

RELIGIOSIDADE E CULTURA BRASILEIRA – BRASIL SÉCULO XVI: UMA INTRODUÇÃO METODOLÓGICA

Religiosity and culture: Brazil, XVI century

José Maria de Paiva*

Resumo

Este trabalho, de caráter metodológico, desdobra aspectos relevantes para o entendimento da história portuguesa/brasileira quinhentista (século XVI). O historiador, com efeito, debruçando-se sobre os documentos da época, deve objetivar traduzir o entendimento que os atores sociais tinham de sua ação. O caminho é a leitura dos documentos, segundo o entendimento de seus autores, buscando conhecer a *forma mentis* portuguesa. Caracterizam esta *forma mentis* os marcos teológicos cristãos da onipresença atuante de Deus, que se filtra por todos os poros da ordem social, constituída de corpos autônomos com competências específicas, na unidade corporativa, cuja representação maior é a figura do rei. Justiça, Direito, lei expressam o tipo de percepção que os portugueses quinhentistas tinham de sua realidade social, os *letrados* ocupando, pois, uma posição social de referência. Nestes termos, fazer História da sociedade portuguesa/brasileira pressupõe compreendê-la providencialista.

Palavras-chave: História de Portugal, Metodologia, Cultura portuguesa.

Resumen

Este trabajo, de carácter metodológico, desdobra aspectos relevantes para la comprensión de la historia portuguesa/brasileña quinientista (siglo XVI). El historiador, con certeza, al colocarse de bruces sobre los documentos de la época, debe objetivar y traducir el entendimiento que los actores tenían de su acción. El camino es la lectura de los documentos, según el entendimiento de sus autores, buscando conocer la *forma mentis* portuguesa. Caracterizan esta *forma mentis* los marcos teológicos cristianos de la presencia actuante de Dios, que se filtra por todos los poros del orden social, constituída de cuerpos autónomos con competencias específicas, en la unidad corporativa cuya representación mayor es la figura del rey. Justicia, Derecho, ley expresan el tipo de percepción que los portugueses quinientistas tenían de su realidad social, los *letrados* ocupando pues una posición social de referencia. En estos términos, hacer Historia de la sociedad portuguesa/brasileña presupone comprenderla providencialista.

Palabras-llave: Historia de Portugal, Metodología, Cultura portuguesa.

* E-mail: jmpaiva@unimep.br

O estudo da religiosidade portuguesa quinhentista, que interessa sobremaneira ao acompanhamento do processo cultural brasileiro, obriga ao questionamento da compreensão que, então, se tinha da realidade. O vocabulário pode mesmo ter permanecido até os dias de hoje. Seu significado, no entrelaçamento dos significados, por certo se alterou. Não se trata, com efeito, de transformação do significado dos vocábulos, mas de transformação do próprio modo de conhecimento, acarretando, por conseguinte, a dos vocábulos. Mudando-se o contexto das experiências sociais, muda-se o significado das coisas. A gramática da língua se acha umbilicalmente ligada à gramática da vida.

É preciso, pois, nos perguntarmos por essa gramática portuguesa quinhentista, para nos aproximarmos da compreensão que eles tinham de sua própria realidade¹. É por meio dos documentos, que nos chegaram, que temos possibilidade de nos aproximarmos dela. Os documentos, contudo, não falam por si. Isto quer dizer expressões de uma vivência, os documentos nos remetem obrigatoriamente ao entendimento que seus autores, a sociedade de seus autores, tiveram da realidade. Hansen (1995, p. 87) entende que o documento oferece os indicadores de interpretação: ... *a observação do modo como a carta constitui e orienta a própria leitura explícita a historicidade dos critérios de verossimilhança da sua escrita. As maneiras do discurso e o éthos, praticados nos documentos, são os indicadores da estruturação do texto, segundo a compreensão vigente. Em outro texto, ele se refere às homologias, as quais permitem reconstituir as representações originais. Estudando a representação luso-brasileira do século XVII², dá a razão:*

As homologias funcionam como unidades de tópicas hierárquicas representadas em registros discursivos e plásticos diversos. Por meio das homologias estabelecidas entre os vários discursos e as representações plásticas, os vários meios materiais e institucionais e os vários modelos aplicados, é possível definir uma “forma mentis” específica do absolutismo católico português do século XVII. (HANSEN, Representação ... Internet).

Com efeito, o historiador se propõe conhecer a *forma mentis* da sociedade objeto, ou seja, a compreensão que os atores tinham de seus próprios gestos.

A conceituação das categorias dessa “forma mentis” segundo a estrutura, a função e o valor que tinha em seu tempo, permite construir um diferencial histórico da representação para se demonstrar que é outra a concepção de tempo, de autoria, de obra e de público no século XVII ... (HANSEN, ib.).

