



O teo-político da dominação colonial

Theo-politics of colonial domination

Eduardo Gusmão de Quadros*

Resumo

Este artigo pretende fundamentar o conceito de teo-político na análise do regime colonial estabelecido na conquista da América. Estudando a construção do padroado na península Ibérica, buscamos identificar como a crença, o poder, a doutrina eclesiástica e o direito civil estão articulados, tanto na Europa quanto no Novo Mundo. Com esse roteiro básico, chegamos ao estudo do regalismo desenvolvido pelos pensadores ligados ao Estado. Demonstramos ainda que as ideias dos teólogos que pensaram a relação entre Igreja e Estado no século XVIII não eram tão distintas das elaboradas pelo laicato. Essa relação entre o poder e o crer percorre a história humana, mas cremos que conceito de soberania característico da Idade Moderna sobrepõe de modo específico os reinos divino e terrestre. Perceber essas variações dentro da economia teo-política contribui para entender melhor a secularização do Estado no decorrer do século XIX latino-americano e a herança deixada na difícil construção da democracia através do continente.

Palavras-chave: Cristandade; Estado; Igreja; Soberania; Crença.

Abstract

This article attempts to explain the concept of theo-politics in an analysis of the colonial regime established in the conquest of America. Studying the construction of patronage in the Iberian Peninsula, it seeks to identify how belief, power, ecclesiastical doctrine and civil law are articulated, both in Europe and in the New World. It then proceeds to study the regalism developed by scholars linked to the State. It demonstrates that the ideas of theologians who reflected upon the relation between Church and State in the 18th century were not so distinct from those established by the laity. This relation between power and belief pervades human history, but we believe that the concept of sovereignty characteristic of modernity overlaps specifically the divine and secular realms. The focus on those historical variations within theo-political economy contributes to our concept of State secularization in 19th century Latin America, as well as the legacy left by the painful construction of democracy throughout the continent.

Keywords: Christianity; State; Church; Sovereignty; Belief.

* Doutor em História pela Universidade de Brasília, professor da Universidade Estadual de Goiás e da Universidade Católica de Goiás, e-mail: eduardo.hgs@hotmail.com

“Que todo homem esteja sujeito às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as que há essas foram por Deus ordenadas.”

(Carta de Paulo aos Romanos 13,1)

Introdução

As autoridades, religiosas ou laicas, foram “ordenadas” por Deus. Esse trânsito do nível religioso com o político é encontrado em diversas épocas e povos. O que, talvez, seja novo é a possível dicotomia entre os dois campos, como afirmou Wach (1990, p. 357). Neste artigo, pretendemos compreender as variações da economia teo-política na história dos impérios ibéricos. Ela teve inúmeras implicações na montagem do regime colonial. Para isso, precisamos ir além do nível jurídico na análise do estabelecimento do direito ao padroado. As relações entre soberania e sujeição estão atravessadas pelo ato de crer.

1 As duas chaves da cristandade

Em 1493, os embaixadores espanhóis informaram ao papa Alexandre VI sobre as terras encontradas por Cristóvão Colombo. No mês de maio, então, o Sumo Pontífice expediu a bula em que doava, concedia e entregava aquelas terras “com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, e direitos, fundações e todas as pertenças” à Espanha (SUESS, 1992, p. 250). Como representante terrestre da majestade divina, o Papa advoga possuir um direito extensível a todo o universo. Tal direito, todavia, precisa ser efetivado e, com esse fim, ele institui por administradores os “reis católicos”. Eles deveriam servi-lo, cumprindo o profundo desejo papal de “que seja exaltada, principalmente na nossa época, e em toda parte se espalhe e se dilate a fé católica e a religião cristã, se cuide da salvação das almas, se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas a mesma fé” (SUESS, 1992, p. 248).

A bula *Inter coetera* opera em dois níveis: o espiritual e o terreno. Sendo Cristo o “rei dos reis”, todos os reinos da terra lhe estão submissos. Existe um elemento unificando os povos, atuando através deles e guiando-os, apesar de muitos não estarem cômicos disto. Tal nível “metafísico” é representado pela Providência Divina. Sendo a Igreja Católica

fundada pelo espírito de Deus, ela seria a intérprete autorizada da Providência. Daí resulta o direito de seu líder maior conceder terras “descobertas e por descobrir”. Esses povos recém-encontrados, aliás, “creem que existe no céu um Deus criador”, afirma a bula (SUESS, 1992, p. 249). Há uma semelhança *virtual* entre os cristãos ocidentais e eles.

Por que virtual? Porque à graça natural deve sobrepujar-se a graça especial, ou seja, a *revelação*. Essa doutrina dos três estágios da salvação viria a ser, meio século mais tarde, sistematizada no Concílio de Trento. Deus, como criador, imprimiu sua imagem em todos os seres humanos. Uma “revelação natural” possibilita a salvação de toda a humanidade, a despeito de ela em si ser insuficiente. O segundo estágio se dá com o sacrifício universal de Cristo. Pela cruz os seres humanos seriam redimidos, quando eles deixassem a “graça medicinal” atuar. É ela que cura o pecado e capacita os neófitos para tornarem-se filhos adotivos de Deus. Temos, então, a complementação salvífica quando, depois de ensinada a “fé verdadeira”, o catecúmeno recebe o sacramento do batismo. Desse modo, ele passa a participar plenamente da comunhão católica e a viver como cristão (SESBOUÉ, 2003, p. 284-287).

Essa doutrina soteriológica remete ao “poder das duas chaves” atribuído ao papado. Com uma abre-se o céu, e com outra a comunidade visível terrestre.¹ A Igreja é uma (católica), mas manifesta-se na forma de comunidades particulares (paróquias, dioceses). Por deter o poder mais importante, o da salvação eterna, a instituição eclesiástica acabou ganhando precedência sobre os poderes temporais exercidos por reis e príncipes.

