

Universidade de Palacký em Olomouc

Faculdade de Letras

Departamento de Línguas Românicas

**O discurso antijesuíta em Portugal: a imagem dos jesuítas através de
estudos dos recursos coesivos**

Antijezuitský diskurz v Portugalsku: obraz jezuitů prostřednictvím studia kohezních prostředků



Mgr. Dalibor Horváth

Tese de Doutoramento

Disertační práce

Orientador:

Mgr. Radim Zámec, Ph.D.

Olomouc 2019

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Olomouc, 25 de junho de 2019

.....

assinatura

Sou imensamente grato a Mgr. Radim Zámeč, Ph.D., e a Mgr. Petra Svobodová, Ph.D., que estiveram atentos na orientação de estrutura deste trabalho, bem como leituras do texto com críticas convenientes e, ao mesmo tempo, a Prof. Mgr. Lic. Lenka Zajícová, Ph.D., pela sua paciência e orientações académicas. Agradeço o carisma de José Augusto Cardoso Bernardes, Professor Catedrático na Faculdade de Letras de Coimbra, cujo amor pela língua portuguesa me inspirava durante os estudos em Portugal e continua a influir, mesmo como a Lic. José Manuel Córdón Escudero, que entusiasmou as minhas investigações e me ajudou a conseguir algumas das publicações que citarei ao longo deste trabalho.

Índice geral

Introdução.....	6
0.1. O tema da investigação.....	7
0.2. As principais questões da investigação.....	8
0.3. O objetivo da investigação.....	8
0.4. Metodologia: métodos de investigação.....	9
0.5. Terminologia: jesuitismo e antijesuitismo.....	11
0.6. Terminologia: recursos coesivos.....	13
 O campo social e o uso de recursos coesivos.....	16
1.1. Relações entre diferentes categorias do discurso antijesuíta no campo social do Portugal de Quinhentos.....	16
1.2. A metodologia da seleção dos textos antijesuítas	22
1.3. A pedra angular do discurso antijesuíta em Portugal.....	26
1.4. O enfoque histórico no discurso antijesuíta e a formação do campo religioso dos jesuítas.....	30
1.4.1. O campo religioso em Portugal.....	32
1.4.2. O campo religioso à luz dos acontecimentos sócio-históricos nas terras brasileiras.....	38
 Os capitais dos jesuítas como principais objetos da crítica antijesuíta.....	44
2.1. A questão das normas jesuítas no âmbito do capital simbólico.....	44
2.2. A metodologia da procura dos capitais dos jesuítas.....	45
2.3. O esquema gráfico do antijesuitismo em Portugal entre os séculos XVI e XVIII...45	
2.4. Capital espiritual dos jesuítas e os fatores que o reforçavam.....	47
2.4.1. O voto de obediência e o seu significado.....	48
2.4.2. A pobreza jesuíta e o seu carácter semântico	55
 O discurso antijesuíta à luz de princípios dos recursos coesivos.....	62
3.1. A parte introdutória.....	62
3.2. Metodologia das análises dos recursos coesivos do discurso antijesuíta.....	63
3.3. A coesão como princípio de unidade semântica e a coerência textual.....	65

3.3.1. O quadro da coesão textual.....	68
3.4. O mecanismo do discurso antijesuíta.....	72
3.4.1. Os textos de caráter emocional-afetivo.....	73
3.4.2. Os textos instrutivos.....	81
3.4.3. Os textos eruditos: Verney e a crítica da pedagogia jesuíta.....	86
3.4.4. Os textos antijesuítas de caráter irónico.....	90
3.4.5. Os textos criativos: o poema e a sua instrumentalização política.....	96
3.4.6. Os textos de caráter agressor.....	100
3.5. Os recursos da repetição no discurso antijesuíta.....	106
3.6. Os recursos da substituição no discurso antijesuíta.....	114
Conclusão.....	121
Referências bibliográficas.....	125
Referências primárias.....	125
Referências secundárias.....	129
Anotação.....	135

Introdução

«Através dos textos que o manifestam, o mito jesuíta representa o imaginário do poder. Nele se concentram a lembrança fantasiada dos despotismos do passado e o início dos sistemas totalitários ainda em gestação. Esse poder imaginário é ambivalente: fascina e amedronta ao mesmo tempo, mas também não está isento de contradições. Déspotas, os Jesuítas são também escravos do seu Geral, e até este está sujeito à regra de ferro instaurada por Inácio. Apesar de «guardas do Papa», instrumentos do poder ultramontano, não hesitaram em envenenar Clemente XIV. Umas vezes inimigos, outras vezes cúmplices da filosofia enciclopedista, são regicidas que até foram também acusados de ter apoiado o absolutismo monárquico (...) A Companhia de Jesus é uma máquina de poder que não serve nenhum outro interesse que não seja o seu, que não se baseia em nenhuma legitimidade que não seja o oportunismo e que não tem outros limites que não sejam os do universo (...) O jesuitismo é uma metáfora da morte dos povos. Este poder – que é, antes de mais, o poder de prejudicar – não se limita a escravizar os corpos, a dominar os órgãos tradicionais do poder (o rei, o governo, as câmaras, as administrações centrais e locais); mais exerce também a sua influência sobre as consciências e as inteligências, pelo ensino, pela confissão, pela direção espiritual»¹.

MICHEL LEROY, *O mito jesuíta*.

Afastando-se da análise do discurso (AD) enquanto prática da linguística no campo da comunicação e da linguagem enquanto utilização de um conjunto de signos (gráficos, sonoros, convencionais ou gestuais), consumada a partir de enredos complexos, a linguagem antijesuíta, impressiona justamente pelo sistema compósito dos elementos multidisciplinares que incorpora. Desde o ponto de vista linguístico, na conceição da linguagem verbal constituída como um conjunto de princípios de representação da realidade, as análises do discurso antijesuíta abarcam várias disciplinas científicas que podem esclarecer a natureza dos sinais convencionais, levando-nos, através da articulação, à expressão e à perceção da enunciação antijesuíta e à construção da imagem dos membros da Companhia de Jesus em Portugal. Nela, como em qualquer outra enunciação, se intersectam fatores físicos (neurológicos, sensoriais, etc.), socioculturais (diferenças entre idiomas), linguísticos (funções da linguagem) ou psicológicos (afetivos, percetivos, mentais, emocionais, etc.), estimulando diferentes analisadores cerebrais (auditivos, visuais, gustativos, etc.) que requerem a atenção de todos os investigadores que analisam efeitos de comunicar ou relações entre os interlocutores de comunicação oral, convencendo-os de que os destinatários discursivos, como veremos ao longo dos nossos estudos, são levados do campo da filologia que «foi chamada “a mais difícil arte de ler”»² e «apenas serva de outras ciências»³ ao campo da

¹ Cf. Michel Leroy: *O mito jesuíta*, Lisboa, Roma Editora, 1999, pp. 119-120.

² Cf. Bertil Malmberg: *Les nouvelles tendances de la linguistique*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 9.

³ Cf. ib. p. 9.

história, política, antropologia, politologia, sociologia, filosofia ou psicologia nas quais a AD «depende das ciências sociais e seu aparelho está assujeitado à dialética da evolução científica que domina este campo»⁴.

Como é sabido, explicar o significado do discurso constitui um desafio muito difícil. Desde logo porque, uma só definição não é capaz de abarcar todas as disciplinas ligadas à linguagem. E, para além da lucidez e do esforço de vários linguistas, nenhum enunciado poderá explicar os diversos sentidos e diferentes teorias sobre a AD. A este respeito, podem evocar-se muitas disciplinas que se ligam entre si. Ao ocupar-nos do fenómeno do discurso antijesuíta em Portugal, na perspetiva da investigação e dos fatores sócio-históricos nos quais a história e diferentes ideologias afetam os alocutários, ao longo do nosso trabalho, pretendemos deter-nos dentro da multidisciplinaridade do discurso. Não havendo análises discursivas que ajudavam a comentar o antijesuitismo de ponto de vista linguístico, o caminho terá que passar por investigações multidisciplinares, aplicando algumas teorias sociológicas e outras coordenadas contextuais mais latas. Além disso, como a análise do discurso não é uma metodologia de investigação, mas é uma disciplina de interpretação, trabalharemos com categorias de nível intradiscursivo (observaremos uma coerência argumentativa de diferentes discursos antijesuítas) e, também, de nível interdiscursivo (relacionamos alguns textos antijesuítas a estudos dos recursos coesivos) para descrevermos e interpretarmos melhor a imagem dos inicianos e os principais objetos da crítica antijesuíta. E a coesão textual, como veremos, ajuda a decifrar o caráter da linguagem antijesuíta e a observar diferentes unidades lexicais e os seus sinónimos, sendo uma parte da linguística com a qual diferentes sujeitos falantes podem exercer influência na sociedade, presente e intercalada nos campos de formação literária e social.

0.1. O tema da investigação

O tema dos nossos estudos é uma construção da imagem dos membros da Companhia de Jesus através dos recursos coesivos de alguns textos antijesuítas que circulavam em Portugal entre os séculos XVI e XVIII. Analisaremos a coesão e a coerência textuais com as quais reconstruiremos essa imagem e os principais objetos da crítica antijesuíta.

⁴ Cf. Dominique Maingueneau: *Novas tendências em análise do discurso*, São Paulo, Pontes, 1997, p. 11.

0.2. As principais questões da investigação

As principais questões que, ao longo dos nossos estudos, tentaremos responder são: quais são os principais objetos da crítica antijesuíta em Portugal? Que tensões ideológicas se encobrem nos recursos coesivos, utilizados e representados no discurso da época?

0.3. O objetivo da investigação

Este trabalho é a primeira análise linguística do discurso antijesuíta em Portugal, dedicada aos estudos dos recursos coesivos de alguns textos que circulavam na sociedade portuguesa, tentando reconstruir a imagem dos inacianos e sublinhar os principais fatores que os levaram ao campo do antijesuitismo. Hoje em dia existe um conjunto de técnicas de difusão de mensagens, tais como a imprensa, televisão, rádio, internet, etc. São os meios de comunicação social que facilitam as análises de discurso, porque são as formas visuais e auditivas com as quais melhor podemos decodificar a mensagem do locutor. Como analisaremos os textos entre o século XVI e XVIII, podemos contar apenas com a imprensa e manuscritos que circulavam na sociedade portuguesa. Através das análises de alguns textos antijesuítas, o nosso objetivo é descrever a imagem dos jesuítas nas formas impressas que se espalhavam em Portugal desde o século XVI. Além disso, o objetivo da nossa investigação é, também, verificar como os autores do discurso antijesuíta utilizam alguns recursos coesivos com os quais diferenciam a imagem dos inacianos, aplicando várias repetições e substituições (lexicais ou gramaticais) para intensificarem assim a sua crítica.

Através do exemplo de outras disciplinas científicas e humanas, viremos de apontar a complexidade do discurso antijesuíta, a ponto de grande parte dos fatores sociológicos (mesmo como os psicológicos, antropológicos, históricos, sociológicos, politológicos, teológicos ou linguísticos) se centra nele, indicando o contexto global e anfibológico da sua análise. O mesmo é dizer que, refletindo também diferentes conceitos filosóficos presentes no discurso da época, o fenómeno do antijesuitismo, como veremos, assume valores ideológicos, conjugando o anticatolicismo com o desgosto contra a Companhia de Jesus num tempo muito particular em que, como veremos no primeiro capítulo dedicado ao enfoque histórico, o protestantismo se esbarra contra a Recatolização, a secularização contra a cristandade.

Ao longo do nosso trabalho, mostraremos como os fatores sócio-históricos se misturam com a linguística. É que a ânsia de encontrar respostas para alguns enigmas do antijesuitismo chega a conduzir à questão da análise discursiva, focada na observação de pequenos pormenores dos textos antijesuítas nos quais diferentes sujeitos falantes, de forma crítica, combatem simbolicamente pela sua posição social e pelos capitais que marcam as relações do poder na sociedade da época. São as teorias do sociólogo francês Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1996) que pretendemos aplicar, sobretudo, nos dois primeiros capítulos que introduzirão o problema do discurso antijesuíta em Portugal. O campo sócio-histórico, além de marcar o discurso da época, marca também, como veremos, o campo linguístico, sendo os recursos coesivos que os adversos dos jesuítas utilizam contra a ordem e que reforçam a sua crítica.

Como não existe nenhum estudo linguístico que analisasse os textos antijesuítas nem estudasse, de forma mais complexa, a sua linguagem, no terceiro capítulo, de modo minucioso e mais ou menos linguístico, analisaremos alguns recursos coesivos que nos podem esclarecer a prática discursiva da época, reparando-nos no uso de palavras e expressões que caracterizam os inacianos e os motivos de queixa. Reavaliaremos o discurso à luz dos recursos coesivos para extrairmos algumas conclusões acerca do que pode resultar desta reavaliação em termos de conteúdos semânticos e de acontecimentos sociais, mostrando esses recursos como promotores de uma influência social.

O objetivo da nossa investigação é revelar a cronologia do antijesuitismo, os fatores que reforçavam o capital jesuíta que se criticava e, sobretudo, os recursos coesivos dos autores antijesuítas, fazendo conhecer as suas formas discursivas e estilísticas, a denotação ideológica, a classificação e a imputação do significado dos seus textos que formavam a imagem dos jesuítas na sociedade portuguesa e legitimavam a sua crítica. Pretendemos analisar as formas da construção da imagem dos jesuítas, analisando várias repetições e substituições (lexicais e gramaticais) com as quais o autor marcou o carácter do texto e exprimiu a sua postura para com o tema em questão.

0.4. Metodologia: métodos de investigação

Quando resolvemos proceder à reunião dos textos antijesuítas desde o século XVI até o século XVIII, logo percebemos que existe uma vasta biblioteca antijesuíta em que deveríamos investir mais tempo e mais cuidado. No momento em que começámos a configurar o corpus das nossas análises, tínhamos de processar muitos textos que, logo

depois, delimitámos, fazendo recortes e retomando alguns conceitos teóricos da AD. Foi um trabalho contínuo, vacilando entre várias noções teóricas e filosóficas, entre diferentes ciências sociais e disciplinas científicas. De facto, embora o corpus das nossas análises nos possa levar mais ao campo da literatura ou da sócio-história, ao longo do nosso trabalho, não deixamos de perder de vista a AD, analisando primeiro alguns acontecimentos históricos que determinaram o discurso da época, transformando, seguindo as teorias de Bourdieu, a linguística numa forma do combate simbólico na sociedade portuguesa da época (Bourdieu, 1996).

É nesse propósito que se inscreve o nosso trabalho que começámos a realizar junto com a biografia do missionário boémio Valentim Estancel em 2008⁵. Nele figuram três capítulos dedicados à construção da imagem dos membros da Companhia de Jesus no discurso antijesuíta em Portugal entre os séculos XVI e XVIII, analisando também os principais objetos da sua crítica. O primeiro capítulo versa sobre questões globais da cronologia dos acontecimentos sócio-históricos que levaram a Companhia de Jesus ao campo do discurso antijesuíta, sendo de carácter essencialmente temático; o segundo que se segue incide sobre os capitais jesuítas que reforçavam o seu poder e aparecem também na crítica antijesuíta (desobediência/riqueza versus obediência/pobreza), mesmo sobre o capital espiritual dos jesuítas e alguns fatores que o apoiavam. Ao longo dos primeiros dois capítulos, pretendemos situar-nos dentro do campo religioso dos jesuítas, inspirando-se nas teorias de Pierre Bourdieu que percebia a sociedade como um espaço de posições antagónicas que invadem certos sujeitos falantes (Bourdieu, 1989). Nas nossas análises observaremos dois níveis que saem reforçados dos campos sociais de Bourdieu: a posição do campo de poder dos jesuítas na cronologia dos acontecimentos históricos que levaram a sociedade portuguesa ao discurso antijesuíta e a estrutura do antijesuitismo em Portugal (aplicaremos o esquema de Bourdieu, 1996: 452) com a distribuição do capital espiritual (obediência e pobreza). Embora não sejam linguísticas e se acerquem mais do campo da sociolinguística, as teorias de Bourdieu, em nossa opinião, introduzem bem a semântica do discurso antijesuíta e dos recursos coesivos que aparecem nos textos críticos, porque, como veremos, o que, à luz de disciplinas linguísticas, mais sobressai na linguagem é, sobretudo, o código ideológico, assente no campo filosófico e doutrinal.

⁵ Dalibor Horváth: *Valentim Estancel: uma breve reminiscência da vida*, dissertação de mestrado, a origem da Companhia de Jesus, 1º capítulo, *Luta de dois mundos*, Olomouc, Universidade de Palacký em Olomouc, 2008.

No terceiro capítulo, inspirar-nos-emos em algumas teorias da linguista Irlandé Antunes sobre a coesão textual (Antunes, 2005: 48), observando a *repetição* e a *substituição* (lexical e gramatical) que matizam o discurso antijesuíta. Antes de mais, distinguiremos seis tipos dos textos antijesuítas. No conceito da distinção, estudaremos a *carta da rainha Catarina de Portugal*, o manuscrito de *Monita Secreta* de Jerónimo Zahorowski, fragmentos das cartas de Verney, *Le Catechisme des Jesuites* de Pasquier, o poema épico *O Uruguai* de José Basílio da Gama, ou vários fragmentos dos livros como o *Retrato dos Jesuitas* (1761), a *Manifestação dos crimes, e attentados commettidos pelos Jesuitas* (1833) ou a *Centinela contra Jesuitas* (1845). Nos estudos sobre a substituição, estudaremos como este recurso abarca certas reiteraões, trocando palavras por pronomes, advérbios, sinónimos ou hiperónimos que tornam frases mais sincopadas. Dedicar-nos-emos à parte gramatical e lexical do discurso antijesuíta, construindo assim a imagem dos inicianos na sociedade portuguesa.