Nossa pretensão é ler documentos quinhentistas e levantar categorias que possam elucidar a compreensão dos atores sociais. A simples leitura dos

documentos quinhentistas, relativos à sociedade portuguesa em terras brasileiras, leva a desenhos dessa sociedade, marcados por certo pelas categorias da própria experiência social. Numa aparência imediata, a realidade se põe como religiosa, Deus ocupando lugar central. Rei, Governador, capitães, juizes, oficiais mecânicos, padres, povo, todos justificam sua ação pela referência a Deus. As relações sociais parecem se moldar por ela, produzindo valores, modelos de comportamento, modelos de instituições, organização social. É preciso, no entanto, reconstituir, por meio das categorias operadas nos documentos, o entendimento que os portugueses tinham de *religiosidade*; as bases teológicas, jurídicas, políticas e retóricas que sustentavam esse entendimento, nas suas diversas formas. Este estudo, que se justifica pela intrigante onipresença da religiosidade como expressão portuguesa de ser, mais do que assinalar ocorrências exemplificadoras, quer, pela construção de homologias, verificar a hipótese e interpretar a *forma mentis*. O historiador, com efeito, interpreta e, interpretando, visa à plausibilidade.

O passado já não se tem: o próprio termo o diz. Ninguém conseguirá se pôr nesse contexto, revivendo o modo de entender a realidade que foi próprio dos atores de uma época em questão. Fazer História é interpretar, isto é, dar significado. Huizinga (1992, p. 59) precisa bem:

La Historia es la interpretación del sentido que el pasado tiene para nosotros. Y este carácter lleva ya implícita una orientación morfológica. Para poder comprender un fragmento del pasado reflejado en el aspecto de la propia cultura, la historia tiene que esforzarse siempre y dondequiera en ver las formas y las funciones de aquel pasado. La Historia se expresa siempre en conceptos de forma y de función.

A plausibilidade da interpretação dependerá da atenção e conseqüente articulação dos mais diversos aspectos que os textos permitem, visando, por certo, ao aproveitamento próprio. Há que se buscar o entendimento do vocabulário. Mais além, a construção mental de articulação dos seres: Deus, Anjos, Santos, Homens, animais, coisas, natureza, eventos, nas suas mais variadas situações. Em outros termos, há que se buscar a racionalidade que plasmava o mundo português quinhentista. Isto é possível pela comparação arguta dos documentos, servindo-se dos mais diversos estudos como indicadores dos caminhos trilháveis. Com efeito, a viabilidade da conjugação dos aspectos se deverá, em muito, ao trabalho dos pesquisadores, tanto em termos de dados quanto em termos de enfoques e metodologias. Este estudo, que se propõe evidenciar a religiosidade das manifestações da sociedade portuguesa quinhentista e situá-las no arcabouço mental que as sustenta, dando assim razão de sua existência e forma, pretende uma abordagem atenta à cultura, enquanto processo.

A compreensão que os portugueses tinham de sua realidade se fundava sobre os marcos teológicos cristãos, sedimentados ao longo de pelo menos treze séculos, justificando a ordem social e o poder político, modelando o discurso, os valores, os comportamentos, os hábitos, a etiqueta, a visão de mundo, as relações interculturais, modelando cada gesto da vida social. A literatura o confirma sobejamente. Há que se explicitar qual era essa teologia, qual a espiritualidade; qual o entendimento que dela tinham os *letrados*, qual o que dela tinha a *arraia miúda*. Embora distinguindo suas possíveis interpretações práticas, tem-se que afirmar a mesma qualidade de origem: a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens.

O primeiro denominador comum dessa compreensão era a afirmação da onipresença divina. Antes de qualquer argumento, a crença: Deus estava presente na vida dos homens. A referência a Deus não se punha como adjetivação, mas como constituinte de toda criatura, nele achando sua razão de ser e seu significado. Constituinte, Deus se explicitava na criatura; Deus estampava na criatura o que lhe era próprio. Desta forma, a criatura aparecia, de pronto, como unidade na diversidade. Xavier e Hespanha (1993, p.122) assim expressam essa referência:

O pensamento social e político medieval é dominado pela idéia da existência de uma ordem universal (cosmos), abrangendo os homens e as coisas, que orientava todas as criaturas para um objectivo último, que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador. Assim, tanto o mundo físico como o mundo humano não eram explicáveis sem a referência a esse fim que os transcendia, a esse “telos”, a essa causa final (para utilizar uma impressiva formulação da filosofia aristotélica); o que os transformava apenas na face visível de uma realidade mais global, cujo (re)conhecimento era indispensável como fundamento de qualquer proposta política.

Em termos abstratos, não havia divergência: todos comungavam da mesma crença. A teologia, no entanto, justificaria a crença, estruturando um argumento e reforçando um determinado padrão de expressão. Disto os *letrados* se desincumbiriam. A dupla vertente de interpretação da crença, a tradicional (*tradita*) e a elaborada, a *popular* e a teológica, gerando práticas diferentes, se faz motivo de tensão permanente entre os diversos grupos sociais, posicionando os intérpretes autorizados em atitude de correção e condenação. Interpretação teológica e prática popular, uma e outra, são resultados das experiências sociais, portanto, historicamente localizadas. É esta forma histórica de compreensão do *religioso* que se refletirá na prática social colonial. De qualquer forma, *letrada* ou *popular*, a visão teológica era partilhada por todos, sem esforço; era o argumento de toda a sociedade.