Esse foi um movimento demorado, complexo, não linear, do qual apenas resumimos aqui os princípios noéticos com o fim de compreender melhor os embates enfrentados pelas monarquias absolutistas. O ponto de viragem foi a atitude do imperador romano Constantino com os cristãos. Ele decretou liberdade de culto à religião de Cristo, restituiu bens e propriedades ao clero e chegou a pagar proventos aos ministros de Deus (EUZEBIUS, 1989, p. 322-327).² A união Estado-Igreja concretizou-se ainda no fim do

¹ Conforme era interpretado, tal poder fora entregue a Pedro, e a seus sucessores, por Jesus: “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei as chaves do reino dos Céus. E tudo o que ligares sobre a terra, será ligado também nos céus; e tudo o que desatares sobre a terra, será desatado também nos céus” (Mateus 16, 18-19). Na Idade Média, essa concepção ficou conhecida como doutrina das duas espadas.

² É significativo que o título do último livro da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia seja “Paz e restabelecimento da Igreja: a vitória de Constantino”. Ele ressalta a vitória do imperador, não a de Cristo. Com acerto, Schmitt (1988, p. 122) considera-o o típico teólogo-político.

século IV, quando Teodósio I declarou o cristianismo a religião oficial do Império Romano. Aqueles que divergissem receberiam, em primeiro lugar, “o castigo da divina condenação” e, em segundo, a rigorosa punição das autoridades imperiais (BETTENSON, 1998, p. 58).

A princípio, a Igreja não poderia matar. A função religiosa do Estado é, então, a de punir os pecadores e hereges. Os imperadores, contudo, não se contentaram em ficar só com o “trabalho sujo”, influenciando diretamente em muitas decisões eclesiais. Essa influência foi considerada extremamente perniciosa por teólogos importantes como Agostinho de Hipona. Comentando o capítulo 13 da *Carta aos Romanos*, ele esclarece que a obediência às autoridades que administram as coisas humanas seria devida somente nos “assuntos temporais” (AGOSTINHO, 1959, p. 54). A posição reticente é reafirmada na sua *Instrução aos catecúmenos*. Ele chega a ensinar nesta obra que, com o fim da vida temporal, a Igreja será finalmente “libertada da confusão deste mundo assim como Jerusalém o foi do cativo da Babilônia” (AGOSTINHO, 1984, p. 85).

A doutrina agostiniana da igreja peregrina ficou enfraquecida com os séculos. Canonistas medievais passaram a afirmar que o próprio papado havia fundado o império,³ podendo o Sumo Pontífice, por isso, depor tanto reis quanto imperadores. O que é esse *império* na alta Idade Média? Segundo Duby, essa noção reúne três dimensões. A primeira seria a da eleição divina. Foi o Deus todo-poderoso quem escolheu o imperador. Em seguida, o império remete à idéia de restauração da glória romana. O destaque da “cidade eterna”, sede do papado, é reforçado, portanto. Desses dois aspectos decorre o terceiro: o caráter universal do Reino. Daí a noção de que expandir as fronteiras políticas é também expandir a obra salvífica e o reinado de Jesus Cristo. Nasce, assim, o importante conceito de *crístandade* (DUBY, 1979, p. 24).

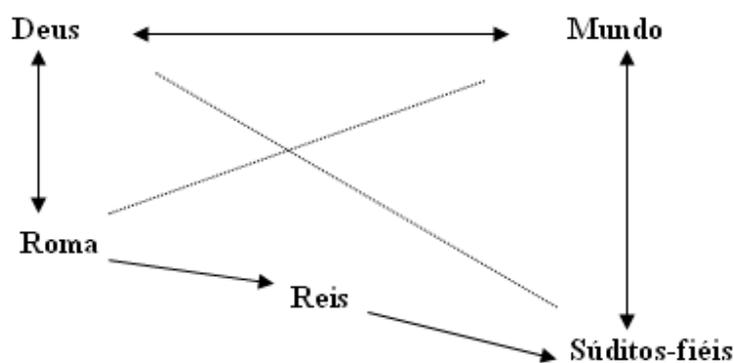
Apesar dessa aparente harmonia, as relações entre o papado e os imperadores foram muitas vezes conflituosas. O caso mais conhecido ocorreu na chamada “querela das investiduras” quando, em 1076, o papa Gregório VII destituiu o imperador do Sacro Império Romano-Germânico Henrique IV.⁴ Ora, se a Igreja *ordenava* liturgicamente a

³ Ver, por exemplo, a discussão feita por Ockham (1988, p. 183-194) sobre esse aspecto, na qual ele lança uma perspectiva crítica.

⁴ O texto da deposição resume uma série de aspectos que já descrevemos: “Ó bem-aventurado Pedro, chefe dos apóstolos, (...) especialmente a mim, como teu representante, foi entregue e a mim foi dado pela Graça de Deus o poder de atar e desatar nos céus e na terra. Apoiando-me, portanto, numa fé, para a honra e defesa da igreja e em nome do Deus onipotente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, pelo teu poder e autoridade, retiro o

persona régia, não a combateria quando contrariasse seus interesses? Na ótica do Sumo Pontífice, os monarcas seriam instrumentos do representante terreno de Cristo, fonte de todo o verdadeiro e legítimo poder. O papa Inocêncio III sugeriu poeticamente a relação entre os dois poderes pelos astros: o régio seria a lua e a autoridade pontifícia o grande sol.⁵

Assim como o rei, o papa também possui dois corpos . Era o *corpo místico* papal, aliás, que mantinha o *corpo político* da sociedade encabeçada pelos reis. Roma simbolizava a “pátria comum” de onde todos os poderosos extraíam sua dignidade, sua “luz” (KANTOROWICZ, 1988, p. 154). O que se iniciou por uma relação de simbiose transformou-se numa corrente de mimetismos. O diagrama abaixo exemplifica as interligações formadoras da cristandade:



Deus criou a ordem universal. O *mundo*⁶ é uma manifestação Sua, apesar de estar relativamente afastado do criador. Roma é o principal veículo de expressão da vontade de Deus para esse mundo estruturado hierarquicamente. A graça divina, afinal, dispõe cada

rei Henrique, filho do Imperador Henrique, do governo de todo o reino dos germanos e da Itália. Porque ele se levantou contra a tua igreja com orgulho e arrogância...” (BETTENSON, 1998, p. 177). Para obter o trono de volta, o rei teve de ir como um peregrino penitente às portas do palácio papal pedir perdão (cf.DREHER, 1994, p. 55).

