



UFSM

Monografia de Especialização

**O DINHEIRO DE JUDAS: UM ESTUDO DAS
REPRESENTAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS DE
JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS NO “SERMÃO DE
SÃO ROQUE”, DO PADRE ANTONIO VIEIRA**

Janer Cristina Machado

PPGHB

Santa Maria, RS, Brasil

2005

**O DINHEIRO DE JUDAS: UM ESTUDO DAS
REPRESENTAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS DE
JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS NO “SERMÃO DE
SÃO ROQUE”, DO PADRE ANTONIO VIEIRA**

por

Janer Cristina Machado

Monografia de Especialização em História do Brasil,
apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS),
como requisito parcial para a obtenção do grau de
Especialista em História do Brasil

PPGHB

Santa Maria, RS, Brasil

2005

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em História do Brasil**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Monografia de Especialização

**O DINHEIRO DE JUDAS: UM ESTUDO DAS
REPRESENTAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS DE JUDEUS E
CRISTÃOS NOVOS NO “SERMÃO DE SÃO ROQUE”, DO
PADRE ANTONIO VIEIRA**

elaborada por
Janer Cristina Machado

como requisito parcial para a obtenção do grau de
Especialista em História do Brasil

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Ms. Vitor Biasoli
(Presidente/Orientador)

Profª. Drª. Beatriz Teixeira Weber
(Examinador)

Prof. Dr. Pedro Brum Santos
(Examinador)

Santa Maria, janeiro de 2005

AGRADECIMENTOS

A Deus e a minha família, presenças de constante amor e incentivo em minha vida.

A Leandro, meu companheiro, pelo simples fato de tornar o meu trabalho mais fácil, enchendo os meus dias de alegria e estímulo.

Ao professor Vitor, pela paciência e disposição com que encarou a leitura de Vieira.

A Ana Paula e Cássio, que assumiram a tarefa, por vezes penosa, de passar para o computador os meus hieróglifos.

SUMÁRIO

<u>AGRADECIMENTOS.....</u>	<u>iii</u>
<u>SUMÁRIO.....</u>	<u>iv</u>
<u>RESUMO.....</u>	<u>v</u>
<u>ABSTRACT.....</u>	<u>vii</u>
<u>INTRODUÇÃO.....</u>	<u>1</u>
<u>1 DE HISTÓRIA E LITERATURA.....</u>	<u>4</u>
<u>2 O BARROCO E OS SERMÕES COMO EXPRESSÃO DE UMA ÉPOCA</u> <u>.....</u>	<u>7</u>
<u>3 JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS EM PORTUGAL.....</u>	<u>11</u>
<u>4 O FENÔMENO CRISTÃO NOVO E A AMÉRICA PORTUGUESA.....</u>	<u>17</u>
<u>5 O PADRE ANTÔNIO VIEIRA E A DEFESA DE JUDEUS E CRISTÃOS</u> <u>NOVOS.....</u>	<u>21</u>
<u>6 O SERMÃO DE SÃO ROQUE E A INSERÇÃO DE JUDEUS E</u> <u>CRISTÃOS NOVOS NA SOCIEDADE.....</u>	<u>25</u>
<u>CONCLUSÃO.....</u>	<u>33</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>36</u>

RESUMO

Monografia de Especialização
Programa de Pós-Graduação em História do Brasil
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

O DINHEIRO DE JUDAS: UM ESTUDO DAS REPRESENTAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS DE JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS NO “SERMÃO DE SÃO ROQUE”, DO PADRE ANTONIO VIEIRA

Autora: Janer Cristina Machado

Orientador: Prof. Ms. Vitor Biasoli

Data e Local da Defesa: Santa Maria, janeiro de 2004.

Esta pesquisa busca descrever as representações sócio-culturais de judeus e cristãos novos no “Sermão de São Roque”, pregado pelo Padre Antônio Vieira no ano de 1644. Em primeiro lugar, procuramos abordar as relações entre História e Literatura, enfatizando a contribuição da Nova História Cultural para o nosso trabalho, uma vez que temos como objeto de estudo um documento literário. A seguir, caracterizamos o estilo de época barroco e o texto sermonístico, procurando, assim, contextualizar o *corpus* do trabalho. Após, traçamos um histórico da situação de judeus e cristãos novos na Europa e na América portuguesa e, em especial, a condição antitética dos conversos. Seguimos apresentando uma pequena biografia do Padre Antônio Vieira, ressaltando o seu relacionamento com judeus e cristãos novos e o seu conflito com a Inquisição. Finalmente, partimos para o estudo do “Sermão de São Roque”, buscando encontrar em seu texto rico em analogias, as representações sócio-culturais de judeus e cristãos novos à época do jesuíta. Nossa preocupação fundamental é apontar um determinante para essas representações. Tal determinante vem a ser o “dinheiro de Judas”, condição sem a qual judeus e cristãos novos não garantem inclusão social no que chamamos de mundo barroco.

ABSTRACT

Monographic of Specialization
Graduate Program in History of Brazil
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

JUDAS' MONEY: A STUDY OF THE JEWISH'S AND THE MARRANOS' SOCIO-CULTURAL REPRESENTATIONS IN "SERMÃO DE SÃO ROQUE" (SAINT ROQUE'S SERMON) WRITTEN BY FATHER ANTÔNIO VIEIRA

Author: Janer Cristina Machado

Guiding: Prof. Ms. Vitor Biasoli

Defense Date and Place: Santa Maria, January, 2004.

This research aims at describing the jewish's and the marranos' socio-cultural representations in "Semão de São Roque", preached by Father Antônio Vieira in 1644. Firstly, we dealt with the relations between history and literature, emphasizing the contributions of New Cultural History to our work, since we have a literary document as our study object. Secondly, we characterized the literary style "baroque" and the sermonistic text, looking for contextualizing the corpus of this work. Afterthat, we drew up the jewish's and the marranos' historic situation in Europe and Portuguese America and, especially, the marranos' antithetic condition. We continued presenting a short biography of Father Antônio Vieira, pointing out his relationship with the jewish's and the marranos and his conflict with the inquisition. Finally, we studied "Saint Roque's Sermon", aiming at finding in his text, rich in analogies, the jewish's and the marranos' socio-cultural representations to jesuitic epoch. Our main concern is to point out a determining factor to these representations. Such factor is "Judas" money, condition without which the jewish's and the marranos don't guarantee social inclusion in the baroque world.

INTRODUÇÃO

Mais de trezentos anos separam o mundo em que Vieira pregou e combateu do mundo em que vivemos. No entanto, quantos paralelos podemos traçar entre o século XVII e este princípio de terceiro milênio!

O seiscentos vivia o supra-sumo da contradição barroca, abrigando as luzes renascentistas lado a lado com o obscurantismo inquisitorial. Mas barroco também se mostra nosso mundo contemporâneo, onde violentos contrastes saltam aos olhos: integração racial e violência étnica; solidariedade e exclusão social; direitos humanos e opressão; avanços das ciências da vida e alta tecnologia militar a serviço da morte; ecumenismo e fundamentalismo religioso, entre tantas outras contradições que permeiam a vida nestes primeiros anos do século XXI.

Se a época da Vieira conheceu o apogeu dos governos absolutistas e a euforia da colonização do novo mundo recém-descoberto, os dias de hoje sofrem o impacto da era George W. Bush e vêem a constante ascensão do imperialismo cultural norte-americano. A globalização faz com que, aparentemente, as distinções entre velho e novo mundo se apaguem, com as comunicações e maravilhas tecnológicas chegando aos mais remotos cantos do planeta.

Tanto quanto nos dias do célebre jesuíta, nos deparamos com a valorização do ser humano a partir de seu poder de influência na esfera econômica. O homem moderno só ultrapassa as barreiras étnicas e religiosas se faz sentir o peso de sua contribuição à inexorável máquina capitalista.