O Magistério eclesiástico e os teólogos elaboraram, ao longo do tempo, explicações da relação Deus/homens. No século XVI havia, com efeito, uma doutrina, teologicamente assentada sobre os Padres da Igreja e, mais proximamente, sobre Santo Tomás de Aquino, sob influência da filosofia aristotélica e da retórica latina. Nenhuma doutrina se faz por pura coerência lógica interna: toda doutrina se faz em contraponto com as experiências sociais. Por isto, toda doutrina se modifica. Destaca alguns aspectos, quase estruturantes, da compreensão portuguesa da realidade, fundada na doutrina, o teológico primando sobre qualquer outra interpretação.

O primeiro diz respeito à ordem social. O conceito *ordem* tinha na teologia medieval e na escolástica uma compreensão distinta da que hoje se tem. *Ordem*, primeiramente, subentendia a totalidade das coisas criadas como um universo, não dizendo nada com respeito ao todo, e - este é um segundo aspecto - *ordem* subentendia hierarquia, não como imposição, derivada do poder do mais forte, mas derivada da própria natureza, segundo a qual cada ser tem propriedades específicas - tem sua *competência* - que se complementam na realização da grande unidade. Inversamente: a *ordem*, o *universo*, se compõe de seres qualitativamente diferentes, cada qual realizando uma *competência* e todas juntas realizando a plenitude, a harmonia.

Por outro lado, a unidade dos objetivos da criação não exigia que as funções de cada uma das partes do todo na consecução desses objetivos fosse idêntica às outras. Pelo contrário, o pensamento medieval sempre se manteve firmemente agarrado à idéia de que cada parte do todo cooperava de forma diferente na realização do destino cósmico. Por outras palavras, a unidade da criação era uma “unidade de ordenação” (“unitas ordinis”, “totum universale ordinatum”) - ou seja, uma unidade em virtude do arranjo das partes em vista de um fim comum - que não comprometia, antes pressupunha, a especificidade e irredutibilidade dos objetivos de cada uma das “ordens da criação e , dentro da espécie humana, de cada grupo ou corpo social”. (XAVIER; HESPANHA, 1993, p.122).

Afirmam-se, pois, diferenças, diversidade de competências e unidade na realização do todo. Isto implica hierarquia, uma disposição de *subordinação*. O universo se põe como um grande mapa em que cada ser ocupa uma posição, posição que o faz tal e o define em relação aos outros seres. A *ordem* compreende, assim, a *sub ordine*, a *subordinação*. *Subordinação* indica a articulação complementar - e, daí, por graus - dos seres, fazendo-se a forma que define o modo de relacionamento de uns com os outros. Era assim que os portugueses quinhentistas concebiam o universo: uma *ordem*, implicando uma *subordinação*.

A *subordinação* expressa o fato de todas as partes estarem relaciona-

das entre si, e nem por isto ocuparem lugar de significado *universal* igual. O universo se põe, assim, não como um amontoado de coisas, mas como uma grande obra divina, com muitos desdobramentos internos, cada qual fazendo a sua parte na arquitetura do todo. E este todo, criatura de Deus, marcado, pois, pela Presença atuante nele impressa³. Não há fragmentos. Não há indivíduos: todos os seres dividem com os demais a Presença atuante de Deus criador, analogamente portadores da Presença. A figura do *corpo*, de que trataremos adiante, esclarece sobremaneira esta questão e exemplifica a articulação das partes, todas necessárias, todas fazendo o todo, sem que nenhuma delas possa ser substituída por outra, o todo se realizando pela com-vivência de todas as partes.

A mente contemporânea se põe imediatamente a questão da liberdade, compreendendo *subordinação* como submissão, sujeição, dominação, o pano de fundo representando indivíduos portadores, *ex se*, de significado e, daí, da capacidade de determinação. Na concepção de *ordem*, não há tais indivíduos: as pessoas têm, na *ordem*, uma posição que as faz tais e pela qual agem socialmente. A racionalidade que constrói o *eu*, fundada na compreensão da única *ordem* em que Deus, como que se distribui pelas criaturas, pon-do-se nelas presente e atuante, essa racionalidade põe o *eu* mimeticamente⁴. Todas as criaturas representam, *suo modo*, a Deus criador. O homem, de forma especial. O que prepondera é o Deus *imitado*, posto presente: o homem foi feito segundo o modelo, Deus, e para a manifestação do modelo.

Isto permite entender a liberdade como *livre sujeição*: o reconhecimento de sua posição dentro da *ordem*, a única *ordem*, a *ordem* que Deus mesmo dispôs. Não se trata, pois, de um símile do contrato social iluminista, em que a disposição é fruto das vontades individuais, mas do reconhecimento da organização original do universo e de seu lugar nesse universo. Isto permite entender por que a atribuição de autoria não era preocupação nessa época? a *exemplaridade* se fazendo categoria de entendimento da realidade. Isto permite entender a forma violenta dos castigos, como instrumento de reposição da ordem, que não pode sofrer rachaduras.