⁵ “O criador do universo colocou dois grandes luminares no firmamento do céu; o luminar maior para governar o dia e o menor para governar a noite. (...) Ele apontou duas grandes dignidades: a maior para exercer o governo sobre as almas (como se estas fossem os dias), a menor para exercer governo sobre os corpos (como se estas fossem as noites). Essas dignidades são a autoridade pontifical e o poder real. Além disso, a lua tira a sua luz do sol e é na realidade, inferior ao sol, tanto em tamanho e qualidade, como em posição e efeito. Da mesma forma, o poder real tira sua dignidade da autoridade pontifícia...” (grifo nosso) (BETTENSON, 1998, p. 188). O documento é de 1198 d.C.

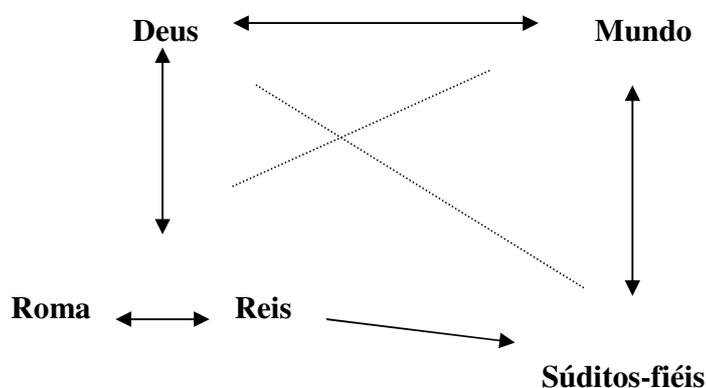
⁶ Conferir a nota 16.

elemento conforme sua própria “natureza”. Os reis estão cumprindo um mandato concedido pela suprema majestade, o verdadeiro soberano de todo o universo. Eles foram encarregados de uma parte desse todo integrado que compõe a cristandade. Obedecendo à vontade de Cristo, do Papa e de cada rei, os súditos vivenciarão um pouco do Reino de Deus ainda nesta vida terrena.

O período de Inocêncio III (1198-1216) marcou o zênite do prestígio pontifical. No século XIII, o discurso oficial permaneceu enfatizando o primado da Cátedra de Pedro, mas os poderes locais afirmaram-se progressivamente. No ambiente circundante ao poder eclesiástico, surgiram movimentos sociais críticos (chamados de “heréticos”); o direito secular elaborado nas universidades reforçou os poderes régios e urbanos; a redescoberta de Aristóteles contribuiu para a busca de um regime menos teocrático (CANNING, 1988). No ambiente interno, os movimentos espirituais ligados à pobreza, bem como a teologia nominalista, criticaram profundamente a confluência de dinheiro e poder para a Cúria Romana. O conflito entre facções internas e externas à instituição eclesiástica foi de tal monta, que no princípio do século XV a cristandade assistiu à consagração simultânea de três papas (cf. MARTINA, 1995, p. 71). O poder régio poderá, então, incorporar uma maior capacidade de articulação da sua soberania.

2 A máquina monárquica

O século XV já foi chamado de “século das concordatas” (RAPP, 1973). O poder romano enfraquecia, enquanto crescia em proporção inversa o dos reis. Era como se o líder máximo da Igreja fosse sendo reduzido a um rei entre outros. Não era pouco, mas ele não era mais capaz de reger os cetros da Europa com seu báculo. Para manter o poder das “duas espadas” – a espiritual e a temporal – cooperando, foram necessárias as negociações e acordos concordatários. O padroado ibérico é fruto desses ajustes jurídicos. Surge um novo esquema na consolidação monárquica:



As autoridades permaneceram constituídas por Deus, mas a representacionalidade de Cristo nos atos régios foi solidificada. O poder da Cúria Romana – que agora pode ser chamada de corte – é deslocado, mantendo, claro, parte de seu prestígio e carisma. A Igreja local torna-se, em especial nos países ibéricos, um dos setores da monarquia, um instrumento privilegiado de contato com os súditos. Estes agem no mundo enquanto fiéis ao rei e a Deus. O Reino de Deus, todavia, perde a unidade visível, aproximando-se de uma confederação de cristandades.

Tais esquematizações, certamente, são bastante simplificadoras. Servem somente para melhor perceber o rearranjo teo-político gerado durante a formação dos Estados monárquicos. Nesse processo, a divindade passa a revelar-se diretamente através dos reis, deixando-lhes a obrigação de manter um cuidado especial com a Igreja. Isso aconteceu com Portugal e Espanha, os primeiros países formados nesse novo quadro de referências.

A unificação espanhola foi forjada numa série de “guerras santas”. Islâmicos e cristãos experimentavam suas vitórias como, em última instância, a vitória do Deus em que acreditavam. Ademais, registraram-se diversas manifestações milagrosas, desde o século VIII, para auxiliar a força dos “cruzados”.⁷ O papado igualmente interferiu nessas guerras. Em 1085, nomeou o rei Afonso VI “imperador de todas as nações da Espanha”. Inocência

⁷ Em um duro combate nas Astúrias, a Virgem Maria apareceu ao futuro rei visigodo Pelayo assegurando-lhe a vitória de Cristo sobre os muçulmanos (BARBOZA FILHO, 2000, p. 121).

III, posteriormente, excomungou os devotos de Cristo que se tornassem aliados dos árabes e concedeu indulgência plenária aos guerreiros cristãos (BARBOZA FILHO, 2000, p. 126-127). As batalhas da *Reconquista* prosseguiram atestadas com bênçãos divinas e papais até a vitória final dos *reis católicos*.