Tais considerações pretendem justificar, em parte, o porquê de nossa incursão a um recorte temporal remoto da História, provando a importância de se investigar uma época plena de semelhanças com o contexto sócio-cultural de nossos dias.

Dizemos em parte, porque nos cumpre também esclarecer os motivos que nos levaram a optar pelo trabalho com um sermão, texto tido reconhecidamente como de leitura e interpretação problemáticas, devido ao hermetismo e à linguagem alegórica. Ademais, muitos poderão questionar: Por onde é que andarão os sermões nos dias de hoje?

Quanto à atualidade do texto sermonístico, é claro que não podemos equiparar a riqueza literária de uma prédica vieiriana ao discurso extremamente simplista e direto dos pregadores de hoje em dia. Entretanto, não podemos ignorar a surpreendente revalorização do púlpito, principalmente na imensidade de igrejas evangélicas que proliferam em nosso meio, bem como a crescente tendência da Igreja Católica em abordar temas político-sociais em suas pregações.

A natureza hermética do texto parenético não nos fez desanimar de estudá-lo, uma vez que nos parece ser a modalidade de discurso que maior alcance e penetração teve junto à sociedade seiscentista. Além de que, é preciso situar o texto e a oratória vieirianas em analogia à presença divina, ou seja, sua retórica se fundamenta em revelações e encobrimentos, seguindo uma trajetória não-linear de apresentação da verdade.

Partindo dessas reflexões, apresentamos nosso trabalho como um estudo das representações sócio-culturais de judeus e cristãos novos no “Sermão de São Roque”, pregado pelo padre Antônio Vieira no ano de 1644.

Começamos por analisar as relações entre História e Literatura, uma vez que temos como objeto de estudo um texto literário. Enfatizamos, devido à tipologia de texto estudado, o recurso à História cultural, como baliza norteadora de nossa pesquisa.

Em seguida, passamos a exposição do Barroco e de peculiaridades do discurso sermônístico, caracterizando-os como expressões vitais da época em foco.

Dedicamos boa parte do trabalho a um histórico da situação de judeus e cristãos novos em Portugal e no Brasil, visando contextualizar o máximo possível a ótica da questão judaica que o sermão encerra. Não nos preocupamos em distinguir marcadamente a história portuguesa da brasileira, uma vez que consideramos a atuação de Vieira como extensa tanto à metrópole como à sua então colônia americana.

Após um breve comentário biográfico sobre Vieira e seu relacionamento com judeus e conversos, partimos para o estudo propriamente dito do “Sermão de São Roque”, buscando rastrear através de sua vasta rede de analogias as representações sócio-culturais de judeus e cristãos novos ao tempo do jesuíta.

Ressaltamos nossa preocupação fundamental em apontar um determinante para essas representações, elegendo o “dinheiro de Judas” como condição *sine qua non* para garantir a inclusão social da etnia judaica no que chamamos de mundo barroco.

1 DE HISTÓRIA E LITERATURA

Ao longo dos séculos, História e Literatura têm cruzado estreitamente seus caminhos, tornando-se a natureza de suas relações objeto dos mais variados estudos.

Evidentemente, o histórico não explica, em uma relação de causa e efeito, a criação literária, embora mantenha com ela toda uma gama de laços. Barthes (1988, p. 23-4) ressalta que:

... não há por certo, uma única matéria científica que não tenha sido, em algum momento, tratada pela literatura universal: o mundo da obra é um mundo total onde todo o saber (social, psicológico, histórico) tem cabimento, de modo que a literatura tem para nós essa grande unidade cosmogônica de que fruía os antigos gregos...

Móvel por excelência do constructo literário, a linguagem se afirma como peça-chave para a criação e descrição da realidade histórica. Kramer in Hunt (1995, p. 144) sustenta que:

... o estudo da história deve ser sempre, em certo sentido, o estudo da linguagem, ainda que isso não signifique que se deve ver o mundo exclusivamente em termos de linguagem (“imperialismo do texto”), ou a linguagem apenas como um reflexo do mundo (“contextualismo” redutivo).

Inegável metáfora ou paradigma da realidade, o uso da linguagem constitui-se em instrumental significativo e crítico para a abordagem

histórica, notadamente para a vertente de estudos chamada Nova História Cultural. Esta se preocupa fundamentalmente com a investigação dos fenômenos culturais, trabalhando com os conceitos de Identidade e Memória, através da análise de documentos subjetivos. Embora o historiador cultural não pretenda construir uma historiografia subjetiva, ele lança mão dos vários discursos oficiais e não-oficiais na tentativa de compor uma pesquisa objetiva mais abrangente, dispondo de uma abordagem dialógica da História. Esta, como bem endossa Kramer in Hunt (1995, p. 154):

... Permitiria, portanto, a discussão entre categorias opostas em muitos e diferentes níveis: o diálogo entre idéias opostas dentro de textos específicos, o diálogo entre historiadores e o passado, ou o diálogo entre textos e contextos.

Ao historiador cabe ler sensivelmente textos e contextos, processar a sua intertextualidade sem creditar a oposição entre os textos e o real, uma vez que o próprio passado só se dá a conhecer através de textos e remanescentes textualizados: memórias, relatos, monumentos, etc.

Dentro da Nova História, a exploração textual atinge o ápice no terreno do que se convencionou chamar de História das Mentalidades. Destaca Le Goff (1988, p. 76) que “História não de fenômenos ‘objetivos’, porém da representação [o grifo é nosso] desses fenômenos, a história das mentalidades alimenta-se naturalmente dos documentos do imaginário”.

Ao que acrescenta Hunt (1995, p. 22):

Tanto na história da arte quanto na crítica literária a representação já é há muito tempo reconhecida como o problema central da disciplina : o que faz um quadro ou um romance e como o faz? Qual a relação entre o quadro e o romance e o mundo que ele pretende representar?

Torna-se primordial, então, entender a funcionalidade do texto dentro do seu universo de representação. Os escritos literários que descrevem o passado não podem ser lidos de maneira ingênua, como se transparecessem literalmente uma realidade. Eles devem ser analisados como produtos de autores com intenções e métodos os mais diversos, feitos consciente ou inconscientemente para afetar seus leitores de forma variada e individual. Conforme enfatiza Kramer in Hunt (1995, p. 158):

A literatura sugere formas alternativas de conhecer e descrever o mundo e usa a linguagem imaginativamente para representar as ambíguas e imbricantes categorias da vida, do pensamento, das palavras e da experiência.

Por outro lado, cada relato ou comentário de fatos possui uma dimensão fictícia e imaginária, sem que se ponha em dúvida sua veracidade. Cada um comporta uma base narrativa que deve ser coerente e íntegra na sua proposta de representação.

2 O BARROCO E OS SERMÕES COMO EXPRESSÃO DE UMA ÉPOCA

Expressão de um recorte histórico dos mais conturbados, o barroco corresponde a todo um estilo de época, impregnando não apenas os valores estéticos, mas também o *modus vivendi* do ocidente no século XVII e boa parte do século XVIII .

Da sugestiva etimologia espanhola “*barrueco*” - pérola de superfície irregular-o estilo seiscentista retira com propriedade o caráter multifacetado de sua natureza, manifestando-se ora nos países ferrenhamente contra-reformistas, ora na Europa agitada pelos ventos da Reforma.

Com efeito, ao lado do Barroco das comunidades protestantes, retrato do refinamento e poderio da burguesia, convive o barroco das cortes católicas, monumental elogio ao absolutismo, calcado em um sincronismo de centralização régia, reforço da autoridade clerical e exaltação dos valores aristocráticos.

Consecutivo ao fenômeno renascentista, o Barroco configura-se como encruzilhada de tendências culturais, tentativa de conciliação de mundos distintos, cujo encontro oferece o risco do caos. Coutinho (1997, p. 15) enfatiza que:

O Barroco tenta a conciliação, a incorporação, a fusão (o fusionismo é a sua tendência dominante) do ideal medieval, espiritual, supraterrâneo, com os novos valores que o Renascimento pôs em voga: o humanismo, o gosto das coisas terrenas, as satisfações mundanas e carnis. A estratégia

pertenceu à Contra-Reforma, no intuito, consciente ou inconsciente de combater o moderno espírito, absorvendo-o no que tivesse de mais aceitável. Daí nasceu o Barroco, novo estilo de vida, que traduz em suas contradições e distorções, o caráter diplomático da época na arte, filosofia, religião, literatura.

