo:

Sempre me persuadi, sem a mais leve hesitação, que as Estampas figuradas são da própria e privativa inspecção desta Mesa, podendo [esta última] mandar e determinar sobre elas aquele parecer justo: isto é, ou permitir que corram, ou mandá-las recolher e suprimir.⁷¹

E, para comprovar o que dizia, citava o parágrafo terceiro, do Título 9, do Regimento da Real Mesa Censória, conforme a lei de 5 de Abril de 1768, que erigiu e constituiu o tribunal.⁷² Santa Ana, preocupado com as estampas, concluía que

não contendo as Leis palavras insignificantes, redundantes, nem supérfluas, e achando-se declarados no mesmo parágrafo, por seus respectivos nomes – e bem expressivos – os Livros e papéis, que se poderá entender por obras pertencentes à estamperia, que não sejam nem papéis nem Livros? Eu digo que se entendem as Estampas figuradas, que saem à luz por meio da estamperia [itálicos meus].⁷³

Assim, caberia ao Tribunal, conforme ordenado pela Coroa:

⁷¹ IANTT, Real Mesa Censória, Censuras, Caixa 7, 1771, No. 21, p. 5v-6.

⁷² *Ibid.*, p. 6.

⁷³ *Ibid.*, p. 6v.

impedir, proibir e extirpar tudo que for Livro e Papel pernicioso, e, sendo também indubitável que uma Estampa, cuja tenção for desonesta, tendente à lascívia, satírica ou indutiva de algum erro contra verdade da Religião, ou contra seus Ritos e cerimônias, vem debaixo do nome de papel pernicioso, bem se deduz que, sobre essas Estampas, tem esta Mesa legítima inspeção e jurisdição.⁷⁴

Encerrando seu parecer, frei Santa Ana pediu à Mesa que publicasse um edital sobre o controle das estampas e, se assim fosse julgado necessário, que se fizesse uma consulta ao soberano sobre o assunto. A Mesa, contudo, aos 11 de março de 1771, julgou a última providência desnecessária e determinou a publicação do edital, bem como a proibição do livro de Perier.⁷⁵ Ficava, portanto, firmada a jurisdição da Real Mesa Censória sobre as imagens estampadas.

Essa interdição foi mantida, ao menos no que se refere às imagens, com a substituição, em 1787, da Real Mesa Censória pela Real Mesa da Comissão Geral para a Censura de Livros, pois a Carta de Lei de 21 de junho de 1787, que a determinou, proibia a impressão, reimpressão, encadernação, venda e difusão “em público por qualquer Título que possa haver, [de] Livros, Obras, Estampas, ou Papéis, por mínimos que sejam, que não houverem sido examinados e aprovados pelo mesmo Tribunal” da Real Mesa da Comissão Geral [itálicos meus].⁷⁶ Com o retorno do sistema da censura tríplice, em 1794, essa situação não parece ter mudado, pois a Carta de Lei de 17 de dezembro desse ano, que extinguiu a Real Mesa da Comissão Geral e restituiu as jurisdições do Desembargo do Paço, dos Tribunais Eclesiásticos e da Inquisição sobre a censura literária, fixa que esta última se dava sobre os “Livros e Papéis, ou estampados [isto é, impressos], ou que se pretenderem estampar [logo, ainda manuscritos...] e nos que se introduzirem por comércio ou por qualquer via no Reino”.⁷⁷ Essa

⁷⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 7v.

⁷⁶ “Carta de Lei de 21 de junho de 1787”. In: IPANEMA, Marcello de. *Livro das leis de imprensa de Portugal*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1949. p. 43.

⁷⁷ Carta de Lei de 17 de dezembro de 1794. In: IPANEMA, Marcello de. *Livro das leis de imprensa de Portugal*, p. 48.

disposição, ainda que não deixe explícito que as imagens estavam sujeitas à censura prévia, permite subentendê-lo, posto que, sendo essas últimas impressas, encontrar-se-iam sob censura. O Alvará de 30 de junho de 1795, por sua vez, ao ampliar as disposições da carta de lei do ano anterior, determinou que nenhum “Papel, por pequeno que seja”, estaria livre da censura daqueles três órgãos, sendo exceções os papéis mandados imprimir por órgãos e tribunais da Coroa (que deveriam trazer registrado, já na condição de impressos, a expressão “Com Licença de Sua Majestade”), livros e manuais para uso da Universidade de Coimbra, ou as teses a serem nessa universidade defendidas (em todos esses casos, haveria censura prévia das suas respectivas faculdades).⁷⁸ O controle sobre as imagens, reafirmado por frei Santa Ana, e, de resto, subentendido nas normas sobre a censura literária posteriores à extinção da Real Mesa Censória, materializou-se em ações dos tribunais censórios, da Inquisição, da Intendência Geral de Polícia e das alfândegas, inclusive no Brasil.

Em 1794, o intendente Pina Manique prendeu dois franceses, que eram donos de uma casa de pasto (isto é, hospedagem) no Rato, em Lisboa. Um deles fora criado de Antônio Darbot, também francês, e o outro, cozinheiro do embaixador da Rússia. Lá, Manique pôde apreender papéis sediciosos. Ele fez um detalhado diagnóstico sobre os mesmos e seus possíveis efeitos. Vale a pena conhecer o diagnóstico feito pelo intendente, na medida em que ele apresenta coincidências em relação aos feitos pelos censores, examinados anteriormente. Manique considerava que esses papéis se inscreviam numa estratégia revolucionária:

[...] na apreensão que se fez dos papéis destes dois franceses, lhes foram achadas as estampas mais obscenas em atos pecaminosos, figurando religiosos em ações torpes com mulheres, e alguns outros papéis manuscritos, que, combinando com outros que havia tempo