Semelhantemente, a unidade portuguesa foi construída numa luta contra os muçulmanos. Existe, entretanto, uma diferença fundamental: para tornar-se independente do *imperador* espanhol, o Condado Portucalense teve de combater também com cristãos. Na importante batalha de Ourique, Jesus revelou-se ao rei lusitano D.Afonso Henrique,⁸ sacralizando suas pretensões. Nas palavras de Rocha Pita, foi este o “fundamento sobre que a Divina Majestade quis (que) se firmasse a máquina da monarquia portuguesa” (PITA, 1972, p. 211).⁹ Essa concepção conflitivo-sacral incorporada ao regime monárquico delimitou um *espaço de experiência* ativo nos posteriores embates dos dois impérios pelo continente americano.

A instituição do padroado está intimamente relacionada à expansão fronteiriça. Ela remonta a um costume dos fins do Império Romano, sendo originalmente um “benefício” concedido pelo episcopado aos fundadores de mosteiros, capelas ou outras obras pias. Mesmo no estado de leigos, tais pessoas recebiam o direito de mantê-las e administrá-las, estimulando com isso o crescimento da devoção (LEÓN, 1954, p. 293).

Devido ao amálgama dos poderes espiritual e temporal em muitos tópicos da legislação canônica, a posse de novos territórios deveria obter o beneplácito do sumo pontífice. No caso específico da península, as “miraculosas” vitórias obtidas contra os *infiéis* foram progressivamente recompensadas concedendo-se aos monarcas o privilégio da administração espiritual das conquistas. O principal dever dos reis era o de providenciar a evangelização dos novos territórios. Pode-se assim compreender melhor a publicação da bula *Romanus Pontifex*, de 1454, que criou oficialmente o padroado régio das monarquias ibéricas.

⁸ D. Afonso Henrique só foi reconhecido como legítimo rei de Portugal em 1179, quarenta anos depois dessa batalha, pelo papa Alexandre III.

⁹ Na verdade, esse processo de sacralização ocorreu bem depois do confronto em Ourique. O próprio Cristo fundando o Império Português é, para Jacqueline Hermann, o “mito original” do Reino, conformando uma identidade (1998, p. 149). Esta autora analisa as narrativas milagrosas das vitórias lusitanas sobre os espanhóis (HERMANN, 1998, p. 152 *et seq.*).

Nesta bula, o sucessor de Pedro inicia invocando o poder das chaves celestes que tem em suas mãos. Ele pode dispor, “com cuidado paternal, sobre todas as regiões do mundo e as qualidades dos povos que vivem nelas, procurando e desejando alcançar a salvação de cada um deles...” (SUESS, 1992, p. 225). O universalismo do representante máximo do Deus cristão está colocado, portanto, no ápice do sistema teo-político. A catolicidade de seu poder espiritual engloba o temporal porque a salvação é desenvolvida em pleno mundo carnal. São as práticas soteriológicas o grande sustentáculo das ações romanas. Mas, se a salvação é espiritual, a obrigação de levar o perdão e a mensagem divina a todos os povos inclui o controle sobre as “regiões” onde eles vivem.

Para bem cumprir a grande tarefa cristã, o bispo de Roma convoca “os reis e príncipes católicos”. Eles são seus auxiliares no combate ao mal, à descrença e à heresia. Por isso, eles devem conquistar e submeter no “domínio temporal” os povos “infiéis”. Num curioso processo complementar, a catolicidade pode incorporar porque inicialmente exclui. Primeiro discrimina as populações não pertencentes “ao redil do Senhor”, depois incentiva as ações régias visando reunir esses povos, defender e expandir a fé cristã (SUESS, 1992, p. 225). Simplificando, podemos afirmar que, na teologia pontifícia, os reis assumem a função de missionários.

Um “verdadeiro soldado de Cristo” seria o monarca lusitano. D.João I havia guerreado perante os “inimigos da fé” sarracenos, conquistou Ceuta, “mandou fundar e construir igrejas e outros lugares piedosos em que se celebram os ofícios divinos”. Ademais, propagou o nome de Cristo, como o provam os “negros capturados” que se converteram à fé católica (SUESS, 1992, p. 266). Por obra tão venerável, o papa Nicolau V concede à Coroa Portuguesa a exclusividade de acesso àquelas possessões, a dignidade de poder ordenar leis e tributos, a liberdade de comércio com os islâmicos ou outros infiéis e o poder de instituir igrejas, habilitando-o para “enviar a elas qualquer pessoa eclesiástica” (SUESS, 1992, p. 228).

Assim, o papado abdicou de parte dos seus direitos sobre as distantes regiões “descobertas”, visando posteriormente expandi-los, ainda que de forma atenuada. A estratégia é tornar a monarquia portuguesa um instrumento para o crescimento da Igreja, enquanto o rei obtém diversas vantagens, inclusive a de administrar diretamente o corpo

clerical. A bula garante ainda aos lusitanos a exclusão canônica de outros cristãos europeus que pretendam ir àquelas paragens. Quem desobedecer e desrespeitar o monopólio comercial fica sob pena de excomunhão (SUESS, 1992, p. 229).

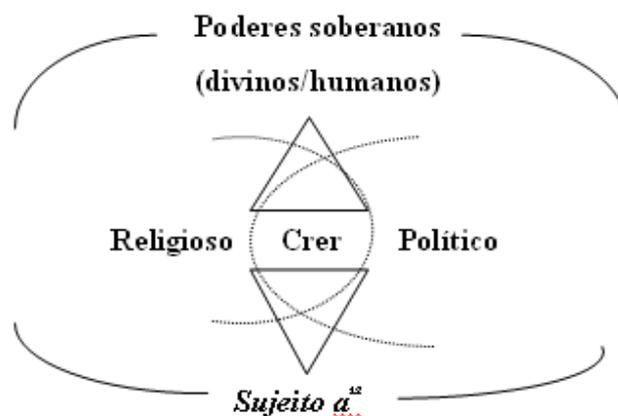
As *negociações* do padroado não devem deixar a impressão de que houve apenas uma troca de interesses.¹⁰ O raciocínio se completa somando a noção de dever. Sim, há um dever religioso impulsionando as duas partes; edificando essa plataforma devocional entre reis e papas, clérigos e leigos. Todos estão a serviço da majestade divina, desejando ser um veículo do poder maravilhoso advindo do reino celestial. Tal *horizonte de expectativa* compõe o umbral interpretativo da experiência teo-política ibérica.