0.5. Terminologia: jesuitismo e antijesuitismo

Um dos aspetos que requer atenção extralinguística é, desde logo, o problema das circunstâncias e acontecimentos sócio-históricos que, como veremos ao longo do no nosso trabalho, fomentam o discurso antijesuíta em Portugal. E não pode esquecer-se, designadamente que, mais do que através de qualquer outra razão é no âmbito da história que a sociedade portuguesa entra no antijesuitismo e com ele entramos na realidade do século XVI. Mas antes de analisar o discurso antijesuíta, é preciso explicar alguns termos que utilizaremos ao longo dos nossos estudos. Perguntemos pois: como definir o antijesuitismo que é, como acentua Stefan Gatzhammer, um fenómeno muito complexo, amplo e difundido que nenhum estudo pode exaustivamente abarcar?⁶ Para além de suposições ideológicas e históricas envolvidas, essa pesquisa pode, desde logo, conduzir-nos a explicaões ambíguas a respeito de objetivo e das orientações dos próprios adversários da Companhia de Jesus que, como sublinha José Eduardo Franco, é «uma dessas ordens que mais polémicas suscitaram desde o momento da sua fundação»⁷ e que o antijesuitismo se inicia com o «anti-iguismo»⁸ (o movimento contra

⁶ Para uma informação mais completa, veja-se Stefan Gatzhammer, “Antijesuitismo Europeu: Relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)”, in *Lusitania Sacra*, vol. 5, 1993, p. 160.

⁷ Cf. José Eduardo Franco: *Os Jesuítas em Questão (Apreciações contrastantes: Camões e Luís de Granada)*, conferência do *Colóquio Internacional sobre “Frei Luís de Granada e o seu tempo”*, do dia

o fundador Inácio de Loyola). Se calhar até porque esporadicamente as respostas, como veremos, deixam de intersectar-se, tendo um carácter anfibológico. Vejamos pois que refutações podemos encontrar para estas perguntas.

Para encontrar a resposta para a primeira questão, temos que definir os conceitos do jesuitismo e do antijesuitismo. Existe, de facto, uma dificuldade de os caracterizar, porque são movimentos recíprocos que apareceram ao mesmo tempo, utilizando diversos meios de comunicação da época (o jesuitismo em colégios, casas professas, púlpitos e confessionários; o antijesuitismo em praças, assembleias ou instituições de ensino superior) os dois que se espalham na sociedade reformista e produzem diversas polémicas. Enquanto o jesuitismo é um movimento que, desde a fundação da Societatis Iesu, abrange todas as atividades jesuítas com as quais os seguidores de Inácio de Loyola propagam o catolicismo (é uma conceção sobre uma visão de mundo ideológica e religiosa que promove os dogmas e as doutrinas da Igreja Católica Romana) e a sua manifestação dogmática e cultural, o antijesuitismo é um movimento crítico contra a vulgarização da doutrina jesuíta criticada dentro e fora da Igreja Católica Romana, observando ambições e um certo monopólio da ordem e dos seus membros que, por diversos meios, controlam e formam toda a sociedade da época. É que, para além dos dados objetivos que possam aduzir-se, o jesuitismo e o antijesuitismo parecem revelar a sociedade europeia do primeiro terço de Quinhentos na compreensão da sua dinâmica sociomental, prorrogando-se até o nosso tempo. Além disso, também no discurso antijesuíta encontramos uma comovente e bastante crítica definição do jesuitismo, visto como um movimento que consegue «abalar os thronos [sic], depôr monarchas [sic], invadir as sciencias [sic], preverter a educação da mocidade, conduzir os povos a seu arbitrio (...) em todo o inmenso espaço do Mundo conhecido»⁹ e o seu objetivo é «o Imperio universal pela Religião; elles [sic] o conseguirão [sic], e nisto consiste o Jesuitismo»¹⁰.

Interrogar a explicação dos termos na esperança de neles encontrar sinais de uma origem do discurso de Quinhentos, por exemplo, equivale a equacionar o entendimento global do antijesuitismo. Não se trata, apenas, de neles confirmar a presença de ecos

17 e 18 de dezembro de 2004, Academia Portuguesa de História, in *Revista Camoniana*, vol. 1, nº 1, 2010, p. 160.

⁸ O termo aparece na obra de José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil, no Oriente e na Europa*, vol. 1, Lisboa, Gradiva, 2006, p. 57.

⁹ Cf. *Manifestação dos crimes, e attentados commettidos pelos Jesuitas em todas as partes do mundo, desde a sua fundação, até a sua extincção*, vol. 2, F. E. A. V., Rio de Janeiro, Typographia de Gueffier, 1833, p. 4.

¹⁰ Cf. ib.

ideológicos e históricos. O que está em causa é ver a vasta biblioteca jesuíta e antijesuíta nas quais se assentam esses sinais: se num plano ideológico as publicações servem de um instrumento de combate político ou de uma tentativa de reforçamento do poder, tratando-se de refundição literária da realidade epocal, mediada por fatores psicossociológicos; ou se devemos situá-las num plano literário e confessional, o que propõe a presença de referências sócio-históricas, sob graus de subjetividade muito diversificados, que só conduzem à realidade social de Quinhentos. Sob este prisma de análise, está em questão, por exemplo, saber se há uma diferença entre as publicações jesuítas e antijesuítas. E está fora de dúvida que, mesmo que acontece com o jesuitismo e o antijesuitismo, o corpus jesuíta se interpenetra com o corpus antijesuíta, ou seja, o discurso antijesuíta utiliza, como veremos ao longo dos nossos estudos, quase os mesmos géneros e estilos literários como os inicianos (fora desta ideia é a crítica sistematicamente ilustrada numa perspetiva de sátira risível e de ironia), citando, muitas vezes, os seus textos de carácter dogmático, doutrinal ou epistolográfico. O antijesuitismo (mesmo como o seu derivado antijesuítico), proveniente do jesuitismo, deriva de coordenadas religiosas e ideológicas de diversos interlocutores, implicando consequências históricas, em termos de perceção do discurso da época e do seu registo. E o marco histórico, à luz de códigos de outra natureza e de outras disciplinas científicas que estão em causa e que não podemos, evidentemente, segregar, leva-nos a uma análise mais complexa.

0.6. Terminologia: recursos coesivos

Aclarando a terminologia do jesuitismo e antijesuitismo, é tempo de explicar a terminologia que Irandé Antunes usa nos seus estudos linguísticos e que utilizaremos nas nossas análises do discurso antijesuíta em Portugal. Basta, porém, termos em conta os termos técnicos usados nos estudos da coesão textual e as suas definições que os podem caracterizar melhor. O primeiro deles é a *reiteração* que Irandé Antunes define como:

«(...) a relação pela qual os elementos do texto vão de algum modo sendo retomados, criando-se um movimento constante de volta aos segmentos prévios – o que assegura ao texto a necessária continuidade de seu fluxo, de seu percurso (...)»¹¹

¹¹ Cf. *Lutar com palavras*, p. 52.

Dentro do conceito da reiteração aparece a *repetição* e a *substituição*. A *repetição* é um recurso estilístico que consiste em repetir a mesma palavra ou expressão:

Ex.: Já falei com ela, já lhe disse tudo.

A *substituição* é uma colocação de uma palavra (nominal ou verbal) no lugar de outra. A repetição abrange termos como a *paráfrase* que significa que um enunciado ou texto reformula a mesma informação:

Ex.: Estudei todo o conteúdo programático, ou seja, aquelas sete matérias.

A *substituição* abarca também o *paralelismo* que é um recurso expressivo que consiste na repetição de ideias ou frases:

Ex.: O Paulo não só fez os trabalhos de matemática, mas também os de geografia.

Outro termo é a *repetição propriamente dita* que corresponde à ação de dizer aquilo que foi dito antes:

Ex.: Estou contra qualquer conflito armado, contra a morte de milhares de pessoas geralmente inocentes, contra a militarização.

Com a *substituição gramatical* os termos podem ser substituídos por pronomes, utilizando a *anáfora*, recurso estilístico que consiste em repetir as mesmas palavras:

Ex.: O Zé é uma pessoa muito boa. Ele sempre me dá provas disso.

Outro recurso é a *catáfora* que é um processo através do qual um termo refere outro inserido posteriormente:

Ex.: Só quero dizer isto: que não me esqueço da Paula.

Com a *substituição lexical* um termo é substituído através de um *sinónimo* com o qual uma palavra pode ser usada no mesmo contexto:

Ex.: O presidente de Portugal, Marcelo Rebelo de Sousa, é convidado do *Conversa com Bial* desta segunda-feira, 6/5. O líder político, definido como conciliador e adorado pelo povo português, recebeu Pedro Bial no Palácio de Belém para um bate-papo e relembrou a presença na posse de Jair Bolsonaro, presidente do Brasil, em 1º de janeiro. (<https://gshow.globo.com>)

Outro termo que pode aparecer na *substituição lexical* é o *hipónimo* (palavra subordinada) quando a segunda palavra abrange outro significado mais global, inter-relacionando e qualificando o texto:

Ex.: Quem acha que maçã é tudo igual precisa rever seus conceitos, pois essa fruta, que é super bem-vinda em dietas, tem mais variedades do que você imagina e benefícios sem fim. (maçã é hipónimo de fruta) (<https://souagro.com.br>)

Além disso, pode aparecer também o *hiperónimo* (palavra superordenada) que ocorre quando a primeira palavra abarca um significado geral, enquanto a segunda tem um carácter subordinado:

Ex.: Não gosto dos doces. Não vou comer o pastel de nata. (doces é hiperónimo de pastel de nata)

Outro termo que utiliza Irandé Antunes é a *elipse* que é um recurso estilístico que consiste na omissão de uma palavra subentendida pelo contexto. Os linguistas Halliday & Hasan falam sobre uma *substituição por zero* (Halliday & Hasan, 1976):

Ex.: A minha mãe foi a primeira a chegar a casa. Abriu as janelas da cozinha e começou a arrumar tudo.

Ao explicar sumariamente os termos que analisaremos no terceiro capítulo dos nossos estudos, o mínimo que pode dizer-se é que são estes termos que fazem parte das nossas análises dos recursos coesivos dos textos antijesuítas. Mas antes de analisar os textos, revela-se necessário, num primeiro momento, proceder ao campo social do Portugal Antijesuíta que mais avulta no discurso contra os inicianos, sendo certo que ele pode variar, não apenas em função do combate simbólico, mas também por via dos próprios acontecimentos sócio-históricos.

I

O campo social e o uso de recursos coesivos

Extremis morbis, extrema, exquisita remedia optima sunt

«Mas a época da indecisão passou desde que, por um lado, o calvinismo deu à Reforma uma doutrina consistente, uma base social e uma organização e, por outro lado, a Companhia de Jesus, fundada por um fidalgo espanhol, Santo Ignácio de Loyola, deu aos partidários da tradição o dinamismo que lhes faltava. Em poucos anos, os Jesuítas reconquistam para o catolicismo a Alemanha do Sul e a Polónia, consolidam-no na Áustria, em Portugal, na própria Itália, fortalecem-no na Boémia hussita e esforçam-se por conquistar as populações dos novos mundos descobertos, desde a América ao Japão. No Concílio de Trento, conseguiram impor a vitória extrema, que reduzia a reforma ao reforço da disciplina interna do clero e opunha ao humanismo a escolástica»¹².

ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA, *Obras, História da cultura em Portugal*.

1.1. Relações entre diferentes categorias do discurso antijesuíta no Portugal de Quinhentos

Para além da AD que nos ajuda a sistematizar alguns recursos coesivos e os principais objetos da crítica, o discurso antijesuíta contempla ainda uma coerência entre diferentes categorias teóricas e analíticas, sendo elas mesmas vinculadas ao conceito do campo social de Portugal em que, como veremos, dominava o antijesuitismo. É um nexo em que a dialética entre as categorias se revela de maneira exigente e indispensável. Pensamos naquelas categorias que permitem perceber a complexidade do discurso antijesuíta em Portugal, estabelecendo relações entre os conceitos (teóricos e analíticos) e o objeto de estudo, todos focados na realização da análise dos objetos e sujeitos da crítica antijesuíta, vacilando entre as categorias conceituais, discursivas, linguísticas e recursos coesivos; pensamos também na atenção desvelada da parte analítica da análise social de Portugal, em que os dois conceitos dos estudos do discurso antijesuíta se sustentam, focados na tensão agonística entre a observação de pequenos pormenores do discurso antijesuíta e das hipóteses não testadas experimentalmente sobre ele, sendo submetidas a assim chamada «vigilância epistémica»¹³ com a qual corremos risco de preservar alguma teoria que pode chegar a ser um certo dogma que não nos permitiria fazer a análise de forma mais complexa; pensamos ainda nos objetos concretos do

¹² Cf. António José Saraiva: *Obras, História da cultura em Portugal, vol. I, Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Gradiva, 2000, p. 40.

¹³ Sobre a «vigilância epistémica», veja-se Pierre-Félix Bourdieu, *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2000.

discurso antijesuíta (escolhemos três que aparacem com frequência: a obediência cega, a desobediência e a cobiça), mesmo como em diferentes sujeitos que exercem a atividade dessas críticas nas quais podemos observar o combate simbólico de Bourdieu e analisar os capitais, que sejam sociais ou económicas, culturais ou simbólicos.

Como existiam problemas de encontrar uma técnica adequada para uma análise do discurso antijesuíta, ao longo dos nossos estudos, analisaremos o campo social do Portugal de Quinhentos, o espaço social em que os sujeitos falantes alcançavam certos capitais, sendo influenciados pela sua posição social que lhes formava, determinava e influenciava de maneira inconsciente. De facto, o campo social de Portugal podemos compreender como um espaço de posições antagónicas onde atuam diferentes sujeitos falantes de vários campos. Entre eles se está realizando um combate simbólico por posições avantajadas no espaço social em que eles mesmos agem. E não há dúvida de que o combate simbólico é também a pedra angular do antijesuitismo em que encontramos posições antagónicas: os jesuítas e os seus adversos. Independentemente de o conceito religioso dos jesuítas ser desfile ou de crítica concentrada em diversos textos da época, o que sucede no campo social de Portugal é o combate simbólico pelo poder na sociedade portuguesa. Se quisermos compreender o antijesuitismo, não temos outro remédio senão efetuar as teorias de Bourdieu, perseguindo um desígnio que não se revela fácil: analisar os campos em que os adversos dos jesuítas se moviam, as formas e géneros que utilizavam, procurando, ao mesmo tempo, expedientes de combate. Certamente por se inscrever no registro do combate simbólico que o caracteriza e em que se sustenta, o discurso antijesuíta revela elementos sócio-históricos e ideológicos, sendo certos capitais que o estimulavam.

O tema das nossas análises, como já dizíamos acima, é reconstruir a imagem dos membros da Companhia de Jesus no discurso antijesuíta em Portugal, sublinhando os principais objetos da crítica e os recursos coesivos que os adversos dos jesuítas utilizam para alcançarem assim posições avantajadas do mesmo espaço social que com eles compartilham. Escolhemos, como dizíamos acima, três objetos principais dos textos críticos (a obediência cega, a desobediência e a cobiça dos jesuítas). E quando o objetivo dos nossos estudos é patente, temos que demarcar também os conceitos teóricos que fazem parte da nossa investigação, sendo os objetos do discurso antijesuíta que chamam a nossa atenção. E são esses conceitos que fazem parte de um certo marco teórico, sendo aquilo que sustenta as nossas análises, o suporte da investigação sobre o antijesuitismo em que, como veremos, predomina a crítica da obediência cega, a

desobediência e a cobiça. O que significa que os nossos conceitos são racionais, tendo um certo peso objetivo que se lhe atribuem e na AD servem das categorias concetuais, aquele valor que produz efeito, chamando-o dimensão operativa que traz claridade ao objeto dos nossos estudos. Ao longo dos nossos estudos, inspiramo-nos nas teorias sociológicas de Bourdieu e, também, em algumas análises críticas de (van Dijk, 2009).

Sujeitos às categorias, o objeto do discurso antijesuíta e o sujeito falante chegam a ser aquilo que ressoa ao longo das nossas análises do campo social de Portugal. De facto, já no princípio da nossa investigação, esses conceitos se tornam explícitos e a dialética entre o problema do antijesuitismo, o seu objetivo e explicações possíveis nos levam a uma delimitação das categorias concetuais. E na medida em que representam a forma de uma análise minuciosa de confluência entre os dois objetos, a categoria concetual liga-se, através da teoria social (problemas ideológicos da doutrina jesuíta, o significado das palavras que aparecem no discurso antijesuíta ou questões de poder na sociedade), à categoria discursiva. E é a teoria social que constitui uma forma de interpretar a estrutura da sociedade, ideologias, doutrinas e relações de poder na época em que se produzia o discurso antijesuíta como certa forma do combate simbólico do Portugal Antijesuíta.