⁷⁸ Ibid., p. 56-7. As obras da Academia Real de Ciências, conforme o Aviso de 20 de janeiro de 1798, gozavam de isenções e prerrogativas similares [comunicado à Academia e ao Desembargo do Paço]. Disponível em: <http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=110&id_obra=73&pagina=744>. Acesso em: 15 set. 2009; e DOMINGOS, Manuela D. Mecanato político e economia da edição nas Oficinas do Arco do Cego. In: CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de et al. (Org.). *A Casa Literária do Arco do Cego (1799-1801): Bicentenário*. Lisboa: Biblioteca Nacional: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1999. p. 102.

tinha em meu poder, me faz lembrar que o Plano, talvez, seria arrastar ali gentes libertinas, que fossem fáceis abraçarem os princípios revolucionários. E lembrando [que] neste lugar, [...] na Casa de Pasto Italiana, da Rua Formosa [...], está um grande número de fabricantes [isto é, nesse caso, operários...], é natural que tenham disseminado em outras semelhantes casas, onde arrastem mais gentes aos seus fins e, talvez, que não só se tenham contentado de perverter e arrastar o baixo povo, mas tenham ganhado outros para igualmente disseminarem em outras qualidades de gentes aqueles princípios Revolucionários e incendiários” [itálicos meus].⁷⁹

O quadro que Manique descreveu exprime a suspeita de que se desenvolvia em Portugal um plano revolucionário. Alguns ambientes constituíam o que, hoje, sob a inspiração de Jurgen Habermas, poderia se chamar esfera pública: hospedagens e restaurantes, com ramificações numa fábrica. Os franceses valeram-se de manuscritos e impressos, figurando, dentre eles, ressaltado, estampas obscenas de clérigos, em ações libidinosas com mulheres. Esses papéis, somados com outros que Manique havia recolhido, faziam-no suspeitar que existisse um plano dos revolucionários, que passava por conquistar os libertinos para a sua causa (aqui tomando libertinos nos termos do intendente, como pessoas dadas à devassidão e/ou de baixa extração social): essas pessoas, o “baixo povo” como diz Manique, seriam as presas fáceis dos revolucionários, que não esqueciam, conforme consta em outros documentos do intendente, nem mesmo as mulheres. Manique estimava que pessoas de “melhor qualidade” pudessem ter sido enredadas pelos revolucionários.

Para pensar melhor sobre essa relação entre livros, impressos ou manuscritos, imagens etc. e revolução em Portugal, pode-se tomar como ponto de partida as análises de Roger Chartier sobre as origens culturais da Revolução Francesa.⁸⁰ Ele insere a revolução em um processo de dessacralização, sem cair na armadilha de pensar que os livros fazem as revoluções: pelo contrário, ele considera as condições culturais que regularam as apropriações dos livros pelos leitores e torna-

⁷⁹ IANTT, Intendência Geral de Polícia, Livro 4, p. 164-165.

⁸⁰ CHARTIER, Roger. *Les origines culturelles de la Révolution Française*, p. 265.

ram possível e pensável a Revolução Francesa. Esse processo de dessacralização, segundo Chartier, não foi sinônimo de descristianização (mesmo porque, para tanto, teria de ter sido bem-sucedida a cristianização, e esta última resumiu-se a uma mistura de práticas e de doutrinas que tinham apenas um longínquo contato com a mensagem evangélica).⁸¹ Constituiu-se, na verdade, por uma nova relação com as autoridades, “desrespeitosa e alternadamente seduzida e decepcionada pela novidade e, sobretudo, pouco inclinada à crença e à adesão”, marcada por uma “atitude crítica, descolada das dependências que fundavam as representações antigas”.⁸² Esse processo de dessacralização teria provocado uma erosão da autoridade na família, no Estado, na Igreja e o desenvolvimento de um ceticismo que corroeu, pouco a pouco, a fé nos valores e hierarquias tradicionais, instituindo uma verdadeira crise de confiança. Ao falar dos progressos da mentalidade crítica que sapam a autoridade absoluta, Chartier distingue o que se passa com o homem da rua – que, na imediatividade das reações espontâneas, recusa-se a se conter – daquilo que se dava nas formas intelectualizadas da “opinião pública”⁸³ (entendida por ele não como a opinião do povo em geral, mas aquela de um grupo restrito, isto é, nos termos de Immanuel Kant, de indivíduos privados que, na qualidade de sábios e eruditos, usam livremente de sua razão pública quando se expressam como membros da “sociedade civil universal”, e não no exercício dos deveres específicos de seus cargos).⁸⁴ Essa opinião pública, assentada no uso livre da razão, não será limitada pelo respeito à autoridade religiosa e do Estado, afastando-se da perspectiva defendida, no século XVII, por René Descartes.⁸⁵

As origens desse processo de dessacralização verificado na França estariam no século XVII, mas sua maturação deu sinais perto da eclosão da Revolução. Para Chartier, a Revolução inscreveu-se num movimento de transformação que ultrapassou a curta duração do evento e a sua conjuntura, envolvendo, assim,

⁸¹ *Ibid.*, p. 136-137.

⁸² *Ibid.*, p. 133.