3 Soberania e assujeitamento

Surgirão outras bulas com teor semelhante acompanhando a expansão europeia.¹¹ Em 1493, pela *Eximae Devotionis*, Alexandre VI igualou os privilégios da Coroa espanhola aos da portuguesa. A aliança dos reis com Roma se consolidou. Mas antes de examinar seu posterior abalo, durante o século XVIII, cabe-nos explicar melhor o que temos denominado de *teo-político* da cristandade moderna. Traçamos seu espaço de *operações* no seguinte quadro:

¹⁰ Queremos com esta ênfase na negociação contrapor-nos a um setor da historiografia brasileira que vê no padroado somente o controle do Estado sobre a Igreja (ALENCASTRO, 2000).

¹¹ Destacamos que um dos direitos mais importantes anexados ao padroado é o direito sobre as populações e suas posses. A *Romanus Pontifex* já declarava a “faculdade plena e livre para invadir, conquistar, combater, vencer e submeter a quaisquer sarracenos e pagãos e outros inimigos de Cristo, em qualquer parte que estivessem, e aos reinos, ducados, principados, domínios, possessões e bens móveis e imóveis tidos e possuídos por eles; e reduzir à servidão perpétua as pessoas dos mesmos, e destinar para si e seus sucessores, e se apropriar e aplicar para uso e estabilidade sua e de seus sucessores os reinos, ducados, condados, principados, domínios, possessões e bens deles” (SUESS, 1992, p. 227). Seguindo a lógica doutrinária, é bom lembrar que tal atitude é considerada “piedosa”.



Tais relações percorrem a história da humanidade. George Frazer, nos primórdios do século XX, escreveu um estudo clássico sobre as interações do reino com o sacerdócio, descrevendo-as em diversas épocas e povos. Sua própria definição de religião é marcadamente política: “Uma propiciação ou conciliação dos *poderes* superiores que se crê dirigem e *governam* o curso da natureza e da vida humana” (FRAZER, 1994, p. 76; grifo nosso).

Mas o caráter político do religioso pode estar relacionado não apenas a tais “poderes superiores”. Conforme Gerard Van der Leeuw, a dimensão sagrada é intrinsecamente política, ou seja, constitui em si uma “potência”. A experiência religiosa, afirma o fenomenólogo, confere um *plus* aos comungantes. Podemos compreender, destarte, a sacralidade como um empoderamento, enquanto a profanidade seria dialeticamente o inofensivo (LEEUEW, 1964, p. 650). Durkheim (1975), por vias bem distintas, chegou a conclusão parecida.¹²

A *força* religiosa precisa ser domada, administrada. Acredita-se que ela seria superior aos seres humanos, de onde decorre o princípio da submissão e da obediência. Em uma palavra, temos um processo de *fidelização*. A construção social do Estado possui fundamento semelhante (GAUCHET, 1980, p. 69). A posição de um soberano, afinal, lhes

¹² Numa conferência proferida dois anos após o lançamento das *Formas elementares da vida religiosa*, Durkheim afirmava que “a religião não é de fato, unicamente, um sistema de ideias, é antes de mais nada um sistema de forças” (1975, p. 282).

é comum, e é este poder do alto que concede unidade ao agrupamento dos fiéis/súditos. Diversos autores chegaram até mesmo a defender a perenidade das relações teo-políticas.¹³

Neste nível, podemos concluir pela tendência paradoxal do dispositivo religioso. Ele gera um *assujeitamento*, uma espécie de “castração”, que ao mesmo tempo eleva a capacidade de ação individual ou coletiva. O fascínio pela majestática soberania¹⁴ funciona como um espelho para o narcisismo. A via da adoração termina sendo a mesma por onde passa a submissão. Por isso, devido à dependência criada, Freud sugeriu comparar essa relação com uma paixão amorosa (1996-XVIII, p. 142).

Podemos extrair mais da “teoria política” freudiana. Nesse mesmo texto, está proposto o conceito de *identificação* com o superior – divino ou humano – para compreender a coesão atingida pela Igreja. Não seria diferente com as ordens militares (FREUD, 1996, p. 119). Esse outro idealizado, transformado em líder, fende o sujeito, fazendo o eu projetar-se como objeto do desejo. Um sentimento de proteção acoplado ao de medo, de realização associada à renúncia, mantém o impulso gregário (FREUD, 1996, p. 174).

Transpomos tal ambiguidade para o conceito de *teo-político*. O termo indica a interdependência do crer com o poder. Como diz Certeau, a autoridade das instituições sustenta-se na capacidade de produzir credibilidades (1994, p. 278). Mas se as instâncias institucionalizadoras Estado e Igreja partilham semelhanças, distinguem-se em outros campos. O hífen do conceito acentua as não coincidências, a autonomia relativa que renova constantemente as tensões e conflitos entre as duas esferas. Somente a instituição religiosa, afinal, atua sobre o *post mortem* e nem sempre seus valores coincidem com a racionalidade estatal.¹⁵

¹³ Alguns exemplos de tendências teóricas diferentes são as reflexões de Schmit, para quem esta relação é sempre retomada socialmente (1988, p. 121); Lefort, afirmando ser um “passo intransponível” afastar o nível religioso da análise política (1991, p. 259); Maffesoli, que escreveu categoricamente: “Não há política sem religião” (1997, p. 38).

¹⁴ Em seu estudo clássico sobre *O sagrado*, Otto (1985) trata da ambiguidade desse sentimento diante do majestático, entre o fascinante e o terrível. Este seria um traço característico da experiência religiosa.

¹⁵ Weber explorou diversas possibilidades da relação entre as promessas de redenção e o sentido prático da vida na sua *Sociologia da religião* (1997). O contraste do Estado com os valores fraternos das religiões encontra-se especialmente nos seus *Ensaios sobre sociologia da religião* (p. 397-408).