A sociedade humana é, assim, concebida como parte do universo e como partícipe privilegiado da vida divina, devendo-lhe imitar o modo de ser. Deus se revelou como Trindade, Deus trino: Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas, mas um só Deus. A Trindade propõe a *ordem* perfeita: há diversidade de pessoas, diversidade que não impede a unidade da Trindade. Pai, Filho e Espírito Santo são igualmente Deus embora diferentes como pessoas. As pessoas se relacionam entre si, com funções diferentes: as funções não diminuem o estado de divindade, mas operam, de alguma forma, uma diferença. Ao Pai se atribui a criação. Ao Filho, a salvação. Ao Espírito Santo a dinâmica da vivência de santidade. A diversidade de funções colabora para a unidade da

ordem divina. Deus, criando o mundo, o cria segundo sua imagem e semelhança; o cria, pois, na *ordem*, em que há diversidade de funções, de posições, mas unidade do todo. A criatura se vê e se tem como *imagem impressa* de Deus, tendo nele o modelo de relação, o modelo de ser-com os outros.

O que primeiro se destaca é a unidade: a sociedade humana é uma unidade, como o é a Trindade. Ela não é soma ou justaposição de grupos, mas, ao contrário, todos são um, perpassando por todos este saber uno e o dever agir de acordo. A unidade da sociedade, cuja melhor figura pareceu ser o corpo - dizendo-se da sociedade “corpo místico⁵” - não derroga as diferenças de funções, mas, ao contrário, a exemplo da própria Trindade, as implica, fazendo-as complementares. Na sociedade humana cabe ao príncipe expressar a unidade do todo, não uma unidade abstrata, numericamente definida, mas uma unidade de vida, simbolizada pelo corpo, de tal forma que, se o príncipe deixasse de ser, toda a sociedade se desmoronaria⁶. Da mesma forma, todas as partes do corpo são imprescindíveis para que o todo seja.

O Rei possui duas capacidades, pois possui dois Corpos, sendo um deles um Corpo natural, constituído de Membros naturais como qualquer outro Homem possui [...]; o outro é um Corpo político, e seus respectivos Membros são seus Súditos, e ele e seus Súditos em conjunto compõem a Corporação,[...] e ele é incorporado com eles, e eles com ele, e ele é a Cabeça, e eles os Membros, e ele detém o Governo exclusivo deles [...]

(Parecer jurídico de Southcote; Harper, 1560) (KANTOROWICZ, 1998: 25).

A atribuição ao corpo social do termo *corpo místico* tem fundamentos bíblicos, conforme a doutrina paulina (I Cor. 12, 12-27; Rom. 12, 4-8). É originariamente referido à Igreja. A cultura sagrada transferiu, com naturalidade, da Igreja para o Reino a mesma compreensão. O rei, com efeito, era quase sacerdote, mediador entre Deus e os homens, por lhe competir, por direito divino, o encargo das almas, cabeça que é do corpo. Há toda uma teologia justificando a assimilação do rei a Deus e a Cristo. Um autor anônimo traduz o entendimento que foi cultivado durante a Idade Média:

O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Donde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça.

(KANTOROWICZ, 1988, p. 52).

No fundo, isto quer dizer que quem governa é Deus, é Cristo, por meio da pessoa do rei; quer dizer, que a sociedade é uma sociedade presidida, governada por Deus: uma sociedade sacralizada, sagrada, portanto. A afirma-

ção da sacralidade do rei só se entende numa visão providencialista da história, segundo a qual Deus é que rege os acontecimentos, dando-lhes o significado, e o faz segundo a ordem. O rei é outro “cristo”, ungido para realizar aquilo que Deus quer. Cristo tem duas naturezas, a divina e a humana, e duas funções: é rei e sacerdote. O mesmo se diz do rei, o que o faz santo. Ele participa do poder, que é próprio de Deus, e do sacerdócio, um serviço à comunidade, que é próprio de Cristo. Nestes termos, o rei é cultuado, independentemente de suas qualidades pessoais. A virtude de Deus o faz agir, fazendo-o, a ele também, virtuoso, por função.

A santidade do rei se transfere imediatamente para o Reino, para o Estado. Faz-se necessário acompanhar, pelo menos desde o século XII, quando da primeira tentativa de formação do Estado português, a derivação para o campo do Direito da mística teológica, que fundamentava a constituição do corpo social. Teologia e Direito se complementam na explicação da realidade. A Teologia lhe dá forma de expressão - imagens que têm força de argumento, de convencimento, de verdade, enfim. O Direito codifica as normas do agir, segundo a compreensão teológica compartilhada e, nestes termos, se impõe.