⁸³ *Ibid.*, p. 192.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 39

modificações e a continuidade de tendências que vinham do século XVII (ao lado de outras, aguçadas ou que se deram no próprio século XVIII). Em termos políticos, inspirando-se em Alexis de Tocqueville, Chartier observa que, na França, houve um movimento de centralização político-administrativa, um processo pelo qual o Estado monárquico estabeleceu seu monopólio sobre a violência, ressaltando que, como reverso desse processo, deu-se uma politização da aldeia, referente a objetos próximos e particulares, no século XVIII. No curso do tempo, essa politização fez com que se percebessem como intoleráveis as dependências anteriormente aceitas.⁸⁶ Aí estaria o pedestal da mentalidade largamente compartilhada e que compreendia como desejável e necessária uma profunda refundação do corpo social e político, operada em 1789.⁸⁷

Em termos culturais, Chartier parte da leitura da obra de Hippolyte Taine, para quem seria longe das Luzes, no classicismo do século XVII, que se enraizaria a Revolução – ele abalou as bases históricas e costumeiras da monarquia e, ao mesmo tempo, a armadura do pensamento filosófico, ao substituir “a plenitude e multiplicidade das coisas reais” por um “mundo abstrato”, e o indivíduo real, tal como ele existia na natureza e na história, pelo homem em geral.⁸⁸ Nisso, teria se desenvolvido um processo de dessacralização, com variações regionais. Tal processo passou pela modificação nas crenças relativas ao pós-morte⁸⁹; pelo avanço, depois de 1760, dos índices que denotam as práticas contraceptivas, as concepções pré-nupciais e os nascimentos ilegítimos⁹⁰; e pela crise nas vocações religiosas, entre 1750 e 1775 (tudo isso assinalando uma maior liberdade das gentes em relação à teologia moral e religião cristãs).⁹¹ Derivou também da divisão da Igreja em função da reforma católica, que levou à formação de um clero dotado de uma cultura teológica mais sólida, cioso de constituir um corpo social separado e distinto do conjunto dos fiéis, com os quais entrou em conflito aberto em torno

⁸⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 140-142.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 143-146.

⁹¹ *Ibid.*, p. 147-150.

das peregrinações, confrarias e exorcismos etc. Em função disso, na França e em outros países, bispos e párocos saíram a denunciar “os abusos e superstições de uma religião irredutível a seus cânones” (de modo similar, portanto, ao que faziam os censores portugueses aqui citados).⁹² Isso afastou os fiéis de uma apreensão religiosa do mundo.

Efeito similar tiveram os debates suscitados pelos jansenistas. Os jansenistas defendiam a teologia da graça, o rigorismo sacramental (só admitiam que os fiéis comparecessem à comunhão e fossem absolvidos após uma verdadeira preparação interior, com conhecimento dos mistérios da fé e verdadeiro arrependimento) e a instituição de uma eclesiologia galicana (em que a infalibilidade da Igreja reside no consentimento unânime da comunidade dos fiéis, e não nas decisões da hierarquia eclesiástica, com o que se enfraquecia a última).⁹³ Além disso, eram partidários de um constitucionalismo parlamentar, tomando as cortes de justiça como as guardiãs da lei e o rei como mero mandatário. Por sua vez, os debates em torno dos jansenistas dividiram os fiéis e as instituições entre seus aliados (os parlamentos) e seus opositores (o rei, seu Conselho, os jesuítas e alguns bispos). Assim, os debates concernentes aos jansenistas minaram a hierarquia eclesiástica, fizeram com que o caráter absoluto da crença se desvanecesse (uma vez que ela se transformava em simples opinião e, logo, em algo discutível e rejeitável)⁹⁴ e, em última instância, enfraqueceram o poder monárquico: a referência religiosa do jansenismo escorava-se numa “crítica radical de um duplo despotismo, eclesiástico e ministerial”, o que habituou os espíritos a desconfiar das autoridades.⁹⁵

Roger Chartier identifica também mutações da percepção da pessoa real na França do século XVIII, em associação aos desprendimentos em relação às crenças antigas, à menor presença do rei em meio aos súditos e à rarefação dos rituais de Estado (que afetam o sentimento de participação em uma história comum).⁹⁶ Assim, sem hostilidade alguma em relação à monarquia, verificou-se um uso cor-

⁹² *Ibid.*, p. 152-153.

⁹³ *Ibid.*, p. 243-244.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 150-153.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 192 e 265.

riqueiro na fala de certas expressões referidas à realeza, que veio a dessacralizar os seus símbolos, privando-os, com isso, de toda a sua significação transcendente.⁹⁷ A dessacralização pôde se instaurar no imediato das práticas ordinárias e dos gestos, assim como nas falas tornadas lugares-comuns, sem que nelas se pensasse. Chartier, reiterando o que dizia Louis Sébastien Mercier, em fins do século XVIII, considera que os descolamentos mais profundos seriam aqueles não resultantes de reflexão. A desafeição ao soberano, com efeito, não teria sido necessariamente o resultado de uma operação intelectual, da leitura de determinados livros: estes não seriam os produtores da dessacralização, do desinvestimento simbólico e afetivo da realeza, mas, pelo contrário, produtos dela.⁹⁸

Voltaire, em seu *Tratado sobre a tolerância* (1763), com fina sensibilidade, capta os traços dessa nova perspectiva dessacralizadora, bem como o entrelaçamento dos tempos, sem que pudesse já nessa época, é claro, prognosticar a conjuntura revolucionária que estava por se iniciar (embora o pensador deixasse elementos para se presumir uma intuição de que estava por acontecer uma convulsão política) e, muito menos, profetizar os acontecimentos que a assinalariam. Num dos textos do referido livro, Voltaire analisa a utilidade de manter os povos na superstição e, para tanto, ele diferencia esta última da religião. Ao mesmo tempo, afirma certos pressupostos e identifica as transformações mentais que se operavam na França às vésperas da Revolução Francesa. Voltaire, por um lado, pressupunha, implicitamente, que a história das sociedades possuía certa analogia com os processos biológicos de maturação, definhamento, morte-putrefação e geração de nova vida; e, por outro, entendia que a religião era uma necessidade para o homem, tendo em vista que, sendo este fraco e perverso, precisava de um freio que o contivesse. Assim, as leis puniriam os crimes conhecidos, enquanto a religião faria o mesmo em relação aos crimes secretos.⁹⁹