O cristianismo postulou um paradoxo para sua própria divindade central. As duas naturezas de Cristo, determinadas pelo Concílio de Calcedônia, podem remeter aos possíveis hibridismos da sua relação com o *mundo*.¹⁶ Outrossim, a função mediadora assumida pelo clero permite um vasto espectro de atitudes para com os governos “temporais”. Em vez de perguntarmos sobre quem domina quem, torna-se mais relevante, portanto, compreender as variações dessa economia teo-política na história dos impérios. Para concluir, vejamos a afirmação cada vez maior do Estado no “Século das Luzes”.

4 A persona régia ordenada por Deus

As teorias neotomistas, predominantes no mundo ibérico na época da conquista da América, mantiveram-se vivas no século XVIII. A sacralização da *persona* régia, entretanto, se afirmou progressivamente. Não que a visão política do próprio Tomás de Aquino tenha deixado de considerar certas funções mediadoras do monarca. De forma geral, ele estabelece que os cristãos devem obedecer a seus governantes, como dissera Paulo na *Carta aos Romanos*. Porém, precavido por causa da teoria da corrupção humana, o autor da *Suma Teológica* coloca limites claros a essa obediência. Quando o Estado fosse de encontro aos princípios da Igreja Católica, os fiéis podiam desobedecer e enfrentar o poder secular (AQUINO, 1980, p. 2844-2847).

As monarquias ibéricas foram edificadas conservando tal doutrina, como demonstra Barboza Filho (2000, p. 259). A partir do século XVI, essa visão do Estado foi perpetuada e divulgada, particularmente, pelos membros da Companhia de Jesus. Os jesuítas controlavam boa parte da área educativa, ensinando que o poder, em última instância, estava nas mãos do povo. O poder do monarca não era de direito divino, seria um consentimento da comunidade regida. Foi por isso que Skinner apontou a teoria política neotomista como a precursora da democracia moderna (1996, p. 414-444).

No século XVIII, os jesuítas foram expulsos de todos os domínios ibéricos. Foram acusados de serem “um estado dentro do Estado”, de desobedecerem às leis régias, até de

¹⁶ A ambiguidade do conceito de mundo na teologia cristã dá exemplo disso. Ele pode ser positivo, enquanto *cosmos* criado por Deus, ou negativo, como uma estrutura maligna dominada por Satanás. Tomamos estas ideias da análise feita por Gauchet (1985, p. 181-195).

“pregarem a revolução” (cf. ROGIER, 1984, p. 89). No ano de 1773, em consonância com os governos lusitano, espanhol e francês, o papa Clemente XIV expediu o breve *Dominicus ac redemptor* extinguindo a Ordem Inaciana. A Igreja se adequava aos novos tempos?

As atitudes estatais na perseguição dos jesuítas foram justificadas por muitos teólogos. A visão do franciscano Pedro Joseph Parras é interessante, pois ele missionara por mais de vinte anos na região do Paraguai. A Revolta Guaranítica na época do Tratado de Madri foi um dos primeiros problemas a colocar em confronto direto as autoridades metropolitanas e o clero jesuítico. Se esses sacerdotes foram acusados de insubmissão às decisões das cortes, frei Parras defende quase que uma obediência cega. O título de sua obra já o anuncia: *Governo dos regulares da América ajustada religiosamente à vontade do Rei* (1783).

Tanto o rei como o Conselho das Índias se dedicariam “unicamente” a organizar as missões de modo a tornar os religiosos plenamente úteis “para Deus, para o Estado, para seus próximos e para si mesmos” (PARRAS, 1783-I, p. XI). É por este padrão que todas as congregações deveriam se guiar, adequando ao máximo suas constituições com as Leis das Índias. Concretizando-se esta proposta, um curioso regime teo-político seria instaurado, meio religioso e meio civil, a que o frei denomina “governo misto” (PARRAS, 1783-I, p. XVIII).

Ora, é fácil notar que tal “mistura” dá-se de forma bastante desproporcional. O sabor é dado realmente pela instituição monárquica, ficando os ingredientes da religião restritos a servirem, no máximo, de “condimentos”. O componente forte dessa sua proposição é a dependência completa, não de Deus, mas de Sua Majestade na manutenção das atividades missionárias. Qualquer cheiro de contestação, desvio ou oposição estaria afastado quando os Superiores dos conventos se ajustassem a sua condição de “subalternos” (PARRAS, 1783-I, p. XIX).

O rosário de elogios à “excelência do padroado” e à “piedosa vontade do Rei” prossegue por diversas páginas do tratado com argumentos próximos aos do jurista Juan Solórzano. Esse autor escrevera no século XVII uma *Política Indiana* (1647) bastante influente na época. Pela ênfase no direito regalista, Solórzano havia tido problemas com o

tribunal inquisitorial (BRADING, 1991, p. 239-248); agora, nos fins do século XVIII, suas ideias são elogiadas pela pena de um qualificador do Santo Ofício!

Conforme esse jurista, a Bula de Alexandre VI instituindo o padroado espanhol seria desnecessária. Quando o rei conquista novos povos, atraindo-os para a Igreja, é direito e obrigação dele administrá-los espiritualmente (SOLÓRZANO, 1647, p. 500). Esse direito inerente à função régia é reafirmado por fr. Parras, que o amplia para “todos os monarcas” (PARRAS, 1783-I, p. 2). Após a conquista e a catequese inicial, os religiosos deveriam abandonar os *pueblos* e deixar que estes fossem assumidos pelo clero secular, passando para a alçada do poder episcopal (SOLÓRZANO, 1647, p. 634). Para orientar tal transação, que na prática gerou muitos embates, o franciscano sugere um critério numérico: quando a quantidade de índios fosse suficiente para o sustento do pároco, o *pueblo* deveria ser transferido. O clero regular trabalharia duro e, quando obtivesse os resultados, precisaria entregá-los? Exatamente. E de forma nenhuma poderiam ficar entristecidos. Primeiro, porque cumpriram bem sua missão; segundo, porque “a alegria do monge está no claustro, adorando a Deus” (PARRAS, 1783-II, p. 64). Esses conventos necessitam ter suas constituições em plena conformidade com as Leis das Índias. O comportamento dos religiosos, afinal, precisava ser um modelo de obediência ao rei (PARRAS, 1783-I, p. 11; SOLÓRZANO, 1647, p. 646).

