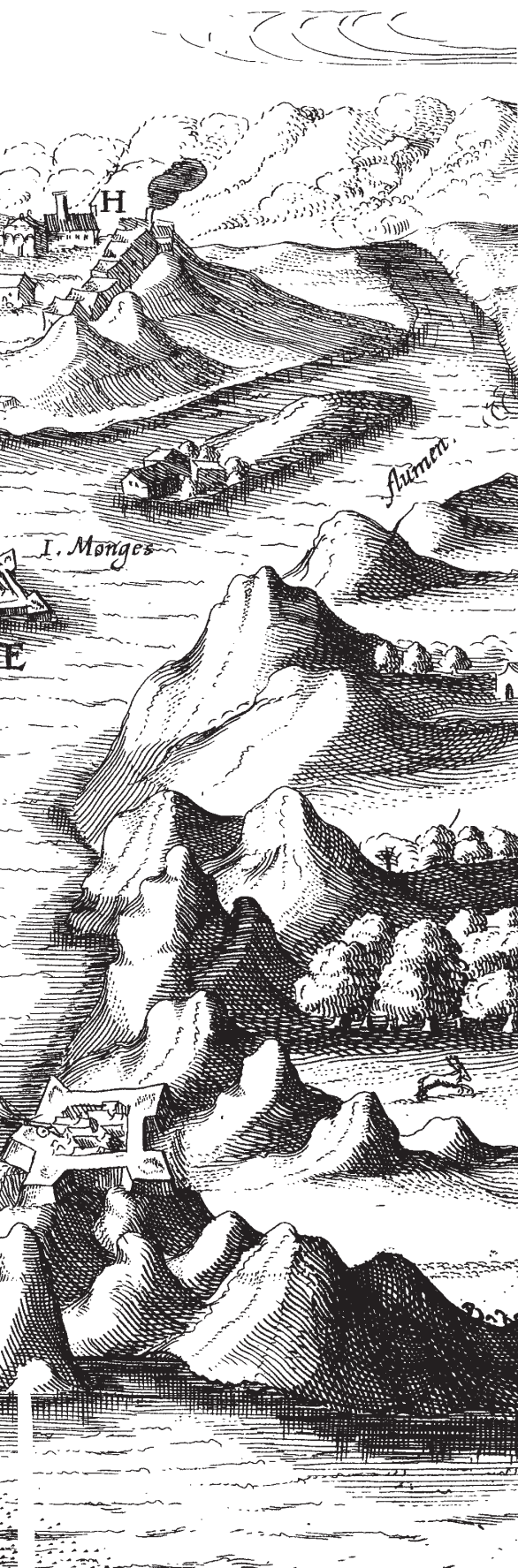


Pedra e cal: freiráticos na sátira luso-brasileira do século XVII

A poesia satírica produzida na Bahia no século XVII, que desde meados do XVIII vem sendo atribuída a Gregório de Matos e Guerra, apropria-se de enunciados dos discursos formais e informais contemporâneos, transformando ficcionalmente a referência deles em metáforas e alegorias de indivíduos, tipos e eventos do império português. Dramatizando as opiniões e interpretações da “política católica” contemporânea tidas por verdadeiras e previstas na recepção, metaforiza as normas institucionais que regulam os discursos formais – como os do Senado da Câmara, de ordens-régias, de pragáticas

JOÃO ADOLFO HANSEN é professor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH-USP e autor de *A Sátira e o Engenho* (Companhia das Letras).





de tratamento e trajes, do Santo Ofício da Inquisição, do Tribunal da Relação, etc. – e a murmuração informal sobre eventos, negócios, grupos e indivíduos do lugar – corrupção de governadores, mancebia do clero, escândalos conventuais, contrabando de farinhas, falta de moeda, aumento de impostos, confusões hierárquicas, rebelião de escravos e soldados, preços dos gêneros, crise da lavoura açucareira, etc. Figurando a compatibilidade entre as interpretações dos temas feitas pelos personagens satíricos em ato e os atos de interpretação dos poemas pelas recepções empíricas diferenciadas, que conferem valor e sentido à representação (1), a sátira não imita supostos “fatos” da empiria, mas encontra a realidade de seu tempo como sistema simbólico convencional de preceitos técnicos, verossimilhanças e decoros partilhados por sujeitos de enunciação, destinatários e públicos empíricos.

Acumula duas funções simultâneas e complementares, como as que Robert Weimann propôs para as imagens do teatro de Shakespeare (2): é *mimética* ou *representativa*, figurando assuntos do referencial do lugar segundo preceitos técnicos do gênero cômico reciclados da tradição retórico-poética grega e latina; e *judicativa* ou *avaliativa*, especi-

1 Roger Chartier, “George Dandin, ou le Social en Représentation”, in *Annales. Littérature et Histoire*, 49^a Année, n^o 2, Paris, Armand Colin, Mars-Avril/1994, p. 283.

2 Robert Weimann, *Structure and Society in Literary History* (Studies in the History and Theory of Historical Criticism), Expanded edition, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1984, p. 228.

ficando, nos estilos que dão forma à enunciação, temas e destinatários, as posições interpretativas que permitem receber e avaliar adequadamente as representações. Com outras palavras, a representação deforma os temas e, simultaneamente, evidencia os critérios técnicos construtivos da perspectiva pela qual devem ser avaliados.

A dupla funcionalidade constitui dois tipos de destinatários textuais, *discretos* e *vulgares*, figurados como tipos intelectuais conhecedores dos preceitos aplicados (*discretos*) e ignorantes dos mesmos (*vulgares*). Na maior ou menor congruência semântica das sinédoques e metáforas que compõem os retratos dos tipos satirizados, as agudezas ridículas ou maledicentes dos estilos especificam a superioridade do juízo do destinatário discreto, capaz de refazer na recepção as distinções dialético-retóricas aplicadas pela enunciação aos conceitos encenados. Sinônimo do sujeito de enunciação, o destinatário discreto recebe a representação duplamente, como tipo apto a entender a significação engenhosa das deformações cômicas dos temas e a perícia técnica do artifício aplicado à invenção. Quanto ao destinatário vulgar, a sátira é composta *contra ele*, acusando-o de falta de virtudes ortodoxas, para a qual prescreve a correção das normas institucionais que regulam as ações, e *para ele*, divertindo-o com vulgaridades sem regras aparentes do juízo.

As agudezas satíricas têm, assim, função política de conferir e negar distinção social, como dispositivo hierarquizador apropriado e deformado nas inúmeras variantes que compõem a movência oral própria do gênero. No caso, a representação tem quatro articulações complementares: 1ª) o uso, numa situação polêmica particular, condicionada material e institucionalmente, de signos figurando uma referência discursiva local; 2ª) a produção de um efeito metafórico de presença da referência substituída pelos signos; 3ª) a forma ficcional ou metafórica dessa presença como deformação ordenada por preceitos retórico-poéticos do gênero cômico; 4ª) a posição social encenada na forma como posição hierárquica ou *representação* tes-

temunhada pelo destinatário constituído *como* representação.

A representação assim inventada se inclui numa jurisprudência de “bons usos” miméticos da linguagem fundamentados nas autoridades retóricas e poéticas do costume anônimo. Ela se inclui naturalmente, segundo seus agentes, na concepção corporativa da monarquia absolutista fundada na teologia cristã de um *telos* ou *causa final*, Deus, que hierarquiza e orienta providencialmente a experiência da natureza e da história segundo a analogia pela qual todos os seres são seus efeitos e signos. Fundada nesse *telos*, a hierarquia é doutrinação por seus principais teóricos, os jesuítas Suárez e Botero, como unidade de integração do corpo político do Estado. Nessa integração, a liberdade dos indivíduos é definida como subordinação a papéis estamentais constituídos e limitados pelos privilégios. É nuclear, nessa definição, o conceito de “bem comum”, doutrinado como a harmonia que nasce não só da imposição das leis, mas também do controle que os membros particulares desse corpo devem impor-se a si mesmos, reprimindo os apetites, para obterem e manterem a amizade e a concórdia do todo como unidade pública de paz.

“Política” significa, no caso, uma arte de obter, manter e ampliar o poder. Atuante em vários dispositivos contemporâneos, prescreve a ordenação ética da ação dos corpos subordinados por meio do conceito mercantilista de “interesse”, opondo-o às teses luteranas, maquiavélicas e hobbesianas sobre o Estado: cada membro do corpo político do reino deve contentar-se com o que é e faz, garantindo a paz do todo como condição para efetivar os interesses particulares de cada parte. Assim orientado, o autocontrole da vontade e da liberdade é realizado *publicamente* como *representação*, ou seja, como adequação decorosa da representação individual às formas institucionais impostas pelo aparato. Nas várias circunstâncias hierárquicas da vida de relação, o autocontrole se reproduz *como representação* das virtudes católicas anti-heréticas que mantêm, em teoria, a coesão pacífica do corpo político do Império como “bem comum”.