Por muito tempo, os homens, não tendo noções sãs da divindade, recorreram a ideias falsas; todavia, numa época como a que então se vivia, em que a religião se encontrava depurada, isso mudaria. Os jansenistas haviam contribuído para

⁹⁷ *Ibid.*, p. 124-125.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁹⁹ VOLTAIRE. *Traité sur la tolérance: à l'occasion de la mort de Jean Calas*. Paris: Gallimard, 2008. p. 104.

erradicar do espírito da nação francesa as falsas ideias que desonravam a religião cristã, tirando, com isso, espaço da superstição; M. de Noailles, o bispo de Châlons, conseguira, entre seus fiéis, descolar a adoração a Jesus Cristo da relíquia de seu santo umbigo.¹⁰⁰ A burguesia e os monges, segundo Voltaire, já manifestavam descrença em relação aos milagres inverossímeis que se contavam nas histórias das vidas dos santos, estimando o grande filósofo que, se os hagiógrafos de outrora voltassem ao mundo, narrá-las-iam com menos portentos. Portanto, a sociedade francesa estaria amadurecida para extirpar a superstição e, mais do que isso, requereria um governo diferente. Voltaire, então, evoca os grandes pensadores do século XVII e da passagem deste para o XVIII, ao mesmo tempo em que assinala a necessidade de o velho morrer para dar lugar ao novo, afirmando:

A cada dia a razão enraíza-se na França, nas lojas dos comerciantes e nos palacetes dos senhores. É preciso, pois, cultivar os frutos desta razão, quanto mais que é impossível impedir que ela desabroche. Não se pode governar a França, após ela ter sido esclarecida os Pascal, os Nicole, os Arnauld, os Bossuet, os Descartes, os Gassendi, os Bayle, os Fontenelle etc., como se a governava nos tempos de Garasse [jesuíta francês] e de Menot [...] os grandes mestres [...] ordenam hoje crer que o grão deve apodrecer para germinar [...].¹⁰¹

Em Portugal, na passagem do século XVIII para o século XIX, a dessacralização, claramente ou não articulada à ação revolucionária, valia-se de vias que passavam pelos impressos (aqui incluídas as imagens), os manuscritos e os murmúrios. Lá, alguns franceses, no entanto, recorriam a outras armas, se não para corromper a ordem, tão somente para fruir os prazeres e celebrar seus feitos. O filho de Pantaleão José Laroche e de sua esposa, Antônia Maria Laroche, foi responsável por uma dessas situações. Laroche, o filho, era célebre por sua má conduta. A mãe e as irmãs tinham sido vítimas de seus desatinos. O pai, diante dos maus comportamentos do filho, quisera enviá-lo para a Índia, sem

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 106-107.

ter conseguido colocá-lo, por modo nenhum, na carreira de negociante. O rapaz era, segundo o intendente Pina Manique, um vadio; de acordo com o corregedor do Bairro Alto, seria pessoa desobediente e de gênio celerado. Por trás dele, havia a influência de frei Jerônimo, superior dos barbadinhos franceses, espião do embaixador Challon. Jerônimo seria um tipo intrigante, constituindo objeto de reclamações de d. Antônia e de outras famílias, as quais ele teria arruinado. Interessa aqui examinar não as reclamações que pesavam contra frei Jerônimo ou Laroche, o filho, em 1792, mas o que se passara quatro anos antes com o último. O intendente o conhecera por volta de 1788, quando ele fora buscar na alfândega algumas encomendas vindas de Paris. Dentre elas, Manique encontrou algumas figuras de cera embrulhadas. Elas eram obscenas, remetendo a atos pecaminosos. Manique, então, ao descobri-las, fez com que os trabalhadores da alfândega as destruíssem com os pés, na frente de Laroche, o filho.¹⁰² Tais figuras, ao que parece, seriam bonecos eróticos, que fazem lembrar aquelas imagens cuja difusão o intendente detectou em Lisboa e que lhe inspiraram temores, citadas anteriormente. De qualquer modo, estampas e bonecos constituíam uma espécie de cultura material da revolução, sendo sua presença em Portugal temida como fator de subversão da ordem. No Rio de Janeiro, então sede da Corte portuguesa, aos 29 de março de 1809, o conde de Aguiar, secretário de Estado do Príncipe Regente d. João e em nome deste, atendeu ao pedido de José Antônio Ribeiro Freire, ao que parece responsável pela alfândega, ordenando-lhe que mandasse “queimar os saquinhos de peles finas, as Estampas e livrinhos indecentes, que exist[iss]em nessa Alfândega”.¹⁰³ Essa situação mostra que imagens e livros obscenos chegavam ao Brasil, ao mesmo tempo em que motivavam cuidados dos

¹⁰² IANTT, Intendência Geral de Polícia, Livro 3, p. 229-230v.

¹⁰³ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (AN-RJ), Registro de Avisos e Ofícios – Notações dos livros da Corte, *Série Interior / Gabinete do Ministro*, A6, Codes, Livro 1, 1808-1809, IJJ 1155, p. 236. O controle sobre a entrada de estampas na alfândega, de fato, era realizado também no Rio de Janeiro, juntamente com a de livros. Em 30 de julho de 1812, evidenciando a realização desse controle, o Conde de Aguiar mandava aquele mesmo José Antônio Ribeiro Freire “entregar, à Ordem de José da Costa e Silva, os Caixotes de Livros e Baús com Estampas, vindos de Lisboa na Nau São Sebastião e indicados com a marca e números da Relação inclusa, que vai assinada por Melitão José Álvares da Silva, Oficial Maior desta Secretaria de Estado” – (AN-RJ), Registro de Avisos e Ofícios – Notações dos livros da Corte, *Série Interior / Gabinete do Ministro*, A6, Codes, A6, Codes, Livro 5, 1812-1813, IJJ 1170, p. 29v.

oficiais da alfândega e medidas repressivas da Coroa. Revela também que, com as imagens e livros, possivelmente vinham acessórios eróticos, os “saquinhos de peles finas”, ao que tudo indica preservativos feitos de peles.