Nessa época, contrariando as normas da Igreja Católica, a Bíblia Sagrada foi traduzida e publicada na língua portuguesa. O encarregado da tradução foi o padre Antônio Pereira de Figueiredo, pessoa próxima ao Marquês de Pombal. Ele se destacara defendendo os direitos eclesiásticos do rei e o poder sacral dos bispos no período da ruptura com a Cúria Romana (MAXWELL, 1996, p.102). O sacerdote publicara naqueles anos uma *Demonstração teológica, canônica e histórica do direito dos metropolitanos de Portugal* (1769).

O livro ataca o papado, considerando o bispo de Roma um usurpador dos direitos régios (FIGUEIREDO, 1769, p. 241). A sede do catolicismo teria se corrompido com o passar do tempo, abandonando a pureza do cristianismo primitivo e agora seu princípio básico de atuação seria a cobiça por poder e por dinheiro (FIGUEIREDO, 1769, p. 166 *et*

seq.). Foi a “ambição e a avareza romana” que tornaram as igrejas particulares pobres, com prelados praticamente mendigando (FIGUEIREDO, 1769, p. 179).

Esse retorno ao “cristianismo primitivo” era uma tendência geral. Buscava-se a volta a uma teologia mais simples, purificada do escolasticismo e do probabilismo barroco. As fontes básicas da fé estariam na Bíblia e na patrística. Curioso ter sido esta a mesma intenção dos religiosos quando desembarcaram para evangelizar a América. Contudo, na segunda metade dos setecentos, o clero regular passara a ser visto “como um centro de corrupção moral mal encoberta pelo regime de privilégios, pelo foro eclesiástico, pela ignorância” (MARTINA, 1996, p. 265).

A noção de declínio colocada por padre Figueiredo constitui a contraparte do progresso idealizado pelos *iluministas*.¹⁷ Em carta ao colega de ofício em Goa, ele escreveu: “Todo o mundo hoje está iluminado: a teologia conseguiu nestes tempos a liberdade que lhe tinham tirado os jesuítas” (*apud* SANTOS, 1982, p. 192). A liberdade citada acima com empolgação passa pela independência administrativa e pela autodeterminação do Reino. É com tais princípios hermenêuticos que as fontes do cristianismo são relidas.

Os direitos do Papa e dos outros bispos foram assemelhados por muitos séculos. Foi somente no décimo terceiro que a sede pontifical se arrogou a exclusividade de ordenar e, conseqüentemente, controlar a sacralização dos prelados (FIGUEIREDO, 1769, p. 23). Essa igualdade instituída apostolicamente precisava ser restaurada, defende o deputado da Real Mesa Censória (FIGUEIREDO, 1769, p. 1-5). Novamente, portanto, a propensão da época para o reforço ao poder dos bispos locais.

Uma falha na demonstração “histórica” do autor poderia ser sua posição quanto ao poder régio. Nos séculos iniciais da religião cristã, o rei não possuía o domínio sobre a Igreja. No raciocínio de Figueiredo, contudo, a transposição da jurisdição episcopal para a monárquica aconteceu sem tropeços. Como ele o faz? A partir da mesma inspiração na Igreja primitiva, só que invertendo a relação. Quando ele iguala o poder dos bispos ao do

¹⁷ A ideia de progresso, tão forte nessa época, em nada se opõe ao desejo de retomar valores do passado como, por exemplo, os do cristianismo antigo. A antiguidade era extremamente valorizada, sendo execrados os aspectos medievais e barrocos. Gay (1966, p. 33-72), em seu estudo sobre o iluminismo, aprofunda esses usos do passado.

Papa, a intenção é a de imitação; quando trata do padroado, o teólogo invoca a função da autoridade secular de redirecionar, corrigir, restaurar. A *persona* régia, afinal, é responsável pelas duas ordens, temporal e espiritual (FIGUEIREDO, 1769, p. 285). Se a espiritual estiver corrompida, o monarca prontamente deve agir utilizando todas as suas prerrogativas para extinguir a “simonia e a avareza que há tantos séculos infama a cúria romana”, abolir todo e qualquer abuso pela reforma dos clérigos e conseguir unificar “os interesses da religião aos da república” (FIGUEIREDO, 1769, p. 456).

A base doutrinária de tal concepção encontra-se em textos bíblicos como o décimo-terceiro capítulo da epístola de Paulo aos Romanos. A perícopé não sacraliza o Estado, mas estabelece sua natureza representativa em relação às dimensões espirituais. A tradução feita por padre Figueiredo, porém, opta por termos que conferem traços divinizadores aos principados. O exemplo mais claro está na preferência em traduzir a palavra grega *τεταγμενοι* por “ordenados”. Ora, o vocábulo neotestamentário geralmente usado para “ordenar” é *εντωλε*, ou *διαταγη* para significar “ordenança”, sendo que *τεταγμενοι* remete muito mais à noção de designação, indicação.

A escolha aproxima a cerimônia de consagração do clero, que confere o *múnus* sacerdotal, ao rito de coroação do rei. Foi com este rito, demonstrou Marc Bloch (1988, p. 57-80), que a sacralização da monarquia começou. Se as mãos do soberano deixaram de operar milagres no século XVIII,¹⁸ agora, mesmo na Península Ibérica, esvanecem-se as restrições para que tocassem nos lugares mais recônditos da fé.

Conclusão

A rede de controle colonial foi ampliada e teve seus “fios” reforçados no século XVIII. O avanço gerou a concorrência com a instituição religiosa. Isso porque havia um espaço comum a ser disputado, que atingia diversas áreas da vida política dos impérios. Esse campo de batalha estava voltado para a produção de *sujeitos a*, de súditos-fiéis.