A ideologia barroca, gestada no Concílio de Trento e veiculada pela ação da Contra-Reforma, tenta opor um dique à vertente racionalista e humanista brotada na renascença. Como conseqüência, surge uma represa em que se batem os espíritos cristão e secular, a fé e a razão, a ascese e a sensualidade, o idealismo e o realismo.

Pari passu, promove-se uma aproximação entre as coisas celestiais e contingências terrenas, buscando a satisfação de tal paradoxo, intrínseco à realidade histórica do momento, que almejava, se é que se pode dizer, a gritos, uma conciliação entre a carne e o espírito. É assim que a Igreja procura se adaptar aos interesses seculares e, embora continue perseguindo os heréticos, não deixa de fomentar o interesse pelas coisas do mundo, abençoando os prazeres sensoriais refletidos principalmente nas diversas formas de arte.

A tal fato adita Schüller in Peterson (2000, p. 50):

Ao longo do século XVII, o dogma, agredido pela razão implacável, enfraquece nos próprios redutos do dogmatismo. O diálogo triunfa em todos os domínios para desespero dos monarcas absolutos e de seus protegidos, acossados por uma energia que não é detida pela tortura, pela força, pela fogueira, pela espada. A inquisição não deteve a argumentação.

O rosto da civilização ocidental, voltado para a encruzilhada histórico-cultural do Barroco, ganhou seus contornos definitivos a partir da descoberta da América. Pela primeira vez na história, deu-se o intercâmbio sistemático de produtos, idéias e valores entre culturas que

até então tinham vivido isoladas entre si, com pouco ou nenhum conhecimento umas das outras.

Este contato primordial entre universos-tempo¹ distintos na língua, nos costumes, no modo de produção, na fé e na atitude perante a vida, levou necessariamente ao estabelecimento de visões diversas de alteridade: ao espanto e ao temor, à edenização e à detração, seguiram-se a necessidade e a vontade de dominar pela religião, pelo lucro e pelo poder político. Conforme Wehling e Wehling (1994, p. 49):

A história da colonização brasileira é um capítulo desse processo, que mistura diferentes universos - tempo - o europeu, o africano, o indígena - gerando sociedades e culturas absolutamente miscigenadas e sincréticas, no quadro de uma situação institucional que era “colonial”.

Da terra de origem, o substrato europeu deste cadinho sócio-cultural trouxe consigo todos os efeitos e contrastes de um “Mundo cristão, com suas inquietações e preconceitos. Mundo católico ortodoxo com suas intolerâncias. Mundo barroco com seus contrastes, seus exageros, suas hesitações”(Siqueira, 1978, p. 22).

Relativamente isolada da metrópole devido à distância geográfica, a colônia, ainda que guarnecida pelos valores da vida no Reino, viu-se a braços com o temor às revoluções, intrínseco à administração portuguesa. Tal medo cristalizou-se a partir da interdição ao funcionamento da imprensa em terras brasileiras, restringindo-se o acesso ao mundo das letras a uns poucos com condições de importarem livros da Europa. Desta situação, resultou o florescimento do teatro e da sermonística na América Portuguesa, tornando-se o púlpito uma espécie de sucedâneo da página impressa.

Schüler in Peterson (2000, p. 43) ressalta:

¹ Expressão cunhada na obra de Wehling e Wehling, diz respeito aos contextos espaço-temporais próprios de cada cultura.

O pregador lembra o ator, na gesticulação, na entonação, na recitação de um texto previamente elaborado. Ao espetáculo não falta o coro da tragédia antiga, papel exercido pelo canto e pelas orações dos fiéis, intervenções que sublinham o falado em cena, o púlpito, à maneira dos coreutas na tragédia (...) A pedagogia jesuítica acolhia com apreço o espetáculo teatral. Fantasia e realidade, irmanadas, disputam o mesmo grau de servilidade. Na vigência do sermão, a descrença, abolida, está fora de lugar. A devoção favorece a persuasão.

O caráter extremamente visual/auditivo do sermão paga tributo à conjuntura barroca da época. Sendo fundamentalmente ação, o discurso parenético se apropria do texto bíblico e do latim como espaços privilegiados de transposição histórica, fazendo uma leitura do presente nas parábolas do passado. Ainda como assevera Schüler in Peterson (2000, p. 44):

O latim soa com o prestígio dos antigos senhores do ocidente civilizado, os governantes de Roma; soa com o peso da erudição medieval, consagrado por sólidos tratados; soa com a respeitabilidade da instituição que, apoiada no idioma de doutores e de césares, atravessou triunfante séculos e mares.

O sermão se quer porta-voz e catalizador do fenômeno histórico pela universalidade imbuída à Escritura. A hermenêutica barroca se apóia na maleabilidade de textos cujo dinamismo maior está em recusar a estaticidade, fazendo-se documento de uma época através da revelação temporalizada.

3 JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS EM PORTUGAL

Antes do século XI, quase não se registram traços de antijudaísmo na Europa. Praticamente integrados às sociedades locais, os judeus se estabeleceram em numerosas comunidades, conservando sua autonomia e sendo protegidos pelas autoridades.

Na península Ibérica, os hebreus gozaram de especial proteção durante a dominação árabe, fato devido principalmente à relativa identidade cultural entre os dois povos. Com relação às atividades econômicas desempenhadas pelas comunidades judaicas neste período, cumpre destacar a constatação de Novinsky (1992, p. 25-26):

Trabalhos recentes têm mostrado quão exagerada tem sido a idéia que herdamos da bibliografia tradicional, de que o comércio entre o Ocidente e o Oriente durante a Alta Idade Média concentrava-se principalmente em mãos dos judeus. Na Alta Idade Média, os judeus viviam ligados à terra que eles mesmos cultivavam, muitas vezes com a ajuda de escravos só a partir do século XII é que deparamos com a mutação sócio-econômica que irá caracterizar as ocupações predominantes entre os judeus nos séculos seguintes na maior parte dos países europeus.

Beneficiados pelo clima de tolerância, seja por parte dos sarracenos, seja ainda nos dois primeiros séculos da reconquista cristã, os israelitas acumularam grandes fortunas e se alçaram às mais altas posições civis.

Muitos se dedicaram aos mais variados estudos científicos, notabilizando-se como médicos, matemáticos e astrônomos.

As inter-relações grupais durante à Alta Idade Média não se viram afetadas pelos ditames religiosos, sendo mesmo considerável o número de casamentos mistos. O gueto ou judiaria não assumia o caráter de recinto segregador, uma vez que havia cristãos vivendo nele, assim como judeus se estabeleciam fora de seus limites.

O incremento de um progressivo movimento de hostilidade contra os judeus, deu-se a partir das cruzadas dos séculos, XII e XIII. Até então o que ocorria eram perseguições esporádicas e ocasionais, geralmente desencadeadas por querelas religiosas. No entanto, o contínuo florescimento dos judeus em meio à crise vivenciada por uma Europa cristã empobrecida, confrontada com a riqueza e o luxo do Oriente pagão, lançou as bases da ojeriza semita.

