

*As muitas faces de frei João de São José de Queirós, bispo do Grão-Pará e Maranhão**

SARAH DOS SANTOS ARAÚJO*¹

Universidade Federal do Amazonas

VINÍCIUS ALVES DO AMARAL*²

Universidade Federal do Amazonas

Resumo: Desfrutando de enorme prestígio na Corte portuguesa, o frade João de São José de Queirós foi nomeado bispo do Grão-Pará e Maranhão em 1760. Dois anos depois retornava a Lisboa para sofrer a dura penalidade do desterro. Através das reflexões de Foucault sobre redes discursivas e a subjetivação do indivíduo, pretendemos discutir sobre Queirós enquanto autor e alvo de representações que entrelaçam de distintas maneiras seu pensamento e sua trajetória.

Palavras-chave: Memórias; João São José de Queirós; Grão-Pará; Maranhão.

Abstract: Enjoying enormous prestige in the Portuguese Court, Friar João de São José de Queirós was appointed Bishop of Grão-Pará and Maranhão in 1760. Two years later returned to Lisbon to suffer the harsh penalty of banishment. Through Foucault's reflections on discursive networks and individual subjectivity, we intend to discuss Queiroz as the author and target representations that intertwine in various ways his thought and career.

Keywords: Memoirs; João de São José de Queirós; Grão-Pará; Maranhão.

* Recebido em 21 de julho de 2015 e aprovado para publicação em 24 de agosto de 2015.

¹ Possui graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas (2013) e mestrado em História pela Universidade Federal do Amazonas (2015).

² Graduado em História pelo Centro Universitário do Norte (UNINORTE/LAUREATE), mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (PPGH-UFAM).

Com uma breve, mas marcante passagem pela diocese do Grão-Pará e Maranhão, o frade beneditino João de São José Queirós (1711-1764) ainda é um personagem pouco conhecido tanto em Portugal quanto no Brasil. O escritor e editor Camilo Castelo Branco tentou mudar isso em 1868 ao publicar seus escritos póstumos, clamando pela reintegração do sacerdote à “constelação intelectual portuguesa”. Do lado de cá do Atlântico, a historiadora Blenda Moura em 2009 reivindicou a sua importância histórica para compreender o Grão-Pará e Maranhão, onde atuou como bispo entre 1760 e 1763.

O que propomos aqui é analisar Queirós enquanto autor, ou melhor, enquanto sujeito histórico exercendo aquilo que Michel Foucault definiu como função-autor. Pretendemos com isso demonstrar o grau de cumplicidade entre a cultura escrita e a sociedade colonial portuguesa no século XVIII. Na medida em que a obra de Queirós chega até nós intermediada por outros discursos (principalmente de Castelo Branco e Moura) também os contemplaremos, ainda que brevemente.

Michel Foucault e o sujeito histórico

A lista de temas analisados por Michel Foucault é extensa. Contudo, o filósofo francês aponta a constituição do sujeito como uma questão não só essencial em sua obra como necessária para o seu tempo:

Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir. Ora, parece-me que a psicanálise pôs em questão, de maneira enfática, essa posição absoluta do sujeito. [...] Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2005, p. 10).

A Razão, considerada a responsável por erigir um sujeito livre através do esclarecimento, teria o aprisionado em categorias reducionistas validadas por jogos de verdade. O sujeito enquanto unidade autônoma apagaria a diversidade e a real liberdade do homem. Segundo Foucault (1999, p. 19) os discursos, especialmente jurídicos, são fontes privilegiadas por conterem evidências desse processo na forma como estabelecem o que deve ser dito, por quem deve ser dito e se o que é dito é verdadeiro.

Compreender de que maneira os discursos se articulam para transformar pessoas em corpos dóceis foi o objetivo primeiro do filósofo. Porém, o contato com a Antiguidade Clássica num segundo momento da sua pesquisa sobre o reflexo dessas redes discursivas na formação de uma moral sexual proporcionou uma mudança de foco. Como esclarece Alípio Souza Filho (2008, p. 13), o intelectual intrigou-se com o fato de que entre os gregos e os romanos, nas camadas mais aristocráticas de suas sociedades, “[...] não houve a tentativa de imposição de uma moral única a todos, mas a produção de ‘morais’ de grupo, orientadas para éticas e estilizações de vida”. Foucault passou a se interessar pela multiplicidade de práticas morais, chamadas por ele de “artes da existência”, “cuidados de si” ou ainda “tecnologias de si”:

Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 2014, p. 16).

Os cuidados de si, para Foucault, foram defendidos primeiramente por Sócrates, mas eles transcendem o filósofo, inspirando o cristianismo primitivo, principalmente em sua fórmula ascética, na qual busca da verdade espiritual requer uma transformação do próprio sujeito que a procura (FOUCAULT, 2006, p. 12-13).