Em seu tempo, a sátira não é “crítica”, pois não prescreve superação do estado de coisas que vitupera, mas propõe o costume antigo, defendendo a manutenção dos privilégios. O alvo principal da sua vituperação são ações que, por ameaçar e destruir a coesão pressuposta no conceito de “bem comum”, são constituídas como abusos *contra naturam*, vício moral, erro político, heresia religiosa, que corrompem os bons usos estabelecidos. Evidentemente, são plenamente possíveis as recepções diferenciadas, que produzem valores de uso iluministas, românticos, realistas, modernos e pós-modernos não previstos pela primeira normatividade retórica e teológico-política dessa poesia. Em seu tempo, contudo, ela obviamente desconhece a distinção iluminista-liberal de *público/privado*, que não existe ou não é nítida. Em seu tempo, a não-distinção de *público/privado* especifica os critérios corporativos que definem o trinômio *autor/obra/público*, regendo-o por uma teleologia outra, diferente da teleologia nacionalista das histórias literárias caudatárias do idealismo alemão produzidas a partir do século XIX, que lêem a sátira e mais discursos desse tempo como “manifestação literária” ou etapa para a literatura nacional.

Os poetas seiscentistas têm a *posse*, no sentido do *Ticiano fecit*, da pintura do tempo, mas não a *propriedade* das obras: na Bahia do século XVII, inexistia o mercado como livre-concorrência das mercadorias “originalidade”, “direitos autorais” e “plágio”, não havendo controle dos autores sobre a publicação manuscrita, a cópia, a pirataria e a circulação dos poemas que inventam; assim, também não existe o “artista” ou o “escritor”, como tipos sociais definidos pela autonomia crítico-estética, expressão subjetivada, propriedade autoral e consciência infeliz.

Produzida em circunstâncias cerimoniais e polêmicas, a poesia não se autonomiza, nos seus usos, como objeto de contemplação desinteressada, mas integra-se imediatamente aos decoros das ocasiões solenes e conflitivas da hierarquia. Fundamentada na *mimesis* aristotélica, não tem autonomia de

“objeto estético”, pois não existem a divisão do trabalho intelectual e o trabalho intelectual da divisão do mundo burguês e as especializações dos regimes discursivos que o caracterizam. Principalmente, nunca se autonomiza do princípio metafísico, a luz natural da Graça inata, cujo sentido providencialista então subentende a experiência da história, a concepção de linguagem, a definição de pessoa e as operações do juízo dos autores

E o público não é, como a partir do Iluminismo, a “opinião pública” dotada de representatividade democrática e iniciativa crítica específicas do interesse contraditório de uma particularidade ideológica. O público figurado na sátira é a totalidade mística do corpo político do Império metaforizada como “bem comum” ou a esfera da manifestação pública do “corpo místico” do Estado em que a liberdade dos indivíduos e grupos se define como subordinação à cabeça real e à hierarquia dos privilégios.

O “público” é constituído e figurado *pela representação como representação* de posições sociais subordinadas que, ao testemunharem a mensagem que lhes é endereçada, ratificam a hierarquia como membros subordinados, ou seja, também *como representação* subordinada ao sistema hierárquico dos decoros.

Incluído nessa totalidade mística como membro subordinado, cada destinatário produzido na representação deve *re-conhecer* sua posição subordinada *como representação*. A sátira reproduz metaforicamente aquilo que cada membro do corpo místico do Império *já é*, prescrevendo, simultaneamente, que ele *deve ser*, ou seja, persuadindo-o a *permanecer como o que já é*. O espaço público assim figurado como totalidade mística de “bem comum” é como um teatro corporativista em que se encena a subordinação hierárquica na qual se revela o próprio público para o destinatário particular como totalidade jurídico-mística de destinatários (3) integrados em ordens e estamentos subordinados. Em decorrência, impõe-se à sátira e mais artes desse tempo a rígida normatividade ética e retórica, que

3 Hélène Merlin, *Public et Littérature en France au XVII^e Siècle*, Paris, Belles Lettres, 1994, pp. 385-8.

O Homem
Árvore, de
Hieronymus
Bosch (1470);
abaixo, Dois
Monstros (s/d)



gundo as conveniências e os conflitos das representações, que continuamente desestabilizam a hierarquia. Os dispositivos simbólicos da retórica aristotélica e latina que ordenam as artes são imediatamente *práticos*, figurando a unidade do “bem comum” do corpo político do Império e o autocontrole de suas partes como interiorização individual e coletiva da violência legal.

Na representação da sátira, a *persona* satírica e mais personagens são inventados segundo os dois subgêneros aristotélicos do cômico, *ridículo* e *maledicência*. Os subgêneros aparecem referidos em um poema que estiliza e parodia boatos contemporâneos sobre Pedralves da Neiva, plebeu com foros falsos de fidalguia que chegou à Bahia por volta de 1690 e foi preso em cumprimento a uma ordem-régia: “Sejais (sic), Pedralves, bem vindo,/ e crede-me, meu amigo,/ que tudo, o que aqui vos digo,/ ora é zombando, ora rindo” (4).

Como se sabe, a matéria do cômico é a feiúra humana, generalíssima. Aristotelicamente, divide-se em *feiúra do corpo* – subdividida em *feiúra não-dolorosa* (não-nociva) e *feiúra dolorosa* (nociva) – e *feiúra do ânimo*, subdividida em *feiúra derivada da estupidez* e *feiúra derivada da maldade* (5). A feiúra do corpo dolorosa e a feiúra do ânimo derivada da maldade são deformidades fortes que causam horror, objeto da maledicência da sátira; as outras duas, a feiúra do corpo não-dolorosa e a feiúra do ânimo derivada da estupidez, deformidades fracas que causam riso, são objeto do ridículo na comédia. Em todos os casos, a feiúra física é metáfora ou alegoria da feiúra moral. Na sátira seiscentista, é comum, no entanto, que matérias ridículas próprias da comédia sejam tratadas maledicentemente, com estilos da sátira e vice-versa. Quando o poema aplica a prescrição “rindo” (*ridículo*), constrói a *persona* satírica como um tipo civil que extrai das fraquezas alheias a ocasião para um divertimento irônico e levemente desdenhoso, que imita o modo horaciano da *satura*. Quando aplica o preceito “zombando” (*maledicência*), inventa a *persona* como um tipo vulgar que agride com sarcasmos e obscenida-

prescreve a imitação regrada de modelos do costume, ou seja, a repetição das autoridades adequadas à representação verossímil e decorosa dos temas e tipos.

A indistinção de *público/privado* determina que *parecer algo*, como “filho de algo” ou “fidalgo”, seja tão fundamental quanto *ser algo*, uma vez que os signos da posição social são dados em espetáculo como evidência da mesma. Logo, o saber e o poder têm uma dimensão exterior e espetacular, na qual são aplicados e transformados se-

4 Gregório de Matos e Guerra, *Obras Completas de Gregório de Matos e Guerra. Crônica do Viver Baiano Seiscentista*. Ed. de James Amado. Salvador, Janaina, 1968, 7 v., v. IV, p. 898. Todas as citações de poemas atribuídos a Gregório de Matos seguem esta edição, cujo título passa a ser abreviado por OC.

5 Lodovico Castelvetro, *Poetica d' Aristotele Vulgarizzata e Sposta*. A Cura di Werther Romani, Roma/Bari, Gius. Laterza & Figli, 1978, 2 v., v. I, pp. 126-7.

des. A matriz desse subgênero é a sátira de Juvenal, retomada nas cantigas de escárnio e maldizer da Idade Média portuguesa e nos séculos XVI, XVII e XVIII, em Portugal e no Brasil.

Para compor o feio, a sátira opera com três espécies de deformações correspondentes às misturas e deformidades da falta de unidade dos vícios. A mais rotineira consiste em produzir um misto estilístico, que figura o tipo satirizado com pedaços, metonímias ou sinédoques recortadas de vários campos semânticos contemporâneos: vassoura para o cabelo, tromba para a boca, agulha para o corpo, garras para as mãos, pés de pato para os pés, à moda dos *caprichos* de Bosch. Outra espécie de deformação amplifica uma parte do corpo. É rotineiro o nariz fálico, imitado de Quevedo, como o do governador Antônio Luís da Câmara Coutinho, que chega à praça duas horas antes que o dono. A terceira deformação é mais rara e consiste em autonomizar partes do corpo, dotando-as de vida própria, que faz com que no mesmo indivíduo coexistam duas vontades ou duas naturezas contraditórias. Caso do nariz de cócoras na cara a praticar uma ação fisiológica indecente; ou fugindo para um túmulo distante da boca satirizada.