Se reparamos bem, no discurso antijesuíta, as marcas de poder e de ideologia, inventariadas em qualquer outra AD, não deixam de despertar o interesse dos investigadores e, em nossa opinião, distribuem-se entre si pelos laços de carácter sócio-histórico que suportam a globalidade do discurso, estabelecendo uma relação recíproca entre diferentes signos linguísticos e os elementos extralinguísticos que os influenciam e determinam (obediência e pobreza vs. desobediência e riqueza, sendo uma relação entre o significado literal destas palavras e os fatores sócio-históricos que mudam o conceito do seu significado). Nos estudos de Pierre Bourdieu, mesmo como nas teorias de Teun Adrianus van Dijk (van Dijk, 1999: 24), as relações entre o poder e o discurso podem ser vistas apenas através de investigações multidisciplinares que melhor podem analisar as estruturas do discurso que se ligam a vários processos mentais, relacionados com a comunicação entre indivíduos ou grupos e, de forma mais geral, com a organização social em que «las mentes de los usuarios del lenguaje moldean y son moldeadas por el discurso y otras prácticas sociales en contexto»¹⁴, sendo eles mesmos influenciados por habitus que Bourdieu compreendia como um conjunto de disposições individuais,

¹⁴ Cf. Teun A. van Dijk: *Ideología, aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 24.

formadas de várias interações sociais; na segunda vertente mais ligada à função do discurso concreto ou à episteme, há lugar para uma certa cognição social em que a ideologia, como sublinha Teun Adrianus van Dijk, é um sistema essencial dessa cognição, identificando-se com certas representações mentais, tipificadas e compartilhadas com um grupo de pessoas, sendo os valores, opiniões ou conhecimentos que a formam e a codificam no marco de «crenças gerais», formando assim um certo campo em que se distribuem vários capitais que reforçam as posições sociais dos sujeitos falantes.

No discurso antijesuíta, é preciso ter em conta as marcas de poder e de ideologia, sendo elas que ficam como mensagens latentes na linguagem contra a Companhia de Jesus. Na sequência das «crenças gerais» da época em que se produz o discurso antijesuíta e, também, nas sequências das massas heterogêneas que precisavam de condução espiritual ou política, o papel da ideologia não deixa de ser o mais significativo. Foram os inicianos que formavam a sociedade da época em que o poder religioso da perdição da graça divina, da vida eterna e, com ela, um dos aposentos do céu em que imperava Deus com os seus serafins e arcanjos, foi aquilo que chegou a ser o princípio da ideologia jesuíta, sendo ela criticada por outros grupos com ideologias diferentes e causando combates simbólicos entre vários sujeitos falantes. A importância do poder da ideologia aparece também na obra *Masa y Poder* de Elias Canetti que, através do exemplo dos dogmas católicos e um certo poder dos inicianos na sociedade cristã heterogênea, exprime uma relevância da concepção do éden na submissão das massas, ligada no âmbito de hóstias consagradas, sendo o catolicismo que «debilita y frena lo que hay de común entre los hombres realmente presentes y coloca en su lugar un misterioso país remoto, suprapotente»¹⁵. A ideologia jesuíta e o seu poder, como dizíamos acima, fazem parte da teoria social que liga as categorias conceituais às categorias discursivas, sempre tendo em conta os conceitos analíticos que nos ajudam a explicar o antijesuitismo de forma mais compreensível e complexa.

Desta forma, o marco teórico das nossas análises do discurso antijesuíta é multidisciplinar e identifica-se, na sua dimensão de tema, com um campo religioso em que os aspetos psicológicos de sublimação afetiva da vontade das pessoas complementam e respondem, de alguma forma, ao antijesuitismo que se estabelece, como é sabido, já no princípio da formação da ordem inaciana, relacionado com

¹⁵ Cf. Elias Canetti: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2013, p. 225.

diferentes marcos ideológicos da época. No discurso antijesuíta, podemos aplicar também algumas teorias de Teun Adrianus van Dijk (van Dijk, 2009: pp. 252-253), identificando três níveis do antijesuitismo que se relacionam com o nível sócio-político/religioso de descrição (os processos políticos ou religiosos constituídos por discursos e interações dos políticos/religiosos num certo contexto político/religioso) e o nível sociocognitivo de descrição (as representações políticas/religiosas relacionadas com as individuais desses discursos e contextos). A base do antijesuitismo forma-se de diferentes adversos dos jesuítas (sacerdotes, bispos, religiosos, professores, nobres, monarcas ou políticos), das suas crenças, dos seus discursos e das interações entre eles no marco sócio-histórico. O nível intermédio, reforçado da base, forma-se dos grupos e das instituições religiosas e governamentais, do seu próprio discurso e da sua reciprocidade. O nível superior, aquele nível que tem como base o intermédio, forma-se de sistemas religiosos e políticos e das suas representações abstratas, utilizando um certo discurso influenciado por elementos culturais ou históricos, relacionando-se com os outros.

Todavia, e embora os vínculos ideológicos do discurso antijesuíta em Portugal a circunstâncias políticas e religiosas bem determinadas da realidade portuguesa constituam uma das características mais marcantes, também é verdade que, antes de fazer do conceito ideológico uma categoria operativa, temos que nos centrar-nos no conhecimento da própria ideologia, no seu reconhecimento e na sua codificação no discurso. O cariz ideológico do discurso antijesuíta liga a teoria discursiva à teoria social e ao campo social de Bourdieu. Mas, antes de mais, é preciso marcar algumas categorias discursivas que nos ajudam a analisar o discurso antijesuíta. Estamos assim, tudo o indica, perante uma vasta biblioteca de autores que se dedicam ao discurso e, através dele, também, à teoria social. Nomes como Foucault, van Dijk, Hodge, Kress, Halliday & Hasan fazem só um pequeno fragmento da lista dos autores que não podem ficar despercebidos a quem faz a AD. Embora haja autores como Michel Foucault ou Hans-Georg Gadamer¹⁶ que não fazem análises de forma rigorosa e não procuram no texto uma correlação empírica de aquilo que põem na sua versão teórica, existem outros autores cujas teorias também podiam aplicar-se nas análises do discurso antijesuíta,

¹⁶ Gadamer dizia que interpretar o passado, uma obra ou um enunciado de um interlocutor, significa que a gente tem que os compreender no horizonte do presente. A linguagem não é apenas um simples instrumento do pensamento humano, mas chega a ser uma dimensão em que se realiza a existência de qualquer homem e também nela se concretiza o sujeito ou o pensamento. Sobre as ideias de Gadamer, veja-se o seu *Verdad y Método I: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.

inspirando-se em algumas das suas hipóteses sobre as formas e géneros discursivos, a ordem de discurso ou a polifonia em diferentes textos públicos. Para completar a categoria discursiva, vejamos agora alguns géneros de discurso de van Dijk (van Dijk, 2009: pp. 72-74) que nos pode ajudar a analisar melhor o discurso antijesuíta, escolhendo aqueles géneros que ligam o discurso ao poder. Van Dijk distingue várias categorias discursivas: o discurso que tem uma função instrucional pragmática (*Monita Secreta* em que aparece uma crítica dos próprios textos inacianos, da sua doutrina, das regras e dos seus superiores)¹⁷, o discurso persuasivo (a publicação do *Retrato dos Jesuitas* é uma coleção dos textos antijesuítas que servem de uma propaganda contra eles)¹⁸, o discurso prescritivo (na *carta da rainha Catarina de Portugal*, mesmo como em outras cartas do *Retrato dos Jesuitas*, os sujeitos falantes descrevem os inacianos e exprimem um certo perigo que eles representam para o futuro do país) ou diferentes tipos de narrativas que, de forma emocional e dramática, através de diferentes estilos e temas, querem influenciar o público (a obra poética *O Uruguai* remete para o registro caricato em que se apresentam as polifonias do enunciado)¹⁹. Assim podemos ver como as categorias discursivas de van Dijk se relacionam com a representação discursiva do nosso objeto de estudos, sendo essas categorias que aparecem em qualquer discurso, quer seja político, quer seja religioso.

¹⁷ Jerónimo Zahorowski foi um jesuíta polaco que foi, em 1613, expulso da Companhia de Jesus, publicando, logo depois, em Cracóvia, o livro *Monita Secreta* (Instrução Secreta, 1614). Em 1902 existiam 300 publicações deste livro em diferentes línguas. É um panfleto de estilo satírico, parafraseando cartas do geral Cláudio Aquaviva e citando algumas regras da ordem jesuíta, dando instruções aos inacianos como influenciar a gente para alcançarem melhor a riqueza material e o poder social. Como dizíamos acima, a primeira edição polonesa foi publicada em Cracóvia em 1614. Depois, entre o século XVII e XIX, houve várias traduções que circulavam em livros ou folhetos em Polónia; em França *Secrets des Jésuites*, Colônia, 1669; *Cabinet Jésuitique*, Turim, 1718 & Colônia, 1704 e 1727; *Les mystères les plus secrets des Jésuites*, Paris, 1761; em Inglaterra, em latim, *Secreta Monita Societatis Iesu*, London 1723, 1746, 1824; em inglês *The secret instructions of the Jesuits*, London, 1658, 1847, 1850, 1851; em Alemanha se espalhavam títulos como *Geschichte des Jesuitenordens* de Johann Christoph Harenberg, Halle, 1760; *Pragmatische Geschichte des Ordens der Jesuiten seit ihrem Ursprunge bis auf gegenwärtige Zeit* de Harenberg, Verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1760; *Vorläufige Darstellung des heutigen Jesuitismus*, Hermann, 1786; *Alte Grundsätze des Jesuitenordens, und neuere Bemühungen der Exjesuiten zu Munchen, ihre Gesellschaft in Baiern wieder herzustellen* (1794); *Über die Wiederherstellung der Jesuiten, die Unterdrückung des Freimaurerordens und das einzige Mittel, die Ruhe in Deutschland zu sichern*, Varrentrapp, Frankfurt, 1815; *Die Gesellschaft Jesu, als universal-historische Erscheinung, nebst einer Uebersetzung der geheimen Vorschriften des Ordens*, Wein, 1815 & Erlangen, 1816; a mesma publicação foi reeditada em Deutschland (1816), Aachen (1824 e 1826), Nordhausen (1845), Leipzig (1846), St. Gallen (1848), Minden (1852), Erfurt (1853 e 1867), Barmen (1886), etc. Sobre a importância deste livro para a percepção dos jesuítas ao longo de séculos, veja-se de Sabina Pavone, *Le false istruzioni segrete della compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno, 2000; ou de José Eduardo Franco & Cristina Vogel, *Monita Secreta Instruções Secretas dos Jesuítas*, Lisboa, Roma Editora, 2002.

¹⁸ Miguel Rodrigues: *Retrato dos Jesuitas Feito ao natural pelos mais sabios e mais illustres Católicos*, Lisboa, officina de Miguel Rodrigues, 1761.

¹⁹ José Basílio da Gama: *O Uruguai*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1769.

Ao comentar sumariamente as teorias que nos ajudam a fazer a análise do discurso antijesuíta mais complexa, aparecem a categoria linguística e a semiótica, embora as duas pertençam à categoria anterior. Estamos numa categoria cuja teoria se afasta das interpretações extradiscursivas e corresponde, sobretudo, ao sinal próprio da linguagem verbal, atualizando-se na textualidade dos signos, ou seja, nas unidades linguísticas que possui um significado e um significante, ligados por uma relação arbitrária. No plano da categoria linguística, além da *gramática sistemática funcional* e da *linguística crítica*, fixamo-nos nas categorias como modalização (manifestação, nos textos antijesuítas, e por meio do uso de certos verbos auxiliares, das atitudes do locutor), hierarquização de informações (um sistema de organização dos textos antijesuítas, baseado numa escala de importância doutrinal ou social) ou tematização (os textos da linguagem antijesuíta).

1.2. A metodologia da seleção dos textos antijesuítas

Coloquemos em primeiro lugar o instrumento que, de forma indireta e por meio dos estudos do procedimento humano, nos ajuda a analisar o campo social de Portugal em que, desde o século XVI, predominava o discurso antijesuíta: a análise de conteúdo (AC) que se vincula à interpretação, avaliação e codificação de um texto ou de uma ação realizada. Nesta linha de pensamento, revela-se importante sublinhar que, além da forma escrita, na AC podemos observar também imagens que fazem parte de uma série de espécies de comunicação, quer sejam fotos, quer sejam artigos, periódicos ou pictogramas. Procedemos a um inventário dos instrumentos de comunicação que mais avultam a AC, sendo certo que o seu significado pode variar, não apenas na dualidade entre o rigor de objetividade e a abundância da subjetividade (neste plano, essa dualidade tem caráter de aqueles fenómenos que escapam à consciência), mas também por via da própria interpretação do investigador que não pode esconder os seus próprios critérios ideológicos e o seu conhecimento obtido pela vivência ou pela prática de uma atividade concreta. A AC, como confirma Klaus Krippendorff, é um método científico «capaz de oferecer inferencias a partir de datos esencialmente verbales, simbólicos o comunicativos»²⁰.

²⁰ Cf. Klaus Krippendorff: *Metodología de análisis de contenido: teoría y práctica*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 27.

Enquanto antijesuitismo, no discurso antijesuíta podemos avaliar, codificar e interpretar, sobretudo, os conteúdos escritos, porque nem imagens, nem sons podem ser focos das nossas análises, porque, naquela época, como é sabido, a epistolografia e o impresso foram os principais meios de comunicação. As únicas imagens que podem ser analisadas são os desenhos dos jesuítas (caricaturas) que circulavam na época, assentando no exagero cómico do seu comportamento e dos seus traços distintivos. Klaus Krippendorff acentua que as mensagens não têm um único significado, porque existem diferentes perspetivas de observar atentamente os dados de natureza simbólica e qualquer comunicação verbal é capaz de «transmitir una multiplicidad de contenidos incluso a un único receptor»²¹. No discurso antijesuíta, podemos observar essa natureza simbólica com a qual interpretaremos e codificaremos melhor o próprio significado da mensagem.

O que mais sobressai na AC é a confrontação entre a verificação e a exploração das análises, reunindo em si, uma hipótese cujo objetivo é definido e procede da quantificação dos resultados e uma falta de hipóteses definidas que levam a diversos resultados. O que importa reter é que a análise de exploração é aquela análise que utilizamos também nos nossos estudos do discurso antijesuíta, porque, em nossa opinião, se a análise de verificação deixa fora todos os fatores e elementos que não são previstos, a análise do discurso antijesuíta, em que não pode faltar o rigor científico, não seria completa, porque a linguagem do fenómeno do antijesuitismo não podemos limitar num só foco verificador. Por isso, o aprofundamento da análise de exploração não deixa de implicar riscos importantes de ser censurada por alguns linguistas que, no conteúdo latente do discurso antijesuíta, podem criticar falta de alguns parâmetros rigorosamente estruturados e mais explícitos. Embora seja uma análise qualitativa (foca sobre o fenómeno do antijesuitismo, analisando mensagens latentes), ao longo dos nossos estudos, tentamos obedecer a alguns parâmetros científicos para dar a fiabilidade das nossas investigações sobre o sujeito que produz o discurso antijesuíta. Klaus Krippendorff (Krippendorff, 1990) sublinha que os métodos qualitativos «han demostrado su eficacia, particularmente en lo que se refiere a extraer de la propaganda información utilizable con fines políticos o militares, así como en psicoterapia»²². E como o discurso antijesuíta não é possível analisar apenas de ponto de vista quantitativo, porque, como é sabido, a linguagem antijesuíta faz parte do antijesuitismo,

²¹ Cf. *Metodología de análisis de contenido*, p. 30.

²² Cf. *ib.* p. 29.

ou seja, do movimento em que as informações têm um certo caráter ideológico, as nossas análises indiretas (comentam o que está por trás da linguagem)²³ e qualitativas, tentam interpretar a complexidade da linguagem antijesuíta, do seu atributo e dos seus aspetos caraterísticos.

No discurso antijesuíta, existem diferentes tipos de comunicação nos quais podemos aplicar a AC. Nela, como é sabido, predominam os métodos científicos da quantificação. Estes métodos podemos aplicar também nas nossas análises qualitativas, sendo a determinação da quantificação que nos ajuda a classificar mensagens e a sua simbologia. Vejamos pois um dos quadros possíveis da aplicação da AC no discurso antijesuíta, observando o número dos sujeitos falantes e as formas discursivas nas quais aparece a crítica dos inicianos:

<i>Código de suporte</i>	<i>Número de sujeito na comunicação</i>
	Monólogo
Linguístico/escrito Linguístico/oral Icónico Semiótico	Pensamentos dos jesuítas e dos seus adversos. Ø Ø Manifestações emocionais.
	Diálogo
Linguístico/escrito Linguístico/oral Icónico Semiótico	Epistolografia. Ø Ø Manifestações emocionais ou as regras de cortesia.
	Comunicação de massa
Linguístico/escrito Linguístico/oral Icónico Semiótico	Livros, panfletos e jornais da época. Ø Igrejas, cortes régias, universidades, colégios. Mitos, preconceitos, estereótipos.
	Grupo limitado
Linguístico/escrito Linguístico/oral Icónico Semiótico	Regras jesuítas e comunicação escrita (jesuítas vs. adversos). Ø Comunidades jesuítas, professores, nobreza, políticos. Manifestações emocionais e as regras de cortesia.

²³ É preciso ter em conta a teoria de Philipp Mayring que no seu artigo “Qualitative Content Analysis” descreve a análise qualitativa como uma certa aproximação empírica em que se controla, sobretudo, o contexto de comunicação, seguindo o registo analítico que fica fora da quantificação. Para uma visão mais abrangente sobre as teorias da análise qualitativa, veja-se Philipp Mayring, “Qualitative content analysis”, in *Forum qualitative social research*, vol. 1, 2000, pp. 1-10.