Entre 1790 e 1795, outros materiais vindos da França apareceram em Portugal – e Manique vislumbrou neles efeitos possivelmente mais devastadores, que se somavam com as ideias sediciosas, com os impressos, imagens e manuscritos proibidos. Chegaram cantigas francesas, inicialmente em francês (isto é, não traduzidas) e, depois, vertidas para o português, cantadas no cais, em ruas, tavernas e casas de pasto de Lisboa.¹⁰⁴ Introduziu-se, ademais, uma verdadeira moda revolucionária, composta por cocar (que era chamado “o Barrete da liberdade, uma seta, que vai passar uma Cobra, que está enroscada”), penteados (nos quais não se usava mais pó), sapatos (agora, sem fivelas), leques com pinturas e uniformes militares à francesa (no regimento do conde de Assumar),¹⁰⁵ piteiras e luvas.¹⁰⁶ Portanto, assistia-se à difusão de símbolos da Revolução Francesa. Pina Manique via em todos esses modismos, na introdução dessas novas formas de vestir e de trajar, um movimento orquestrado e cujo fim seria seduzir o povo grosseiro (os leques, cujo preço era irrisório, tornando-se acessíveis aos mais pobres, comprovariam tal hipótese). De fato, parecia haver toda uma moda e uma cultura material que tinha na Revolução Francesa um ícone, os motivos e, até mesmo, as origens. Mas é um exagero supor que haveria uma orquestração ou mesmo uma adesão consciente e total às máximas revolucionárias por parte de todos os que usavam os novos adereços e seguiam a nova moda. A mudança, assinalada pelo uso de tais adereços, contudo, talvez expressasse aquela vertente dessacralizadora não intelectualizada, concretizada na imediatez dos comportamentos.

Mais ou menos à mesma época, em 1800, do outro lado do Atlântico, na Bahia, João Lobato de Almeida, comissário da Inquisição de Lisboa, fazia uma análise que tem várias convergências com a realizada por Pina Manique. Ele se encontrava ao fim da repressão à denominada Inconfidência Baiana (1793-1798)

¹⁰⁴ IANTT, *Intendência Geral de Polícia*, Livro 3, p. 281 e Livro 4, p. 162v-163 e 275.

¹⁰⁵ IANTT, *Intendência Geral de Polícia*, Livro 3, p. 169 e Livro 4, p. 162v-163, 209v-214.

¹⁰⁶ IANTT, *Intendência Geral de Polícia*, Livro 4, p. 144v-147.

e investigava denúncias de heresias referentes ao cirurgião Cipriano Barata, um dos implicados no movimento, e Marcelino de Souza, ambos lavradores denunciados pelo padre José Fonseca Neves. Ele, por um lado, percebia a estreiteza de laços entre a defesa da religião católica e da monarquia. Por outro, observava a convergência que havia entre heresia e sedição. Ele detectava a corrosão das autoridades e das hierarquias tradicionais (particularmente relativas à Inquisição, aos seus objetivos e às suas regras de procedimento, mas, de modo geral, referentes à religião). Percebia o impacto das ideias francesas e, deduz-se, da Revolução Francesa sobre as consciências e as ações das gentes. Denunciava igualmente a cumplicidade que se estabelecia entre algumas autoridades políticas lusas e os que se entregavam à heresia e a combinavam a iniciativas sediciosas. No seu entendimento, aqueles que deveriam se encarregar de reprimir a contestação à ordem monárquica e zelar pela preservação da fé católica (nomeadamente, d. Fernando Portugal e Castro, o Governador da Bahia,¹⁰⁷ mas também outros doutores e “mestres” que serviam à monarquia) protegiam os que se engolfavam em plena libertinagem, aqueles que contestavam, num movimento combinado e articulado, a ordem religiosa e a ordem política. Lobato previa um futuro sombrio para a religião católica e a monarquia se não houvesse uma ação enérgica da Coroa. Trata-se de uma análise notável sobre o desenvolvimento de um processo de dessacralização na passagem do século XVIII para o século XIX; processo este que compreendia a organização de uma percepção crítica e de combate ao Antigo Regime e, ao mesmo tempo, comportamentos imediatos e não propriamente

¹⁰⁷ O padre Leonardo Correa da Silva, em 1814, em uma memória encaminhada ao príncipe regente, insinuou que as Inconfidências Mineira e Baiana tiveram dedo da maçonaria e, ao mesmo tempo, acusou as autoridades lusitanas de serem lenientes. Segundo ele, a Inconfidência Baiana tivera origem entre jovens afortunados, que em festas e banquetes acalentaram o sonho quimérico de imitar os franceses instalando uma república democrática na Bahia, gente esta autora do movimento, mas jamais punida, posto que contara com protetores (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN). SILVA, Padre Leonardo Correia. Requerimentos. BN: C. 359.7, doc. 3, não paginado.). Esses últimos reprimiram os “serventes”, as pessoas de condição “desgraçada”, aliciadas por aquela mesma rapaziada (Ibid.). A análise do padre Leonardo Correia converge, portanto, com a feita, anos antes, pelo comissário da Inquisição. O agravante é que a memória em que ela se encontrava foi parar nas mãos de d. Fernando Portugal e Castro, aquele que fora governador da Bahia à época da Inconfidência, então ministro do príncipe regente.