Sempre produzidas como combinatória semântica de *animado* e *inanimado*, as deformações cômicas transferem as qualidades de um ser para outro, efetuando mistos sem unidade. Qualidades de animais transferidas para seres humanos formam seres monstruosos, como “padre caracol”, “lombriga racional”, “papagaio humano”, “frade mula”, “frei sanguessuga”, etc. A transferência de *inanimado* para *inanimado* forma representações como “a cara é um fardo de arroz... que é razão de um elefante [...] a boca desempenada é a ponte de Coimbra”. Transferências de *animado* para *inanimado* produzem personificação: “Olhos cagões”; “Chato o nariz de cocras sempre posto”; “Os olhos dois ermitães/ que numa lóbrega estância/ sempre fazem penitência/ nas grutas da vossa cara”. A transferência de *inanimado* para *animado* compõe significações equívocas, como as

de poemas em que a narração dos cuidados com uma lancha que faz água alude a atos obscenos.

Os subgêneros *ridículo* e *maledicência* também compõem duas possibilidades de ação da *persona* satírica. Geralmente, esta aparece modelada como o *vir bonus dicendi*, o varão prudente e perito em falar da oratória romana, tipo virtuoso e indignado contra a corrupção do “bem comum” da cidade conforme a afetação retórica de indignação, como no verso 79 da “Satura 1”, de Juvenal: “*si natura negat, facit indignatio versum*” (“se a natureza falha, a indignação faz o verso”). A *persona* do poema de Juvenal afirma que a ordem racional do universo está corrompida e que sua indignação causa o verso. Constituído como tipo irracional que também ignora o valor da disciplina poética, o personagem afirma que, por viver em um mundo caótico, fala caoticamente, como se expressasse sua ira de maneira informal. Mas é *contrafação*: artifício que afirma não haver artifício no que é dito artificialmente. As paixões estão na natureza, porque são afetos da alma; poeticamente, contudo, não são informais, pois são afetos naturais representados retoricamente (6).

Estudando a poesia satírica elizabetana, Kernan demonstrou que a *persona* dos poemas apresenta inconsistências e contra-

6 Quando o preceito técnico que constrói estruturas recebidas como ausência de estrutura é ignorado, folclorizam-se as inconsistências retoricamente formuladas da *persona* da ficção poética como expressão da psicologia doentia, canalha e torrada de um homem, Gregório de Matos.

**Cristo
carregando a
cruz, Bosch
(1490)**



dições (7) construídas retoricamente como cinco pares de tensões:

1ª) a *persona* afirma ser dada à simplicidade e à conversação humilde, criticando a afetação de vulgares, mas faz um uso extremamente complexo de técnicas retóricas para dizê-lo;

2ª) a *persona* afirma que é verdadeiro o que diz, mas distorce e amplifica ações e descrições de tipos viciosos, compondo-os como mistos monstruosos;

3ª) a *persona* vitupera o vício, mas demonstra inclinação pelo escândalo;

4ª) a *persona* afirma que sua crítica tem finalidade moral, mas demonstra prazer em rebaixar as vítimas, geralmente pobres diabos indefesos;

5ª) a *persona* afirma a própria racionalidade, mas adota posturas irracionais, como ira, vingança, luxúria, agressão, obscenidade, etc.

Kernan demonstra que toda *persona* satírica tem algo de Jekyll e Hyde, como se tivesse uma personalidade pública e outra privada. Se aparecesse apenas com a personalidade pública, prudente e virtuosa, o esquematismo de seu caráter plano pareceria inverossímil, pois pouco complexo para lidar com o mundo caótico que acusa. Segundo a prescrição, é porque vive virtuosamente para a crítica dos vícios que a *persona* acaba adquirindo características que tornam suspeita sua pose de amante da virtude. Tais características são compositivas, como os pares de tensões referidos, e ordenam a sátira de Juvenal, a sátira medieval e renascentista, indiciando a longa duração da preceptiva. Também as poéticas seiscentistas que reciclam Aristóteles, como o “Tratado dos Ridículos”, de *Il Cannocchiale Aristotelico*, de Emanuele Tesauro (8), as prevêem como técnicas para construir a ficção da *persona* como *persona dramática*, conforme a codificação da *satura* romana que, antes de ser gênero poético, foi um gênero teatral.

Na interpretação antiga das inconsistências que constroem a *persona*, há duas vertentes recicladas até o século XVIII: a peripatética e a estoica. Segundo a versão peripatética, o satírico é um tipo nobre e honesto que se indigna contra os vícios e os

viciosos que corrompem sua pátria. Logo, sua ira e agressão obscenas estão previstas. Na versão estoica, como a de Sêneca, no *De Ira*, a própria indignação é *in-digna*, porque também irracional; logo, a *persona* satírica é um tipo vulgar, um louco vingativo. Só nesse sentido, aliás, é que se aplica à poesia satírica, *ficção*, o “ressentimento” que se costuma atribuir psicologicamente ao homem Gregório de Matos e Guerra desde o século XIX. Um “ressentimento” a ser definido não como expressão psicológica, mas como ficção poética resultante da aplicação técnica de paixões excessivas de um caráter ou *éthos* ressentido.

Os lugares-comuns aplicados para construir o caráter ora virtuoso, ora vicioso da *persona* satírica também se aplicam à composição das personagens satirizadas. Como na sátira de Juvenal, a sátira seiscentista aplica lugares de pessoa (*loci a persona*) do gênero epidítico, próprios para vituperar. Os lugares funcionam como argumentos genéricos preenchidos pelos temas estilizados e parodiados dos discursos institucionais e informais da Bahia do século XVII. Por exemplo, o lugar genérico e indefinido “Se o tirano governa bem” é preenchido pela questão definida, formulada como metaforização de informações dos discursos locais, “Se o governador Souza de Meneses, o Braço de Prata, governa bem a Bahia em 1683”.

Considerando o uso dos lugares, a leitura dessa poesia deve prever duas coisas: de um lado, o conhecimento dos lugares-comuns, sem os quais ela aparece como “original” e “criativa”; de outro, o conhecimento da formulação particular que preenche os lugares-comuns, sem a qual aparece como “mecânica” e “plagiária”. Tem-se de considerar que o autor dos poemas satíricos, não importa quem tenha sido, tornou o lugar-comum genérico e indefinido em algo particular e definido, quando o integrou a uma situação de uso específico, como é o caso dos discursos sobre amores de convento que circularam na Bahia no final do século XVII.

•◻•◻•

7 A. Kernan, *The Cankered Muse: Satire of the English Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1959.

8 Cf. Emanuele Tesauro, “Tratado dos Ridículos” (Cap. XII de *Il Cannocchiale Aristotelico*, 5 ed., Torino, Zavatta, 1670). Trad. de Cláudia de Lucca Nathan. Prefácio de João Adolfo Hansen. Campinas, Centro de Documentação Cultural Alexandre Eulálio (Cedae)/Unicamp, julho de 1992.

Em 18 de março de 1690, o rei D. Pedro II enviou uma ordem-régia para Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, então vice-rei do Estado do Brasil:

“Governador do estado do Brasil Amigo. Eu El Rei vos envio muitos saudaes. Ao Arcebispo dessa cidade mando recomendar se reformem as grades dos conventos das freiras pondo-se em distância de seis palmos de grossura e tapando-se em redor dos locutórios de pedra e cal que é o mesmo que os Prelados Regulares e ordinários têm mandado executar nos conventos das Freiras da sua obediência neste Reino, recomendando-lhe também o grande cuidado que deve pôr para que se evitem todas as amizades ilícitas escandalosas com as Religiosas desse Convento e vos recomendo muito que eviteis semelhantes amizades pelos meios que vos for possível, não só por aqueles que mandam as leis mas todos os que a prudência vos ditar, para que as Religiosas vivam sem inquietação alguma espiritual causada por pessoas seculares ou eclesiásticas e quando o Arcebispo (o que eu não espero do seu grande zelo e virtude) falte em proceder contra as pessoas da sua jurisdição que nesse convento tiverem amizade ou trato ilícito me o fareis presente e quando não lhe dê remédio conveniente me dareis conta, mandando primeiro tomar alguma informação quando não conste das devassas que se tirarem judicialmente [...] e para o Arcebispo fazer a reforma que lhe recomendo lhe dareis toda a ajuda e favor até que com efeito se consiga. Escrita em Lisboa, 18 de março de 1690. Rei” (9).