Segundo Delumeau (1996, p. 292-293)

Dois motivos de queixa principais alimentaram o antijudaísmo de outrora: a acusação de usura, vinda do povo miúdo e dos meios comerciantes, e a de deicídio, inventada e incansavelmente repetida pelos meios da igreja, que admitiram como uma evidência a responsabilidade coletiva do povo que crucificara Jesus (...) Ela deu ao antijudaísmo econômico, cujas manifestações eram freqüentemente locais e espontâneas, uma justificação teórica, ainda que só fosse pela ênfase nos trinta denários da traição. Foi coerente, sistemática, doutrinal e fez aparecerem como lógicas as perseguições sucessivas de que os judeus eram vítimas no tempo e no espaço. Povo maldito e que desejara sua maldição no momento da condenação de Jesus estava destinado ao castigo. Obstinado em seu pecado, continuava a acrescentar a seu crime inicial o do caráter empedernido. Merecia portanto as punições em cadeia que sofria e que só terminariam no fim dos tempos, e especialmente essas expulsões contínuas de um lugar a outro que deram origem à lenda do “judeu errante”.

A situação sócio-político-econômica dos reinos ibéricos na Baixa Idade Média não se fez diversa do restante do continente. Novinsky (1992, p. 27) pontua que:

Em fins do século XIV a maior parte da península encontrava-se em situação de crise. Do ponto de vista econômico, a peste, as aventuras militares, e as contínuas revoltas enfraqueceram as monarquias espanholas. Em Portugal, a estrutura política sofre forte abalo quando uma burguesia nascente se volta contra o poder da classe opressora. A burguesia judia vê-se então identificada com a classe dominante, e sente os primeiros sintomas da luta competitiva que se esboçava. Do ponto de vista social e religioso, sintomas de degenerescência e corrupção transparecem tanto no comportamento da população em geral como entre os elementos do clero.

No entanto, se a Espanha procedeu desde meados do trezentos ao massacre sistemático de sua população judia, Portugal sustentou até às vésperas do século XVI uma política de tolerância e, mesmo proteção, das comunidades israelitas. Chegou inclusive a receber numerosos fugitivos da chacina que, em 1391, dizimou pelo menos 5000 judeus em Aragão e Castela.

Tal estado de coisas começou a se modificar a partir do estabelecimento da inquisição espanhola na segunda metade do século XV. Em 1492 afluiu a Portugal grande número de judeus fugitivos das perseguições em Castela. Vistos então como desagradáveis estrangeiros pelo povo português, muitos ainda trouxeram consigo o agravante da peste contraída em terras espanholas, espalhando a doença entre a população nativa. Passaram a ser vistos com desprezo e ódio, sendo escorraçados e até mesmo mortos pelas massas revoltadas.

Em 1497, pressionado pelos soberanos espanhóis, seus sogros, o rei D. Manuel concordou em expulsar de Portugal os judeus, ameaçando-os com a pena de morte e o confisco de todos os bens. Como única

alternativa ao exílio, apresentou-se-lhes a possibilidade de conversão à fé católica. Esta configurou-se em mais uma estratégia de “purificação” da sociedade cristã, alinhando-se ao lado das matanças, expurgos e confinamento draconiano dos infiéis.

Naturalmente, muitos judeus consentiram no batismo cristão, a fim de escaparem ao exílio forçado. Desse processo de conversão inopinado, surgiu uma nova realidade social: a dos cristãos novos “conhecidos também pelos nomes de gente de nação, homem de negócios, mercadores de nação, conversos, confessos e marranos, alcunha injuriosa que na Idade Média equivalia a malditos” (Lins, 1962, p. 115-116).

Essa comunidade híbrida continuou sendo vista como herdeira dos pecados de Israel. Foi até progressivamente sentida como ameaça ainda maior à “cidade de Deus”²: o antijudaísmo ganhou conotações raciais, sem deixar de ser teológico.

Conforme salienta Delumeau (1996, p. 303):

...os novos convertidos, graças à liberdade de doação que lhes concedia o batismo, ocuparam as primeiras posições ainda mais do que na época em que prática sua antiga religião. Transpuseram então qualitativamente desta vez, um “limite” perigoso de êxito, sendo mais do que nunca os conselheiros dos príncipes, os patrões do comércio e os arrematantes de impostos. Aliaram-se por casamento aos cristãos-velhos e os mais zelosos deles logo ocuparam postos eminentes na hierarquia eclesiástica e nas ordens religiosas, sendo certo, com efeito, que nem todas as conversões foram de pura forma. Assim, a abjuração abriu para os cristãos-novos carreiras mais brilhantes do que aquelas a que podiam pretender anteriormente.

Ao que acrescenta Novinsky (1992, p. 28-29):

² Expressão emprestada da obra de Santo Agostinho (354-430), configura a cidade celeste, plena do verdadeiro ideal cristão, em oposição à cidade terrena, onde habitam os vícios e a corrupção (ESPASA-CALPE, 1908-1970).

... o ódio e a hostilidade demonstrados contra os conversos é muito mais violento e feroz do que o havia sido em qualquer tempo contra os judeus. Convertidos ao catolicismo, os antigos judeus passaram a ser alvo de críticas intermináveis. Essas críticas adquirem, entretanto, um caráter eminentemente econômico e social. Num certo sentido são as velhas queixas que se repetem contra eles, as mesmas e conhecidas petições para que fossem separados da população cristã e segregados em quarteirões especiais, para que fossem impedidos de ocupar cargos públicos ou posições econômicas vantajosas. Mas as características dessas queixas e pedidos revelam agora, abertamente, as rivalidades, invejas e ressentimentos da burguesia cristã velha.

Cumprido lembrar que a sociedade portuguesa da época se estruturava em uma pirâmide feudal, na qual o vértice era ocupado por uma nobreza e um clero detentores de todas os privilégios, ao passo que na base se aglomerava a grande massa popular desvalida. Embora até fosse possível ascender de um estrato social baixo para outro mais elevado, certas prerrogativas da aristocracia de berço nunca poderiam ser alcançadas por quem comprasse sua ascensão social com as riquezas advindas da atividade comercial: o nobre de sangue desprezava o trabalho manual e o labor mercantil, vivendo em meio ao ócio e ao luxo. Tendo a maioria dos conversos ganho *status* social graças à atividade mercante, enquadraram-se dentro de uma classe burguesa que pleiteava o prestígio da aristocracia. Porém, não deixaram de ser vistos sob o estigma de trabalhadores, indignos candidatos ao cume da pirâmide.

Sobre a ligação de judeus e conversos ao labor comercial, comenta Novinsky (1992, p. 32):

A especial habilidade que apresentavam para o comércio foi resultante de processo histórico e não de qualquer estigma “racial”, pois, sendo continuamente vítimas de exclusão e proibidos muitas vezes de possuírem bens imóveis,

procuraram segurança econômica na atividade mercantil. O relevo que adquiriram então na vida comercial, colocou-os frente a frente com a burguesia cristã, e seus padrões culturais diferentes serviram para alimentar o preconceito contra eles.

Preconceito que atingiu seu ápice a partir do estabelecimento da inquisição. Esta idealizou o mito do “sangue puro”, capaz de conferir *status* de nobre às camadas mais baixas da população, desde que livres do menor traço de ascendência judaica ou cristã nova. Assim, o indivíduo mais miserável poderia se considerar superior ao rico e próspero converso, compensando as mazelas de sua condição desprivilegiada.

Com relação à instituição do Santo Ofício em Portugal no ano de 1536, Novinsky (1992, p. 34) enfatiza que:

Se bem que as causas que permitiram a sua introdução tenham sido as mesmas que prevaleceram para a Espanha, ou seja, o empenho de uma camada aristocrática e feudal em defender-se contra a média burguesia em ascensão, o desenvolvimento do fenômeno português tomou um rumo diferente, e produziu do ponto de vista econômico e social, conseqüências muito mais profundas do que na Espanha. Os cristãos novos portugueses tiveram um papel importante no comércio lusitano com os senhorios de ultramar e com o norte da Europa, e sua participação foi apreciável no desenvolvimento do capitalismo comercial, se bem que, segundo nos parece, tivesse proporções menores do que as que lhes são atribuídas por alguns autores.

Assim, dotados de expressiva participação na vida econômica do reino, abastados, mas excluídos dos privilégios sociais, os conversos constituíam a “questão que não quer calar” no Portugal quinhentista, atraindo a devassa do fanatismo inquisitorial. Como não poderia deixar de ser, trariam para as colônias tal estado de coisas, embora assumindo aqui e ali as feições próprias de cada lugar.