Diante desse breve panorama cabe a pergunta: o que é, afinal, o sujeito para Foucault? Antes de tudo é uma categoria histórica sustentada

por discursos, uma posição a ser assumida e não um significado absoluto e invariável. Assim sendo, a “experiência histórica é a ação de tornar-se sujeito dessa experiência” (NICOLAZZI, 2004, p. 107).

Portanto, Foucault nos oferece um importante referencial para refletirmos sobre o viés de um Queirós fragmentado: por um lado, emaranhado numa rede discursiva ligada à lógica administrativa e intelectual, e por outro, um indivíduo tentando formular uma nova subjetividade para si em suas *Memórias*.

Orientando como Queirós deve ser lembrado, tanto na seara literária quanto historiográfica, o *corpus* documental selecionado (os textos de Queirós, Castelo Branco e Moura) pode ser encarado como um arquivo na acepção foucaultiana, ou seja, “[...] como um jogo de regras que determinam, em uma cultura, o surgimento e o desaparecimento de enunciados” (FOUCAULT, 2004, p. 95). Importante salientar que tal noção não menospreza a instituição arquivística, apenas aponta o critério social e político que preside a classificação das fontes que devem ser preservadas. Tal parâmetro escapa da dimensão material que costumeiramente associamos à palavra “arquivo”.

O objetivo desse “jogo de regras” é validar uma interpretação, atribuir a ela o estatuto de verdade, sendo essencial para tanto selecionar fontes que serviriam como evidências incontestes dessa interpretação. Em vista desse processo, Foucault defendia uma abordagem genealógica ou arqueológica, cuja meta seria desnudar os procedimentos que escolhem discursos e os imputam a aura de verdadeiros (FOUCAULT, 2004, p. 95).

Como buscamos demonstrar no tópico seguinte, até mesmo a escrita de si não está imune às pressões deste “jogo”. Crucial para se compreender esse vínculo é a noção de autor enquanto função delimitadora de discursos. Para Michel Foucault apesar de ser normatizada na virada do século XIX, a função-autor tem raízes mais antigas. Os métodos de autenticação, por exemplo, se inscrevem na tradição hermenêutica católica. Era preciso identificar quais textos pertenciam aos doutrinadores canônicos em meio à massa de manuscritos que se avolumavam nas bibliotecas e nos conventos. Nesse sentido, São Jerônimo propunha que no processo de avaliação se levasse em consideração quatro critérios:

[...] se, entre vários livros atribuídos a um autor, um é inferior aos outros, é preciso retirá-lo da lista de suas obras (o autor é então definido como um certo nível constante de valor); além disso, se certos textos estão em contradição de doutrina com as outras obras de um autor (o autor é então definido como um certo campo de coerência conceitual e teórica); é preciso igualmente excluir as obras que estão escritas em um estilo diferente, com palavras e formas de expressão não encontradas usualmente sob a pena do escritor (e o autor como unidade estilística); devem, enfim, ser considerados interpolados os textos que se referem a acontecimentos ou que citam personagens posteriores a morte do autor (o autor é então momento histórico definido e ponto de encontro de um certo número de acontecimentos) (FOUCAULT, 2009, p. 277-278).

Para nós importa perceber que esse célebre método ajudou a difundir a concepção do autor como unidade coerente e constante seja qualitativa, teórica, semântica ou historicamente. Dito isso, questionamos: como a função-autor e o cuidado de si se entrelaçam na prosa de Queirós?

O “bazulaque em ócio concebido e em ócio guisado”

Apesar do título, o livro não se trata exatamente de memórias. No tempo em que ficou isolado no Convento de São João de Pendurada, no Minho, Queirós dedicou-se a reescrever velhos textos que trazia consigo. Após a sua morte em 1764, seus pertences foram enviados para o Convento de Tybaens onde o superior da ordem classificou os escritos com o vago título de *Memórias de Fr. João de São Joseph de Queiroz, Bispo do Grão Pará* (MEMÓRIAS, 1868, p. 42).

Na primeira parte temos uma coletânea de anedotas sobre casos lidos ou vivenciados que foi batizada como *Miscelâneas*. Na segunda parte encontramos um *Relato de Viagem pela Diocese do Grão Pará* que dá conta da primeira das viagens pastorais do clérigo. A continuação das viagens feitas pelo bispo Queirós foi publicada na Revista do Instituto Histórico

e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1847 com o título *Viagem e Visita do Sertão do Bispado do Gram Pará em 1762 e 1763*.

Portanto, temos em mãos dois textos com estilos e propósitos bem diferentes. As *Miscelâneas* são um trabalho voltado para o entretenimento e que carrega uma linguagem muito mais despojada que o *Relato de Viagem*, peça requerida pela administração eclesiástica como forma de coletar informações e avaliar o desempenho de seus membros. Aliás, o próprio se desculpa pelo relato pouco “atraente”: “Bem vejo que para fazer leitura agradável faltam aqui regras e intrigas galantes; mas se eu não topo d’isso, que remédio?” (MEMÓRIAS, 1868, p. 210).