Em primeiro lugar, no discurso antijesuíta, marcámos o número dos sujeitos de comunicação (monólogo, diálogo, comunicação de massa e grupo limitado). Logo depois dividimos o código de suporte (linguístico/oral, linguístico/escrito, icónico e semiótico). No caso de *monólogo*, podemos analisar o código linguístico/escrito (pensamentos de alguns autores jesuítas e os antijesuítas) e, de certa forma, o semiótico (emoções que se encontram na linguagem), porque nem o código oral, nem o icónico (imagens, sinais, etc.) aparecem na forma escrita. O mesmo acontece com a *comunicação dual* em que analisámos o código linguístico/escrito (epistolografia) e, de forma muito restringida, os códigos semióticos (reconhecemos, através da linguagem, algumas manifestações emocionais ou as regras de cortesia). Isso mesmo encontrámos na *comunicação de massa* em que se pode interpretar o código linguístico/escrito (livros, panfletos ou jornais da época), o código icónico (igrejas, cortes régias, universidades, colégios, etc.) e o código semiótico (mitos, preconceitos, estereótipos, etc.), enquanto o código linguístico/oral (discursos e sermões) não se pode analisar de forma mais complexa. No grupo limitado marcámos o código linguístico escrito (regras jesuítas e comunicações escritas entre os jesuítas ou os seus adversos) que foi apresentado em discussões, sermões e diferentes conversas (código linguístico oral que não se pode analisar), tendo como o código icónico pequenos grupos (comunidades jesuítas, professores, nobreza, etc.) e, como podemos ver na linguagem antijesuíta que analisamos, o código semiótico em que encontrámos certas manifestações emocionais e regras de cortesia. Neste caso, a quantificação dos textos ajudou-nos a especificar e sistematizar o objeto e formas do discurso antijesuíta.

No discurso antijesuíta codificámos algumas informações explícitas e bem reveladas (nas cartas, publicações e panfletos observamos a descrição do comportamento jesuíta), mas, além disso, ao mesmo tempo, interpretámos informações que não se manifestavam exteriormente, ou seja, informações latentes. Essas, por meio das análises de tudo o que foi e não foi dito nos textos antijesuítas, nos serviam para identificarmos a mensagem transmitida nos textos antijesuítas, como é, por exemplo, o caso dos recursos semânticos que os adversos dos jesuítas utilizam no seu discurso (é o caso da ironia que veicula um significado diferente ou as intenções dos autores que escolhem a linguagem dos textos, exprimindo com ela os seus critérios ideológicos, o seu conhecimento, o seu grupo social, etc.). A AC serve assim, também, para completar a caracterização dos textos antijesuítas, ligando a análise dos textos e a dedução lógica dos fatores que determinam a linguagem antijesuíta, ajudando a analisar tudo aquilo que é expresso na linguagem.

1.3. A pedra angular do discurso antijesuíta em Portugal

Olhando para o fenómeno do discurso antijesuíta com que queremos abrir este subcapítulo e aprofundando os nossos estudos, temos de verificar, em primeiro lugar, que, como já dizíamos acima, simultaneamente ao lado do jesuitismo, praticamente desde a fundação da Companhia de Jesus, aparece também o movimento antijesuíta que foi aumentando a bom ritmo, tornando-se assíduo entre alguns intelectuais e diferentes comunidades religiosas, referindo nomes cimeiros como Frei Melchior Cano (*Cartas*, 1563)²⁴, Jerónimo Zahorowski (*Monita Secreta*, 1614), D. Francisco de la Piedad (*Teatro Jesuítico*, 1654)²⁵, José Basílio da Gama²⁶ (*Relação abreviada*, 1757)²⁷ José de Seabra da Silva²⁸ (*Dedução Chronológica e Analytica*, 1767-1768) ou Sebastião José de Carvalho e Melo²⁹, por todos conhecido como Marquês de Pombal, o maior adversário dos inacianos, aclamado que os jesuítas destruíram, em Portugal, a verdadeira ciência (Maynard, 1855: 87-88) e que eles são responsáveis pelo atraso e pela decadência do

²⁴ Frei Melchior Cano (1509-1560) foi um filósofo dominicano, autor de várias obras sobre ascetismo como *Theologiae cursus completus* (1837-1866), *De Locis theologicis libri XII* (1563) ou *Relectiones de sacramentis in genere* (1550), entre outras. Foi um dos primeiros representantes do movimento antijesuíta em Espanha. Frei Melchior não deixou de criticar os jesuítas, comparando-os com o Anticristo e proclamando que os dois tentavam o triunfo sobre a Igreja Católica Romana. Sobre o papel de Melchior Cano na doutrina tridentina, veja-se Bernard Sesboüé & Christoph Theobald, *La palabra de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, pp. 131-137 ou Bernhard Körner, *Melchior Cano – De locis theologicis*, Graz, Styria Medienservice, 1994. O jesuíta italiano Nicolás Orlandino, na sua obra *História Societatis Jesu* (livro 8, Roma, 1614, pp. 45-46), cita algumas palavras de Melchior Cano, in *Centinela contra Jesuitas*, pp. 18-21. Para um melhor esclarecimento da obra e vida de M. Cano, consulte-se Charles E. O'Neill & Joaquín María Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 636-637.

²⁵ Este livro, naquela época, foi muito desejado pela gente e difícil de conseguir, como podemos ver em *Epistolario. Mayans y el Barón de Schönberg*, escrito por Gregori Mayans y Siscar (Universitat de València, Monografías y Fuentes, nº 21, 2002, p. 102).

²⁶ José Basílio da Gama (1740-1795) foi um poeta que estudou num colégio jesuíta no Rio de Janeiro. Depois da expulsão da Companhia de Jesus, foi-se para Itália e, logo depois, para Portugal onde foi acusado de propagação da Companhia de Jesus, encarcerado (1768) e desterrado para Angola. Daí enviou um poema dedicado à filha do Marquês de Pombal que o chamou de volta para Portugal, atacando o poder dos jesuítas e elogiando o absolutismo de D. José I. A obra descreve a guerra dos índios guaranis com os exércitos espanhóis e portugueses, criticando a má influência dos jesuítas no povo aborígine e na sua resistência contra Portugal.

²⁷ *Relação abreviada da República que os religiosos jesuítas das provincias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias; e da guerra que neles tem movido e sustentado contra os exércitos Espanhóis e Portugueses, formada pelos registos das Secretárias e dos dois respectivos principais Comissarios e Plenipotenciarios e por outros documentos autenticos*, Lisboa, 1757 (o líbello da *Dedução Chronologica e analytica* foi traduzido para o espanhol, latim, francês, inglês, italiano e alemão).

²⁸ José de Seabra da Silva (1732-1813) foi Desembargador da Casa da Suplicação e Procurador da Coroa Portuguesa.

²⁹ Sebastião José de Carvalho e Melo, chamado Marquês de Pombal, foi primeiro-ministro português (1699-1782). Estudou na Faculdade de Direito na Universidade de Coimbra e conseguiu vários cargos diplomáticos: embaixador em Viena e Londres, ministro dos negócios estrangeiros e da defesa nacional (desde 1750), primeiro-ministro de Portugal e das colónias ultramarinas (1756-1777).

país (Franco, 2002: 76-79), divulgando a obra *Dedução Chronológica* que é «porventura a obra mais importante de quantas se têm publicado contra os Jesuítas»³⁰.

À semelhança do que sucede com o primeiro «antijesuíta militante e obsessivo»³¹ e «el patriarca de todos los críticos, pasados, presentes, futuros y posibles»³², mesmo com a obra de Zahorowski, e, num plano mais ou menos análogo, também, na crítica de D. Francisco ou na divulgação da extensa *Dedução* «pesada e dura (...) paradigmática no quadro do antijesuitismo português»³³, divulgada pelo Marquês de Pombal que «chegou aos extremos mais absurdos para garantir que o livro fosse lido pelo maior número possível de pessoas em todo o Império Português»³⁴, algumas publicações e cartas destes seis rivais da Companhia de Jesus, em nossa opinião, integram um certo conjunto canónico antijesuíta em Portugal e bem reportado durante vários séculos e ao que as suas críticas evocam de ilusões de um perigo para toda a sociedade europeia da época, chegando a ser a pedra angular do antijesuitismo que, como sublinha Stefan Gatzhammer, é «tão antigo quanto a própria Companhia»³⁵, formando uma vasta bibliografia antijesuíta em que os adversos reeditam a *Relação Abreviada* ou a *Dedução Cronológica e Analítica*. Lendo hoje as publicações antijesuítas da época pombalina (muitas das quais ficaram acessíveis a investigadores), reconhecemos que, além de aquelas já mencionadas acima, também as obras como os *Erros Ímpios e Sediciosos*³⁶ (1759), o *Compêndio Histórico do estado da Universidade de Coimbra*³⁷ (1771) do Marquês de Pombal e da Junta de Instrução Literária que atacam os jesuítas desta

³⁰ Cf. Augustin Theiner: *Geschichte des Pontificates Clemens XIV., nach unedirten Staatsschriften aus dem geheimen Archiv des Vaticans*. 2 Bde. Mit dem Bildniß Clemens' XIV, Didot, Leipzig & Paris, 1853, p. 9, in José Eduardo Franco, “Génese, evolução e carácter do antijesuitismo”, p. 80.

³¹ Cf. José Eduardo Franco: *Os Jesuítas em Questão (Apreciações contrastantes: Camões e Luís de Granada)*, conferência do Colóquio Internacional sobre “Frei Luís de Granada e o seu tempo”, do dia 17 e 18 de Dezembro de 2004, Academia Portuguesa de História, p. 162, in *Revista Camoniana*, v. 1, nº 1, 2010, p. 162.

³² Cf. José Francisco de Isla: *Cartas inéditas* (carta a Miguel de Medina), Villagarcía, 1758, p. 201, in Francisco Xavier Miranda: *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, Alicante, Universidad de Alicante, 2013, p. 47.

³³ Cf. “Génese, evolução e carácter do antijesuitismo em Portugal”, p. 79.

³⁴ Cf. Charles Ralph Boxer: *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 2014, p. 187.

³⁵ Cf. Stefan Gatzhammer: “Antijesuitismo Europeu: Relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750–1780)”, in *Lusitania Sacra*, Universidade Católica Portuguesa, 1993, p. 160.

³⁶ *Erros ímpios e sediciosos que os religiosos de Companhia de Jesus ensinaraõ aos reos que forao justicados e pertenderao espalhar nos Povos destes Reynos*, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1759.

³⁷ *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados Jesuítas e dos estragos feitos nas sciencias e nos professores, e directores que a regiam pelas maquinações, e publicações dos novos estatutos por elles fabricados*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1771.

Universidade ou o *Regimento pombalino do Santo Ofício*³⁸ (1774) mergulham exclusivamente as suas raízes no antijesuitismo português e na realidade do espaço social do Portugal de Setecentos que, no nosso sentido, podemos compreender como século hostil e perseguidor da *Societatis Iesu* (Matos, 1997: 350). E de todas as publicações antijesuítas até então destacadas, não há dúvida de que estas são, porventura, não só as mais enraizadas no discurso da época, mas também aquelas que mais repercussões tiveram até hoje em termos sociais e históricos, criando uma certa mitificação dos inicianos e iniciando a lenda negra sobre eles³⁹.

Depois de enunciar sumariamente e cronologicamente alguns representantes do discurso antijesuíta em Portugal, interessa também mencionar dois homens eruditos ligados ao antijesuitismo cujas publicações contribuíram para a animação desse movimento, embora cada um deles abrigando concepções diferentes: Etienne Pasquier⁴⁰ e António Verney⁴¹. O primeiro deles, o advogado francês Etienne Pasquier, aparece no conjunto dos autores que não deixam de repreender os jesuítas portugueses, tendo uma voz irónica e muito mais crítica do que António Verney. Enquanto o segundo deles admira essa ordem, Pasquier a ridiculariza, sendo um grande defensor da Universidade de Paris, atacando todos os jesuítas conservadores que têm tentado assenhorear-se da alma mater parisiense e da educação em geral. A sua obra *Le Catechisme des Jesuites: ou Examen de leur doctrine* (1602) repercute, ironicamente, a doutrina jesuíta e os seus abusos na sociedade da época, trancrevendo algumas das regras da *Societatis Iesu* para explicar a complexa fisiologia tragicómica dos jesuítas, revelando assim a sua prática

³⁸ *Regimento pombalino do Santo Ofício*, decretado em nome do Inquisidor Geral, Cardeal da Cunha, inspirado pelo Marquês de Pombal, opondo-se aos tormentos ou aos autos-de-fé que se realizavam em público, estabelecendo umas poucas exceções para tormentos e autos públicos (hereges, dogmatismo, etc.).

³⁹ A lenda negra sobre os jesuítas repercute na Geração de 70 (as ideias antijesuítas aparecem nas obras de Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós, Ramalho Ortigão, Batalha Reis, Teófilo Braga, etc.). Sobre o assunto, veja-se Sérgio Campos Matos, *Historiografia e Memória Nacional no Portugal do século XIX* (1846-1898), Lisboa, Edições Colibri, 1997, p. 350.

⁴⁰ Étienne Pasquier (1529-1615) foi um jurista e político francês; autor de *Le Catechisme des Jesuites: ou Examen de leur doctrine*, Biblioteca Estatal de Baviera, 1602; a obra também traduzida para o inglês: *The Jesuits catechism*, London, R. Harford, 1681.

⁴¹ Luis António Verney (1713-1792), filho de um francês, estudou no Colégio jesuíta de Santo Antão e na Congregação do Oratório. É representante do iluminismo português e autor de cinco volumes do *Verdadeiro Método de Estudar* que foram publicados em 1746, tentando reformar a educação portuguesa que, naquela época, estava nas mãos da Companhia de Jesus. Em 1762, um resumo desta obra publicou no *Journal des Savants* sob o pseudónimo de António Teixeira Gamboa e, em 1762, editou a obra com o título *Synopsis Primi Tentaminis pro Litteratura Scientiisque instaurandis apud Lusitanos*, procurando conseguir assim melhor a reforma da pedagogia portuguesa. Verney, em 1747, deixou imprimir a primeira edição do *Verdadeiro Método*. A segunda edição aparece em Nápoles e a terceira, datada de 1751, na tipografia lisboeta. Para uma análise mais detalhada de obras de Verney, veja-se António Alberto Banha de Andrade, *Verney e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965.

jurídica e uma certa multiplicidade das suas capacidades discursivas. É de *Le Catechisme des Jesuites*, enquanto o discurso irónico, que Pasquier, embora francês, se serve para complementar a biblioteca do Portugal Antijesuíta, implementando certas denúncias contra os inacianos portugueses em relação a alguns acontecimentos históricos em França⁴².

Na posse do discurso antijesuíta e conjuntamente com os críticos aqui citados é preciso, sem dúvida, indicar o nome do segundo erudito que se torna visível no panorama dos opositores da Companhia de Jesus em Portugal: Luis António Verney. Foi este ex-aluno dos jesuítas eborenses que se tornou um dos reformadores significativos do sistema educativo em Portugal e um dos críticos do ensino a cargo dos docentes inacianos que até então tinham dominado quase 90% do campo escolar. A sua obra *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) causou certas polémicas entre os jesuítas e intelectuais portugueses, sendo relacionada com a época da reforma pombalina em que se publicou e atacando o ensino inaciano da Universidade de Évora. Esse impetuoso trabalho trava polémica sobre a ideia de fundar escolas primárias para os dois sexos e também com a preferência de ensinar línguas modernas e vernáculas, propagando só disciplinas escolares que sejam úteis para os seus alunos e relevantes para o seu futuro.

À primeira vista, parece que Verney faz parte do antijesuitismo português, mas, em nossa opinião, a sua intenção não é assim. Considerado do ponto de vista da crítica do sistema educativo dos jesuítas, dos cinco volumes publicados em três edições divulgadas também pelo Marquês de Pombal, o maior representante do antijesuitismo em Portugal, António Verney, na *Carta Primeira* do 1º volume do *Verdadeiro Método*, revela bem, na parte dedicada à Gramática Portuguesa, a grande admiração pela ordem jesuíta, na intenção de uma conciliação entre o Iluminismo e a Teologia⁴³. Curiosamente, porém, e ao contrario com o segundo representante do discurso antijesuíta, as hipóteses de Verney não infirmaram a Companhia de Jesus e a sua posição social, essencialmente contemplando com deleito a sua filosofia e a sabedoria dos inacianos, ao mesmo tempo que examina os métodos de ensino e critica alguns

⁴² Sobre o tema da ironia Pasquier no discurso antijesuíta, veja-se o subcapítulo 3.4.4. *Os textos antijesuítas de carácter irónico*.

⁴³ Para uma perspetiva mais completa sobre a intenção desta publicação, veja-se o original do *Verdadeiro método de estudar: para ser útil à Republica, e à Igreja : proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal. / Exposto em varias cartas, escritas polo[sic] R. P. * * * Barbadinho da Congregam de Italia, ao R. P. * * * Doutor na Universidade de Coimbra*, vol. primeiro, Valensa (Nápoles), oficina de Antonio Balle, Genaro e Vincenzo Muzio, 1746, pp. 1-58. Para uma visão geral da problemática em questão, veja-se José Pereira da Silva, *A necessidade de uma gramática portuguesa para começar os estudos*, Rio de Janeiro, Edição do Autor, 2007.

sacerdotes opostos a mudanças educativas⁴⁴. Embora com graus diferentes de crítica, os adversários dos jesuítas não resistem à tentação de integrar Luis António Verney e Etienne Pasquier na lista de aqueles que verberaram a Companhia de Jesus em Portugal, mantendo-se dentro dos limites de registo do discurso antijesuíta em que se preserva a crítica do campo religioso dos jesuítas.