Muito lentamente, é verdade, a razão jurídica, que faz a Lei e o Direito e faz o Estado, começa a superar a razão teológica no entendimento do corpo social. Isto só se pode entender com a transformação do tipo de relações sociais praticadas: antes, *feudais*, as relações tinham caráter interpessoal, as subjetividades contracenando; agora, por volta do século XII, vão se tornando de certa forma anônimas, no sentido que se põem em função de um todo superpessoal, que é o Estado, concretamente representado pelo *fisco*. O *affectus* é substituído pelo *effectus*. Desponta o *público*, até, então, identificado com o bem comum, em oposição ao *privado*. O religioso se transfere de lugar; melhor, se estende: de atribuição ao corpo social, se faz atributo do Estado, agora santo pela própria função. A Teologia secunda a expressão e, ao fim, identifica e confunde os argumentos: reproduzindo o discurso do sagrado, dimensiona sagradamente o discurso do Estado. No século XVI, o português, esta forma social, já estava consolidada.

O segundo aspecto, que se destaca, é a hierarquia que, na acepção usual, compreende ordem e subordinação, segundo o que foi dito acima. Como no corpo há variedade de partes e variedade respectiva de funções, umas complementares às outras, assim também na sociedade. O rei é a cabeça. Os demais grupos são as diversas partes do corpo, a cada qual cabendo uma função, e como pré-requisito para o funcionamento do todo, o direito de ser ele, de modo a poder cumprir sua função. O rei não pode interferir na competência dos grupos, como a cabeça não pode interferir na competência dos outros membros do corpo. Tem que respeitar sua natureza. A função do rei é realizar a *ordem* e, assim, garantir, o *bem comum* (que resulta em *vida*).

A função da cabeça (“caput”) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada corpo social (“partium corporis operatio propria”), mas a de, por um lado, representar externamente a unidade do corpo e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (“ius suum cuique tribuendi”), garantindo a cada qual o seu estatuto (“foro”, “direito”, “privilégio”); numa palavra, realizando a justiça. (XAVIER; HESPANHA, 1993, p. 123).

A função primordial do rei, cabeça do corpo, é, pois, distribuir a justiça, ou seja, dizer o direito (*jurisdictio*), o que pressupõe que cada parte tem função específica, inalienável e insubstituível e, daí, que cada parte se autogoverna na execução da sua competência e, por isto, tem seu próprio direito, cabendo ao rei estabelecer (*dizer*, proclamar) o equilíbrio das partes, quando em conflito. O Direito se punha, pois, em termos de proporção, visando ao bem comum. Hansen (2001, p. 30) se expressa assim:

Neo-escolasticamente, a conceituação corrente em Portugal, nos séculos XVI e XVII, postulava que, antes de ser uma vontade (voluntas), o direito era uma razão (ratio, proportio, commensuratio, ordo, ius, juízo, prudência).

O rei se põe como equilíbrio das partes, respeitando-lhes a constituição e garantindo-lhes o respeito das demais partes. Esta forma de conceber as relações sociais fincou raízes profundas na cultura portuguesa, todos os atos sendo representados *juridicamente*, i.e., eram vistos num enquadramento jurídico e assim eram tratados.

A justiça se pôs como virtude axial, numa sociedade em que o Direito se constituía em fundamento da organização social, das relações sociais. Ela era exigência ontológica, e, desrespeitada, punha-se em risco a própria estabilidade do todo social, negando a uma parte do corpo social aquilo que lhe era devido para poder exercer sua parte. A aplicação da justiça se fazia um sacrossanto ministério, quase uma religião. Sem negar, em momento algum, a origem e a sustentação divina, o Direito vai enfatizando um entendimento específico do corpo social, modelando a compreensão do “social”, do religioso, do moral, de todos os olhares do homem sobre sua vida. Essa representação não era exclusiva dos nobres e do clero, mas também do povo:

Assim, se, nos meios letrados, a teoria do Poder era ... a teoria jurídica da “jurisdição” [...], na cultura popular a expressão mais visível do Poder era, também, a administração da justiça e a declaração do direito; e a forma de organizar o exercício do Poder era, normalmente, aproximada do processo judicial. A própria vida era freqüentemente concebida como um longo processo, culminando, já depois da morte, num juízo final. (HESPANHA, 1992, p. 9).

E, logo adiante, se exemplificam as situações sociais:

[...] as patrimoniais, mas também as outras, como as expectativas de benesses, as honras socialmente devidas, as forma de tratamento, os lugares nas procissões ou nas cerimônias - (todas) estavam juridicamente tuteladas [...] e sua proteção podia ser reclamada em tribunal. (ib. 10).

À medida que o Direito se evidencia como determinante da prática social, a Justiça se fazendo objetivo de realização do *corpus*, ou, inversamente, à medida que as práticas sociais são representadas juridicamente, o argumento teológico ficando em segundo plano, a argumentação recorre quase que espontaneamente à Natureza.

A Natureza, com efeito, é entendida como *locus* de manifestação da ordem posta por Deus, traduzindo analogicamente a vontade divina. Nela se encontra a lei elementar, inscrita no coração de todos os homens: a *lei natural*. A razão humana é o instrumento adequado para apreender a lei natural e, por ela, conformar as leis positivas, em busca da equidade. O homem aprende a confiar na razão como caminho para chegar à declaração da justiça e, desta forma, aprende a confiar em sua própria capacidade de se determinar. A declaração da justiça, destarte, ocupa um espaço maior, o homem experimentando um distanciamento metódico do religioso, no que toca à justificação de seus atos. Esta experiência, nascida e radicada na representação religiosa do mundo, ao mesmo fundando uma nova direção para o entendimento da realidade, traduz esse novo entendimento em termos religiosos, gerando uma, como que, *espiritualidade* jurídica, animadora da vida social.