Em 19 de junho de 1691, o governador respondeu, prestando contas dos “remédios convenientes” que aplicara ao Convento de Santa Clara do Desterro. Sua carta reitera o que então propunham outras autoridades de Salvador, como o arcebispo e prelados regulares, evidenciando a posição oficial quanto ao assunto das visitas masculinas ao convento e as “amizades ilícitas escandalosas” com as freiras:

“Por carta de Vossa Majestade de 18 de março do ano passado me manda Vossa

Majestade saber se as grades dos locutórios das Freiras estão em distância de seis palmos craveiros, tapando-se as rodas dos locutórios de pedra e cal que é o mesmo que os Prelados Regulares ordenaram; e se tem mandado executar nos Conventos das Freiras das Freguesias e juntamente não consinta haver amizades ilícitas no Convento das Freiras desta Cidade, e que além das leis que nesta matéria estão postas, o evitem pelo caminho que mais medita a prudência, ajudando ao Arcebispo nesta matéria em tudo o que estiver no meu poder. As grades estão como Vossa Majestade manda. As rodas do locutório fechadas. As Freiras vivem, como convém, de que tenho particular cuidado; assim pelo que toca ao serviço de DEUS, como ao mandato de Vossa Majestade. E enquanto eu governar segure-se Vossa Majestade que nesta parte pode estar sem cuidado; porque todo o meu desvelo, é não faltar um ponto ao que Vossa Majestade me manda” (10).

Em 1677, quando foi fundado em Salvador o Convento de Santa Clara do Desterro, abriram-se 50 vagas para freiras de véu preto e 25 para as de véu branco. As 50 de véu preto destinavam-se a “mulheres de representação”, filhas dos “melhores” ou “homens bons” do local, tendo sido imediatamente preenchidas. Nenhuma das 25 de véu branco foi solicitada, porém, pois eram destinadas para jovens que não poderiam fazer os votos, devendo ocupar-se de trabalhos manuais, como a limpeza e a cozinha, definidos como próprios de pessoas de condição inferior.

Em 12 de agosto de 1688, o Senado da Câmara de Salvador encaminhou uma carta ao rei, solicitando-lhe que transformasse as 25 vagas de véu branco não ocupadas em vagas de véu preto. A carta fornece razões para o pedido, alegando principalmente que muitas mulheres nobres e autorizadas de Salvador tornavam-se religiosas por falta de dotes para se casarem:

“Vossa Majestade [...] prometeu esta concessão com número de Cinquenta Religiosas de Véu Preto, e vinte e cinco de Véu

9 Ignacio Accioli e Brás do Amaral, *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*, Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1926, vol II, p. 258.

10 Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, “Carta para sua Majestade sobre as religiosas do Convento de Santa Clara – 19/6/1691”, in *Livro de Cartas que o senhor Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho escreveu a Sua Majestade, sendo governador, e capitão geral do Estado do Brasil, desde o princípio de seu governo até o fim dele* [Que foram as primeiras na frota que partiu em 17 de julho do ano de 1691], Seção de Manuscritos, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Branco, que também são Religiosas, mas como não têm voto, até hoje não houve mulher alguma que intentasse algum desses lugares. E porque o número das Cinquenta de Véu Preto está completo, e ficaram que as pessoas nobres, filhas de Cidadãos que têm servido, e servem a Vossa Majestade sem recurso para entrarem, Motivo que nos obriga a pedir a Vossa Majestade como em remuneração dos Serviços [...] nos permita Vossa Majestade conceder faculdade para que os Vinte e Cinco lugares que se deram para as mulheres de Véu Branco se comutem em que sejam todas de Véu Preto porque desta Sorte não se acrescenta o Número da Concessão, nem se falta ao remédio de muitas mulheres nobres e autorizadas, que por não terem dotes competentes para casarem, se acomodam ao de Religiosas” (11).

Em uma carta de 25 de julho de 1695, os oficiais da Câmara tornaram a solicitar “mais trinta lugares”, afirmando que os pediam por causa da “[...] desconolação que têm as filhas dos homens nobres de irem a ser Religiosas nesse Reino, e Ilhas, sendo dobrada a despesa, e incômodos; e mais que tudo o Risco do mar, do Mouro, e Vidas” (12). Na mesma carta, os senhores oficiais reiteraram que falam em nome das “[...] amiudadas lágrimas de muitas mulheres filhas da principal Nobreza”; a principal causa alegada para o pedido de mais vagas são “seus poucos cabedais”. Desejam exclusividade: “[...] que não seja mais que para as filhas dos que servem, e têm servido a Vossa Majestade, na ocupação de Vereador, ou Juiz”.

No caso, a reclusão *social*, mais que sexual ou religiosa das mulheres, visava a garantir “[...] estas casar [...] com homens de maior esfera do que muitas são”. A carta revela o temor dos pais de que viessem a casar-se com maus partidos. Por exemplo, com soldados do Terço da Infantaria acantonado no Forte de São Pedro, em Salvador, desde as guerras holandesas de 1640. Mais de 2.000 homens estavam alistados no Terço; em sua maioria, negros alforriados, mulatos e brancos pobres ou plebeus. Se as

moças de representação conseguem vagas no convento, afirmam os oficiais da Câmara, “[...] se evitarão as Ruínas que podem suceder a muitas mulheres nobres por não terem seus Pais com que as possam mandar como outros fizeram, e menos para as Casarem com Pessoas de igual qualidade”.

No final do século XVII, os oficiais da Câmara de Salvador eram, quase sempre, representantes diretos dos interesses dos senhores de engenho e dos lavradores de cana produtores de açúcar. Como “homens bons” locais, buscavam a distinção de fidalgos cortesãos e pressionavam a Coroa, tentando garantir o privilégio do véu preto para as filhas e parentas. No caso, o imaginário da nobreza, a alegação da falta de dinheiro, a destinação do mesmo para o filho primogênito, o medo das viagens por mar, dos ataques de piratas, dos resgates dos cativos em Argel e mais lugares do norte da África são os principais argumentos empregados na concorrência com outros pretendentes a ter filhas no convento. Pode-se supor a avareza, além da pura ênfase persuasiva, própria de cartas deliberativas:

“[...] por andar a Nobreza pobre, e desgraçada, assim se experimenta com grande lástima, e mágoa choram todos os homens Nobres, e temem se arruinem suas honras, vendo preferir às suas filhas as dos homens de menor Condição, sem utilidade, ou Crédito do Convento” (13).

Em Portugal, a admissão das moças era pautada por critérios de “limpeza de sangue”, um conjunto de provas de que os “quatro costados”, os avós paternos e maternos da jovem nada tinham das “raças infectas de mouros, árabes, judeus, negros e mulatos”. A simples admissão era *representação*, ou seja, um atestado público da brancura ortodoxa pretendida pela família da religiosa. Assim, ter filha de véu preto em convento era signo imediatamente distintivo de posição superior, pois testemunhava a “limpeza de sangue” da origem familiar. Na Bahia, terra de índios, pretos, mulatos e cristãos-novos, muitos “homens bons” com ascendência cristã-nova ou afri-

11 “Carta do Senado da Câmara de Salvador [12/8/1688]”, in *Cartas do Senado: 1684-1692*, Salvador, Prefeitura do Município do Salvador, Bahia, 1953, v. 3, p. 58 [Documentos Históricos do Arquivo Municipal].

12 “Carta do Senado da Câmara de Salvador [23/7/1695]”, in *Cartas do Senado: 1692-1698*, Salvador, Prefeitura do Município do Salvador, Bahia, 1959, v. 4, p. 54 [Documentos Históricos do Arquivo Municipal].

13 Idem, *ibidem*.

cana viam-se obrigados a mandar as filhas para Portugal, onde a admissão era pautada por critérios menos rígidos. Afinal, em Portugal, como escrevia o inglês Costigan na segunda metade do século XVIII:

“[...] a nobreza é muito pobre, e como é demasiado orgulhosa para tratar de ganhar a vida, ou para dar suas filhas em casamento a pessoas inferiores a elas, não tem outro recurso, segundo julga, senão mandá-las definharem para um convento, sem consultar suas tendências, de preferência a casá-las, e sem pensar a que acidentes expõe as suas constituições físicas” (14).

Em 8 de abril de 1739, o conde das Galveas, então governador-geral do Brasil, escreveu ao rei contando que, nos quatro anos do seu governo, tinha havido apenas dois casamentos de gente de representação na Bahia, uma vez que todas as moças nobres ou ricas iam para o convento (15). Reconhecendo o dano resultante do grande número de freiras baianas, pedia providências à Coroa. Segundo o conde dos Arcos, em carta ao conde das Galveas, a Bahia era uma “terra de hotentotes”. Com a expressão, referia-se ao costume de isolamento social – mas não sexual – das mulheres fidalgas ou pretendentes à posição de fidalgas. Dizia então que os pais metiam as filhas em reclusão “[...] com o pretexto de falta de casas de educação, mas com o fim delas não casarem com oficiais da guarnição” (16).