À semelhança do que ocorre com Frei Melchior Cano e, num plano semelhante, também com Jerónimo Zahorowski, D. Francisco de la Piedad, José Basílio da Gama, Luis António Verney, José de Seabra da Silva e Marquês de Pombal, os nomes da lista cronológica de acima integram um conjunto canónico de diferentes tipos do discurso antijesuíta que, no espaço social do Portugal Antijesuíta, se entrecruzaram através dos séculos. Alguns manuscritos ou cartas destes adversos aparecem também na publicação de *Causas del odio que algunos tienen a la Compañía de Jesús*⁴⁵, *Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la Compañía del nombre de Jesús*⁴⁶ ou no *Armário Jesuítico e Cartório dos Jesuítas* do Arquivo Nacional Torre do Tombo onde podemos encontrar vários documentos sobre diferentes «delitos» dos membros de Inácio de Loyola, guardados desde o ano 1759 e, nove anos mais tarde, ordenados cronologicamente (*Armário Jesuítico* é constituído por 35 livros e 2 maços e o Cartório contem 106 maços de documentos)⁴⁷.

1.4. O enfoque histórico no discurso antijesuíta e a formação do campo religioso dos jesuítas

Refletida diretamente em qualquer AD, a história incorpora, ela própria, o papel fundamental na investigação do antijesuitismo, ligada à teoria social que Teun Adrianus van Dijk chama uma *dimensão social* (van Dijk, 2009: 39-40) cuja análise «nos

⁴⁴ Ao ocupar-se de intenções da obra, na Carta Primeira do 1º volume do *Verdadeiro Método de Estudar*, o autor escreve: «Eu venero esta Religiam [sic] doutisima, por-agradecimento [sic], e por-justisa [sic] (...)» (*apud Verney Verdadeiro Método de Estudar*, p. 3).

⁴⁵ *Causas del odio que algunos tienen a la Compañía de Jesús*, siglo XVIII, Biblioteca Nacional de España.

⁴⁶ *Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la Compañía del nombre de Jesús* (traducido del italiano), 1768.

⁴⁷ O arquivo contem cartas, propostas, livros de direito, propostas dos cristãos novos, censuras do Santo Ofício, manuscritos, súplicas, notícias de Roma, consultas, memórias, publicações, bulas, sentenças, atestações, ordens ou coleções dos breves pontifícios e leis régias relativas aos bens e ao comércio das colónias ultramarinas e dos excessos cometidos pelos membros jesuítas, falando do Colégio de Coimbra ou de António Vieira, como vemos nos documentos datados de 1507, 1574, 1614, 1616, 1628, 1633, 1642, 1659, 1671 até 1673 ou com documentos datados de 1674, 1675, 1678 até 1683.

permitirá alcanzar una compresión más completa de los problemas sociales»⁴⁸. Bourdieu, como dizíamos acima, analisou três níveis do campo social (Bourdieu, 1996). Na posse da análise da posição do campo social dentro do campo de poder seria, sem dúvida, melhor deitar ombros a tarefas de outra índole, enfrentando o problema da história de Portugal em que se produzia o discurso antijesuíta, tendo em conta a parte cronológica da sua evolução. Era preciso voltar à questão da formação do campo religioso em Portugal, sublinhando tudo o que formou o jesuitismo e, ao mesmo tempo, o antijesuitismo. Entre os dois movimentos existe um certo combate simbólico. Enquanto o primeiro se vincula ao campo religioso e depende dos capitais simbólicos com os quais os religiosos alcançam o reconhecimento explícito da sociedade portuguesa, o outro se liga ao campo filosófico em que os indivíduos tentam alcançar o mesmo reconhecimento social.

Examinemos agora o papel essencial que costuma atribuir-se a algumas teorias da AD, começando por aquelas que são de natureza temática: os acontecimentos sócio-históricos, visíveis na linguagem crítica, cuja sugestão comparece no discurso antijesuíta, mostrando, também no plano da multidisciplinaridade, uma matriz de natureza social; ou o motivo para o discurso antijesuíta, que não podemos analisar pela ótica puramente linguística; os objetos do discurso antijesuíta, presente em diferentes publicações da época, em registo doutrinal ou filosófico. Nesse sentido, pretendemos, em primeiro lugar observar os acontecimentos históricos em Portugal que formam o campo religioso e o filosófico; tentaremos depois reavaliar a ideologia jesuíta à luz da sua doutrina; por fim, procuraremos extrair algumas conclusões acerca do antijesuitismo dentro do campo filosófico.

Olhando para as teorias de Thomas Schwandt, há que reconhecer que para entendermos uma frase ou um enunciado do discurso, temos que compreender a complexidade dos textos (Schwandt, 2006: 193-217): o contexto do discurso, os acontecimentos históricos, a forma da vida, as crenças, as intenções do autor, a linguagem, as metáforas, etc. Julgamos, porém, que nenhuma dessas práticas da compreensão dos textos antijesuítas poderá ser mais eficaz do que a explicação dos acontecimentos históricos em Portugal e no Brasil, porque o foco sócio-histórico é aquilo que nos ajuda a codificar o combate simbólico entre diversos grupos do mesmo espaço social, indicando também a hipótese de Eni Pulcinelli Orlandi que não deixa de

⁴⁸ Cf. *Discurso y Poder*, p. 40.

comparar a AD com a filosofia interpretativista, porque é o analisador que interpreta o texto (Orlandi, 2002: 3). Além disso, Orlandi comprova a teoria de Saussure de que a língua é um fato social (Saussure, 1972), «ligando a língua e a exterioridade, a língua e a ideologia, a ideologia e o inconsciente»⁴⁹. No plano da AD do discurso antijesuíta, faz todo o sentido conjugar o contexto sócio-histórico com as coordenadas de uma época assinalada por diversas formas de confronto entre a ideologia jesuíta e as novas filosofias da época, ligando a língua e a história, a língua e a sociologia, a língua e tudo o que nos leva ao discurso antijesuíta em que uma só análise linguística não pode abarcar todo o combate simbólico realizado no campo religioso em Portugal.

1.4.1. O campo religioso em Portugal

Justificando sumariamente os fatores sócio-históricos do discurso, será então tempo de entrar em questões de tema da formação do campo religioso em que se forma o jesuitismo e, ao mesmo, o antijesuitismo. Entre eles acontece o combate simbólico em que não falta a crítica da obediência cega, da desobediência e da cobiça dos membros da Companhia de Jesus. Neste plano revela-se desde logo muito necessário interpretar, de forma cronológica, os acontecimentos históricos e algumas teorias filosóficas que repercutem nos textos antijesuítas (em termos de léxico, mas também de doutrina católica romana e de filosofia) e, ao mesmo tempo, formam os dois campos: o religioso e o filosófico.

A ânsia de encontrar respostas para alguns mistérios da formação dos dois campos e da interpretação do discurso antijesuíta, chegamos então à Cidade de Trento onde, em 13 de dezembro de 1545, se inicia um concílio ecuménico⁵⁰ que afirma que «el Sínodo Santo no tenia nada que inovar, ni por que impedir que los clérigos regulares de la Compañía de Jesus sirviesen al Señor y á su iglesia, segun su piadoso instituto aprobado por la santa sede»⁵¹. É o Concílio de Trento que leva os católicos a um certo radicalismo, efetuando o catecismo romano e, pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae*

⁴⁹ Cf. *A Análise de Discurso e seus inter-médios/entre-meios*, p. 3.

⁵⁰ Para um melhor esclarecimento do Concílio de Trento, veja-se *La palabra de la salvación*, em especial, “Segunda fase – desde Trento hasta el Vaticano I”, pp. 105-137.

⁵¹ Cf. Gustave François Xavier de Lacroix de Ravignan: *De los Jesuitas y de su instituto: opúsculo del P.X. Ravignan, de la Compañía de Jesus. Traducido de la cuarta edición de 1844*, México, Abadiano y Valdes, 1845, p. 26. (*apud* Lacroix *De los Jesuitas y de su instituto*, p. 26).

(1540)⁵², aprovando a Companhia de Jesus. E, como sublinha José Eduardo Franco, com essa «milícia de soldados veteranos ou de elite, obedientes, bem treinados, bem disciplinados, representados de cabeça baixa, comandados por um general papista, um Loyola militar»⁵³, o Concílio tenta vencer o protestantismo (é uma conceção sobre uma visão de mundo ideológica e religiosa que promove as confissões, dissidentes da Igreja Católica Romana, nascidas da Reforma religiosa) e moderar as ideias liberais de ressuscitação do culto renascentista. E ao longo da Contra-Reforma que conta várias décadas, o foco hermenêutico que mais evolui é, compreensivelmente, como sublinha também o teólogo jesuíta francês Bernard Sesboüé, o da doutrina tridentina que ensina que a sua fé é «auténtica de la Iglesia, que lleva en su corazón la revelación hecha por Jesucristo y que transmitieron los apóstoles»⁵⁴.

Desde o século XV, como é sabido, o protestantismo começa a espalhar-se no discurso da sociedade europeia que não está acostumada a colocar perguntas ao clero católico, a sacerdotes e bispos que têm o poder eclesiástico e ocupam uma posição única e privilegiada no sentido ideológico e político, perdendo assim a sua exceção hegemónica e ombreando-se com a doutrina luterana e a calvinista⁵⁵ que atraem muitos intelectuais seculares e diferentes religiosos, sendo ela que entre «as muitas questões [sic] theologicas [sic] e civis, que já se tinham excitado (...) á frente de huma mui [sic] numerosa povoação conquistaram à Roma quase a metade da Europa»⁵⁶. Desde a divulgação do pensamento protestante, o catolicismo tem que se defender, ressuscitando as ideias clássicas medievais e revalorizando ordens religiosas com as quais a Igreja pode difundir as ideias da Recatolização, penetrando em todas as esferas da sociedade para alcançar o poder sociopolítico que estava em questão. E é o alto clero católico que tenta restaurar a ideia da Igreja Universal e os jesuítas cooperam com esse projeto, elogiando, através do seu voto de obediência ao papa, o único sumo pontífice e a

⁵² Para uma visão geral da bula do papa Paulo III, veja-se John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, Sal Terrae, 1995, pp. 349-352.

⁵³ Cf. José Eduardo Franco: *Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil, no Oriente e na Europa*, vol. 1, Lisboa, Gradiva, 2006, pp. 56-57.

⁵⁴ Cf. *La palabra de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, p. 124.

⁵⁵ João Calvino (1509-1564) foi um teólogo francês e um dos promotores da Reforma Protestante. De entre os trabalhos que analisam a época e a filosofia calvina, destacamos Eric Dénimal, *Calvino - O Arauto de Deus*: Lisboa, Publicações Europa-América, 2009; ou Gonçalo M. Tavares: *O Senhor Calvino*, Lisboa, Editorial Caminho, 2005.

⁵⁶ Cf. *O Investigador portuguez em Inglaterra: ou, Jornal literário, político, &c*, vol. 14, Londres, T. C. Hansard, 1815, p. 142.

doutrina católica, sendo apelidados de papistissimi⁵⁷. De facto, a Companhia de Jesus, como dizíamos acima, instaura-se à sombra do «sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento, congregado legitimamente en el Espirito Santo»⁵⁸ que abençoa a sua fundação e aceita os seus quatro votos religiosos (pobreza, castidade, obediência aos superiores e a obediência ao papa)⁵⁹. E desde então a ordem estabelece as normas tridentinas nas suas casas professas e colégios donde se divulga o espírito contrarreformista, infiltrando-se logo em todos os setores sociopolíticos como no progresso cultural (música, arquitetura, arte), desenvolvimento económico (negócio jesuíta nas colónias ultramarinas) ou educação (a *ratio studiorum* dos jesuítas e a sua aplicação nos colégios)⁶⁰.

Seja como for, basta ter em conta a história, para concluir que a formação do campo religioso dos jesuítas resulta da rejeição do movimento protestantista, da revalorização de antigas visões da cristandade que tentava unificar uma certa pluralidade teológica, da sua excessiva adoção do catolicismo e ainda da hipertrofia de um ângulo tridentino que marcou a filosofia europeia, levando os jesuítas à dominação social tão criticada nos textos antijesuítas de diferentes agentes do campo filosófico e, logo depois, também de diferentes grupos do campo religioso. De modo nenhum pode esquecer-se que, para além da doutrina jesuíta, o poder da Companhia de Jesus coenvolve o plano principal da Recatolização que os inicianos defendem para alcançarem os seus objetivos: trocar o mundo rebelde pelo obediente, convertindo todas as nações em católicos ferozes que sejam capazes de lutar pelo catolicismo, pelo papa e pela reunificação do mundo cristão, seguindo o antigo aforismo de *unus dominus, una religio*⁶¹.

⁵⁷ Cf. José Eduardo Franco: *O Mito dos Jesuítas*, Vol I, Gradiva, Lisboa, p. 65. Sobre a doutrina e a educação jesuíta, veja-se Luís Miguel Carolino & Carlos Ziller Camenietzki, *Jesuítas, Ensino e Ciência, Séc. XVI-XVIII*, Lisboa, Caleidoscópio, 2006.

⁵⁸ Cf. Francisco Antonio Gonzalez: *Colección de cánones de la Iglesia española: Concilios del siglo XV en adelante*, Parte Segunda, Madrid, Imp. de Jose Maria Alonso, 1853, p. 197.

⁵⁹ Não eram só três votos religiosos, como sublinha John W. O'Malley: «Además de los tres votos solemnes religiosos, los Profesos, los cuales componen el Cuerpo de la Compañía [sic], hacen tambien [sic] el quarto voto de Obediencia especial à la Cabeza de la Iglesia; pero tan solamente por lo que concierne à las Millones estrangeras [sic]», cf. *Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la Compañía del nombre de Jesús*, Barcelona, Ibarra, 1768, p. 4. Para uma caracterização dos votos jesuítas, veja-se John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, pp. 408-431.

⁶⁰ De facto, *Ratio Studiorum* foi uma coleção de normas publicada em 1599 para regular o ensino nos colégios jesuítas. Não será ir mais longe se quisermos revelar, desde logo, o aspeto fundamental deste livro que pretendia organizar as funções e atividades nas instituições da Companhia de Jesus, ganhando status de norma e desempenhando funções de ligação do ensino medieval e o moderno. Ainda sobre o mesmo assunto, vejamos autores como Daniel Rops, José Maria de Paiva, Émile Dürkheim ou Cézard de Alencar Arnaut de Toledo.

⁶¹ Cf. *El Antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII*, p. 39. A expressão «um só Deus, uma só religião» vem do Novo Testamento (Ef 4,5: «Há um só Senhor, uma só fé, um só baptismo»).

Se quisermos manter-nos dentro de limites de princípios em que se baseia o campo religioso da Companhia de Jesus, o discurso jesuíta em que se repercutem ideias da Recatolização da Europa, de aquilo que chega a ser a base do movimento apostólico do fundador Inácio de Loyola, não deixa de escapar da antiga visão escolástica do mundo, alimentando-se nas ideias aristotélicas do padre dominicano Tomás de Aquino⁶², possuindo assim o capital educativo com o qual podiam dominar a sociedade portuguesa. Mais do que qualquer outra obra lida e estudada em colégios jesuítas, foi a *Suma teológica* que marca a filosofia dos inacianos cuja arte de ensinar a síntese escolástica dos dogmas católicos e a visão aristotélica se verifica em aulas na compreensão da chamada doutrina sagrada que «no trata por igual de Dios y de las criaturas, sino propiamente de Dios, y de las criaturas en cuanto están ordenadas a Dios como a su principio y fin, y esto no impide la unidad de la ciencia»⁶³. Nelas, no âmbito do protestantismo e novos descobrimentos científicos do século XVI (o telescópio ou o microscópio de Galileo⁶⁴, o modelo heliocêntrico de Copérnico⁶⁵, o astrolábio de Tycho Brahe⁶⁶ ou a cartografia de Abrão Ortelius⁶⁷) a união de teologia e ciência chegam a ser uma realização concreta de aliança entre fé e razão, as duas, conforme a doutrina jesuíta, levando a gente, sem contradição entre o pensamento sobrenatural e o científico, àquilo que está acima da sua inteligência. E ela, como sublinha o jesuíta António Vieira⁶⁸, é um dos fatores mais importantes na ação de conhecer, dizendo que «são

⁶² Tomás de Aquino (1225-1274) foi um padre dominicano e teólogo escolástico, canonizado em Avinhão (1332) pelo papa João XXII e proclamado Doutor da Igreja (1567), chamado «Doutor Angélico». O maior representante da teologia escolástica que tentava harmonizar a fé cristã com o pensamento racional. Entre as suas obras destacam: *Suma teológica*, *Suma contra os gentios*; *Comentário de «João»*; *Questões sobre o mal*; *Sobre a unidade do intelecto*; *Sobre a eternidade do mundo*; *Comentários de Aristóteles*. Para conhecer melhor as suas obras, veja-se de Giles Emery, *Bref catalogue des oeuvres de Thomas d'Aquin*, in J. P. Torrel: *Initiation à Thomas d'Aquin*, Paris, Ed. du Cerf, 1993, pp. 483-525.