Esta experiência explicita as condições que levaram à reorganização política, ao Estado - o que em Portugal se estabelece, com certeza, no século XIV - fazendo-se um primeiro passo de secularização. Esta tendência se percebe com clareza, na Europa, desde o século XIII, ainda que a argumentação continue trabalhando com as metáforas teológicas. Kantorowicz (1998, p. 85) adverte:

Seria errôneo, contudo, supor que os valores transcendentais distinguindo o governo na era litúrgica fossem simplesmente abandonados no período seguinte, quando as teorias políticas começaram a cristalizar-se em torno da jurisprudência erudita. [...] praticamente todos os valores anteriores subsistiram, mas foram traduzidos em novas modalidades seculares e principalmente jurídicas de pensamento e, dessa forma, sobreviveram por transferência, em um cenário secular.

A secularização procede por via jurídica e não por oposição à religião. O entendimento que a sociedade *corporativa* tem de si mesma se desdo-

bra, harmoniosamente, em afirmações de princípios que, incorporados à prática social, refazem o argumento: mantendo a consideração à religião, explicitando-se mesmo em termos teológicos, levam a uma mudança na compreensão da realidade. A própria Teologia se racionaliza, - Santo Tomás se faz paradigmático - embasando *religiosamente* o novo entendimento. Tem-se uma caminhada: do *religioso* para o jurídico, da Teologia para o Direito, preservando-se, contudo, as mesmas imagens - poder divino, sacerdócio, liturgia, sacralidade, etc.

Correspondente à concepção corporativa e jurisdicista de sociedade quinhentista, o conceito de *autoridade* conota poder de produção da vida, - Deus, a suprema autoridade - cabendo a quem, por ofício, isto é, por disposição divina, realiza isto. *Autoridade* implica fazer crescer, aumentar, acrescentar, à semelhança da vida, em que o sujeito, ficando o mesmo, se faz outro. Este é o papel fundamental do rei em relação ao corpo social e é o papel de cada parte do corpo social, de tal forma que suas decisões, tomadas nesse sentido, se tornam, elas próprias, *autoridades*, impondo obediência, dada sua razão.

Hierarquia, em seu sentido etimológico⁷, diz que o *fundamento* de toda a ordem é *sagrado*. Isto, na cultura portuguesa, se realiza plenamente: o primeiro princípio, o princípio que *governa* o corpo inteiro, é Deus. De Deus procede a vida do corpo social. Deus governa, estando presente, não como quem assiste, mas como quem participa, ordenando. O universo não seria da mesma natureza divina, mas só subsistiria porque Deus o sustentaria no seu ser (verbo). No século III da nossa era, a tentativa de explicar o modo da presença divina levou à afirmação da emanção: Deus irradiando sua própria substância. Isso mostra o esforço que os teólogos fizeram para explicar a presença atuante de Deus com o criado. Isto já se achava bem definido e sedimentado na cultura cristã européia, à época de que tratamos. Deus se põe presente e atuante, conduzindo as ações humanas e todo o universo para o seu fim, ou seja, em realização e cumprimento da *ordem*. A isto se chamou Providência Divina.

Visto do lado da criatura, todo o viver humano e toda a natureza realiza, *in actu*, as disposições de Deus. Providência, com efeito, compreende dois aspectos: é a disposição da ordenação das coisas para seu fim e é, também, a condução (*gubernatio*) dessa ordenação. Deus, por sua Providência, estabelece os seres na configuração do universo, atribuindo-lhes um fim; atribuindo, analogicamente, uma *proporção* de ser que deve ser vivida, realizada; uma *proporção* de ser que define o que a coisa é, implicando a busca de seu pleno desabrochamento. Hansen (Google, “João Adolfo Hansen), trabalhando a questão da imagem, que, no caso, se aplica a representação que o homem faz da providência, afirma:

Sempre definida como emanção da luz divina na consciência, segundo as analogias de atribuição, de proporção e de proporcionalidade, a imagem faz ver seu pressuposto metafísico e lógico: o atributo do Ser se aplica a todas as coisas da natureza e eventos da história, fazendo-os convenientes entre si; por isso mesmo, diversos e diferentes. ... Em todos os análogos, enquanto são análogos sempre se põe o Um como definição de todos os outros.

A História se põe como representação - diversificada segundo o específico de cada momento - de Deus, Causa Primeira e *gubernator* (S.Th. I^a, q. 22, a. I), *tornando análogos ou semelhantes todos os seus momentos* (HANSEN, ib.).