Muitas das jovens que conseguiam ingresso com véu preto no convento de Santa Clara do Desterro nas décadas finais do século XVII não se desterravam do mundo nem morriam para ele. Há evidências de que viviam. E muito. Cada freira de véu preto podia ter escravas e, muitas vezes, duas ou mais empregadas, geralmente moças órfãs pobres; reproduzindo a dinastia familiar (17) no interior do claustro, muitas religiosas de véu preto se dedicavam aos negócios, emprestando dinheiro a juros, vendendo e alugando terras ou investindo em ações de navios negreiros. Provavelmente, nenhuma das freiras das Claras Pobres de Salvador terá

tido os volumes que, na mesma época, sor Juana Inés de la Cruz possuía em sua cela no México, nem o prodigioso conhecimento de línguas, pintura, astronomia, filosofia, teologia, retórica e poesia da religiosa mexicana (18), cuja obra vem sendo magnificamente estudada por José Pascual Buxó (19). Mas eram riquíssimas, famosas pela beleza e pela sempre alegada pureza racial e, principalmente, pelos divertimentos que organizavam no convento durante o carnaval. Um viajante francês, Le Gentil de la Barbinais, escreveu em seu *Nouveau Voyage* sobre as poses pouco convenientes dos atores de uma peça a que assistiu no Convento do Desterro em 1717 (20).

Moral da aparência e aparência da moral, enfim, em que *parecer* fidalgo é fundamental, mantendo-se a representação da honra decorrente de um testemunho público formalizado como juízo avaliativo da adequação da aparência à posição hierárquica. Numa sociedade constituída como “corpo místico”, como é o Estado do Brasil do século XVII, os juízos públicos são normativos ou reprodutivos das normas institucionais que regulam as representações, obedecendo a dispositivos retóricos que refazem os procedimentos jurídicos aplicados à sua *inventio*. Assim, a freira conserva a honra que lhe é devida produzindo as formas da representação socialmente adequada à sua posição de religiosa de véu preto, ou seja, “melhor”; não é ela, freira, que tem honra, mas aqueles que, não a tendo institucionalmente, a plebe, e mais membros do “corpo místico”, que a têm de modo desigual, podem deixar de atribuí-la, se a sua representação não for decorosa ou adequada à posição. A honra é uma relação das formas da representação da religiosa e do testemunho público que se dá ou se corporifica na opinião do público também como representação. Esta deve ser temida, prescreve a ordem-régia, quando determina que se evitem “amizades ilícitas escandalosas”. Para que as freiras satisfaçam a toda opinião, devem agir bem, isto é, manter a aparência adequada à sua condição de mulheres “sem inquietação espiritual” como evidência pública de que vivem como

14 Thales de Azevedo, *Povoamento da Cidade do Salvador*, 3ª ed., Bahia, Itapua, 1969, p. 179.

15 Ignacio Accioli e Brás do Amaral, op. cit., vol. II, p. 126.

16 Thales de Azevedo, op. cit., p. 179.

17 Mario Rosa, “La Religiosa”, in Rosario Villari (org.), *El Hombre Barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 244.

18 C. R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415-1815*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977, p. 49.

19 José Pascual Buxó, *El Enamorado de Sor Juana, Francisco Álvarez de Velasco Zorrilla y su Carta Laudatoria (1698) a Sor Juana Inés de la Cruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993; *Sor Juana Inés de la Cruz y las Vicisitudes de la Crítica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

20 Cit. por A. J. R. Russel-Wood, *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia 1550-1775*, Brasília, UNB, 1981, p. 245.

convém. A honra é funcional, enfim, como relação de um ver e de um dizer, um testemunho e uma opinião figurados como representação nos juízos da “murmuração” popular, que se torna sedição quando ultrapassa os limites prescritos do círculo dos deveres sociais.

Obviamente, como dizia Bourdieu, toda regra produz sua própria subversão. Como acusa a sátira, na Bahia sempre era possível a um sota-tendeiro cristão-novo enriquecido nos negócios das drogas da Índia ou do tráfico da África achar a brecha oportuna para a ascensão social, obtendo pelo dinheiro foros de fidalguia falsificados, que então se vendiam em Lisboa, amizades e alianças clientelistas, o que os estereótipos da “limpeza de sangue” e da “gente baixa” oficialmente impediam ou dificultavam: apropriar-se da representação honrosa de “homem grande” ocioso; abrir engenhos no Recôncavo; comprar sobrados lançando sombra sobre as casas vizinhas na Cidade Alta; ostentar roupas fidalgas de seda e veludo; andar a cavalo ajaezado de prata; acompanhar-se na missa dos domingos de escravos da nação mina carregados de adornos de ouro; e vir a ser vereador da Câmara, o que também então era “notável dignidade”. Como acusa um poema, o arrivista podia coroar a carreira casando-se com uma donzelíssima donzela metida pelo pai no Convento do Desterro:

“Começam a olhar para ele
os Pais, que já querem dar-lhe
Filha, e dote, porque querem homem,
que coma, e que não gaste”
(OC, II, p. 431).

Russel-Wood propõe, com humor :

“Numa terra de mulatos e cristãos-novos, há poucos homens bons solteiros e os oficiais do Terço da Infantaria disponíveis são péssimo partido, equivalente à perda da virgindade das moças. Pior que ela, aliás, porque afinal sempre se pode encontrar um nobre arruinado, disposto a não pôr reparo no pequeno detalhe anatômico em troca de um belo dote” (21).

Tanto a ordem-régia quanto a carta de Câmara Coutinho se apresentam ordenadas segundo três temas, que são dramatizados de modo desigual na sátira contemporânea. Um deles é o da *conveniência*, prescrita como *representação* adequada à posição das freiras, na chave típica da dissimulação honesta da “política católica” portuguesa. Conforme a posição oficial – a Coroa, o governador-geral, o arcebispo, os prelados regulares, alguns oficiais da Câmara – a conveniência deve ser mantida a todo custo para se evitem “amizades escandalosas”, objeto da murmuração da população, garantindo-se, como se disse, a honra devida à posição das religiosas de véu preto. Pode-se supor, pela leitura dos documentos da Câmara de Salvador, que esta seria também a posição dos pais afidalgados ou quase lá.

O segundo tema da carta e da ordem-régia é o do *ilícito* das “amizades”, segundo a mesma conveniência e seu código de honra e os vários motivos sexuais, religiosos e econômicos associados aos temas do pecado e do delito definidos então como práticas *contra naturam*. Por outras palavras, a principal determinação da ilicitude das “amizades” é a noção canônica, então defendida a fogo e ferro pela Igreja contrareformada, de que existe um sexo natural anterior a qualquer prática – segundo o “macho e fêmea os criou” e o “crescei e multiplicai-vos” bíblicos – que faz o amor freirático uma prática *contra naturam*, lembrando-se que *natura*, no caso, é a ordem legítima da procriação.

O terceiro tema é o da *interdição*, resultante da intersecção do discurso do ilícito pelo discurso da conveniência. Uma das principais razões da interdição das “amizades” – a saúde da alma como concórdia e paz do “bem comum” – aparece na ordem-régia – “para que as Religiosas vivam sem inquietação alguma espiritual causada por pessoas seculares ou eclesiásticas”. A interdição se concretiza na medida do governador, que ordena tapar as rodas do locutório com pedra e cal.

Em uma sátira contemporânea, as razões da conveniência, do ilícito e da interdição

21 A. J. R. Russel-Wood, op. cit., p. 254.

aparecem agudamente condensadas como “pecados de pedra, e cal” (OC, II, p. 264). Outra sátira, dirigida a um padre acusado de roubar o convento, além de manter amizade ilícita com religiosa, mais uma vez metaforiza “pedra e cal”, fazendo uma referência irônico-erótica à “santa sede” das freiras:

“As Freiras, com santas sedes,
saem condenadas em pedra,
quando o ladronaço medra
roubando pedra, e paredes”
(OC, II, p. 264).

O “amor da freira”, sabe-se, é uma tópica corrente em burlas, *fabliaux* e facécias medievais. Na tópica, a misoginia do *eu* satírico e os quíproquós do sexo ilícito da freira com o freirático são preceitos para o riso. É o que se dá, em Portugal, com o tema da “abadessa grávida”, que ocorre no *Orto do Esposo*, ou na sétima cantiga das *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X. O lugar-comum difundiu-se no século XVI e XVII pelos livros de cortesãos e na poesia. Baldassare Castiglione, por exemplo, refere-o em *Il Libro del Cortegiano*, de 1528. Na sátira que circula em Salvador nas duas décadas finais do século XVII, a tópica é preenchida pelo referencial dos discursos locais, cujos valores semânticos e pragmáticos refratam-se metaforicamente em vários temas e subtemas por vezes conflitantes, como os do direito canônico, do pecado e do delito, da honra sexual, do interesse econômico, do prestígio, do isolamento social, dos preceitos da agudeza e maneiras cortesãs, da competição de seculares e eclesiásticos pelos favores eróticos das religiosas, etc. Uma das maneiras mais usuais de sua composição é a dramatização dos boatos de visitas masculinas ao convento. O assunto envolve a relação das freiras com as várias castas de homens com acesso ao claustro – o pessoal eclesiástico, padres, frades, vigários, capelães, confesores, mas também músicos, arquitetos, administradores, parentes e, principalmente, leigos afidalgados, freiráticos dispostos ao amor *contra naturam*. As matérias que particularizam a tópica são estilizadas ou

parodiadas de discursos locais sobre escândalos, cenas de ciúmes, objetos inesperados que a freira enviou para o amante e, ainda, as traições da religiosa, segundo a tópica do “corno”, que se acompanha da afirmação de que a freira costuma manter e explorar vários amantes.