conscientes de igual sentido. Dizia, enfim, o supracitado comissário, dirigindo-se à Inquisição de Lisboa:

Nunca tive diligência que Vossa Majestade me determinasse que mais perturbação me fizesse e cuidado me desse, pela matéria de que era revestida e, muito principalmente, por ver que a nossa Santa Fé vai amortecendo, com muita particularidade na mocidade presente, que, por falta de disciplina, se vai engolfando na Libertinagem e francesia. Sendo muita parte deste procedimento o pouco temor e Respeito ao [Capitão] General [e Governador] desta terra [D. Fernando Portugal e Castro] pela sua Suma bondade, que devendo dissipar alguns procedimentos e evitar as Ruínas futuras, se comporta com grande piedade ou frouxidão, por cuja Razão quase diviso as funestas consequências. Este Santo Tribunal [da Inquisição] que dever[i]a ser todo Respeitado e Causar todo temor, já dele vão fazendo pouco apreço, em forma tal que me tem acontecido o mandar chamar algumas testemunhas e o deixarem de comparecer, como presentemente me aconteceu e ainda mais que algumas das quais vieram depor nesta Inquirição [e], não obstante o juramento que prestavam para guardar segredo, foram logo fazendo certo o fim para que foram chamadas, em forma tal que me asseveram que se escrevera para a Cidade ao Delato Cipriano, por antonomásia o Baratinha e que, chegado a esta mesma Freguesia e indo aposentar-se [isto é, hospedar-se] em casa de uma das mesmas testemunhas, de donde me certificam fora à casa do delato Marcelino Antonio de Souza a comunicar-lhe o sucedido e que este [lhe] Respondera ser peta [isto é, mentira, bobagem]. Do mencionado Cipriano, por antonomásia Baratinha, há muito que tenho por notícia da sua pouca Fé e obediência à Santa Igreja e, hoje, com mais procedência, venho a conhecer ser um dos Doutores da dita francesia e, além dele, outros iguais Doutores que residem na mesma Cidade e, torno a dizer, procedendo todo este procedimento, pela falta de doutrina e ensino que lhes deve dar os seus Mestres. Porém, tem sido a desgraça tanta, que esses mesmos Mestres a quem S. Majestade Fidelíssima os premia e lhes satisfaz o seu trabalho, alguns deles se têm

visto e conhecido serem sequazes da mesma doutrina, o que suposto, [o] que se pode esperar dos seus discípulos e que doutrina lhes poderá ensinar a Respeito da Santa Fé e nossa Religião? E, se Vossa Majestade não puser as forças necessárias a fim de dissipar estes erros e arrancar-lhe as suas Raízes pelo futuro, [n]o tempo não só se verá a nossa Santa Fé sepultada e, se não que, [a]té o mesmo Soberano pouco Respeitado, por ser certo que, quem não aprecia a vida da Alma, não terá medo da vida corporal.¹⁰⁸

O comissário Lobato de Almeida, prosseguindo sua análise das inquirições que fizera por ordem da Inquisição, discorre sobre o crédito das testemunhas. Ao fazê-lo, toma algumas como idôneas, enquanto percebe as relações, muitas vezes escusas, estabelecidas entre outras delas e os delatados. Conta sobre o que certas testemunhas disseram após o encerramento de seus depoimentos – e que colidia com o que declararam nos mesmos. Revela que uma delas, Joaquim Inácio de Siqueira Bulcão, denunciara anteriormente Cipriano Barata ao governador da capitania e ao bispo da Bahia, do que se deduz estarem as duas autoridades informadas sobre as heresias e as iniciativas sediciosas daquele cirurgião. Segundo o comissário, o prelado teria então aconselhado Bulcão a se desfazer dos negócios que tinha com Cipriano Barata. Lobato de Almeida acrescenta ainda que alguns depoentes juraram falso, enquanto outros estavam atemorizados ao depor (e, destaque, não com medo da Inquisição, mas dos acusados). Denuncia, ademais, que Bernabé da Trindade Neves hospedara Cipriano Barata, o qual, em dia de abstinência, comera carne.¹⁰⁹ Por fim, encerrava sua correspondência com um clamor e a afirmação de uma obediência “cega”, postura esta, como se observa neste ensaio, então em questionamento:

¹⁰⁸ IANTT, Inquisição de Lisboa, Processo No. 1386, 1798-1800. Não paginado. Mais ou menos na mesma época, em Pastoral de 18 de Dezembro de 1789, o Cardeal Patriarca de Lisboa, José II, dizia, invertendo a equação exposta pelo comissário da Inquisição na Bahia: “... não é bom Cristão quem não for bom vassalo; [...] sem amor, fidelidade, e obediência ao soberano, não pode haver fidelidade e obediência a Deus” (Apud MACHADO, Fernando Augusto. Rousseau em Portugal: da clandestinidade setecentista à legalidade vintista. Lisboa: Campo das Letras, 2000. p. 269).

¹⁰⁹ IANTT, Inquisição de Lisboa, Processo No. 1386, 1798-1800. Não paginado.

Clamo a Vossa Majestade, com o grande fervor de um verdadeiro Católico, queira pôr as providências necessárias a fim de degolar a Cabeça da Hidra Infernal, que vai, com passos insensíveis, produzindo a sua maldade, a fim de desterrar desta terra a nossa Santa Religião e obediência Cega, que sempre professou aos Nossos Monarcas.¹¹⁰

Na Bahia, na verdade, as iniciativas revolucionárias de Cipriano Barata, Marcelino de Souza e outros, envolvidos direta ou indiretamente na Conjuração de 1793-1798, concretizaram uma possibilidade trazida pelo processo de dessacralização, dentro do qual cabia lugar especial para a compreensão de que a religião era um freio a ser atacado e de que o inferno, um dos seus mecanismos de frenagem, inexistia: o homem era livre para fazer o que quisesse, fosse gozar das delícias, fosse subverter a ordem política, em ambos os casos exercitando e amplificando a sua liberdade.