4 O FENÔMENO CRISTÃO NOVO E A AMÉRICA PORTUGUESA

Para o Brasil, veio grande número de cristãos novos, não apenas fugidos da intolerância cristã velha, mas também atraídos pelo caráter tipicamente burguês da colonização. Os primeiros chegaram ainda em princípios do século XVI, embora as levadas migratórias tenham se intensificado a partir dos últimos anos do quinhentos, com o início da dominação espanhola sobre Portugal e o fortalecimento da ação do Santo Ofício.

Na colônia, o cristão novo envolveu-se em uma dinâmica de adaptação e integração à estrutura sócio-política local completamente diversa da do imigrante que se dirigiu para o norte da Europa. Miscigenando-se com a população nativa, tornou-se inclusive mais maleável ao abandono de qualquer vestígio judaizante.

Mesmo que a legislação e a religião lusas tenham se estendido à colônia americana, a distância da metrópole fez com que cristãos velhos e conversos se aproximassem relativamente, com os primeiros relaxando em seu dogmatismo e tabus, e os últimos reavendo traços de um posicionamento crítico frente à Igreja, que a repressão havia escamoteado em terras portuguesas.

Ainda conforme explicita Novinsky (1992, p. 65):

No Brasil em construção, o cristão novo experimentou de tudo: foi o desbravador do sertão, lavrador, mecânico, mestre de açúcar, senhor de engenho e capitão-mor. O ambiente estranho, a solidão do vasto continente, a distância da pátria e

dos círculos familiares, e principalmente o imperativo da necessidade de cooperação a própria sobrevivência, tanto material como social, aproximou cristãos velhos e cristãos novos e amorteceu as barreiras discriminatórias. As conseqüências imediatas foram naturalmente o aumento extraordinário dos casamentos mistos e, por conseguinte, o aumento do número de cristãos novos no Brasil.

Cabe ressaltar que na América portuguesa a estratificação social se deu principalmente em função da cor do indivíduo, distinguindo-se o negro do branco, o escravo do senhor. Se nos rigores da lei os cristãos novos se equiparavam aos africanos quanto à pureza de sangue, na prática nivelavam-se à aristocracia dominante, de quem possuíam a mesma pigmentação de pele, suplantando a discriminação por meio da riqueza ou da sabedoria.

A colônia reconhecia como elite os grandes proprietários de terras, donos de abundante escravaria, que viviam em meio ao fausto e ao luxo. Entre estes fidalgos podia alinhar-se o converso desde que tivesse posses, aristocratizando-se ainda mais através de cargos sócio-políticos representativos ou de casamentos prestigiosos.

Não apenas poderoso senhor de engenho, o cristão-novo também podia se notabilizar como comerciante contribuindo com seu cosmopolitismo e intensa mobilidade para um contato estreito entre colônia e metrópole.

No entanto, a própria força econômica dos conversos acabou por atrair contra eles o ódio de uma classe dirigente cristã velha e de um clero a serviço da inquisição. Juntaram-se a isto os traços místicos, etnocêntricos e preconceituosos da religiosidade colonial, instituindo assim um processo de discriminação, ainda que mais teórico do que prático.

Wehling e Wehling (1994, p. 232) comentam:

... sempre suspeitos de criptojudáismo (prática oculta dos rituais judaicos), os cristãos novos, até meados do século XVIII, foram hostilizados com relativa frequência. Além de indiciados nas duas visitas do Santo Ofício (1591 e 1618), muitos deles eram acusados, por desafetos, com ou sem motivos, de práticas judaizantes, ofensas à igreja católica e até de pactos demoníacos, no que um historiador chamou de “diabolização dos judeus” no período colonial.

É notória a existência de marranos judaizantes nos primeiros séculos da vida colonial. Conforme Siqueira (1978, p. 74):

Na colônia, um certo grupo de conversos timbrava em se manter judeu e supranacional. Defendia-se do cristianismo através de reservas mentais como a daqueles que ouviam missas ao domingos e enfeitavam-se aos sábados, que freqüentavam a igreja e depois ajuntavam-se para judaizar (...) supranacionais, seguiam a política de interesse dos de seu grupo.

O supra-nacionalismo judaico ligava-se à profunda consciência dos hebreus, capazes até mesmo de duras concessões para satisfazer aos interesses de seus patrícios. A religião mosaica era uma práxis, atenta às exigências e ideais do mundo material. Bem ao contrário dos cristãos, cuja doutrina apregoava a supremacia espiritual, colocando a realização do homem em uma vida extraterrena.

A verdade é que, mesmo no ultramar, o converso não logrou escapar totalmente ao estigma de pária social. Tal situação encorajou-o à manutenção de certas tradições e rituais de sua velha crença, ainda que sem declarado intento judaizante. Assim, tornou-se refratário a certos dogmas da religião católica, como, por exemplo, a necessidade dos sacramentos e o culto de imagens. Este posicionamento reforçou a desconfiança do clero, fazendo recrudescer as acusações de heresia, apostasia e blasfêmia. No ceticismo do cristão novo, a inquisição

encontrou os meios para descobrir traços de marranismo, atendendo às suas verdadeiras motivações, que eram o confisco e a apropriação das riquezas dos acusados.

Por outro lado, o converso não deixou de incorporar à sua prática religiosa manifestações estranhas à teologia mosaica, como a idéia de salvação da alma e a celebração da missa.

Novinsky (1992, p. 158-159) afirma que o converso:

... conseguiu integrar-se na sociedade, alcança um status superior, iguala-se em prestígio ao nome de origem mas ele tem a consciência de que não pertence a essa sociedade. Essa situação o faz ver o mundo de maneira diferente da massa da sociedade cristã velha. Põe em dúvida todos os valores dessa sociedade, principalmente os valores religiosos, que eram naqueles tempos os delineadores de todo comportamento (...) no campo das idéias é um dissidente, portador de idéias consideradas heréticas. As respostas do cristão novo à discriminação que sofre revertem contra a própria instituição que as originou.

De certa forma, o cristão novo encarnou o oxímoro barroco, na medida que se caracterizou como homem dicotômico ao mesmo tempo inserto e pária na sociedade. Tendo expressão político-econômica significativa na vida colonial, não pode se enquadrar completamente dentro de moldes supranacionalistas, embora não se possa desprezar o individualismo de alguns grupos de criptojudeus. Tanto quanto o mundo para o qual veio em busca de uma vida diferente, fez-se éden e inferno aos olhos de si mesmo e dos outros, homem dividido em uma terra dividida.

5 O PADRE ANTÔNIO VIEIRA E A DEFESA DE JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS

Figura impar no cenário histórico barroco o padre Antônio Vieira liga-se intimamente à trajetória de judeus e conversos em Portugal e América portuguesa, palcos de suas diversas lutas missionárias e políticas.

Nascido em Lisboa, no ano de 1608, Vieira veio ainda menino para o Brasil, onde logo ingressou no colégio jesuítico da Bahia. Em 1623, entrou na Companhia de Jesus, vindo a professar onze anos depois.

Desde cedo destacou-se por seus talentos oratórios, devotando-se acirradamente à campanha contra os invasores holandeses e à Restauração portuguesa. Em 1640, libertando-se Portugal do domínio espanhol, integrou-se à delegação que foi ao Reino jurar lealdade à casa de Bragança.

Tendo conquistado com sua eloquência o novo soberano, D. João IV, passa a atuar como diplomata junto às cortes de Haia, Paris e Roma, bem como a prestar serviços de conselheiro ao monarca luso, a quem inspira inclusive a criação de uma companhia das Índias ocidentais, assentada principalmente sobre capital judaico.

Em 1652, Vieira retornou ao Brasil, abraçando uma missão catequética junto aos indígenas do Maranhão. Por denunciar os desmandos e atrocidades cometidos por colonos e autoridades, logo tornou-se *persona non grata* na colônia, tendo de regressar à metrópole.