Reiterando metaforicamente as normas ético-políticas dos discursos oficiais sobre o assunto, a sátira mimetiza os preceitos do amor cortesão, mas muda-lhes o registro galante no estilo baixo, substituindo o encômio pelo vitupério. A inversão inclui a freqüente paródia da lírica amorosa e dos lugares-comuns do petrarquismo; a difamação, o insulto, a imitação obscena da troca de correspondência e alimentos entre o convento e o exterior; a composição de obscenidades sobre partes estratégicas dos corpos do freirático e da freira; objetos escatológicos e fálicos, como a panela de doce com excrementos e as variadas definições perversas de Priapo; os versos maliciosos sobre o beija-flor, conhecido na Bahia do século XVII como “pica-flor”; os trocadilhos jocosos com os diversos nomes de partes do corpo correntes nas ordens religiosas em Portugal e no Brasil; o ato que, como se dizia então, “[...] na grade se gasta de tarde, nos casados de noute, nos namorados quando podem, nas putas a toda a hora” (22), etc. Mais lugares-comuns tradicionais, como os da gula, luxúria, usura e simonia do clero, são cruzados com a tópica do amor freirático, produzindo-se a desproporção monstruosa dos vícios de religiosos e a apologia do erotismo de discretos seculares, caracterizados como tipos “modernos” que falam agongorado e penetram no “convento conversativo” para trocar agudezas com as freiras.

As providências de “pedra e cal”, como informa o governador na carta para o rei, fazem crer que, no momento em que escreve, “As Freiras vivem como convém”. Aparentemente, o decoro da representação está intacto, pois algo não penetra mais no claustro: as grades estão colocadas na medida exigida pelo rei, a pedra e a cal fecham a roda no locutório, as freiras estão finalmente no desterro, sem as trocas galantes

22 Resposta de hua pergunta que se fez a hum certo homem por hua freyra em que lhe preguntava que cousa era Frangalho, MS 128, fl. 95, Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa, Col. Pombalina.



das rodas, sem os sussurros agudos dos ralos, sem os braços arregaçados da grade, proibidas de ter “amizades ilícitas escandalosas” e algo mais.

Como a *persona* satírica é um ator móvel, pode enunciar metaforicamente a partir de vários lugares e posições da hierarquia. Quando é construída como tipo prudente que vitupera o vício freirático, a enunciação dos poemas metaforiza o discurso oficial da conveniência prescrita pela ordem-régia e da interdição da carta do governador. Assim, o primeiro desses lugares metaforizados é o lugar institucional por excelência, a ordem-régia, donde vêm as medidas de controle das “santas sedes” das religiosas. Por exemplo, um romance satírico em que as estrofes ímpares formulam a interpretação positiva de vários temas, enquanto as estrofes pares encenam sua versão negativa, opondo-as por meio dos refrões “Boa história” e “Boa asneira”, metaforiza positivamente a conveniência econômica dos pais da Bahia que metem as filhas no convento, validando a instituição do morgado ou a transmissão do nome de família e da herança por meio do filho primogênito:

“Que o Pai pela descendência
do filho, ou do seu aumento
meta a filha num convento
freira da conveniência:
que não faça consciência,
se a casá-la o persuade,
de lhe forçar a vontade,
e com ordem peremptória!
Boa história”
(OC, II, p. 489).

A versão oposta ironiza os pais e, ao mesmo tempo, representa a conveniência da interdição das visitas masculinas ao convento, simulando a murmuração popular sobre o personagem do freirático. A sinédoque “cabeleira” que o caracteriza também indica a ordem ou o estamento a que pertence: tem a *representação* de tipo afidalgado, discreto, dissimulado e provavelmente rico o suficiente. No caso, a enunciação da *persona* é homóloga de discursos

de governadores, como o do conde dos Arcos, e acusa não propriamente o costume paterno de encerrar as filhas, mas a avareza que muitas vezes os leva a expô-las às situações de pecado e delito:

“Mas que o Pai, que a filha tem
única, a não vá casar,
por não se desapossar,
se dote lhe pede alguém:
que faça com tal desdém,
que a filha ande às furtadelas
buscando pelas janelas
alguém, que traz cabeleira!
Boa asneira!”
(OC, II, p. 489).

Dessa maneira, no lugar semiótico da *persona* satírica prudente, os dois discursos oficiais contemporâneos se interceptam: o da *conveniência*, governamental e paterna, que postula a representação decorosa das religiosas, pressupondo o ilícito das amizades conventuais, e o da *interdição*, decretado pela ordem-régia e efetivado pelas medidas do governador.

A *persona* satírica não é, contudo, personagem simples; como se viu, é construída como tensão de caracteres, paixões e ações. Assim, muitas vezes, a *persona* é o próprio freirático, institucionalmente um vicioso *contra naturam*, que enuncia maledicências contra a freira porque esta, comprometida com outros, não corresponde ao seu desejo de exclusividade. A vituperação aplica os preceitos referidos do *ridículo* e da *maledicência*. Os mesmos preceitos se aplicam à auto-referência da *persona*, quando expõe razões dos ataques à freira. Caracterizada pelo ridículo, a *persona* freirática é presunçosa, vã e algo tola. Por exemplo, é um gabola que, segundo um hábito fidalgo, conta vantagem para todos fora do convento a respeito do que afirma experimentar dentro. E é ridículo principalmente quando se apresenta como o velho babão que se apaixona por mocinha na comédia. No caso, a figuração ridícula é análoga à do freirático feita por frei Lucas de Santa Catarina na “Carta 14”, que persuade aos freiráticos que o não sejam: “[...] só por-

que digam que tem freira, venderá a camisa por uma hora no ralo”; e, ainda, “[...] fica muito satisfeito quando tem a ocasião de conversar com a servente” (23).

Na maior parte dos poemas freiráticos da sátira baiana, contudo, a *persona* freirática é um velho desagradável ou maledicente, um bufão que se dirige à freira com ameaças, agressões e insultos. Por exemplo, quando, acusando-a de fazer pouco de sua fome, deseja sua morte e a entrega ao diabo, simulando a excomunhão católica, que põe o pecador para fora do “corpo místico”:

“Rogo ao demo, que vos tome,
por deixar morrer à fome
um pobre faminto velho:
rogo ao demo, que ao seu relho
vos prenda com força tanta,
que nunca arredeis a planta,
e que a espinha muita, ou pouca,
que me tirastes da boca,
se vos crave na garganta”
(OC, IV, p. 875).

Conveniência moral, interdição legal e ilicitude transgressiva são temas complementares, assim, explicitando-se como elementos constitutivos das tensões ridículas e maledicentes, jocosas e obscenas, virtuosas e viciosas da *persona* que as dramatiza segundo várias perspectivas hierárquicas.

O que é o “amor freirático”? Por definição, como se lê nos poemas, um amor político, uma relação erótica excludente, que reitera a hierarquia reafirmando nos laços que unem freira e freirático os privilégios e a distinção dos “melhores” ainda quando a desestabiliza, aparentemente, com o vício *contra naturam*. Não entram no “convento conversativo” os tipos e os modos da “gente baixa”, plebeus dos ofícios mecânicos e mais não-fidalgos, e “sujos de sangue”, judeus, cristãos-novos, negros, mulatos, índios e mais tipos classificados como “não-brancos”. Além das razões institucionais, como o estatuto jurídico e a “limpeza de sangue” das mulheres de véu preto, na sátira que circula na Bahia o fator econômico é representado como determinante da

exclusão de não-fidalgos e, principalmente, de não-fidalgos pobres: é extremamente dispendioso fazer a corte às freiras. Como diz a *persona* sempre virtuosa do texto de frei Lucas de Santa Catarina: “[...] se o freirático tem faltas de respiração na bolsa, ou se é esfaimiado de algibeira, não é fácil de admitir-se, nem tem feição” (24). As freiras têm a representação de discretas e fazem contínuos petítórios que a reforçam: exigem que o freirático vá visitá-las com chapéus de plumas, cabeleiras de polvilhos, capas de camelão, casacas inglesas agaloadas para comédias, brincos de barrocos, gorjeiras, golas de renda de fina volta, correntes de ouro, luvas de passamanes, fitas, lenços, espadim, calções afivelados, ligas encarnadas, sapatões de tacão alto, etc. Na Quaresma, o freirático tem que contribuir para capelas de anjos, espadas para penitentes, vestes para as irmandades, alimentos (25), etc. O amor da freira, rica e afidalgada, modula-se com o ritmo das trocas simbólicas da discrição cortesã: medidas, salamaleques, agudezas da aparência e da dicção em que gesto e palavra têm duplo sentido e dissimulam o desejo e o interesse brutos, enovelando-os em galanterias, mimos, presentes, donaires, lembranças, agradinhos.