¹⁸ A afirmação é genérica em relação às monarquias. Nos reinos espanhol e português, a tradição dos milagres régios nunca foi muito forte, não obstante existirem milagres registrados. Hermann discute essa questão (1998, p. 143).

Antes, a máquina da monarquia era relativamente regulada por princípios externos. Não apenas Deus, mas a instituição que o representava, encabeçada pelo papado. A crescente afirmação do poder régio instituiu outra lógica da dívida, com um soberano presente, concreto e humano. Apesar de tal aspecto, a vontade divina, invariavelmente boa e perfeita, fora sobreposta à vontade do rei.

A absolutização dos regimes monárquicos lusitano e espanhol levou à incorporação de *investimentos subjetivos*¹⁹ antes dispersos por outras áreas. Essa *condensação* coligou a máquina de fazer súditos com a “máquina de fazer deuses”.²⁰ A economia teo-política não permanecerá ativa na produção de cidadãos?

Referências

AGOSTINHO. **Obras de San Agostinho**. Madrid: BAC, 1959. t.13.

AGOSTINHO. **A instrução dos catecúmenos**. Tradução de Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1984.

ALENCASTRO, Luís F. **O tráfico dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. 2. ed. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço, 1980.

BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

BETTENSON, Henry (Ed.). **Documentos da igreja cristã**. 3. ed. Tradução de Helmuth A. Simon. São Paulo: Aste, 1998.

BÍBLIA. Português. **BÍBLIA Sagrada**. Tradução de Antonio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: B.L.Garnier, 1864. 2 v.

BLOCH, Marc. **Los reys taumaturgos**. Tradução de Marcos Lara. México: Fondo de cultura, 1988.

BRADING, David. **Orbe indiano**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1991.

¹⁹ Lembramos que a definição de fé deste trabalho segue a noção de *investimento* dentro da psicanálise, conforme faz Certeau (1994, p. 278).

²⁰ Sobre este tema, ver a análise de Moscovici (1990) acerca da sociologia religiosa durkheimiana.

CANNING, J.P. Politics, institutions and ideas. In: BURNS, J.H. (Ed.). **The Cambridge history of medieval political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p.341-366.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Tradução de Ephraim F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

DREHER, Martin N. *A igreja no mundo medieval*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1994.

DUBY, Georges. **O tempo das catedrais**. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

DURKHEIM, Emile. **A ciência social e a ação**. São Paulo: Difel, 1975.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

EUZEBIUS. **The history of the church**. Translation G. A. Williamson. London: Penguin Books, 1989.

FIGUEIREDO, Antonio Pereira. **Demonstração theologica, canônica e histórica do direito dos metropolitanos de Portugal para confinarem, e mandarem sagrar os bispos sufragâneos nomeados por sua Majestade...** Lisboa: Regia Officina Typographica, 1769.

FRAZER, James George. **La rama dorada**. 14. ed. Tradução de E. Tadeo Campuzano. México: Fondo de Cultura, 1994.

FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24 v.

GAY, Peter. **The enlightenment: na interpretation**. London: WW Norton, 1966.

GAUCHET, Marcel. A dívida do sentido e as raízes do Estado. In: CLASTRES, Pierre (Org.). **Guerra, religião, poder**. Tradução de João A. dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1980.

GAUCHET, Marcel. **Le desencantement du monde**. Paris: Gallimard, 1985.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval**. Tradução de Cid K. Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEÓN, Antonio Ybot. **La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias**. Madrid: Salvat Editores, 1954.

LEEW, Gerard van der. **Fenomenologia de la religión**. Tradução de Ernesto de la Peña. México: Fondo de cultura económica, 1964.

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1991.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político**. Rio Grande do Sul: Sulina, 1997.

MARRAMAO, Giacomo. **Céu e terra**. Tradução de Guilherme A. G. de Andrade. São Paulo: Ed.UNESP, 1997.

MARTINA, Giacomo. **História da igreja**: o período das reformas. Tradução de Orlando Soares. São Paulo: Loyola, 1995.

MARTINA, Giacomo. **História da igreja**: o período do absolutismo. Tradução de Orlando Soares. São Paulo: Loyola, 1996.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Edusp, 1974. v. 2.

MAXWELL, Kenneth. **O Marques de Pombal**: paradoxo do iluminismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

METZLER, Josef. La congregazione de “Propaganda Fide” e lo svileppo delle missioni cattoliche. **Anuário de Historia de la Iglesia**, [S.l.], n. 2, p. 145-154, 2000.

MOSCOVICI, Serge. **A máquina de fazer deuses**. Tradução de M. de L. Menezes. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Tradução de Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Tradução de P. Velasquez Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PARRAS, fr. Pedro Joseph. **Gobierno de los regulares de la America, ajustado religiosamente à la voluntad del Rey**. Madrid: Joachim Ibarra, 1783.

PITA, Rocha. **Tratado político** (1706). Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.

RAPP, Francis. **La iglesia y la vida en occidente a fines de la Edad Media**. Tradução de José M. Tenents. Barcelona: Editorial labor, 1973.

ROGIER, L. J. O século das luzes e a revolução (1715-1800). In: ROGIER, L.J. (Dir.). **Nova história da igreja**. 2. ed. Tradução de Leonardo Smeele. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 4.

SANTOS, Cândido. Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung. **Revista de História das Idéias**, Coimbra, n. 4, p.167-206, 1982.

SCHMITT, Carl. **Theologie politique**. Tradução de J. L. Schelegel. Paris: Gallimard, 1988.

SEBBOUÉ, Bernard (Dir.). **História dos dogmas: o homem e sua salvação**. Tradução de Orlando S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2003.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

SOLORZANO, Juan. **Política indiana**. Madrid: Oficina de Diego de la Carrera, 1647.

SUESS, Paulo. **A conquista espiritual da América Espanhola**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião**. Tradução de Atílio Cancian. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, Max. **Sociología de la religión**. Madrid: Ediciones Istmo, 1997.