A Teologia compreendia a ordem universal em consonância com Deus, realizando o que *ab aeterno* estava definido. Natureza e História explicitam, no tempo, o que Deus concebera. ... *a natureza e a história são simultaneamente feitos criados por essa Causa* (Deus, Causa Primeira) *e signos reflexos dessa Coisa.* (ib.) Todos os eventos da História são analogamente proporcionais, porquanto, reveladores da mesma Presença, criadora. Os eventos passados prefiguram os futuros, uns e outros sinais e figuras do que não só se completará no final dos tempos, mas já se realizando invisivelmente no aqui e agora. Todos explicitam a Presença ordenadora, a Providência Divina.

Hansen (1995, p. 101), tratando da narração seiscentista, insiste na alegoria dos fatos narrados, realçando a Presença atuante:

[...] construção de uma memória de eventos interpretada analogicamente segundo uma racionalidade que tem a similitude por fundamento, e que permite, justamente, que se projete em cada elemento novo, justaposto ou coordenado, a unidade comum da Significação transcendente, como luz difusa da Graça que neles se espelha e refrata, enquanto os absorve em sua Providência [...]

Todos explicitam, com^o sinais, que são. *Sacramento*, como propõe Pécora (1994, p. 164) em seu estudo sobre Vieira, se mostra categoria pertinente para analisar a cultura portuguesa quinhentista.

Nada mais peculiar do modo sacramental que o Padre Vieira projeta no mundo que a certeza de que a sua realidade basta para ultrapassar-se; ou: de que tudo que naturalmente existe é, ao mesmo tempo, enunciado rigoroso e histórico de um mistério.

A concepção providencialista da história humana, segundo a qual Deus intervém, como que *ab intra*, a todo instante na criação, estabelece o primado do arquétipo sobre o fato em observação, da Presença sobre a figura.

A Presença dá o significado, movendo os atores a realizarem, por seus gestos e falas, a figuração do Eterno. A tradução teológica, que nesse momento se punha, impunha os efeitos práticos, definindo o tipo de convivência social. A compreensão, sabida, molda o argumento, molda a ação. Por isto, se faz necessário o conhecimento da visão teológico-política então vigente.

[...] a representação é um dispositivo de produção de presença ou um dispositivo teológico-político de produção da Presença divina nas instituições portuguesas metropolitanas e coloniais. (Google, “João Adolfo Hansen).

Por mais que o português quinhentista já tivesse assimilado um novo sentido de tempo, a partir do novo sentido de natureza que o comércio, a urbanização, os descobrimentos, lhe haviam proporcionado, sua visão de história continuou providencialista, fundada na mesma fé que alicerçava sua cultura; o arquétipo do tempo acabado, predominando sobre a individualização e descontinuidade dos fatos.

Hansen (1995, p. 88) usa a expressão *sublimitas in humilitate* para designar a conjugação divino/humano, que a Providência encerra - Deus, *sublime*, estando presente nas criaturas e o homem, em suas coisas pequenas, realizando a Presença. A relação homem/Deus, constituída no cotidiano das relações sociais, imprime um caráter aos fatos, que só a leitura teológica possibilita entender. A Teologia se faz, com efeito, o fundamento de todas as demais leituras, tanto em termos de compreensão quanto de expressão.

A leitura mesma é uma prática que busca o sentido alegórico que está por detrás da figura, mas não se tome o sentido alegórico como um sentido acrescentado, senão como todo o sentido que a coisa tem. Interpretar a história não se distingue da exegese bíblica, em que a evidência do alegórico não surpreende. História e Exegese têm em comum o caráter do objeto de interpretação:

Em um caso como em outro, no signo-coisa da Bíblia ou na coisa-signo da história, apresentam-se figuras, tipos ou antítipos - determinados por uma formulação epocal - que precisam ser lidos como encadeamento de fatos naturais, mas também como mensagem providencial. (PÉCORA, 1994, p.166).

O estudioso deste momento português não pode se esquecer de que a História não se faz por rupturas, mas por processo contínuo, em que as experiências se ajustam, produzindo novas formas sociais. Não há como estampar uma imagem fixa da realidade portuguesa quinhentista - um universo teológico-jurídico-retórico, moldurando-lhe definitivamente o modo de ser. Cada um destes aspectos e sua inter-relação se modificam no curso da História. A demarcação da cultura pelos parâmetros teológicos tanto pode abrigar

uma interpretação rígida, dogmática e apologética quanto uma interpretação “humanista” e espiritualista, de valorização e independentização do homem, quanto, ainda, uma interpretação misturada com tradições não cristãs, atendendo mais a interesses do viver que a verdades acabadas. O universo teológico não é fixo, como tampouco o são o jurídico e o retórico.

O Humanismo que circulava pela Europa, se esbarrando sempre com a rigidez do comportamento português, cujas causas talvez se encontrem na história mesma da conservação do poder real, não viu se lhe abrirem as portas nem mesmo com os descobrimentos⁹. Por sua vez, os descobrimentos devem ser lidos no contexto da vigência de uma razão interessada, em busca da mercadoria que assegura o comércio internacional e provedora dos instrumentos necessários, compreendido aí o desenvolvimento da tecnologia. Isto já denota a mudança social em que a base das relações não mais se dá pela circulação das pessoas, mas pela circulação de coisas, visando ao lucro, o que compreende nova ordenação jurídica, novo ordenamento do Poder, agora centralizado, racionalizado e secularizado, urgindo uma reforma total do ensino, que vise à adequação da sociedade aos novos parâmetros e reforce os argumentos que sustentam a nova ordem. É isto que Portugal vive, expansivamente, nos séculos XV e XVI.