A pergunta de Queirós deixa de ser banal quando temos em mente que entre o século XVI e XVIII, uma série de compêndios e manuais de escrita proliferou em Portugal, certamente para atender a necessidade de aperfeiçoar a comunicação entre o Reino e suas possessões ultramarinas. Adriana Conceição (2013, p. 118) afirma que embora tais manuais se inspirassem em autores clássicos, o modelo de escrita (principalmente de cartas) era fortemente atrelado à concepção de uma sociedade cortesã, onde a etiqueta sobrepõe as emoções e os afetos.

Mas voltemos ao sacerdote. A primeira parte de seus manuscritos possui uma organização que afronta as regras dos manuais de escrita: uma série de epígrafes seguidas de licenças, dedicatórias, prólogo e mais dedicatórias. A justificativa para tanto é a seguinte:

Uma palavra aqui somente: Licenças antes da dedicatória e prólogo? Sim, senhores. Então que tem? Queriam-nas no rabo do livro, como fazem os francezes? Não estamos de todo à franceza; nem Cícero escrevia sempre *more attico*, isto é, à grega (MEMÓRIAS, 1868, p. 47).

Sua argumentação se fundamenta no princípio da liberdade de composição literária. Se nem um autor clássico seguia os moldes do estilo clássico, porque um lusitano aparentemente anônimo o faria? A cada tentativa de romper com tradições sedimentadas, Queirós se protege com a erudição que em teoria as ergueram. Eis uma atitude que o aproxima dos intelectuais iluministas que também se municiaram dos grandes pensadores da Antiguidade.

Com base em José Pedro Paiva e Fabiano Villaça, Blenda Moura (2009, p. 15) qualifica Queirós como um clérigo ilustrado. Pertencente a uma família que já havia legado outros nomes à Igreja Católica, o frade beneditino também contava com trânsito livre na Corte. Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal, integrava o seu rol de amigos. Ou seja, seus vínculos com o Antigo Regime eram mais que flagrantes. Seu compromisso maior não era derrubar a Coroa, mas garantir que ela se modernizasse o suficiente para que continuasse existindo.

Já na folha de rosto, o autor se recusa a se nomear. Ao invés disso prefere atribuir a autoria do manuscrito a “quem o quiser” (MEMÓRIAS, 1868, p. 44). Mais à frente o assunto retorna à baila quando ele se propõe a auferir a curiosidade do leitor: “Vossês estão mortos por saberem quem eu sou. Aqui em segredo ao ouvido... Sou eu” (MEMÓRIAS, 1868, p. 51).

Michel Foucault defendia que a importância do nome próprio era mais que servir a descrição ou mera designação. O autor funcionaria como elemento essencial de classificação de discursos, situando a posição de cada um deles na sociedade (FOUCAULT, 2009, p. 273). Por trás da preocupação em fazer essa triagem estaria o interesse em demarcar espaços: o anonimato seria então uma característica dos discursos oriundos do mundo profano e cotidiano, enquanto os textos assinados eram recobertos por uma membrana de importância política, religiosa ou intelectual.

Apesar de construir uma linguagem pouco rebuscada e de tentar estabelecer contato com o interlocutor, assemelhando por vezes sua prosa com uma conversa informal, Queirós não está contestando essa cisão entre cotidiano e o mundo religioso, entre sagrado e profano. Isso ficará mais claro quando examinarmos as pretensões do bispo sobre seu manuscrito.

Então por que Queirós não assina seu manuscrito? Ora, mesmo o escritor que se dignifica a escrever uma autobiografia pode manipular conteúdos e enunciados para deixá-los mais atraentes. Ou seja, o autor, mesmo fora do âmbito do que tradicionalmente se entende por ficção, também assume uma *persona*. Esse aspecto performativo da função-autor nos faz perguntar se Queirós está realmente se escondendo. Não há melhores pistas sobre a autoria do texto que as dedicatórias, onde são arrolados os nomes de figuras que sabidamente pertenciam ao seu círculo de amigos.

Quanto ao leitor almejado pelo autor, o clérigo assim se pronuncia:

Não sei se fallo com gente casa, se de fora; se com esta ultima, e é d'aquelles doutores de gasseta e ainda de uns estafermos de café que não são ainda bacharéis: se é cedo para assembléa, leiam [...]. Se fallo com gente de casa, isto é para vossês se divertirem e occuparem algum tempo (MEMÓRIAS, 1868, p. 50-51).

Os “doutores de gasseta” podem ser identificados com a pequena burguesia que frequentava as principais faculdades de Direito da Corte, enquanto a “gente de casa” talvez sejam os membros de ordens regulares, como a Ordem de São Bento. Público distinto, metas diferentes. Aos intelectuais “temporais” a obra pode proporcionar um prazer efêmero, servindo como passatempo antes do trabalho ou da conversa corriqueira. Contudo, para aqueles que optaram pela vida monasterial o texto cumpre outro papel.