O cirurgião Cipriano Barata, próximo ao final do século XVIII, ao retornar para a Bahia depois de estudar na Universidade de Coimbra, articulou proposições heréticas e sedição num sistema coerente de ideias, assentado na organização silogístico-dedutiva de princípios e, ao mesmo tempo, em asserções cuja base era o método indutivo. Na ação de Cipriano Barata, vê-se, primeiramente, o uso de manuscritos, trasladados, copiados por letrados e postos em circulação entre os rústicos: Barata apareceu com os manuscritos, que foram copiados por Marcelino e, depois, sabe-se lá por mais quem. Tais manuscritos traziam ideias contra a fé e a monarquia. Além disso, inscreviam-se numa cultura marcada pela oralidade, valendo-se da mesma e nutrindo-a com elementos heréticos e subversivos, por meio do desenvolvimento da leitura oral e coletiva, de casa em casa. Essas práticas conectavam os letrados e os rústicos, com a intenção deliberada dos primeiros de fazer proselitismo em prol da revolução. O modelo da Revolução Francesa deveria ser imitado, na perspectiva dos citados hereges e subversivos, enquanto aos olhos dos denunciantes e depoentes que eram defensores da ordem, precisaria ser evitado (e tomado como referência do que poderia ocorrer). Esse modelo estava associado ao aprendizado do francês, pois há menção ao ensino de língua francesa, com professor particular.

¹¹⁰ Ibid.

Cipriano Barata e Marcelino de Souza defendiam proposições heréticas e políticas, em suas conversas e nos manuscritos, nos quais

[...] afirmam e mostram crer que, fora de um Ente Supremo, tudo o mais é fantasma e em nada se deve crer; que não há Inferno, nem Purgatório; que a morte do homem é igual a de outro qualquer Bruto e que, por isso, aquele pode usar livremente da sua vontade e gozar das delícias que o Mundo produz; que tudo o que se vê criado sobre a Terra se deve ao Homem, e não a Deus; que os Ministros da Igreja são uns Impostores, que destroem a Sociedade Humana, e igual absurdo afirmam dos Monarcas. Finalmente, desprezam a Religião e os seus preceitos. E só estão prontos a morrer pelos erros que seguem, que dizem hão de se retratar se forem presos pelo Santo Ofício, permanecendo depois na Sua antiga crença.¹¹¹

Ecoando a circulação de ideias como estas na Bahia de fins do século XVIII e participando da chamada Inconfidência da Bahia, João de Deus, pardo livre, cabo da esquadra do segundo regimento de milícias, tropas auxiliares da força militar paga, na Bahia nos idos de 1798, certo dia andava calçando “uns chinelins com bico muito comprido e entrada muito baixa, e calções apertados”, estando “muito descomposto”. Isso causou estranheza a Francisco Xavier de Almeida, homem branco, que então o censurou. Em resposta, João de Deus disse-lhe:

cale a boca, este trajar é Francês, muito brevemente verá vossa mercê tudo Francês; fia-se vossa mercê e os mais em fechar as portas das suas casas, dentro haverá quem as abra,

ameaçando-o, portanto, com a chegada da Revolução, que contaria, em sua própria casa, com os escravos como aliados.¹¹² João de Deus, portanto, longe de ser um letrado, portava elementos materiais que, no seu entender, representa-

¹¹¹ Ibid.

¹¹² A INCONFIDÊNCIA da Bahia: devassas e sequestros. Separata de: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 1, p. 40, 1931.

vam a revolução (isto é, os chinelos e calções supracitados), ao mesmo tempo em que fazia discursos em prol da realização de um movimento revolucionário na Bahia que teria escravos entre seus atores. A dessacralização de que João de Deus era ator manifestava-se, assim, por meio de uma apreensão intelectual e política do mundo e, ao mesmo tempo, também em gestos e no uso de símbolos, de representações que remetiam à nova ordem com que ele sonhava.

Cerca de quatro anos antes, no Rio de Janeiro, Manuel Ferreira, professor régio de gramática, a partir de estampas contidas em seis livros que fizera vir da França, tirou imagens em gesso de Voltaire, de Frederico II da Prússia e de membros da Assembleia francesa, as quais foram deixadas para secar na casa do boticário José Luís Mendes, em cuja botica se reuniam libertinos.¹¹³ Manuel de Jesus, proprietário de uma loja de sapateiro e tio de Mendes, por parte da esposa, ouviu do sobrinho que “eram os retratos dos heróis de França”.¹¹⁴ Essa afirmação do boticário, bem como a iniciativa do professor régio que fizera as imagens de gesso, evidenciavam que ambos estavam a substituir o culto das imagens dos santos pelo daqueles que eram vistos como os inspiradores ou construtores da Revolução. Esse novo culto era congruente, na verdade, com o que se passava na “luciferina assembleia” que se reunia na botica de Mendes.¹¹⁵ Lá, falava-se mal “de todos os livros espirituais e de oração mental, vidas de santos”, além de se zombar das irmandades e assistir-se a debates e a pronunciamentos contra as indulgências, a bula da cruzada, a teologia sagrada, a virgindade de Maria, a confissão, os membros da hierarquia eclesiástica, o purgatório, os beatos, o estado sacerdotal, a superioridade do papa, a Inquisição, a existência dos demônios, os gastos com as missas para as almas, os milagres, as procissões, a divindade de

¹¹³ Proposições, 1796. Libertinagens. Sumário contra José Luís Mendes, boticário, morador na cidade do Rio de Janeiro, e outros. Apud. HIGGS, David. O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a “Luciferina Assembléia” do Rio de Janeiro na década de 1790. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: a.162, n.412, p. 255-384, jul./set. 2001 (ver, especialmente: p. 269-270).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 269.