Na sátira baiana, a *persona* freirática toma posição fidalga, defendendo a exclusividade da presença do “secular entendido” no convento. Com a expressão, propõe o leigo *discreto*, caracterizado pela engenhosidade das falas agudas e comedimento das finezas cortesãs, desqualificando como vulgaridade a concorrência dos eclesiásticos que fizeram votos de abstinência:

“O secular entendido,
encolhido e mesurado,
não pede de envergonhado,
não toma de comedido:
cortesmente de advertido,
e de humilde cortesão
declara a sua afeição,
e como se agravo fora,
chama-lhe sua Senhora,
chama-lhe, e pede perdão”
(OC, IV, p. 857)

23 Frei Lucas de Santa Catarina, “Carta 14 de Frei Lucas de Santa Catherina em que persuade aos Freiráticos, que o não sejam. Quartel de Desenganos, e Advertencias Freiraticas, para todo o Padecente de Grade, Martir de Roda, e Paciente do Rallo. Pelo Inventor dos Sonhos, e Revedor dos Alentos”, in Graça Almeida Rodrigues [org.], *Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740)*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983, p. 189.

24 Idem, *ibidem*, p. 200.

25 Idem, *ibidem*, p. 190.

Na competição, padres e frades são, invariavelmente, caracterizados em estilo sórdido:

“Mas, o Frade malcriado,
o vilão, o malhadeiro
nos modos é muito grosseiro,
nos gostos mui depravado:
brama, qual lobo esfaimado,
porque a Freira se destape,
e quer, porque nada escape,
levar logo a causa ao cabo,
e fede como o diabo
ao budum do trape-zape”
(OC, IV, p. 857).

A descrição da *ars amatoria* eclesiástica é obscena:

“Em chegando à grade um Frade
sem mais carinho, nem graça,
o braço logo arregaça,
e o trespassa pela grade:
e é tal a qualidade
de qualquer Frade faminto,
que em um átimo sucinto
se vê a Freira coitada
como um figo apolegada,
e molhada como um pinto”
(OC, IV, p. 856).

E, ainda, explicando à freira a diferença entre o secular entendido e o eclesiástico grosseiro:

“Não sabeis a diferença
entre um Frade e um secular?
pois é esta a diferença:
tendo o leigo a capa imensa
como homem racional
nada lhe parece mal,
toda a Freira é uma flor,
mas em sendo Frei Fedor,
a melhor é um cardal”
(OC, IV, p. 857).

A sátira baiana evidencia as apropriações locais da poesia e prosa de Quevedo. Por exemplo, de *La Hora de Todos y la Fortuna con Seso* (26), em que o termo “cardal”, que também admite no poema em

pauta a associação com o português “cardo”, planta de espinho, em oposição a “flor”, relaciona-se ao espanhol “*carda*”, como em “*gente de la carda*”: metaforicamente, os que formam quadrilhas de ladrões e rufiães de vida malvada. Ortodoxamente contra-reformista, a sátira vitupera as freiras desqualificando seus pares eclesiásticos; para isso, representa como própria de infieis a preferência delas por homens da tonsura:

“Sofrer-se-á isto em Argel.
que um convento tão novel
deixe um leigo por um Frade?
que na roda, ralo, ou grade
Frades de bom, e mau jeito
comam merenda e eito,
e estejam a seu contento
feitos papas do convento,
porque andam co papo feito?”
(OC, IV, p. 855).

A obscenidade só existe, obviamente, em um sistema de normas que a fazem visível e emolduram. Nas agressões contra a freira que desdenha a amizade do discreto secular, a *persona* freirática encena metaforicamente os padrões jurídicos da honra sexual e da “limpeza de sangue”, efetuando misturas obscenas inconcebíveis da perspectiva da representação fidalga das religiosas de véu preto. Por exemplo, quando declara desejar que a desdenhosa perca a virgindade suposta, sendo estuprada por um índio (“cobé”) de órgão monstruoso (“mangará” é o nome da flor da bananeira com aspecto fálico) e tenha um filho índio ou mameluco (“Paiaia”, na língua dos tupis que habitavam o litoral da Bahia nos séculos XVI e XVII, significa “gente feia”) ou negro (“Guiné”):

“Assim como isto é verdade,
que pelo vosso conselho
perdi eu o meu vermelho,
percai vós a virgindade:
que vo-la arrebate um frade;
mas isto que praga é?
praza ao demo, que um cobé
vos plante tal mangará,
que paraís um Paiaia,

26 Francisco de Quevedo, *La Hora de Todos y la Fortuna con Seso*, Paris, Aubier, 1980, p. 393 (Collection Bilingue).

mais negro do que um Guiné”
(OC, IV, p. 874).

A conveniência e a interdição materializadas na pedra e na cal que fecham a roda do locutório na carta do governador são, assim, também *representação*, objeto discursivo a ser transposto com engenho e arte pelo desejo da *persona* freirática secular. Na medida em que são os lugares de transgressão com a freira e, simultaneamente, da conveniência e da interdição, o ralo, a roda e a grade são sobredeterminados por vários códigos sobrepostos: religioso, político, ético, sexual, racial, jurídico, econômico, retórico. Para esse objeto converge o corpo do freirático, nele aguarda o corpo da freira; nele, enfim, ocorre o ilícito e, na sátira, o obsceno dos “pecados de pedra e cal”.

Na sátira baiana, o termo “ralo” nomeia uma lâmina de latão ou cobre com furos; geralmente quadrada, incrusta-se numa porta ou janela à altura do rosto, permitindo que se fale de um aposento para outro sem que os falantes se vejam, mantendo-se porta ou janela convenientemente trancadas para se evitar o melhor. Em muitos poemas, a freira costuma usar um banquinho para alcançar a altura do ralo e conversar: “quando a Freira sobre o banco/ no ralo me aguardará” (OC, IV, p. 859). Depois da fala no ralo, vai-se para a ação na grade, as barras de ferro do locutório que separam visitantes e freiras. A grade separa os corpos, mas não impede, como se viu, braços arregaçados em um trocadilho jocoso, “ofício”: “Daí para a grade iremos,/ e apenas terei entrando,/ quando o braço arregaçado/ aos ofícios nos poremos” (OC, IV, p. 859). Quanto ao termo “roda”, nomeia a espécie de armário provido de um mecanismo giratório montado numa janela ou na grade, movimentando-se para dentro e para fora. Nas prateleiras da roda, o freirático manda para dentro as metonímias do seu desejo – prendas, flores, bilhetinhos, fitas, lenços, açúcar, cartas, relógios, anéis, brincos, holandas, livros, poemas – sempre hierarquizadas segundo o grau do amor e a intensidade do desejo de persuadir a freira. Na roda saem as prendas da religiosa – geralmente, os

afamados doces de ovos que, provados pelo freirático, são suavidades metafóricas que antecipam as maiores doçuras do amor prometido. A sátira as inverte obscenamente, substituindo “doces” e “flores” por “cará”, nome do tubérculo que permite o trocadilho fácil com o termo obsceno; por “chouriço”, com óbvia conotação fálica; ou “vermelho”, peixe tropical cujo nome também é apto para formulações equívocas. E, muitas vezes, “camarões”, excremento, como alegoria do radical desprezo da freira pelo amante, qualificado pelo dom do não-valor absoluto entre os mais baixos dos vulgares. Alguns exemplos: “Trocai o doce em favor,/ e curai meu mal tão grave/ co’ aquela ambrosia suave,/ com que foi criado o Amor” (OC, IV, p. 869); “[...] tenho por má caridade/ dardes vós, Freira, um *cará*” (OC, IV, p. 875); “[...] vós tendes melhor partido,/ mais liberal, e mais franco,/ pois como em real estanco/ tal seguro vos prometo/ que por um *chouriço preto*/ heis de levar o meu branco” (OC, IV, p. 878); “Assim como isto é verdade,/ que pelo vosso conselho/ perdi eu o meu *vermelho*,/ percai (sic) vós a virgindade:/ que vo-la arrebate um frade” (OC, IV, p. 874); “Descobristes a intenção,/ e o desejo revelastes,/ quando o *cará* encaixastes,/ a quem vos pedia pão” (OC, IV, p. 875), etc.