O autor que recusa a se nomear confessa que iniciou sua empreitada de colecionar anedotas que enfeixam esse manuscrito quando tinha vinte e quatro anos de idade e possivelmente se encontrava estudando teologia e filosofia no Convento de São Miguel dos Restojos. “Andava melancólico; tomei este divertimento por eutrapellia, que é uma coisa assim chamada no ‘Tractado das virtudes’ de S. Thomaz” (MEMÓRIAS, 1868, p. 51). Apoiando-se na classificação das paixões feita por Aristóteles, São Tomás de Aquino reconhece que existem dez virtudes morais, cada qual correspondendo a uma paixão. A eutrapelia seria a equivalente ao prazer do jogo (AQUINO, 2005, p. 159).

Para São Tomás de Aquino (2005, p. 157), “a virtude tanto realiza o bem quanto impede o mal”. Nesse caso, qual seria o mal afastado pela eutrapelia? A ociosidade. Era um consenso entre pensadores eclesiásticos que o gosto por jogos era ligado a uma necessidade mundana de passar o tempo. Essa era uma das muitas tentações a cercar os conventos, onde ocorria boa parte da vida cotidiana das ordens religiosas como a beneditina. Para contrapor ao divertimento carnal, que alimenta os vícios, passou-se a valorizar práticas que visavam entreter e ensinar a um só tempo.

Assim, Queirós logo esclarece que não está contando causos apenas para rir de seus personagens: “Aqui se ponderam erros, se criticam ditos, da mesma sorte que nos mapas e cartas de marear se mostram os baixos e sortes de que se deve fugir [...]” (MEMÓRIAS, 1868, p. 56). Essa função pedagógica e moral explica a inusitada dedicatória aos ociosos, eclesiásticos ou não, que figura na folha de rosto. Então, a meta das *Miscelâneas* só seria atingida se fornecer ao ocioso um caminho (divertido, mas ainda assim um caminho) para sair de seu status quo: “se n’esse torpor vocês sentirem o sarfar da lanceta, bom signal é [...]” (MEMÓRIAS, 1868, p. 49).

Não encontramos em S. Tomás de Aquino recomendações expressas da escrita como lenitivo espiritual. Por outro lado, Atanásio, também Doutor da Igreja, aconselhava a escrita como exercício de expiação dos pecados, uma vez que estampando as páginas com os pensamentos levianos o noviço estaria atenuando os “perigos da solidão” e evitando eventuais armadilhas do demônio (FOUCAULT, 1992, p. 131). Mas é possível que a escrita tenha significado mais para o jovem Queirós que uma prática da vida ascética.

Interessado em analisar as formas como os sujeitos históricos constituíram suas identidades através de enunciados criados por eles próprios, Foucault chega até a prática da escrita de si cultivada por uma boa parcela dos autores clássicos. Ele consegue divisar duas modalidades de escrita de si: os *hypomnemata* e a correspondência.

Hypomnemata seriam cadernos pessoais que “constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas; ofereciam-nas assim, qual tesouro acumulado, à releitura e meditação ulterior” (FOUCAULT, 1992, p. 136). Enquanto nas missivas o sujeito procurava estabelecer um diálogo com o outro através da revelação do oculto, de suas experiências e sentimentos, nos *hypomnemata* temos uma apropriação do que foi dito por outrem para que o sujeito constitua um verdadeiro repertório moral e discursivo.

Moral porque as informações ali reunidas poderiam fornecer subsídios para a formulação de uma ética. Discursiva, pois o conjunto de dados heterogêneos possibilitava ao sujeito o contato com um espectro mais rico e diversificado de estilos, permitindo a ele experimentar novos caminhos narrativos. As *Miscelâneas* parecem se filiar à tradição dos *hypomnemata*: há ali um farto material coletado pelo bispo desde a sua juventude e que talvez

tenha o auxiliado não só a suportar a solidão ascética e as “tentações”, mas também a constituir um estilo. Lembremos que o autor estava estudando para ser tornar teólogo.

Após conquistar o título, Queirós foi enviado para o Convento de Lisboa, onde teve uma vida social mais ativa. Suas visitas à Corte se intensificaram, bem como seu ódio pelos jesuítas, sentimento que o aproximou de Sebastião José de Carvalho e Melo. Aos quarenta e oito anos de idade foi nomeado pelo Conde de Oeira como bispo do Grão-Pará e Maranhão e se mudou para a colônia, onde as obrigações diocesanas parecem ter preenchido toda a sua atenção.

Em carta ao amigo, Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814), Queirós retrata sua nova morada como um local avesso a qualquer tipo de contemplação: “N’estes sítios tudo são obstruções nos órgãos da melodia, por isso é que não se escutam as musas, vendo-se mal substituídas no bramido das onças...” (MEMÓRIAS, 1868, p. 24). Ainda assim, o prelado pregou vinte sermões num intervalo de três anos, sempre ressaltando o “exotismo” da região (MEMÓRIAS, 1868, p. 14).

O retorno a Portugal e o conseqüente ostracismo parece ter direcionado o olhar do frade beneditino para seus escritos de juventude. Novamente ele precisa “desterrar a ociosidade”, dessa vez no longínquo convento para o qual foi designado. Daí alegar que está ofertando um “bazulaque em ócio concebido e em ócio guisado” (MEMÓRIAS, 1868, p. 57).