⁶³ Cf. *Suma de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, presentación por Damián Byrne, o.p., Parte I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 89.

⁶⁴ Galileo Galilei (1564-1642) construiu o primeiro telescópio (1609) e, um ano mais tarde, inventou também um microscópio.

⁶⁵ Sobre Nicolás Copérnico (1473-1543) e as suas teorias científicas, veja-se a sua publicação *Sobre as revoluções das esferas celestes* (1543), reeditada em espanhol *Sobre Las Revoluciones (De Las Orbes Celestes)*, Madrid, Tecnos, 2009.

⁶⁶ Para uma informação mais abrangente sobre a vida de Tycho Brahe (1546-1601), vejam-se a publicação de Francoise Joudrier & de Jean-Pierre Verdet, *Un Moment Lumineux*, “La rencontre de Johannes Kepler et de Tycho Brahe”, Ecole des Loisirs, Paris, Archimede, 2009; ou de Joseph-Louis-Francois, *Bertrand Les Fondateurs De L'Astronomie Moderne, Copernic, Tycho Brahe, Kepler, Galilee, Newton*, New York, Nabu Press, 2012.

⁶⁷ Abrão Ortelius (1527-1598) é autor do primeiro atlas moderno *Theatrum Orbis Terrarum* (1570), editado na Antuérpia e logo depois traduzido para outras línguas estrangeiras.

⁶⁸ António Vieira nasceu em Lisboa em 1608 e logo partiu com os seus pais para o Brasil onde ingressou na Companhia de Jesus. Em 1641, regressou a Lisboa onde o rei D. João IV o encarregou de missões diplomáticas em Roma e na Holanda. Em 1681, voltou para o Brasil onde morreu em 1697. Sobre a vida

necessárias três coisas: o som, a significação do que soa e a inteligência do que significam, porque se faltar esta significação e esta inteligência, os instrumentos por si sós nada servem»⁶⁹. E essa linha de apreciação do intelecto leva os jesuítas a apreciarem as teses da Suma Teológica no contexto mais vasto do conhecimento racional que se mistura como o irracional, formando dois tipos de ciência: uma que se baseia no entendimento (geometria, aritmética, etc.) e a outra superior (perspetiva, música, etc.) que sai reforçada da primeira, sendo iluminada pela doutrina sagrada⁷⁰, espalhada pela Europa desde Roma até Lisboa. De facto, se pela cronologia de acontecimentos históricos e de novas teorias filosóficas que balizam o espaço social do Portugal de Quinhentos, a formação do campo filosófico parece mais próxima da realidade social, a sua ligação ao combate simbólico contra o campo religioso dos jesuítas é tão forte que não pode esconder-se. Deste modo, é preciso ver o antijesuitismo como o combate simbólico dos dois campos que tentam conseguir a sua posição vantajada.

E como nos nossos estudos analisaremos alguns textos antijesuítas, escritos dentro ou fora de Portugal, mas sempre relacionados com os inicianos lusitanos, julgamos necessário reexaminar a questão da sua vinda à corte régia de Portugal e da formação do campo religioso dos jesuítas. Concebida durante muito tempo como bênção e, ao mesmo tempo, para os adversários portugueses da Companhia de Jesus, desgraça para toda a nação lusitana, a solicitação do Doutor Diogo de Gouveia (1471-1557) a D. João III (1521-1557) deixa uma marca profunda no discurso cívico e religioso do Portugal de Quinhentos, permanecendo integrada no cânone de grandes tradições luso-portuguesas, tanto em forma da religiosidade como em sentido ético que levava o povo a certas decisões políticas. A solicitação da vinda da Companhia de Jesus a Portugal muito tem a ganhar com D. Pedro Mascarenhas, embaixador português em Roma, que, em 1539, convida oficialmente os jesuítas a Lisboa. Eles, um ano mais tarde, entram às terras

de António Vieira, veja-se Miguel Real, *Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa*, Matosinhos, Quidnovi, 2008; ou Mafalda Ferin Cunha, *Padre António Vieira*, Lisboa, Ed. 70, 2012.

⁶⁹ Cf. António Vieira: *Sermões*, vol. 12, Porto, Lello & Irmão Editores, 1959, p. 177.

⁷⁰ A este respeito, a citação mais reveladora é, sem dúvida, a de Tomas Aquino que fala da ciência: «La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas, y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en los principios tomados de la geometría, y la música en los demostrados en la aritmética, y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado», (*apud* T. Aquino *Suma de Teología*, p. 87). Para um estudo mais completo sobre a filosofia aquina, veja-se Eudaldo Forment, *Tomás de Aquino esencial*, Barcelona, Editorial Montesinos, 2008.

portuguesas para as conquistarem com os seus *Exercícios espirituais* e sermões solenes, incorporando à sociedade lusitana as ideias tridentinas, possuindo, como dizíamos acima, o capital educativo. Além disso, com o descobrimento das terras brasileiras, as ideias tridentinas espalham-se também pela América donde vêm várias cartas críticas contra o comportamento dos membros da Companhia de Jesus, incluídas logo no esboço dos textos antijesuítas, sendo o capital económico que ainda mais se critica dentro do campo social do Portugal de Quinhentos.

Se não tivermos em conta a doutrina jesuíta e as realidades sócio-históricas que a envolvem e a restringem, seria uma análise do discurso antijesuíta fracassada. Sabemos, por outro lado, que da doutrina jesuíta surgem os maiores estorvos à revisão dos estudos do antijesuitismo. E si analisarmos o discurso antijesuíta provocado também pelo movimento capitalista nas colónias ultramarinas, é aí que os adversários da Societatis Iesu sublinham o mau comportamento dos inacianos para os criticarem de forma peculiar. É aí que se inicia, para maior parte deles, um desgosto contra a desobediência, a riqueza e o poder dos jesuítas nas terras ultramarinas. E as críticas dos missionários jesuítas logo aparecem na Europa, servindo, como veremos, de umas certas comprovações contra eles, falando da sua desobediência em que falta o respeito pelas normas tridentinas.

É inevitável que a realização das ideias do Concílio, que, nos estudos do discurso antijesuíta, convém não esquecer, é valorizada no mundo católico em circunstâncias históricas, vinha a suscitar gerações que combatam contra a obsessão pelo humanismo e pela Reforma que prevalece na Europa desde o século XVI, estimulando, ao mesmo tempo, o pensamento crítico de vários intelectuais e religiosos da época. E é sobretudo a hegemonia da Companhia de Jesus que recai sobre o discurso antijesuíta em que, como se verá, se julgam as ideias do Concílio de Trento e a visão radical dos inacianos. A esse propósito, seria interessante analisar aquilo que na doutrina jesuíta aparece enquanto o voto principal dos seus membros e aquilo que se origina no léxico bíblico, o quadro da linguagem das Sagradas Escrituras em que os jesuítas se movem e cujo discurso reproduzem em diferentes sermões e pregações. E neles repercute o lema *Ad maiorem Dei gloriam*⁷¹, requerendo o empenhamento de uma verdadeira equipa militar que, para além de disposições físicas ou psíquicas dos candidatos jesuítas, deveria ainda contar

⁷¹ O lema jesuíta inspirava-se pela citação bíblica: «Portanto, quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, fazei tudo para glória de Deus» (I Co 10,31). Sobre o lema, veja-se Aegidius Carlier (s.j.), *Ad maiorem dei gloriam tot meerdere glorie, Christelycke spreucke van den H. Ignatius de Loyola*, Amsterdam, Weduwe van Metelen, 1676.

com um ajudante familiarizado com os efeitos psicológicos e a submissão destes religiosos capazes de influenciar a sociedade, em geral, e da sua história, em muito. E logo por aqui se avaliam os dois votos de obediência (obediência ao geral e ao papa)⁷² que, como veremos, influenciam, desde o século XVI, o discurso, sendo sobretudo o incumprimento dos votos religiosos (encontramos textos críticos sobre a obediência cega e a desobediência, mesmo como textos contra a riqueza jesuíta) uns dos objetos-chave da crítica antijesuíta no Portugal de Quinhentos. Mas antes de analisar alguns textos antijesuítas, observemos também os acontecimentos históricos no Brasil, sendo aquilo que formava o espaço social em Portugal.

1.4.2. O campo religioso à luz dos acontecimentos sócio-históricos nas terras brasileiras

Ainda que de forma indireta, o campo religioso dos jesuítas luso-brasileiros parece iniciar-se já na primeira expedição dos inacianos portugueses que partiram do porto de Belém no dia 1 de fevereiro de 1549, dirigindo-se às costas brasileiras para levarem aí diversos capitais culturais, influenciados por vários campos sociais e repercutindo o ambiente de diversas guerras religiosas entre o catolicismo e o protestantismo e os seus diferentes conceitos de cristandade. Além disso, como sublinha o historiador português José Pedro Paiva, os jesuítas, no âmbito da bula do papa Paulo III e da afirmação do rei D. João III, trouxeram ao Brasil o espírito da Santa Inquisição que tentava controlar, embora de forma insignificante, toda a população colonial (Paiva, 2014: 44). E foram eles que dirigiam a sociedade colonial da época, orientando todos os aspetos sociopolíticos do Novo Mundo em que, no século XVI, como sublinha o teólogo Francisco Soares «Lusitano»⁷³, nas aldeias dirigidas pela Companhia de Jesus, trabalharam já 18 mil escravos africanos que participaram na fundação de um poderoso império jesuítico nas terras ultramarinas (Schwartz, 1988: 72). A riqueza dos jesuítas começaram a criticar alguns governadores que «não viam com bons olhos a considerada

⁷² Na publicação antijesuíta *Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la Compañía del nombre de Jesús* (Barcelona, Ibarra, 1768) podemos ler: «Además de los tres votos solemnes religiosos, los Profesos, los cuales componen el Cuerpo de la Compañía, hacen tambien el quarto voto de Obediencia especial à la Cabeza de la Iglesia; pero tan solamente por lo que concierne à las Millones estrangeras», (*apud*, Idea, p. 4).

⁷³ Francisco Soares (1605-1659) foi um teólogo jesuíta chamado «Lusitano», professor da filosofia e teologia em Coimbra e em Évora, reitor do Colégio do Rio de Janeiro (1589) e autor de *Cursus philosophicus* (1651).

excessiva intromissão dos Jesuítas nos assuntos políticos e económicos»⁷⁴, sendo, sobretudo, o governador Manuel Teles Barreto que «promoveu uma campanha tácita a fim de desprestigiar os missionários de Loyola»⁷⁵. Se não tivermos em conta a crítica do voto de pobreza e as realidades sócio-históricas que a envolvem e a restringem, seria uma análise do discurso antijesuíta fracassada. Sabemos, por outro lado, que da crítica da falta da pobreza surgem os maiores estorvos à revisão dos estudos do antijesuitismo. E si analisarmos o discurso antijesuíta português provocado também pelo movimento capitalista nas colónias ultramarinas, é aí que os adversários da Societatis Iesu sublinham os «crimes» dos inacianos para os criticarem de forma peculiar, sendo o capital económico que mais se critica e, ao mesmo tempo, aquilo que reforça o poder dos jesuítas no campo social de Portugal. É aí que se inicia, para maior parte deles, um desgosto contra os jesuítas que «emprehenderão [sic] destruir a legislação de Portugal como os sinistros fins de se fazerem Senhores de todos os bens estaveis do reino»⁷⁶, enquanto, nas terras ultramarinas, chegarão a ser «independentes dos soberanos de Hespanha [sic], e Portugal, e se fizerão arbitros de huma grande republica [sic], e tao [sic] oppolentos [sic] ficarão quanto desditosos os indios que avassalarão»⁷⁷.

Encontrando os motivos para o discurso antijesuíta, será altura de aprofundar os nossos estudos, gerados não apenas como aglomerado de teorias, mas como uma análise discursiva mais completa e macro-disciplinar, ou seja, como integralidade regulamentar apoiada, por meio de vários setores científicos, em linhas de coerência ideológica e sociocultural. Pode parecer demasiado geral a questão pelo motivo da negação da Companhia de Jesus nas terras ultramarinas. Mas, em nossa opinião, é ela que melhor esclarece as expetações atuais dos investigadores da linguagem do discurso antijesuíta das terras brasileiras, daqueles académicos que estudam os textos ou daqueles que mantêm uma relação de curiosidade. Uma das respostas que possam vir a encontrar-se para esta pergunta é, sem dúvida, a sua doutrina e o negócio jesuítico que, talvez, se tornou um cliché que, desde logo, veio circulando entre os cidadãos europeus e o que os apologistas da ordem tentam abalar, porque é o capital económico dos jesuítas que chegou a ser o estereótipo. A respeito do discurso antijesuíta, coloquemos agora um dos fatores fundamentais e de ordem social que, de certa forma, estimula o antijesuitismo: o alastramento do regime capitalista.

⁷⁴ Cf. *O Mito dos Jesuítas em Portugal*, p. 160.

⁷⁵ Cf. *ib.*

⁷⁶ Cf. *ib.* p. 353.

⁷⁷ Cf. *ib.* p. 127.

No âmbito das novas orientações económicas, com o final do feudalismo e o início do capitalismo comercial, na sua primeira fase durante a expansão marítima entre os séculos XV e XVI⁷⁸, os nobres e a classe media começou a explorar o novo sistema económico baseado em propriedades particulares e de lucros rentáveis – precisamente isso é o que, também, acontece com os membros jesuítas que se incorporaram bem nessa estrutura social, sendo empreendedores de capitais e, como se sabe, proprietários dos meios de produção nas colónias ultramarinas; e aos jesuítas, como sublinha Paulo de Assunção (Assunção, 2004: 122), foram garantidos certos privilégios de não pagarem impostos de transmissão «que permitiu a circulação de produtos entre as unidades jesuítas (colégios, casas professas, etc.), tanto na Europa como nas Ilhas Atlânticas e na América Portuguesa, desde que fosse para uso e manutenção dos religiosos»⁷⁹.

Na linha do discurso antijesuíta se mostra que o problema do moral da Companhia, muitas vezes, incide sobre o tema da expansão marítima e a sua integração na economia colonial. Glosada ao longo da correspondência e folhetos sobre os jesuítas das colónias ultramarinas, sobretudo nos que estiveram publicados entre os séculos XVI e XVIII, a crítica prende-se com as circunstâncias históricas, com Tomé de Sousa que, no dia 7 de janeiro de 1549, é nomeado como governador-geral das terras brasileiras e, desde logo, toma parte na transformação da região nordestina, incorporando os jesuítas na sociedade colonial, quer seja o motivo ideológico, quer seja o motivo político, devoção ou simples cálculo⁸⁰. Como é sabido, a fortuna da Companhia de Jesus vinha da sua integração no sistema político-económico do domínio português, dedicando-se à cultura de cana-de-açúcar e de outros produtos, financiando assim os seus colégios, construções de igrejas, casas professas e os próprios engenhos, sendo, para a sociedade da época «homens de negócio», como ao longo dos *Negócios Jesuíticos* delineia Paulo de Assunção, confirmando que os jesuítas foram aqueles que «fabricavam açúcar, vendiam gado, exploravam produtos naturais, operando o sistema como uma empresa, assumindo riscos, além de demonstrarem interesses de otimização dos lucros e redução das perdas e agirem como agentes comerciais na venda de produtos»⁸¹. E uma revisão das atividades dos inicianos passa, em primeiro lugar, pelo território nordestino do Brasil e,

⁷⁸ Para uma visão mais completa sobre o nascimento do capitalismo, veja-se Giuliano Conte & Ana Falcão Bastos, *Da crise do feudalismo ao nascimento do capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1984.

⁷⁹ Cf. Paulo de Assunção: *Negócios Jesuíticos*, São Paulo, EdUSP, 2004, p. 122.

⁸⁰ Tomé de Souza foi, entre 1549 e 1552, o primeiro governador-geral das primeiras colónias brasileiras.

⁸¹ Cf. *Negócios Jesuíticos*, p. 353.

no contexto histórico, pela construção dos principais preconceitos do discurso antijesuíta, de carácter ideológico e político que vêm marcando a linguagem e a visão dos jesuítas, passando, depois, por uma certa desvalorização das suas missões entre os indígenas e os escravos negros pertencentes à África, trabalhando para os colégios da cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos (Baía) e na vila de São Vicente (São Paulo)⁸². Daí é que, através do monopólio do ensino, se catequizam os índios que, além de serem evangelizados, servem de mão de obra em plantações jesuítas⁸³.