De volta à Europa, entregou-se de corpo e alma ao vaticínio do quinto Império, no qual o poder temporal caberia ao soberano português,

ao passo que o Papa receberia a regência espiritual. A Inquisição, que já o tinha em mira por suas tendências pró judeus e cristãos novos, acusou-o de heresia, e obteve a cassação de seu direito de pregar.

Após oito anos internado em um mosteiro jesuíta, conseguiu a liberdade. Logo seguiu para Roma, onde alcançou a revisão de sua condenação, e se tornou famoso como orador do salão da rainha Cristina da Suécia.

Somente em 1675 voltou a Lisboa, onde empreendeu seus últimos esforços no sentido de minorar os rigores do Santo Ofício com relação aos conversos. Desiludido, retornou definitivamente ao Brasil em 1681, recolhendo-se à revisão e publicação de seus sermões e outras obras. Morreu em 1697.

Autor de pelo menos 207 sermões e mais de 500 cartas, além de exegeses, relatórios políticos, etc, Vieira pôs sua pena à serviço da dinâmica de sua época. Como assinala Moisés (1995, p. 76):

...o Padre Vieira pensou todas as questões candentes em seu tempo e procurou agir praticamente para lhes dar rumo compatível com aquilo que julgava correto, numa linha de coerência que por si só explica a vastidão de sua obra e da sua ação mental e política. Neste segundo aspecto, destaca-se a campanha em favor dos escravos, dos indígenas e, por fim, dos judeus, bárbara e desumanamente torturados pela Inquisição. É alto e mérito que lhe advém dessa luta travada acima das limitações sacerdotais e pondo a humana condição antes de qualquer verdade pragmática ou dogmática.

A primeira intervenção do jesuíta na questão judaica deu-se ainda nos anos iniciais da Restauração Lusa. Provavelmente datam de 1641 as “Razões apontadas a El-Rei D. João IV a favor dos cristãos novos para se lhes haver de perdoar a confiscação de seus bens, que entrem no comércio deste Reino”. Em 1643, Vieira apresentou ao soberano a

“proposta em que lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa”. A esta seguiu, em 1646, a “proposta feita a D. João IV a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do fisco”.

Além dos referidos escritos, Vieira não deixou de abordar a situação de judeus e conversos em numerosas cartas e prédicas, da qual a mais notável é o “Sermão de São Roque”, objeto do presente trabalho. Pode-se até mesmo atribuir ao jesuíta a maioria dos documentos relativos ao problema semita, que circularam na Europa e nas colônias a partir de meados do século XVII.

O forte da argumentação vieiriana calcou-se no empobrecimento crescente da nação Lusa, desencadeado a partir da expulsão dos grossos cabedais judaicos do Reino. Tal falência enfraquecia Portugal diante do poderio espanhol na Europa, bem como açulava o conflito com os holandeses nas colônias de além mar. Destas o Brasil se destacava como verdadeiro sustentáculo da economia portuguesa, praticamente monopolizando o comércio e as alfândegas.

Para restituir a Portugal suas riquezas e poder originais, o jesuíta não via outro remédio que não o retorno dos capitais da gente de nação, mediante o abrandamento dos procedimentos inquisitoriais, e a abolição dos preconceitos e rixas entre cristãos novos.

Aos fanáticos mais acirrados, Vieira pontificava a indistinção como a maneira de se extinguir o judaísmo, recorrendo ao Evangelho para respaldar uma política de tolerância e de caridade para com os infiéis. Ademais, recorria ao exemplo dado pelos próprios papas e monarcas poderosos, como Louis XIII da França, que não só permitia a presença dos judeus no seu país, como se servia largamente de seus préstimos financeiros.

Em uma época caracterizada pelo fanatismo e pelos interesses escusos das autoridades, Vieira só poderia apelar a favor dos judeus

usando razões de ordem econômica, únicas possíveis de serem aceitas pelos homens do tempo. No entanto, seu trato pessoal com judeus e conversos revelou sempre sua largueza de visão e ausência de preconceitos, inclusive dando provas de estreita e devotada amizade. Assim o confirmam as boas relações que manteve com os judeus portugueses imigrados para a França e Holanda, conseguindo destes até mesmo recursos para acudir à incipiente monarquia bragantina. Mostrou-se mesmo concorde com a permissão de sinagogas públicas em Portugal, alegando ser a liberdade de consciência dos judeus menos nociva à fé cristã que o criptojudaismo.

De tal forma o pregador revelou-se amigo de judeus e conversos, que o Santo Ofício acreditou que ele não poderia deixar de possuir ascendência hebraica. Porém, da rigorosa investigação genealógica empreendida pelos inquisidores, o que se descobriu foram as raízes africanas, do jesuíta, uma vez que sua avó fora uma mulata.

A ausência de sangue semita, contudo, não isentou Vieira das recriminações de sua própria ordem, uma vez que a Companhia de Jesus julgava extremamente comprometedor seu envolvimento com a questão judaica.

6 O SERMÃO DE SÃO ROQUE E A INSERÇÃO DE JUDEUS E CRISTÃOS NOVOS NA SOCIEDADE

Vieira pregou mais de um sermão tendo a vida de São Roque³ como *leitmotif*. Aqui vai nos interessar em especial a prédica datada de 1644, pronunciada no dia em que se celebravam a festa do santo e o aniversário do príncipe herdeiro D. Afonso, e tendo lugar na capela real em Lisboa.

É um sermão notadamente político, ainda que Vieira não deixe nunca de fundá-lo no Evangelho e na apologia aos feitos de São Roque. Tanto quanto as peripécias da vida do santo narradas pelos jesuítas, parece intencional a escolha de São Roque como fio condutor de uma pregação em favor de judeus e cristãos novos, uma vez que a hagiografia reputa a este mártir notório interesse pelos leprosos: a Vieira não deve ter passado em branco a associação entre os lazarentos e a gente da nação, ambas castas execradas pela população em geral.

O pregador, inicialmente, esboça as incertezas do passado português quando da derrocada da casa de Aviz, e o reerguimento da nação sob a égide da dinastia de Bragança, obra e graça da vontade divina (p. 507):

...Que causa cuidamos que houve para padecermos aquela noite eterna de sessenta anos tão compridos? A causa foi, porque como Deus queria eclipsar as glórias de Portugal, permitiu que ficasse

³ Santo francês (Montpellier, 1295-1327), notabilizou-se por sua vida cheia de aventuras e pelos seus dons curadores, especialmente de vítimas da peste (ESPASA-CALPE, 1908-1970).

a luz pendente de uma só tocha (...) hoje quando Deus foi servido de nos restaurar e restituir, engrossa a linha da geração atenuada (...) para que assim como se interrompeu o cetro de Portugal por dois reis sem sucessor, se perpetue em durações eternas por um rei já com dois sucessores.

No soberano bragantino D. João IV, já com dois herdeiros, repousam as bases da restauração lusa, sempre sob o desejo onipotente de um Deus que sentencia enfático: *Ego respiciam, et videbo*: eu olharei, e verei (p. 511).

Deus contempla Portugal e o faz resplandecer, dando-lhe *lucernae ardentes* (p. 513). Mas estas luzes ardentes precisam ser sustentadas e, para isto, se faz necessário “apertar os cintos” (idem). Tal é a metáfora utilizada pelo sermão para ilustrar a necessidade do Estado português adquirir traquejo com a máquina mercante, equilibrando gastos e lucros para promover o crescimento da economia.

O desenvolvimento econômico do Reino constitui abertura para Vieira fazer desfilar o forte de sua argumentação a partir do paradoxo do veneno que serve como remédio.

Como pontificam Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996, p. 50):

O objetivo de toda argumentação, como dissemos, é provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se apresentam a seu assentimento: uma argumentação eficaz é a que consegue aumentar essa intensidade da adesão, de forma que se desencadeie nos ouvintes a ação pretendida (ação positiva ou abstenção) ou, pelo menos, crie neles uma disposição para a ação, que se manifestará no momento oportuno.