Contudo, é possível que o sacerdote não tenha se resignado completamente de seu destino. Diante da interdição dos cargos públicos, Queirós pode ter calculado que o melhor investimento naquela altura seria uma publicação capaz de ao menos salvaguardar a sua reputação intelectual. *Miscelâneas* não se tratava mais de um simples escrito íntimo, mas de uma obra com pretensões públicas.

Mas, ao publicar *Memórias* em 1868, Camilo Castelo Branco procurava atender outras pretensões públicas. Roger Chartier (2002, p. 76) destaca dois movimentos curiosos encetados pelos editores entre os séculos XV e XIX: a demanda por leitura ajuda a constituir uma esfera pública literária, contudo os comerciantes de livros limitam esse espaço ao elencar temas de interesse. A formação dos Estados-nação incidiu sob

o mesmo processo. Em Portugal, não era raro surgirem obras enaltecendo o passado desbravador de seus antepassados (RUSSEL-WOOD, 2014, p. 80). Castelo Branco estava envolvido na construção de uma identidade nacional, seja criando novelas de apelo popular (FEIJÓ; RODRIGUEZ, 1994, p. 107), seja tentando povoar um panteão cívico com os autores lançados por sua editora. Mas se Queirós foi desterrado pela Coroa como poderia ser um exemplo de patriotismo? Talvez sua atuação além-mar ofereça uma pista.

O “desconcerto do mundo”

Procurando secularizar a censura e centralizar o exercício do poder, o Marquês de Pombal fundou a Real Mesa Censória em 1771 em substituição aos tribunais do Santo Ofício. No entanto, muitos religiosos ainda integravam seus quadros, como Frei Manoel do Cenáculo (MAXWELL, 1996, p. 104-105). Com seu livro sobre “uma instrução sobre as virtudes da ordem natural”, o referido frade ajudou a fundamentar o jusnaturalismo que guiou as reformas pombalinas (MELO, 2011, p. 23). Queirós concordava com o amigo sobre a necessidade de que cada funcionário se reconheça como mais uma engrenagem da Coroa, inspirando-se numa disposição natural (como se a origem do poder fosse consequência da própria natureza), mas desponta nos documentos coloniais como um tirano corrupto. O que terá acontecido?

Para um historiador conservador como Arthur César Ferreira Reis, o Grão-Pará e Maranhão representava um desafio às reformas pombalinas por comportar um caldo social e étnico explosivo:

A sociedade colonial na Amazônia [...] viveu em permanente desarmonia: o branco, entre si, guerreando pela supremacia da nobreza; caboclos, tapuias e brancos, pela escravização que este reduzia aqueles; nativos e negros, pelo *desprezo* que aqueles votavam a estes (REIS, 1966, p. 118).

O bispo D. Miguel de Bulhões (1706-1778), antecessor de Queirós, esteve responsável pela diocese e chegou a ser nomeado governador na ausência do titular. Nesse período, Bulhões teve de lidar com a luta entre colonos e religiosos pelo monopólio da mão de obra indígena (SANTOS, 2008, p. 322). Entre 1755 e 1778, a Coroa tentou substituir a escravidão indígena pela africana por meio da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, mas a iniciativa não vingou por conta dos altos custos da mudança na rota do tráfico (MELO, 2011, p. 24-25).

Em 1759, a notícia de um atentado régio planejado pelos jesuítas serve de pretexto para sua expulsão do império português. Além disso, os recursos monetários que os missionários supostamente possuíam, não tendo de pagar tributos ao Rei e por administrarem a “civilização” dos indígenas voltadas para o crescimento da ordem, fez com que eles passassem a ser vistos como um perigo ao desenvolvimento planejado pela Coroa às colônias (AMANTINO; CARVALHO, 2015, p. 83).

Um ano após a expulsão dos jesuítas, Queirós chegou ao Estado para assumir a diocese do Grão-Pará e Maranhão. Dentre os trabalhos que estavam sob a responsabilidade do eclesiástico podemos citar o prosseguimento da nova estruturação visada para dinamizar a região. Assim, sua missão primeira era impedir o enriquecimento indevido, um dos motivos que fizeram os jesuítas serem expulsos. No *Relato* o bispo comenta sobre os procedimentos dos padres:

Chamavam-se missionários neste estado aqueles religiosos que nas fazendas serviam de procurados dos seus conventos e contratadores mais destros; esta que foi a companhia se fez transcendente pelas outras ordens, de sorte que encontrei regulares chamados no Pará missionários, escandalosíssimos com mancebias e homicídios, usuras e tiranias [...] (MEMÓRIAS, 1878, p. 193).

Ou seja, Queirós repudia a intromissão de religiosos em questões temporais, convergindo com o ideário secular das reformas pombalinas. Mas, o prelado descobriria que os jesuítas não eram os únicos a desrespeitar tais fronteiras.