De forma mais lata, é preciso reconhecer que se tem progredido no discurso antijesuíta, em geral, em termos críticos, abrindo caminhos para a aferição da importância que na Companhia de Jesus detém a visão da falta do voto de pobreza, seja ela vista como um abuso de poder, seja ela vista como um meio para atingir os fins. E assim, a crítica dos inicianos portugueses no Brasil pode ser assumida como ponto de partida para aceder à compreensão do discurso antijesuíta de aqueles que criaram o combate simbólico, funcionando, nessa medida, como fonte irreservada da maioria dos sociólogos ou antropólogos brasileiros; mas é também chegado o momento de enriquecer os estudos jesuítas com conhecimentos exauridos em fontes diferentes, porque, os jesuítas portugueses, como veremos, serão vistos como religiosos gananciosos que se têm aproveitado do sistema colonial para alcançarem a riqueza e o poder social. E é a riqueza um dos motivos para sentimentos de grande rancor dos adversos jesuítas que não deixam de criticar a Companhia de Jesus:

⁸² Manuel de Nóbrega, s.j. (1527-1570) foi um jesuíta espanhol, provincial da Companhia de Jesus nas terras brasileiras e o primeiro gramático das línguas indígenas. Para ver mais informações sobre a situação no nordeste do Brasil, veja-se Manuel de Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*, Coimbra, 1955. A este propósito destacamos de Riolando Azzi, *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*, Petrópolis, Vozes, 2004; de Alfredo Bosi, *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

⁸³ É sobretudo António Vieira que nos dá testemunho da situação sociopolítica nas colónias ultramarinas, como sublinha Luís Reis Torgal que, de forma complexa explica o facto, que foi esse jesuíta português que desembarcou em São Luís de Maranhão em 16 de janeiro de 1653, por ter ficado «desencantado da sua actividade política e desejoso de voltar ao que considerara ser, desde sempre, a sua vocação – actividade missionária» sendo superior dos missionários da Companhia de Jesus e travando «luta» com os colonos na compreensão da escravatura índia. In Torgal, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, vol. 1, UC Biblioteca Geral da Universidade, Coimbra, 1981, p. 274.

«...fue rica, numerosa, y potente: en un instante existió en España, en Portugal, en Francia, en Italia, en Alemania, en Inglaterra, en el Norte, en el Mediodia, en Africa [sic], en la América, en la China, en la India, en el Japon [sic]; y en todas partes igualmente ambiciosa, temible, y turbulenta, quebrantando en todas ellas las Leyes, llevando en su conducta el caracter [sic] de independencia, que ha conservado siempre, y obrando como si se creyese destinada al Imperio universal»⁸⁴.

E, como é sabido, a influência jesuíta ameaçava os interesses económicos e políticos de Portugal, sendo o Marquês de Pombal que, em 1759, resolve de todo o território português expulsar os inicianos, criticando-os que só «em proveito proprio [sic] querião domesticar os Indios, para os dominar»⁸⁵; além disso, são acusados de um abuso de poder nas missões e de um certo apoio dos índios na resistência contra Portugal, sendo responsáveis por terem levado os povos indígenas a guerras contra as tropas luso-espanholas que, depois do Tratado dos Limites (1750), delimitam as novas fronteiras entre as duas monarquias da Península Ibérica. Desde então, os jesuítas:

«Em hum [sic] mesmo dia forão [sic] presos em toda a extensão do Brasil e embarcados para Portugal, sendo confiscados todos os seus bens para a Corôa [sic]. Os dos Pará (115) forão [sic] remetidos [sic] ao Maranhão; os do Ceará e Paraíba (53) forão [sic] embarcados no Recife com os de Pernambuco...no Rio forão [sic] embarcados cento e quarenta e cinco padres das Missões do Sul»⁸⁶.

Além disso, foram também substituídos «pelo clero secular, que abandonou inteiramente os Indios, dos quaes [sic] grande parte voltou para o mato»⁸⁷. Muito significativamente, como podemos ver, a crítica do voto de pobreza sai reforçada dos acontecimentos políticos e ideológicos em Portugal e nas terras ultramarinas. E são a desobediência e a cobiça dos missionários jesuítas que repercutem, também, nos textos antijesuítas que se integram no vasto quadro artístico e ideológico do Portugal de Setecentos, que assistia ao desmoronamento da sociedade puramente católica, enquanto sobre ela se erguia o movimento antijesuíta, em que tinham lugar a ambição, a demagogia e a transferência de poder entre diferentes grupos sociais.

⁸⁴ *Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la Compañía del nombre de Jesús*, p. 7.

⁸⁵ Cf. Francisco Solano Constâncio: *Historia do Brasil: desde o seu descobrimento por Pedro Alvares Cabral até a abdicação do imperador D. Pedro I*, vol. 2, Paris, J.P. Aillaud, 1839, p. 107.

⁸⁶ Cf. ib. pp. 129-130.

⁸⁷ Cf. ib. p. 130.

Clarificando os aspetos da formação do campo religioso no âmbito dos acontecimentos históricos, acabamos de mostrar a multidisciplinaridade do discurso, a sua matriz de natureza sócio-histórica, percebida como o meio principal do combate simbólico entre diversos campos que, simbolicamente, lutam pela melhor posição social. O enfoque histórico do discurso antijesuíta trata de uma compreensão da complexidade da crítica e do marco social em que a AD se move, ligando-se a outras categorias de análises textuais. De facto, nas teorias sociais destaca uma necessidade de interpretar o contexto do antijesuitismo, os acontecimentos históricos e algumas teorias filosóficas, sendo, sobretudo, o foco sócio-histórico que nos ajuda a decodificar a linguagem antijesuíta, ligando a língua e a parte exterior, a língua e o sistema de ideias, princípios e valores que definem a visão do mundo da época em que a língua chega a ser um meio ideológico de poder, de confronto, de conflito e de salvação.

II

Os capitais dos jesuítas como principais objetos da crítica antijesuíta

Nihil est autem tam volucre quam maledictum

«O pulular de Jesuítas, nas mais diversas publicações e tribunas, não deixa de nos intrigar. Os Jesuítas estavam presentes em França, embora não tivessem autorização legal. Participavam nas missões, dirigiam alguns colégios, pregavam e confessavam, animavam as congregações piedosas e caridosas. Nada parecia justificar o rebentar do ódio e do medo de que a literatura e a imprensa, a eloquência judicial, parlamentar e universitária se faziam eco. Talvez a Companhia de Jesus tenha dado a sua contribuição e os talentos à reconquista, pela Igreja, de uma França des-cristianizada; e a restauração religiosa pôde parecer o auxiliar da restauração política, reatando, assim, a aliança do trono e do altar, despertando os temores de um restabelecimento do Antigo Regime!»⁸⁸

MICHEL LEROY, *O mito jesuíta*.

2.1. A questão das normas jesuítas no âmbito do capital simbólico

E chegamos ao capital, porventura a aquilo que forma a posição social no espaço social. É claro que é difícil não ver no campo social os capitais que demarcam a posição social dos agentes, quer seja a estrutura social, quer seja o espaço social. Vejamos contudo até que ponto a propriedade dos capitais podem matizar o discurso antijesuíta, até hoje tão fartamente manipulado do ponto de vista político ou ideológico. E também neste caso se revela de primordial importância a questão da estrutura de distribuição das formas dos capitais, sendo essa mesma, como sublinha Bourdieu, uma balança das relações de poder (Bourdieu, 1996: 172). Nas teorias de Bourdieu, a estrutura de distribuição de diferentes tipos dos capitais num certo período significa uma representação da estrutura imanente do mundo social (Bourdieu, 2000: 242). Obedecendo às teorias de Bourdieu, o investigador do discurso antijesuíta parece ter-se limitado a distinguir quatro tipos dos capitais (económico, social, cultural e simbólico), aplicando-os na análise dos textos escritos contra a Companhia de Jesus em Portugal (Bourdieu, 1986: 241-258). Mas, dentro do campo religioso do Portugal Antijesuíta, não será necessário ir mais longe se quisermos detetar, desde logo, outros tipos de capitais como o educativo, retórico, espiritual, etc. De facto, como dizíamos acima, é o capital simbólico que está por cima dos outros, trazendo prestígio, importância e reconhecimento social dos seus agentes. E qualquer outro capital, para ser bem

⁸⁸ *O mito jesuíta*, p. 13.

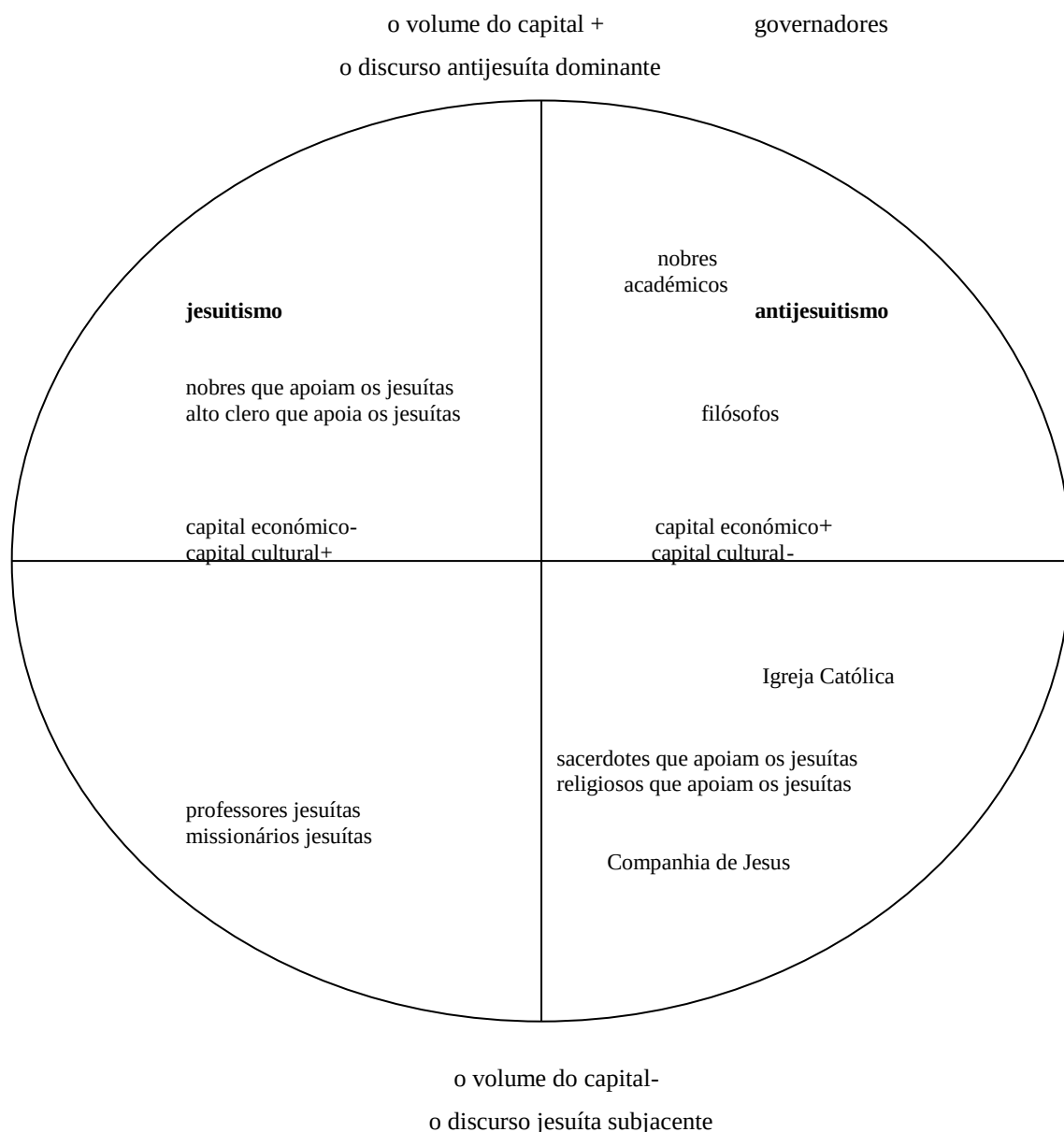
reconhecido num espaço social concreto, tem que passar para o capital simbólico que pode conduzir-nos a perceber aquilo que nele se aprecia: o reconhecimento explícito cujo benefício é o poder na sociedade que, segundo Bourdieu, é o princípio e o fim de todos os combates simbólicos. E ao longo deste combate, o foco hermenêutico que mais avulta é a estratégia de combate, ou seja, o conjunto dos meios e planos que indivíduos ou instituições utilizam para atingirem os seus fins, dependendo da sua posição dentro da estrutura do campo social em que se movem e da distribuição do capital simbólico (Bourdieu, 1993: 176-191).

2.2. A metodologia da procura dos capitais dos jesuítas

Ao longo deste capítulo, no âmbito do quadro sinóptico da AC do discurso antijesuíta que fizemos no primeiro capítulo, observando alguns capitais jesuítas que chegaram a ser os objetos da crítica, na análise do antijesuitismo em Portugal, aplicaremos o esquema gráfico de Pierre Bourdieu que expõe a vista o espaço social da sociedade francesa dos anos sessenta do século XX (Bourdieu, 1996: 452). Mostraremos o campo social do Portugal Antijesuíta, sublinhando a relação hipotética entre as posições de diferentes agentes dentro do mesmo espaço social, referente também à função e ao estatuto social deles. Logo depois estudaremos o capital simbólico da doutrina jesuíta, trespassando um arco cronológico de aqueles princípios que mais marcaram a filosofia inaciana e apareceram nos textos escritos da época.

2.3. O esquema gráfico do antijesuitismo em Portugal entre os séculos XVI e XVIII

Para além de contribuírem para introduzir o tom combativo e o vínculo ao sistema de poder, as análises dos capitais funcionam como forma de vincar a fronteira entre dois espaços axiológicos absolutamente inconciliáveis (o do jesuitismo e o do antijesuitismo), ao mesmo tempo que servem para configurar uma relação antológica, estabelecendo um vínculo entre o poder superior (governantes, académicos e nobres que não apoiavam os jesuítas) e o poder inferior (sacerdotes e membros jesuítas, nobres e religiosos que os apoiavam). Vejamos pois o esquema que fazemos no âmbito do quadro sinóptico da AC (os textos antijesuítas que estudámos e, alguns deles, também analisaremos) e do esquema que propôs Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1996: 452):



A decisão de retomar agora o esquema de Bourdieu, visa essencialmente contribuir para compreender melhor o antijesuitismo, considerando os sujeitos do discurso antijesuíta na sua individualidade estruturada e na rede dos capitais que os baliza. Bourdieu separou o espaço social por dois eixos: o vertical e o horizontal. O primeiro deles divide o espaço social conforme o volume dos capitais: os agentes de acima têm muito capital e aqueles de abaixo não têm quase nenhum. A este respeito, como vemos no esquema, a maioria do capital do Portugal Antijesuíta estava nas mãos dos governadores, nobres, académicos e filósofos, sendo aqueles que mais produziam o discurso antijesuíta. O eixo horizontal separa o espaço social conforme a estrutura dos capitais: o capital económico e o cultural. No âmbito do antijesuitismo, como vemos no esquema, foram os jesuítas e os seus simpazitantes que perdiam capitais dentro do espaço

social do Portugal Antijesuíta, perdendo o status social que lhes garantia o poder na sociedade portuguesa. De facto, o combate simbólico entre os dois grupos, situados no mesmo espaço social e procedentes de diferentes campos (religioso, real, académico, etc.), constituem a realidade portuguesa dos séculos passados, reforçando campos sociais de vários agentes que assim ganham o poder na sociedade. Na medida em que se definem os tipos dos capitais, qualquer capital poderá, de facto, ser compreendido como «conceito amorfo» que toma corpo definitivo no espaço social, sendo o contexto histórico que funciona como pano de fundo necessario para a sua formação.

Além disso, o espaço social português, à luz da estrutura de distribuições dos capitais, pode ser visto como um espaço de posições sociais (jesuítas versus antijesuítas) entre as quais existiam relações antagónicas. Na senda dos capitais, os jesuítas, completamente à margem do campo religioso, ocupavam posições baixas do espaço social, sendo académicos ou nobres que, no sistema de distribuições dos capitais, desempenhavam posições altas. Na aproximação ao combate simbólico e aos capitais que reforçam a sua posição social, os agentes antijesuítas incorrem assim e desde logo numa situação de vantagem social. Mas para compreender melhor o fenómeno do antijesuitismo, temos que analisar também o capital simbólico da doutrina jesuíta, sendo a obediência e a pobreza que fazem parte do capital espiritual dos jesuítas e, ao mesmo tempo, aparecem criticadas no discurso da época.

2.4. O capital espiritual dos jesuítas e os fatores que o reforçavam

O capital espiritual, ou seja, aquilo que diz respeito à religião e à consciência leva as autoridades religiosas a uma posição social bem alta, sendo o poder soberano que reforça as capacidades legais e a soberania dessas pessoas, gozando também dos capitais económicos, sociais e culturais. De todos os capitais, não há dúvida de que o capital espiritual é, porventura, não só o mais enraizado na psicologia humana, mas também aquele que mais repercussão tem em termos culturais e sociais. De tal forma que abalá-lo poderia significar, na prática, corroer uma das bases mais significativas em que, em nossa opinião, assenta o entendimento do discurso antijesuíta. E vale a pena sublinhar que o capital espiritual, sendo também o capital simbólico que trazia à Companhia de Jesus prestígio e reconhecimento social, foi aquilo que levou os jesuítas ao domínio da sociedade portuguesa e à convicção profunda no culto prestado à divindade que estava por cima do mundo racional e do físico.

Entre diferentes fatores que, em nossa opinião, reforçam o capital espiritual dos jesuítas, são a obediência e a pobreza que aparecem no campo religioso do espaço social do Portugal de Quinhentos e, ao mesmo tempo, no discurso antijesuíta. A obediência e a pobreza têm um caráter ideológico que se relaciona, sobretudo, com o capital simbólico, vinculado ao desejo do poder na sociedade. São duas palavras que se prendem com a ideologia jesuíta, baseando-se em conhecimentos do mundo, crenças, opiniões e atitudes, sendo aquilo em que assentava o capital espiritual que pertencia ao campo religioso, abrangendo dogmas e doutrinas católicas, mesmo como algumas teorias axiológicas de ordem sagrado.