É neste contexto que devemos observar os caminhos da Teologia, do Direito, da Retórica e seus entrelaçamentos. O universo teológico jesuítico, no que toca à dogmática, à moral, à liturgia e à espiritualidade, se definirá pelo rigor, que recende à intransigência própria de reformadores, combinando com os interesses da Coroa em termos de ordem social. O Humanismo erasmiano, súpula católica da valorização do homem, respeitada, pois, sua subordinação a Deus, foi assim, em pouco tempo, eliminado de Portugal. Os estudos privilegiaram o método escolástico, calcado na autoridade e na erudição, que, pelo uso *ad nauseam* das distinções, se assemelhava às filigranas sociais, acobertadas por minuciosas disposições jurídicas corporativas. A espiritualidade se posicionou em atitude de defesa, contra as pretensões luteranas, reforçando com o povo as práticas devocionais.

A doutrina católica definida em Trento, pronta e cabalmente acatada e executada pela coroa como lei nacional, constituiu-se elemento nuclear da razão de Estado. [...] O primado, na escala ideológica unitária da Igreja e do Estado, da uniformização religiosa afectou de maneira eminente a cultura ... (MENDES, 199?, p. 404).

O leitor há, pois, que entender as informações e interpretações, que aqui se prestam, no cenário vivo do acontecer das relações sociais, observando que o que designamos abstratamente tem sua realização no acontecimento¹⁰. Nesta atenção devem se construir os roteiros historiográficos.

O que se pretende com este estudo é observar as formas concretas que os portugueses da colônia brasileira quinhentista imprimiam a seus gestos, relações, palavras, enfim, à sua prática social, e, por aí, verificar a plausibilidade da *religiosidade* cristã da *forma mentis* portuguesa colonial, plasmando os comportamentos e possibilitando a comunicação. A pesquisa trabalha separadamente as práticas, sabendo-o um artifício, buscando, em umas e outras, o suporte de entendimento, sua forma e a apropriação pelos diversos grupos sociais.

Notas

- ¹ Uso o termo *realidade* e, não, *mundo*, para insistir no caráter *real* que os atores sociais atribuíam aos seus objetos; para insistir na propriedade dos seus instrumentos na abordagem dessa realidade. A diferença no tempo, ou seja, a diferença de experiência social, pode confundir o leitor que generaliza a sua própria experiência, ficando impedido de observar experiências *outras*, agindo anacronicamente.
- ² Sobre o século XVII, como datação, Hansen assim se expressa: *No caso, proponho a crítica documental e genealógica das categorias dadas por evidentes, começando por propor um século XVII que dura cerca de 200 anos, enquanto duram as instituições ibéricas da monarquia absoluta, pelo menos entre 1580, início da União Ibérica ... e 1750, morte de D.João V e início das reformas ilustradas do Marquês de Pombal.* (ib).
- ³ A criação supõe o ato criador permanente, que sustenta o *ser* da criatura. Leibniz diria “criação continuada”.
- ⁴ Ver HANSEN (Google, “João Adolfo Hansen” *Pressupostos da Representação Colonial*).
- ⁵ *Místico*, em seu significado radical, diz respeito aos *mistérios*, significando a estrutura religiosa da sociedade.
- ⁶ Marshall Sahlins (1990, p. 63), mostra a estrutura social de povos contemporâneos, da Polinésia, que nos permite imaginar a estrutura social portuguesa quinhentista: *... a etnografia nos mostra que o chefe maori “vive a vida de toda a tribo”, que “ele está em uma certa relação com as tribos vizinhas e grupos de parentesco” e que “as relações com outras tribos estão abarcadas na sua pessoa”. (...) A história aqui é antropomórfica em princípio, ou seja, na estrutura. ... nessas nações heróicas o rei é a condição de possibilidade de existência da comunidade.*
- ⁷ *hierós + arché*. *Hierós* designa a sacralidade. *Arché* significa princípio, em termos temporais e em termos causais, supondo permanência.
- ⁸ Segundo as definições tridentinas (Sessão VII, 03.03.1547), os sacramentos contêm e conferem *ex opere operato* a graça que significam. Isto implica o caráter de sinal, de sinal eficaz e, ainda, da instrumentalidade didática do sacramento. Como sinais, enunciam o mistério e implicam sua superação pela realização do que significam.
- ⁹ Sobre este tema, ver Antônio Rosa Mendes (1994).
- ¹⁰ Observar, pois, as condições que tocavam à diversidade de atores, ainda que compartilhando, todos, uma mesma compreensão macro da realidade.

Recebido em 8/5/03
Aprovado em 7/7/03