Segundo a sátira de frei Lucas de Santa Catarina, que aplica as mesmas tópicas da sátira baiana, o freirático é “louco de Cupido” que caça “harpas”. Como ave de rapina, propõe, aplicando o preceito medieval de composição do tipo com lugares de misoginia, a freira é sempre movida pelo cálculo. Por contraste, a caracterização cômico-ridícula do freirático e suas ações é muito viva, como doença da alma: “hidrópico de humor freirático”, chega ao convento e entra risonho, trocando as pernas em sinal de cortesia, com medidas de A de pé direito. Ergue a cabeça bem alto, para fazer mais airosa a cabeleira de cachos que desce à cintura; calça botas de cano longo e faz tinir esporas de prata, porque assim é mais fidalgo. A mão direita brinca no cabo do azorrague, a esquerda vai como prego para o chapelão de plumas de avestruz, pois



assim o vulto fica mais galante, principalmente quando traz todo desabotoado o casacão cor de pimentão com fundos de flor de lis, deixando aparecer entreaberta a camisa de folhos. Ou vem trajado à espanhola, todo de negro, com o discretíssimo contraste branco da gola de renda de fina volta que lhe emoldura o rosto. Com medidas, dirige-se à freira, que já está posta na grade. Enquanto o aguarda, fabrica donaires com sinais do beicinho e, como então é usual por entre as aristocratas portuguesas, fala tiple, em falsete, fazendo carinha de nojo, que deixa o rostinho grave e mais difícil o favor, pois aguarda o freirático “assada pelo que deseja, e não pelo que espera”, como diz frei Lucas de Santa Catarina. Quando chega à grade, o freirático deixa descair os braços e, pondo-se de joelhos, dirige-se a ela, começando a fala por um mui hierárquico e cortês “Minha Senhora”. O amor se compõe de gestos precodificados: o freirático arreganha a boca, pontua com o franzir dos lábios a intensidade da paixão, torce o pescoço para os lados, simula inquietude, senta-se de arremesso, abre bem as pernas e, com caretas que representam a variedade apaixonada que lhe tortura a alma, puxa a caixeta de tabaco, diz algo graciosamente agudo, com risinhos secos que pontuam com malícia o fim da frase, antes de espirrar no lenço, presente da amiga. O ritual dos ciúmes, fingidamente reais ou realmente fingidos, é cumprido à risca: a freira esteve conversando com outro homem? aguardava-o ansiosa? sobressaltou-se com o atraso? ficou feliz quando chegou? morreu de saudade? chorou quando foi embora? pensa nele sempre? ama-o? morreria por ele? viveria sem ele? é mesmo eterno seu amor?

Na caracterização de frei Lucas, a freira ou as freiras são “[...] umas patas, e uns bicos, com decotados, e uns repolegos que não é possível deixar de fazer tédio ver uma cara metida de golinha perpétua com dois abanos por orelhas, duas sacolas por manga, e um lençol por cauda” (27). O freirático secular da sátira baiana “[...] anda metido em um labirinto de ciúmes, em uma Babilônia de pensamentos, e em

uma confusão de receios”, porém, não sentindo tédio algum, pois arde do desejo de outra cena:

“Tratai de me fartar esta vontade em uma grade, como em uma boda, Que é pouco em cada mês uma só grade” (OC, IV, p. 850).

A parcimônia dos favores – “uma só grade por mês” – indica, segundo a sátira, que o enclausuramento encobre outras iniciativas eróticas da freira infiel. Emulando um poema que D. Tomás de Noronha dirigiu certa vez a uma freira portuguesa, sor Dona Bárbara, a *persona* freirática ironiza-se a si mesma:

“Senhora Mariana, em que vos pês,
Haveis de me pagar por esta cruz,
Porque nisto de cornos nunca os pus,
E sei, que me pusestes mais de três” (OC, IV, p. 863).

O imaginário masculino da traição faz do freirático um “corno”, segundo o lugar-comum com que então homens alegam a imoralidade hiperbólica de mulheres da casa de outros homens para desqualificar ou desonrar a transmissão paterna do sangue e do nome de família. O mesmo imaginário tem formulação irônica de sentença moral na sátira de frei Lucas:

“ (a freira) acaba de falar convosco, e vai logo para dentro coçar-se com a mana, se não tem mais meia dúzia de amantes, que muitas vezes vós os sustentais à vossa custa; que as freiras são primorosas com uns, com as despesas dos outros” (28).

Também a *persona* freirática da sátira baiana aplica o mesmo lugar-comum. O risco que todo freirático corre é, segundo a tópica, ser discreto fora, conhecido como entendido no amor conventual, e ser burro dentro, objeto do escárnio da freira e companheiras: “Andar um homem cá fora estazado de amante, e lá dentro nomeado por burro”, lê-se na sátira de frei Lucas. E, na sátira baiana:

27 Frei Lucas de Santa Catarina, op. cit., p. 192.

28 Idem, ibidem, p. 199.

“Que alguém pague às espias
para ter Freiras devotas,
e depois de mil derrotas
ande pelas portarias:
que ande este todos os dias
com cargas, e sem carreto,
e tendo-se por discreto
seja o burrinho da feira!
Boa asneira!”
(OC, II, p. 504).

Logo, a pragmática do amor freirático é, segundo a sátira, uma arte de enganos. Saber simular, fingir e mentir é sua regra principal, que vale tanto para o amante quanto para a freira: esta, porque visa o próprio; ele, porque também visa o alheio. O bom freirático deve sempre ter em mente que:

“As freiras hão-se de conhecer, e não tratar. Porque enquanto conhecidas, divertem, e tratadas, consomem. A freira se é música, ouvi-la; se é discreta, escutá-la; se é desvanecida, logrã-la; se é tola, enganã-la; se é primorosa, satisfazê-la (mas de palavra), e se é carinhosa, animã-la mas não admiti-la que nisso está a perdição dos freiráticos, e o ganho da freira” (29).

“Hão-se de conhecer, e não tratar.” Afinal, segundo os discursos da conveniência e do ilícito da ordem-régia e da carta do governador Câmara Coutinho citadas no início deste, o perigo maior que ronda a saúde espiritual das freiras e do “bem comum” do “corpo místico” do Estado é o filho ilegítimo fruto das conversas *contra naturam* e que às vezes se acha, nas madrugadas de Salvador, na roda dos expostos à caridade pública. O tema aparece na didascália jocosa de um soneto da compilação de poemas que o licenciado Manuel Pereira Rabelo atribuiu a Gregório de Matos e Guerra, em meados do século XVIII: “A outra Freira que estranhou o Poeta satirizar ao Pe. Damaso da Silva, dizendo-lhe que era um clérigo tão benemérito, que ela já tinha empenhado e parido dele”. Emulando a sátira de Quevedo, o soneto aplica a tópica mediaval da “freira grávida”:

“Confessa Sor Madama de Jesus,
Que tal ficou de um tal Xesmeninês,
Que indo-se os meses, e chegando o mês,
Parira enfim de um Cônego Abestruz.

Diz, que um Xisgaravis deitara à luz
Morgado de um Presbítero montês,
Cara frisona, garras de Irlandês
Com boca de cagueiro de alcatruz.

Dou, que nascesse o tal Xisgaravis,
Que o parisse uma Freira: vade em paz,
Mas que o gerasse o Senhor Padre! arroz

Verdade pois o coração me diz,
Que o Filho foi sem dúvida algum trás,
Para as barbas do Pai, onde se pôs”
(OC, IV, p. 871).

A mesma moralidade desse soneto aparece corrigindo a corrupção *contra naturam* em frei Lucas de Santa Catarina:

“Oh! lástima da cegueira freirática! que nascendo um destes entre gente católica, haja de se condenar pela sensaboria do apetite mais inútil dos homens? onde o que é entendido, se reputa por nescio; o que é liberal, fica mísero; o que é agudo, fica enganado; o que é ardiloso, fica corrido; o que é desvanecido, fica tolo”.

Moralidade fictícia, como toda moralidade encenada, pois a nada levam as providências de pedra e cal. Em 25 de abril de 1738, a abadessa do Mosteiro de Santa Clara do Desterro queixou-se ao rei, então D. João V, por intermédio da Mesa de Consciência e Ordens, contra um Inácio Moreira Franco, vigário do mesmo convento, que tratava ilícitamente com Josefa Clara, religiosa de véu branco. Segundo a abadessa, o vigário jactava-se de cometer coisas ilícitas com Josefa Clara, tendo chegado, certa noite, a passar pelo forro da capela-mor até os dormitórios, onde teria caído com estrondo sobre os catres das irmãs, quando o forro podre ou já roído de cupins desabou com o seu peso. Malferido, coberto de pedras e empoeirado de cal, ele declarou que estava ali para dar confissão e socorro espiritual a uma delas (30).

29 Idem, *ibidem*, p. 197.

30 Ignacio Accioli e Brás do Amaral, *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*, Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1937, v. V, pp. 491-2.