Nas suas Visitas Pastorais no Estado, o novo bispo fez várias devassas, seguindo o que prescrevia as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Nesse sentido, temos um relato de Queirós a respeito de um padre local chamado Nazario Novaes que estaria envolvido nas licenciosidades que desde antes de sua gestão já eram denunciadas:

Não mais o chamarei ao serviço da Igreja, vista a escandalosa incapacidade a que a desordem de beber e de viver tem reduzido em todo este estado a sua pessoa, prostituída a reputação, como, nas estradas de Coimbra, a do mais vil moço de mulas, ou n'este estado a do índio mais perdido... Reputando com mágoa de nosso coração a indecência que resulta de lançar mão ao tremendo cálice de Jesus Cristo, sem receio de que seque o braço que se anima, não digo como [Oza], a sustentar a raça do testamento, porém a tocar em o maná ou hóstia imaculada com as mesmas mãos com que sustenta o copo dos infames sacrifícios do Baco; para que não misture pois o sagrado com o profano... lhe ordenamos se abstenha de dizer missa (MEMÓRIAS, 1878, p. 15).

Criticando de forma eloquente os vícios do padre, Queirós justifica o seu afastamento. Contudo, Nazário Novaes não foi o único a ser atacado pela verve do frade beneditino. Tais ações podem ter contribuído para que o bispo angariasse inimigos no interior da própria estrutura eclesiástica.

Tempo depois, o bispo entraria em choque com a administração local. Na denúncia feita pelo governador Manuel Bernardo de Melo e Castro (1759-1763), como também comenta Blenda Moura, encontramos o relato a respeito dos excessos do clérigo nos valores dos documentos expedidos pela câmara eclesiástica:

Os ofícios de escrivão da Câmara eclesiástica, dos Resíduos, Casamentos, e Judicial, que ao tempo do Bispo Antecessor serviam três homens, todos o serve o dito Padre Bernardo Ferreira com o pacto expresso de sociedade com o dito Prelado de se dividir entre ambos o rendimento, que pelas extorsões, e violências que faz

o dito Escrivão, renderam três mil cruzados, arbitrando-se prudentemente que em um Estado em que as mais das Povoações são de Índios, somente poderiam render o mais até quinhentos mil reis [...] (OFÍCIO DO GOVERNADOR, AHU, [Projeto resgate], Pará, Cx. 53, Doc. 4863; MOURA, 2009, p. 146).

Esses documentos expedidos, dos quais se estava cobrando valores maiores do que na época do antigo bispo, serviam para que os índios adquirissem sua liberdade perante a lei. A aquisição de mão de obra indígena mais uma vez entra em evidência, pois o trabalho indígena continuou sendo a principal fonte de riqueza da região, sendo os nativos responsáveis pela maior parte da produção agrícola, coleta de drogas do sertão, dentre outras atividades. Ainda nesse âmbito, na tentativa de facilitar a prática dos descimentos, a Coroa portuguesa investiu na concessão de privilégios a lideranças “nativas” formando uma pequena nobreza indígena. Como Maria Regina Celestino de Almeida (2006, p. 23) destacou no caso do Rio de Janeiro, esses personagens também se aproveitaram do contexto, acrescentando uma maior complexidade ao quadro político.

A Lei de Liberdade dos Índios é promulgada em 1755 e em 1758, um ano antes da nomeação de Queirós, o Diretório dos Índios começou a ser instituído. Este último pretendia integrar o indígena à sociedade luso-brasileira por meio de uma série de medidas. O aumento dos emolumentos dificultava assim a execução do projeto pombalino. Chegando ao ponto de ser denunciado pelo governador do Estado, Manuel Bernardo de Melo e Castro, no ofício datado de 2 de novembro de 1762:

Os fatos desordenados que tem obrado o nosso Prelado no decurso de dois anos que tem existido neste Estado, são tão públicos, e notórios, que os não tinha representado a V. Ex.^a, por supor que as vozes do Povo comunicadas pelas vias, e pessoas que tem passado para essa Corte, terão chegado a alva presença de V Ex.^a; e porque vivia na esperança, que o dito Prelado vendo, e sabendo c por experiência, e tradição das gentes as sempre Louváveis imaginações de V Ex.^a, e os utilíssimos estabelecimentos que

aqui deixou, se emendaria, sem que fosse preciso eu informar a V Ex.^a das suas desordens [...] (OFÍCIO DO GOVERNADOR, AHU, [Projeto resgate], Pará, Cx. 53, Doc. 4863; MOURA, 2009, p. 144).

Nas palavras de Melo e Castro, o religioso surge como homem ganancioso, ávido por enriquecer e cometer abusos de autoridade, tal como os seus odiados jesuítas. Das providencias tomadas diante das ações do bispo Queirós, a mais efetiva foi sua exoneração do cargo.