¹¹⁵ Sobre essa “luciferina assembleia”, veja: HIGGS, David. O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a ‘Luciferina Assembleia’ do Rio de Janeiro na década de 1790, p. 239-253.

Jesus Cristo, sem deixar escapar “nenhum ponto de Nossa Santa Religião”¹¹⁶ – e, é claro, sem poupar as imagens dos santos, pelas quais aqueles libertinos mostravam ter “pouco ou nenhum respeito”.¹¹⁷ Se Luís Gonçalves, mestre de gramática no Seminário da Lapa, dizia que não era preciso possuir imagens dos santos, não sendo “mau havê-las, mas que se podia passar sem elas”,¹¹⁸ José Mendes era mais radical. O boticário, que falava com reverência dos “retratos dos heróis da França”, beijava “com ar irrisório” uma imagem de São Brás “retratada em prata”, dizendo “que aquilo era só prata”¹¹⁹ e mostrando que “fazia mofa das imagens” dos santos.¹²⁰ Todos esses elementos, enfim, sugerem que tais libertinos cariocas da última década do século XVIII, se cultuavam as imagens dos “heróis da França”, estavam cientes de que a reverência tida em relação aos representados não os confundia com suas respectivas representações: aos seus olhos, muito provavelmente, tratavam-se apenas de gesso.

CONCLUSÃO

Enfim, em Portugal e em seus domínios americanos, na passagem do século XVIII para o século XIX, havia um embate político, religioso e, de resto, cultural, no sentido amplo da palavra. Ele opunha os defensores do Antigo Regime e da religião católica aos que os criticavam e, após a Revolução Francesa, sonhavam realizar um movimento revolucionário nos domínios portugueses. Entre os agentes da revolução, havia pessoas de origem francesa. Em boa parte, os agentes subversivos, lusos ou estrangeiros, pertenciam ao grupo de letrados e/ou eram pessoas ligadas ao setor de serviços (não se restringido a eles, contudo). Na defesa e no combate ao Antigo Regime e ao catolicismo, houve lugar para as imagens,

¹¹⁶ Proposições, 1796. Libertinagens. Sumário contra José Luís Mendes, boticário, morador na cidade do Rio de Janeiro, e outros, p. 255-270.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 264.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 266.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 264 e 281-282.

entre elas as referentes à corte celeste, e para elementos da cultura material que, aos olhos de então, representavam a Revolução.

Os censores, os agentes da Inquisição e da Intendência Geral de Polícia defenderam a reverência às imagens sacras e, embora eu não tenha analisado aqui este aspecto de forma aprofundada, os agentes da subversão as atacaram, assim como a ideia de inferno e dos castigos eternos. Ao mesmo tempo, os defensores da revolução valiam-se de imagens e de toda uma cultura material e imaterial revolucionária para difundir seus ideais corrosivos. Ambos os grupos em confronto tinham consciência de que as imagens atingiam àqueles incapazes de ler em francês ou mesmo em português e sabiam que elas alargavam o público receptor das novas ideias. Ambos os grupos percebiam (ou pareciam perceber) que os súditos de “Sua Majestade Fidelíssima” e os fiéis da Igreja católica apresentavam uma forma e capacidade diferenciadas de ler e de se apropriar das imagens, assim como dos textos. Malgrado as oposições, ambos os grupos, dos censores aos agentes revolucionários, em grande parte guiavam-se por uma maneira de conceber e intervir no mundo, da política à religião, baseada na razão, refratária ao que denominavam “fanatismo” e “superstição” ou mesmo “obediência cega”: eram tributários das Luzes. É certo, destaco, que alguns dos defensores da ordem eram partidários de uma compreensão de mundo refratária às ideias da Ilustração.

O uso das imagens dos santos e dos ícones revolucionários, na forma como propunham ou realizavam os defensores do Antigo Regime e da fé católica e seus críticos, expressou a nova perspectiva trazida pelas Luzes. No caso dos agentes da ordem, ressaltavam-se as diferenças entre a representação e os santos. Já os libertinos valiam-se de elementos materiais que continham quase uma representação meramente abstrata de valores revolucionários ou então uma imagem negativa dos clérigos, um dos alvos preferenciais de seus ataques. Tais homens comportavam-se diante das imagens dos santos quase do mesmo modo com que viam os “retratos dos heróis da França”. Com efeito, diante de ambos os tipos de imagens, eles sabiam distinguir representação e representado: a diferença é que, enquanto reverenciavam os “heróis” da Revolução, zombavam dos “santos”.

De qualquer modo, processava-se um movimento de dessacralização amplo. Ele contaminava os próprios defensores da ordem. Nesse movimento, as

imagens tiveram um lugar importante. Talvez em sintonia com esse processo de dessacralização ou se sentindo sem forças para detê-lo, aos 9 de setembro de 1800, Velho da Costa, o promotor da Inquisição de Lisboa, avaliando o sumário feito a respeito de Cipriano Barata e Marcelino de Souza, concluiu: “Neste Sumário, de que se me continua vista, a prova é inconcludente, portanto, *fiat* justiça”.¹²¹ A mesa da Inquisição de Lisboa, aos 26 de setembro do mesmo ano, em consonância com essa perspectiva, encerrou o caso, dando o sumário por concluído, ainda que as provas contra os acusados fossem evidentes.¹²² A dessacralização, ainda que por vias tortas, contaminara o próprio Santo Ofício.

¹²¹ IANTT, Inquisição de Lisboa, Processo No. 1386, 1798-1800. Não paginado.

¹²² *Ibid.*, não paginado.