Para abordar questão tão delicada e crucial como a dos judeus e cristãos novos, torna-se precípuo predispor um auditório marcado pelos ranços e preconceitos da época a inserir, primeiramente, os semitas dentro de um contexto em que se façam imprescindíveis para o

funcionamento de uma estrutura de suma importância à pátria: a economia. Só então poderá ser instilada na platéia a aceitação de hebreus e confessos como parte integrante da sociedade lusa.

A proposição fundamental de Vieira nos fala de perigos e remédios: “...há perigos que são impossíveis, e há remédios que são perigosos. Perigos impossíveis não se hão de temer; remédios perigosos não se hão de aceitar. Admito no perigo o impossível, admito no remédio o perigo e respondo com tudo” (p. 522).

Esta resposta “com tudo” se vale naturalmente da *legenda áurea* e da sagrada escritura.

São Roque, nobre francês, retorna à terra natal após peregrinar pela Itália, então em guerra contra a França. Ao chegar em Montpellier, não é reconhecido pelos seus compatriotas, que o prendem como espião. Os franceses “...Cuidavam que em São Roque lhes vinha o perigo, e em São Roque vinha-lhes o remédio” (p. 525).

E ainda: estavam os apóstolos no barco de São Pedro quando desabou uma tempestade. Partiu Cristo a socorrê-los, mas os discípulos, ao verem-no caminhar sobre as ondas se assustaram, julgando-o um fantasma⁴. “Pois como assim? Não era Cristo que os ia remediar? (...) Pois como lhes pareceu que era fantasma?” (p. 526).

Conclusão lógica: as aparências não dão conta da verdadeira importância dos fatos, estando muitas vezes a salvação naquilo que mais tememos.

Moisés (1995, p. 27) comenta:

A impressão que deve causar o peso da escritura (logo posta em linguagem corrente para o fácil entendimento dos espectadores), faz-se acompanhar das conseqüências psicológicas de o problema ser colocado de modo claro, direto, lógico, contundente. E o orador desfia-o, num jogo dialético que não cessa enredando os ouvintes, mas

⁴ Mar VI, 49 (BIBLIA, 1965).

atingindo o objetivo: impressioná-los, traumatizá-los, para levá-los à ação evidenciadora de virtudes.

Assim, a gesta de São Roque e o Evangelho induzem o auditório à assimilação da verdade clara e simples, que o pregador lança: “O remédio temido, ou chamado perigoso, são duas companhias mercantis, oriental uma, e outra ocidental, cujas frotas poderosamente armadas trazem seguras, contra Holanda as drogas da Índia e do Brasil” (p. 526-527).

O terreno está mais do que pronto para Vieira invectivar contundente (p. 527):

Este é o remédio por todas as suas circunstâncias não só aprovado, mas admirado das nações mais políticas da Europa, exceto somente a portuguesa, na qual a experiência de serem mal reputados na fé alguns de seus comerciantes, não a união das pessoas, mas a mistura do dinheiro menos cristão com o católico, faz suspeito todo o mesmo remédio, e por isso perigoso.

O dinheiro dos banqueiros judeus e cristãos novos precisa ser visto como um intermediário neutro, expurgado de toda e qualquer conotação racial ou religiosa. O orador aponta as razões de estado como imperativo sobre os pruridos preconceituosos das gentes: é o Reino que necessita do socorro financeiro dos ditos marranos, justificando assim a “purificação” do dinheiro de Judas.

É a este dinheiro que Vieira faz corresponder o remédio supostamente perigoso. E mais ainda: à arma inimiga que, em um lance genial, se voltará contra o próprio adversário: “Tirar as armas ao inimigo e convertê-las contra ele, é fazer de um mal dois bens: um bem, porque se diminuiu o poder contrário; outro bem, porque se acrescenta o poder próprio. E de um mal fazer dois bens é mal?” (p. 524).

É a “política do céu” que assesta a arma inimiga (o dinheiro espúrio) contra seu próprio dono (os judeus e os conversos), procedimento que

Vieira reforça ainda mais com novo apelo à História Sagrada: quando da tomada da cidade amonita de Rabbah, recolheu-se entre os despojos um ídolo de ouro chamado Mélcon. O rei Davi mandou fundi-lo e dele se fez uma coroa que o mesmo soberano usou⁵ (p. 528):

Um rei tão católico, como Davi, há de fazer a coroa da sua cabeça do ouro dos ídolos? Sim. Antes por isso mesmo: porque não pode haver mais gloriosa indústria em um rei, que saber passar à sua coroa o mesmo ouro que enriquece os ídolos.

Aqui é ao próprio monarca D.João IV, que Vieira se dirige, buscando mobilizá-lo a partir do exemplo de Davi, o rei por excelência da Bíblia. Se ao soberano bíblico não repugnou usar o butim dos idólatras em proveito da glória de seu reino, não deve igualmente afrontar à coroa lusa o consórcio com as riquezas dos judeus e conversos “mal reputados na fé”, pois que tudo concorre para resplandecimento das “luzes” de Portugal: “Servir a fé com as armas da infidelidade, oh que política tão cristã! Alcançar a fé as vitórias, e pagar a infidelidade os soldos, oh que cristandade tão política! (p. 528).

O jesuíta não deixa esquecer que os trinta denários da traição de Judas converteram-se de sacrilégio em bênção no momento em que se prestaram a duas notáveis realizações: primeiro à compra de um campo em que seriam piedosamente sepultados os peregrinos; segundo, à composição do próprio escudo de Portugal, onde o dinheiro profano figurava ao lado das cinco chagas do Salvador.

É o destino de Portugal como “cristandade tão política” que vem reforçar a lenda medieval: o dinheiro de Judas está atrelado à grandeza lusa pela vontade inquestionável do próprio Cristo, refletindo-se nas armas da nação desde os seus primórdios. E se Deus não achou inconveniente a união entre as chagas de seu filho e o preço da traição do mesmo, quem são os homens para julgar?

⁵ II Sam XII, 29 (BIBLIA, 1965).

Mas nem a estrutura, nem a hagiografia esgotaram todas as possibilidades analógicas com o objeto do pregador: o profeta Elias alimentado pelos corvos⁶ e São Roque sendo sustentado por um cão concorrem para ilustrar a máxima vieiriana: “A quem Deus sustenta com sua mão, quer que O sirvam todas suas criaturas; que O sirvam os racionais, e que O sirvam os animais” (p. 530).

A Portugal, cujas luzes são sustentadas pela mão divina, devem servir não só a cristandade convicta, mas também aqueles cuja fé impura estigmatiza com o embrutecimento. Tal é o mote para a conclusão do orador: “E a razão disto qual é? A razão é, porque a bondade das obras está nos fins, não nos instrumentos. As obras de Deus todas são boas; os instrumentos de que se serve, podem ser bons e maus” (p. 530).

Tornando à Bíblia, Vieira faz coroar seu pensamento através das figuras de Jó⁷ e de Nabucodonosor⁸, ambos servos do senhor: o santo homem servia a deus com suas boas obras; do monarca pagão, servia-se Deus para fazer cumprir seus desígnios: “bons e maus, todos podem servir a Deus. Os bons sirvam a Deus; os maus sirva-se Deus deles” (p. 531).

A rede de analogias traçada neste sermão, nos leva a tentar definir, através do caminho percorrido pelo orador, qual o *locus* sócio-cultural ocupado por judeus e cristãos novos na vida de Portugal e sua colônia americana durante o século XVII.

Se nos causa estranheza o misto de alegoria bíblico-hagiográfica e vademecum mercantil que constitui a prédica, mais ainda nos admira a constante malha antitética com que Vieira envolve a figura do judeu e do converso.