Sobre Queirós existem ainda muitas outras acusações, porém as poucas citadas até aqui nos ajudam a perceber o quanto a sua imagem foi comprometida. Em carta a um amigo ele busca se defender do seguinte modo:

Dizem que esfolo os povos. Dizem-no todos quantos d'aqui vão. Os honrados também o dizem?... Dil-o-há o Gayo, acusado ao santo officio por duas testemunhas, de estar casado em Campos e no Pará. [...] Multei oitenta pessoas por andarem nuas de cintura para cima e a nadarem a hora do meio dia debaixo das minhas janelas, homens e mulheres abraçando-se publicamente, collarejas e soldados. Esta multa é do meirinho e carcereiro. Do bispo nada. [...] Devo dar a V.P. a consolação que sou o mesmo, que fui, limpíssimo de mãos, por misericórdia de Deus. Não aceito presentes, excepto ao general uma galanteria, e coisa semelhante a alguns ministros. As religiões não aceito propina (MEMÓRIAS, 1868, p. 26-28).

Queirós inicia sua defesa relativizando a honestidade dos seus acusadores, como Manuel Gayo. Em seguida esclarece o seu intento: manter a ordem natural do poder na região. Adiante confessa que mesmo possuindo uma lisura ética, não escapa aos pequenos agrados, desde que não sejam oriundos do trabalho eclesiástico. A justificativa do clérigo se liga à sua coerência intelectual e moral, como fica patente no fragmento “devo dar a V.P. a consolação de que sou o mesmo”. Queirós se representa enquanto bispo como um seguidor fiel da ordem, uma vez que a Coroa e a Igreja, no seu entendimento, estavam afetadas por desvios de conduta e de

pensamento. Também se representa como uma unidade invariável, muito embora suas *Miscelâneas* indiquem que foi necessário um esforço constante e inacabado para formar uma personalidade livre do ócio.

Compartilhando o humor irônico e a “espiritualidade onipresente” com Queirós (FEIJÓ, 1991, p. 132), Camilo Castelo Branco também nutria uma forte admiração pelo clérigo por enxergar nele um herói injustiçado, uma vítima do “desconcerto do mundo”. Publicá-lo na década de 1860 era apresentar aos leitores um autor divertido e ao mesmo necessário para o contexto político na medida em que desde 1834 sucessivas revoltas liberais eclodiram em Portugal (MELO, 2011, p. 31). Ou seja, o polêmico bispo continuava atual para o literato, pois a nação ainda passava por um período turbulento e a defesa da ordem natural lhe parecia mais urgente que nunca.

Como Castelo Branco, o encanto pelo estilo polêmico e lúdico está na raiz do interesse de Blenda Moura por Queirós. François Dosse assinala que “a biografia supõe em geral a empatia, portanto, uma transposição psicológica mais ou menos regulada e dominada” (DOSSE, 2009, p. 67). Procurando uma alternativa ao modelo tradicional de biografia, que por muito tempo foi desprezado pelos historiadores por considerarem-no contaminado com um alto grau de subjetividade alheia, Moura investe na concepção de trajetória esposada por Pierre Bourdieu, ou seja, ela opta por encarar Queirós como “[...] uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente [...] num espaço que ele é próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (BOURDIEU, 2002, p. 189).

A título de esclarecimento, as posições as quais o autor se refere são sociais e não discursivas. Existem alguns pontos em comum entre o pensamento de Bourdieu e Foucault, sendo o principal deles a crítica à biografia enquanto consagração de uma racionalidade anacrônica (resultando numa “ilusão biográfica” nas palavras do sociólogo). Contudo, se para Foucault era não só possível como válido trabalhar com as múltiplas subjetividades que a experiência histórica comporta, Bourdieu encarava tal feito como temerário por comprometer a objetividade do conhecimento científico (DOSSE, 2009, p. 9).

A imagem de Queirós construída por Moura não é a de uma mera vítima das circunstâncias, mas de um sujeito histórico que, incapaz de

compreender a dinâmica colonial, confrontou forças que contavam com a cumplicidade da própria Coroa. Afinal, por mais que as reformas pombalinas perseguissem a centralização da administração, as reivindicações dos súditos locais foram atendidas com a exoneração do bispo, que se imaginava protegido por concordar com o ideário do Estado. Não por acaso, Bulhões é tomado pela historiadora como perfeito contraponto ao frade beneditino (MOURA, 2009, p. 84). Por subestimar os poderes regionais e pagar por isso com o desterro, Queirós serve à pesquisadora como importante evidência de uma hipótese que vem mobilizando historiadores há um bom tempo.

Tentando apresentar brevemente o atual estágio do debate historiográfico e amparando-se nas considerações de José Roberto do Amaral Lapa (1991, p. 89-91), podemos dizer que o entendimento do sistema colonial entre os historiadores a partir da década de 1980 oscilou entre a ênfase na dependência metropolitana e o foco na dialética entre esse poder ultramarino e as estruturas internas construídas no interior da colônia. Destacam-se como representantes da primeira corrente os nomes de Caio Prado Júnior e Fernando Novais, enquanto Ciro Flamarion Cardoso e posteriormente João Fragoso e Manolo Florentino lideram a segunda. Moura procura se inscrever nesta última.

Devedora principalmente da concepção da sociedade colonial como “sistema feito de uma constelação imensa de relações pactadas, de arranjos e trocas, entre indivíduos, entre instituições, mesmo de diferente hierarquia” (HESPANHA, 2005, p. 7), Moura constrói uma narrativa na qual o elemento desagregador é o próprio Queirós, por tentar reduzir uma relação até então dialética (por mais que a Coroa desejasse o contrário) a uma via de mão única (seguindo as prescrições pombalinas e o jusnaturalismo que a embasava).

De fiel seguidor da ordem a transgressor, as mutações contraditórias da imagem de Queirós demonstram a ação das relações de verdade, tentando inscrevê-lo ora no interior de espaço oficial, ora o empurrando para as franjas dele. Em suma, essa pequena “arqueologia” do bispo Queirós assinala que para Castelo Branco e Moura sua atuação e seu pensamento estavam tão integrados que não poderiam ser analisados separadamente.

Considerações finais

Garantindo a validade de correntes historiográficas ou animando o espírito cívico, as representações de Queirós desempenharam funções variadas no campo intelectual tanto português quanto brasileiro ao longo das décadas e talvez ainda desempenhem outras mais. Importante ressaltar que para os principais nomes aqui analisados o estilo da escrita desse personagem histórico foi essencial no desenvolvimento do interesse por sua figura, justificando nossa atenção para com suas *Memórias*.

As representações de si presentes nas *Memórias* oferecem uma visão não só sobre um sujeito buscando se constituir enquanto tal através da escrita por meio do próprio ato de escrever e da não menos importante prática de ponderar casos. Elas também apresentam o processo de especialização da escrita na rígida sociedade ibérica no século XVIII através das aparentemente banais brincadeiras de Queirós. Borrando as fronteiras entre gêneros que estavam se consolidando (os relatos administrativos e os livros de anedotas) e escondendo-se no anonimato, enfatizando com isso a dimensão performática do autor, o frade beneditino ajudou a constituir uma obra intrigante para se pensar um momento de transição tão emblemático para o império português. Esperamos que apontando nesta obra as tensões entre subjetividade, cultura escrita e a dinâmica administrativa, a fecundidade da pena ferina de João Queirós fique suficientemente clara.

Referências

- ALMEIDA, M. R. C. De Araribóia à Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In: VAINFAS, R.; SANTOS, G.; NEVES, G. (Org.). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006, p. 13-28.
- AMANTINO, M.; CARVALHO, M. P. Pombal, a riqueza dos jesuítas e a expulsão. In: FALCON, F.; RORDRIGUES, C. (Org.). *A "Época Pombalina" no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 59-90.

- AQUINO, S. T. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, p. 182-191.
- CHARTIER, R. *Os desafios da escrita*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- CONCEIÇÃO, A. A. *A prática epistolar moderna e as cartas do vic-rei D. Luís de Almeida, o Marquês de Lavradio: sentir, escrever e governar (1768-1779)*. São Paulo: Alameda, 2013.
- DOSSE, F. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Trad. Gilson C. Cardoso de Souza. São Paulo: EDUSP, 2009.
- FEIJÓ, E. T. A justiça poética nas Novelas do Minho: o caso de O Filho Natural. *Actas de las Jornadas Internacionales sobre Camilo*. Universidade de Salamanca, 1991.
- FEIJÓ, E. T.; RODRIGUEZ, J. L. A Galiza e os galegos na prosa de Camilo. *Congresso Internacional de Estudos Camilianos*. Universidade de Coimbra, 1994.
- FILHO, A. S. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. et. al. *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte? Ed. Autêntica, 2008.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Trad. Laura F. Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.
- _____. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Baeta Neves. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2004.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- _____. O que e um autor? In: MOTTA, Manuel de Barros (Org.). *Ditos e escritos*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Vol. III. Trad. Inês Autran Dourado. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2009, p. 264-298.

- _____. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992.
- HESPANHA, António Manuel. Porque é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa/ ou o revisionismo nos trópicos. *Actas do Congresso Internacional espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade*. Universidade de Lisboa, 2005.
- MAXWELL, K. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MELO, F. S. O conceito de ordem em Portugal (séculos XVIII-XIX). *Revista Tempo*, n. 31, v. 50, p. 21-34, 2011.
- MELO, P. S. Escravos e escravidão africana na Amazônia. In: _____ (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açaí, 2011, p. 13-42.
- MOURA, B. C. *Intrigas coloniais: a trajetória do bispo João de São José de Queirós (1711-1763)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- NICOLAZZI, Fernando. A narrativa da experiência em Foucault e Thompson. *Revista Anos 90*, v. 11, n. 19/20, p. 102-131, jan.-dez. 2004.
- REIS, A. C. F. *Aspectos da experiência portuguesa na Amazônia*. Manaus: Edições Governo do Estado, 1966.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.
- SANTOS, F.V. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.