No entanto, é preciso que nos situemos no universo-tempo em que vivia o jesuíta, sentindo todo o peso de seu substrato ideológico. É no

⁶ I Reis XVII, 4 (BIBLIA, 1965).

⁷ Célebre personagem bíblico, sofreu com resignação todas as desgraças que se abateram sobre sua vida (BIBLIA, 1965).

⁸ Rei da Babilônia pagã, conquistou o reino de Judá em 586 a.C.; personagem do livro bíblico de Daniel (BIBLIA, 1965).

mundo do *Ancien Regime*⁹ que Vieira prega: mundo barroco em que os estamentos sociais se perpetuam no pensamento das gentes porque assim determina a vontade de Deus. Se existem nobres e povo, cristãos e judeus, é porque a ordem natural das coisas o exige, não cabendo ao homem questioná-la. Vive-se o paroxismo da Idade Média, ainda que o Renascimento já tenha feito acender algumas luzes.

Daí a necessidade dos exercícios de sutileza retórica para compor um discurso convincente, capaz de mobilizar principalmente a aristocracia, atenuando as prevenções anti-mercantis e anti-semitas de que ela está cheia.

É preciso que a fidalguia e o clero colaborem na reconstrução do reino, fomentando a economia, cujo esteio é a burguesia cristã nova.

Em um primeiro momento, porém, a aceitação econômica de judeus e confessos, não parece implicar na sua aceitação social. A metáfora vieiriana do judeu como servo irracional dos desígnios divinos, tal qual o corvo de Elias e o cão de São Roque, tende a corroborar tal fato.

Contudo, é necessário reportar-se mais uma vez à natureza do auditório de Vieira, do qual não podemos excluir a onipresença do Santo Ofício. Bosi in Pizarro (1993, p. 213) ressalta:

Concede-se ao interlocutor poderoso e temido, no caso, à inquisição, que os detentores do capital, os cristãos novos, podem até ser perversos, mas afirma-se que é suma sabedoria voltar contra o mal as armas do próprio mal, tornando-as inócuas ou taticamente úteis. Fazer o contrário, expulsar os mercadores judeus de Portugal para a Holanda, seria engrossar as fileiras do herege batavo que já rondava, cúvido, os engenhos de Pernambuco.

Se mosaísmo e marranismo são um mal, desgraça maior é a heresia luterana holandesa, ainda mais que o judeu é como um animal em sua fé

⁹ Em português “Antigo Regime”, expressão pela qual são conhecidas as monarquias absolutistas de direito divino que marcaram a história do ocidente nos séculos XVII e XVIII (ESPASA-CALPE, 1908-1970).

espúria. Tanto maior é sua inocência, diante da condição embrutecida em que o coloca sua recusa ao Cristo, ao passo que infinita é a culpa do protestante que admite o Salvador de maneira corrupta.

Fazer do judeu um mal suportável, cujo dinheiro é remédio perigoso mas necessário, é a estratégia do orador para justificar sua inclusão na sociedade que o rejeita. É inevitável que esta inclusão só se possa efetuar mediante a via econômica, pois o lugar e a época não admitem outra forma. O mundo barroco não concebe uma sociedade de iguais, nem acolhe com benevolência uma cultura estranha.

O dinheiro de Judas é o determinante do lugar que a gente da nação pode ocupar no universo-tempo de Vieira: a tradição colocou-o nas armas portuguesas para ligá-lo *in aeternum* ao destino luso, sujeitando perpetuamente os judeus a servir ao senhor na pessoa de seu estado dileto. A representação sócio-cultural de hebreus e conversos é um constructo de préstimos econômicos que Portugal exige da raça judaica, como passaporte para o ingresso, ainda que limitado, na condição de seres humanos, filhos *racionais* de Deus.

CONCLUSÃO

Ao visitarmos o mundo barroco do século XVII, encontramos uma sociedade rigidamente amoldada à malha estamental, onde a escalada de um nível a outro configura-se como legítimo trabalho de Hércules.

A obra e a graça divinas patrocinam a perpétua imobilidade das classes, com a nobreza, o clero e o povo tendo seus atributos praticamente fossilizados.

Nesta realidade, judeus e conversos navegam em mar agitado, pois representam não apenas o extrato burguês e mercantil, mas também uma etnia imemorialmente amaldiçoada. Eles são ontologicamente espúrios, tanto pelo labor de que se ocupam como pela raça a que pertencem e credo que professam.

O Santo Ofício só faz recrudescer tal estado de coisas, na medida que coloca os preconceitos da época em estatuto, endossando a ganância e os interesses escusos das autoridades e promovendo a ojeriza judaica entre a população miserável e ressentida.

Este é o palco das lutas de Vieira, o meio no qual ele intenta provocar uma reestruturação conceitual de valores, resignificando o mérito do trabalho e das boas obras, diante dos dogmas hierárquicos e classistas.

O pregador quer fazer ver a seus assistentes a importância da ação frente à omissão, a possibilidade de um renascimento social mediante o serviço de Deus, seja este voluntário ou não.

O judeu é servo compulsório da vontade divina. Sua fé, ainda que anatematizada, não o isenta de concorrer para a grandeza de Deus, uma vez que sua fortuna pode contribuir para o fortalecimento e glória das nações verdadeiramente cristãs.

É este contributo que faculta o renascimento social à gente de nação, marcando a ressignificação do “dinheiro de Judas”. A este, cabem as propriedades da ação e as iniciativas meritórias, capazes de purificarem os seus possuidores.

Contudo, o “dinheiro de Judas” não garante a aceitação total e irrestrita de judeus e confessos pela sociedade. O determinante econômico alcança um lugar na pirâmide estamental, mas não dá direito à livre manifestação de cultura e idéias.

A etnia semita continua sendo um adendo bizarro à sociedade dos “homens bons”, um mal necessário ao reerguimento do Estado português.

Ainda que advogue o progresso, contestando alguns traços do *modus operandi* seiscentista, Vieira não pode fugir ao espectro de seu tempo. Se quer elevar o mérito dos judeus, não tem como se eximir da natureza econômica desta elevação. E ao condicionar a inclusão social da gente da nação ao “dinheiro de Judas”, não consegue demover os preconceitos culturais alimentados pela sociedade.

O lugar de judeus e cristãos novos no mundo Luso está selado mesmo pela tradição. É ao lado das chagas de Cristo que se postam os trinta denários da traição de Judas, compondo as armas de Portugal como a que anunciar a eterna penitência econômica dos filhos de Israel.

O jesuíta usa as armas de seu tempo para lutar por uma renovação social que sabe só ser possível dentro de certos limites. Há que se conhecer o universo barroco para compreender que nele o esdrúxulo só tem vez como manifestação artística, não existindo nem sombra do que hoje denominamos pluralidade cultural. Ao diferente, cabe mostrar seu valor para a máquina mercante, e só assim conquistar um apertado lugar na sociedade dos que se dizem filhos Deus.

BIBLIOGRAFIA

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BIBLIA. **A Bíblia portuguesa**. São Paulo: Abril, 1965. 3.v.

BOSI, Alfredo. Vieira, ou a cruz da desigualdade. In: PIZARRO, Ana (org). **América Latina: palavra, literatura e cultura**. São Paulo: Memorial; Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993. v.1. p. 211-234.

COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global, 1997.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ESPASA-CALPE. **Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana**. Madrid: Espasa-Calpe, 1908-1970. 97 v.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KRAMER, Lloyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick La Capra. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques. **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998.

LINS, Ivan. **Aspectos do padre Antônio Vieira**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1962.

MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa**. São Paulo: Cultrix, 1995.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia: a Inquisição**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHÜLLER, Donaldo. Sermão pelo bom sucesso das almas de Portugal contra as de Holanda: a retórica do dominador dominado. In: PETERSON, Michel (org). **As armas do texto**: a literatura e a resistência da literatura. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000. p. 43-66.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

VIEIRA, Padre Antônio. Sermão de São Roque. In: **Obra Completa**. Porto: Lello e Irmãos, 1993.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José de. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1994.