Como as crenças são unidades menores de conhecimento, no caso dos jesuítas, chegam a ser um sistema cujas unidades não se podem enfrentar com investigações científicas ou fontes de informação fidedignas (têm um papel dogmático e metafísico, porque, como veremos, são dois dos votos fundamentais da ordem). Logo depois, ao longo das análises das palavras *obediência* e *pobreza*, encontramos opiniões particulares e opiniões gerais (alguns sujeitos falantes dos textos antijesuítas falam, de maneira particular, sobre a necessidade da obediência e da pobreza, enquanto outros consideram essas palavras essenciais para toda a gente). As duas palavras chegam a ser uma opinião geral e, adaptando-se à ordem jesuíta e estabelecendo um sistema de valores que aceita toda a comunidade, formam assim uma relação que consideramos a norma para os membros da Companhia de Jesus, chegando a ser o capital espiritual. Junto com conhecimentos, crenças e opiniões há atitudes que fazem parte de um tema social que, no caso dos jesuítas, chegam a ser o tema religioso, cobrindo certas informações cognitivas (sobre a influência da psicologia na linguagem humana e na história).

2.4.1. O voto de obediência e o seu significado

A decisão de retomar agora um dos votos da doutrina que os sacerdotes jesuítas tantas vezes têm realçado, visa essencialmente contribuir para determinar fatores que faziam parte do campo religioso e levaram ao discurso antijesuíta, denominando aquilo que era uma das virtudes morais dos membros da Companhia de Jesus. Participando ainda de alguma forma no conceito da ideologia, uma atitude como obediência, relacionada com o discurso antijesuíta, possui também crenças «os jesuítas são uma

ameaça»⁸⁹, opiniões «corvos que vivem de cadáveres e da carne de outros animais»⁹⁰ e conhecimentos «faziam outro voto de obediência especial ao papa»⁹¹. As atitudes dos grupos antijesuítas fazem parte de ações contra a ordem inaciana (sermões, conferências, proclamações, etc.) e, levadas a certa estandardização, elas mesmas cabem ao sistema de atitudes desses grupos. E este sistema cognitivo é importante para compreendermos o discurso antijesuíta em que aparecem os fatores ideológicos da linguagem, balizados nas teorias sociais que aparecem em todas as categorias do discurso.

Tendo em conta os princípios da ideologia no discurso antijesuíta, em nossa opinião, é preciso analisar o conceito da obediência e da pobreza que os adversos dos jesuítas não deixam de criticar, sendo as palavras mais importantes na doutrina inaciana, possuídas o capital simbólico que, como dizíamos acima, lhes trazia o reconhecimento e o prestígio na sociedade portuguesa. E para sabermos por que motivo os jesuítas as valorizam de tal modo, temos que analisar, brevemente, a evolução do seu significado, porque, através dele, melhor encontramos algumas respostas à nossa questão. Começemos pois com a primeira das palavras: OBEDIÊNCIA (a palavra *obedecer* vem do latim *oboedire* < *obaudire* e significa *ser submisso*)⁹². Convém indicar, pelo menos, dois termos que utilizavam os gregos: *ackóasis* e *akróama*; os dois ligavam o radical indo-europeu *ak* (acre) ao participio *ous* (ouvido), funcionando como estratégia de comunicação subordinada à atenção e à obediência⁹³. De facto, consultando o Dicionário Editora da Língua Portuguesa 2013⁹⁴, é possível dizer que a palavra obediência exprime uma submissão ou uma dependência em relação a uma autoridade.

A primeira grande manifestação de valores da obediência é protagonizada pelo filósofo Sócrates, que sublinha a superioridade das leis divinas sobre as seculares e, ao mesmo tempo, apoia uma submissão da sociedade às ordens do governo⁹⁵. Na sequência da aparente contradição o filósofo exprime a obrigação de *dizer a verdade* para que qualquer pessoa seja capaz de dominar a vida privada e pública. O tema da dupla

⁸⁹ Cf. *O Mito Jesuíta*, p. 14.

⁹⁰ Cf. *Le Catechisme des Jesuites ou le mystère d'iniquité*, p. 23.

⁹¹ Cf. *Manifestação dos crimes*, p. vi.

⁹² Sobre a etimologia da palavra obediência, veja-se o *Dicionário Editora da Língua Portuguesa, Acordo Ortográfico*, Porto, Porto Editora, 2014, p. 1136.

⁹³ Para um melhor esclarecimento da etimologia da palavra, consulte-se a publicação de Manuel Alte da Veiga, *Lição Obediência como Matriz da Autoridade*, Porto, Estratégias Criativas, 2008.

⁹⁴ *Dicionário Editora da Língua Portuguesa*, p. 1136.

⁹⁵ Para uma perspetiva mais abrangente do problema da obediência e desobediência, veja-se o livro de Raffaele Laudani, *Desobediencia*, Romanyà Valls, Proteus, 2012; em especial o cap. I, intitulado *Antes de la desobediencia: Antigüedad y Edad Media*, pp. 21-48.

obediência logo se vê na antiga tragédia *Antígona* de Sófocles em que aparece o rei Creonte, representante dos interesses do Estado, e Antígona, que recebe o encargo da ordem natural e as normas familiares⁹⁶. E não surpreende que, logo depois, a importância da obediência das leis divinas seja também abarcada nos ensaios de vários filósofos e políticos romanos que escrevem sobre *obtemperare*⁹⁷, as palavras que substituam a atual expressão que, em si mesma, designa uma submissão perfeita que qualquer homem seja capaz. Por sua vez o político romano, Marco Túlio Cícero, afirma que existe uma lei natural e qualquer pessoa é obrigada a submeter-se a essa regra:

«Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza....inmutable...Esta ley no puede sustituirse con otra, no es lícito ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por completo....quien no le obedece huirá de sí mismo y despreciará la naturaleza del hombre, por lo cual sufrirá las más grandes penas»⁹⁸.

Além de visões versáteis deste filósofo e orador romano, a percepção filosófica da obediência colide com a teoria judaica que permite, no entanto, ir estabelecendo normas rígidas para forçar o povo israelita a obedecer aos seus representantes «conduzidos pelas forças divinas». Graças à obediência, como podemos ler nas Sagradas Escrituras, a gente pode conseguir um privilégio proveniente do mundo transcendental. A primeira manifestação de uma necessidade da obediência revela o livro de Gênesis em que se apresenta a personagem de Abraão⁹⁹ que comporta em si mesmo inegáveis visões da fidelidade ilimitada, abrindo caminhos para a avaliação da importância que neste homem detém a percepção da fé, seja ela vista como um exemplo que devia servir para ser imitado, seja ela entendida como uma opção da felicidade humana que só podia conseguir-se por meio da obediência. Assim, em Abraão, a sua importância na história é, de facto, valorizada pela tradição judaica e por aqueles que professam religião cristã em que este patriarca é visto como «o pai de todos os crentes não-circuncidados» (Rm 4,11). Perante a valorização da fé, apetece pensar que o modelo de Abraão se encontra a

⁹⁶ Para ver a obra completa, veja-se Sófocles, *Antígona*, Madrid, Alianza, 2010.

⁹⁷ A palavra vem do latim e significa *obedecer*. Sobre os sinónimos da palavra obediência, veja-se Ludwig von Doederlein, *Döderlein's Hand-book of Latin Synonymes*, Andover, W.F. Draper, 1863, p. 156.

⁹⁸ Cf. Marco Tulio Cicerón: *Sobre la República; Sobre las leyes*, Barcelona, Tecnos, 2002, p.101.

⁹⁹ Abraão nasceu na cidade de Ur, antiga Mesopotâmia, aproximadamente 2000 anos antes de Cristo e foi um dos filhos do patriarca Noé. É considerado fundador do monoteísmo hebreu e de toda a nação judaica. A descrição da sua vida encontra-se no livro de Gênesis (Gn 11,26; 26,10). Abraão, como está escrito na Bíblia, ouviu a chamada divina, dirigindo-se à terra de Canaã. Deus, por obediência e lealdade, prometeu-lhe abençoar todos os seus descendentes (Gn 12,1).

caminho do lugar que lhe coloca num pedestal de grandes virtudes que serviam de manifestação da ordem moral na vida de cada um dos judeus ou dos cristãos. A fé pode ser assumida como ponto da partida para aceder à compreensão da obediência, funcionando no discurso bíblico como suporte em que não se sustenta uma estátua de pedra, mas um ser humano, peregrino que, pela crença absoluta e pedrosa, recebe uma «graça divina». Colocada no termo de arquitetura, à luz da percepção do termo técnico, a questão da fé é também construtora, nascente de perspectiva de normas e técnicas submissivas, utilizadas para criar um espaço chamado obediência. É essa a grande virtude do patriarca hebreu como lemos nas Sagradas Escrituras:

«Pela fé, Abraão, ao ser chamado, obedeceu e partiu para um lugar que havia de receber como herança e partiu sem saber para onde ia.» (Hb 11,8)

Outra personagem bíblica que chama a atenção prende-se com o patriarca Moisés, que recebe o encargo de dar conselhos a todo Israel, estabelecendo-lhe condições para poder entrar na Terra da Promissão. E parece muito significativo que, no seu quinto livro, a obediência chega a ser uma das pressuposições para alcançar a vitória sobre os inimigos dos israelitas e toda a prosperidade do povo cujo Deus anseia para que O obedeçam (Dt 5,29). E é necessário dizer que o acolhimento e o progresso só se podiam conseguir contando com a presença de uma gratidão já citada acima: a obediência. É esse mesmo agradecimento que se troca pela misericórdia e graça de Deus e, como veremos, só com ele o povo judeu podia obter um sossego desejado e prometido na montanha Sinai onde, como é sabido, Moisés recebeu a Torá:

«Pois que criatura poderá ouvir a voz de Deus vivo, falando do meio do fogo, como nós ouvimos, e permanecer viva? Vai tu e escuta tudo o que disser o SENHOR, nosso Deus; e depois, tu nos dirás tudo o que o SENHOR, nosso Deus, te tiver dito; então ouviremos e obedeceremos.» (Dt 5,27-29)

É significativo que a ideia da obediência aparece logo no início da cultura hebreia, porque, como vemos no exemplo de Moisés, é essa filosofia que logo penetrou na nossa civilização ocidental, tornando-se a base da cristandade e remodelando o Império Romano, em verdadeiro ambiente da revelação bíblica, em que, nos ritos da Igreja Católica Romana, não faltavam sequer patentes elementos semitas. A ideia da

submissão surge ao serviço do discurso bíblico que, como é sabido, levava os judeus ao sentimento de uma só nação escolhida por Deus. A obediência logo evolui em versões dos livros do profeta Samuel, filho de Elcana e da sua mulher Ana, nas palavras do homem de promessa que, antes do seu nascimento, foi consagrado a Deus (I Sam 1,24-28). Na perspectiva da promessa e da obediência para com Deus, o profeta serve de instrumento para dirigir, de modo espiritual e legislador, a sociedade israelita, intercedendo por ela e apoiando-a nos combates contra os adversários filisteus:

«Samuel replicou-lhe, então: Porventura, o SENHOR se compraz tanto nos holocaustos e sacrifícios como na obediência à sua palavra? A obediência vale mais do que os sacrifícios, e a submissão, mais do que a gordura dos carneiros.» (I Sam 15,22-23)

A ideia de redenção do homem como um objetivo a alcançar através da obediência está centrada também nas páginas do Novo Testamento, valorizando a submissão, de forma muito recomendatória e apelador, dirigindo-se «a todos os amados de Deus que estão em Roma, chamados a ser santos» (Rm 1,7), de intenção mais ou menos manifesta de cumprimento das exigências que só podiam vencer a morte espiritual, no sentido da separação em relação a Deus (Ef 2,1-5). E parece muito significativo que a ideia de obediência surja, em primeiro lugar, ao serviço de uma função recomendatória para conseguir a liberdade espiritual: foi habitual que os primeiros apóstolos seguissem visões tradicionais judaicas, dando exemplos da história do povo israelita, bem claros e compreensíveis para a sociedade da época:

«Não sabeis que, se vos entregais a alguém, obedecendo-lhe como escravos, sois escravos daquele a quem obedecéis, quer seja do pecado que leva à morte, quer da obediência que leva à justiça?» (Rm 6,16)

São muitas e variadas as citações da escravidão judaica escritas nas páginas do Antigo e Novo Testamentos. Trata-se do tema que constituiu um princípio que enforma o discurso de Moisés e de outros patriarcas que procuravam a libertação do povo hebreu que, ao longo da história, como é sabido, ficava muitas vezes escravizado por diferentes nações mais poderosas que ele. Efetivamente, Moisés centra-se no problema da escravidão e da liberdade, falando de guerreiros escravos (Gn 14,14; Dt 20,14; II Cr 28,8; Dn 1,4) ou de ladrões vendidos como escravos (Ex 22,3). A ideia da obediência ligada

ao cativeiro logo evolui em todos os livros das Sagradas Escrituras em que não se esquece do facto que o povo hebreu foi escravizado no Egito e daí, através da fé e da obediência, foi resgatado por forças divinas que o levaram da falta de autonomia à independência (Dt 15,15).

Tudo isto se sublinha quando chega a vez de pregadores cristãos, o discurso que mais foge ao tema da obediência como forma da condição de qualquer crente, justificando a sua necessidade na vida espiritual e social. A visão do mundo submisso reduz-se muitas vezes ao discurso bíblico que sublinha que os judeus viveram nas Terras do Nilo uns 210 anos e, através da obediência a Deus, peregrinando até à Terra da Promissão durante 40 anos, os escravos chegaram a ser sacerdotes, aqueles que «Deus escolheu para Si». Como é sabido, a libertação dos judeus conseguiu-se graças à obediência porque, como está escrito na Bíblia, importava obedecer antes a Deus do que aos homens (At 5,29). Para além da escravidão física (a forma mais antiga da escravidão que está relacionada às questões de agir), a obediência à autoridade, a uma pessoa ou a uma comunidade, de carácter bíblico, era também, entre escravos, um mandamento muito significativo, que os levava a uma certa independência mental, enquanto eles seguiam o papel servil. Desta forma se compreende que a servidão, a atividade que fazia também Cristo durante a sua vida, fazia parte da obediência a Deus e, através dela, os escravos podiam conseguir essa independência mental, sendo «servos do Senhor» cuja vontade se cumpria no trabalho servil do que se esperava uma boa recompensa divina:

«Escravos, obedecei aos senhores terrenos, com o maior respeito, na simplicidade do vosso coração, como a Cristo: não para dar nas vistas, como quem procura agradar aos homens, mas como escravos de Cristo, que fazem a vontade de Deus, do fundo do coração; servi de boa vontade, como se servissem ao Senhor e não a homens, sabendo que cada um, escravo ou livre, será recompensado pelo Senhor, conforme o bem que fizer.» (Ef 6,5-8)

Se aos grandes personagens bíblicas juntarmos a mãe de Jesus (que, conforme o catecismo católico romano, a Virgem Maria ajuda a compreender a necessidade da obediência na vida cristã)¹⁰⁰ encontramos o cânone básico e fundamental da Igreja Católica Romana que divulgava a sua doutrina na sociedade do século XVI, sendo esse conjunto de autores submissos que os jesuítas espalham nos seus colégios, casas

¹⁰⁰ Para uma panorâmica da visão da Virgem Maria na doutrina católica, veja-se Luiz Maria Grignion de Montfort, *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem Maria*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009, pp. 85-100.

professas e reduções índias. A visão da submissão justifica-se, desde logo, não apenas pela obediência de personagens do Antigo Testamento, mas também pela fé da Virgem Maria que servia, e até hoje serve, de exemplo de uma perfeição cristã. E não há dúvida de que a obediência da fé passava, no passado mesmo como hoje, pela reaproximação entre aquilo que é obediente e que é voluntário. Nesta perspectiva, a mãe de Cristo tem servido de exemplo para seguir, porque foi essa mulher que, conforme o discurso bíblico, recebeu a promessa do anjo Gabriel, acreditando nas suas palavras e aceitando a «vontade de Deus» com a sua exclamação: «Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra» (Lc 1,38).

Quanto à Companhia de Jesus, a Virgem Maria prende-se com a doutrina de Inácio de Loyola e os seus seguidores. Para eles não existia melhor modelo para ser imitado do que aquela que se sentia uma serva do Senhor, acreditando no cumprimento de quanto lhe foi dito da parte de Deus (Lc 1,45). E não nos surpreende que, como dizem os historiadores, o fundador dos inicianos, um ex-militar desobediente e desregrado, depois de se converter ao catolicismo feroz, dê a sua espada à Virgem Maria que, com o menino Jesus nos braços, numa noite de 1522, lhe apareceu ao lado do seu leito. Depois desta experiência mística, o soldado insubmisso torna-se um sacerdote obediente e disciplinado, fundando uma ordem religiosa cujo papel principal é «a evangelização do mundo às ordens do Vigário de Cristo: finalidade primária e absolutamente missionária»¹⁰¹. E como a Virgem está no momento da conversão de Inácio de Loyola, a mãe de Jesus não podia faltar no tempo da fundação da *Societatis Iesu* cujos membros renunciavam os votos no dia da festa da Assunção de Maria¹⁰², para exprimirem assim uma certa admiração por esta mulher hebreia e pela sua fé excessiva e radical; e o amém (assim seja) de Maria chega a ser a palavra-chave para esses militantes jesuítas. E, no entanto, foi sem dúvida nos votos religiosos, sobretudo no voto de obediência e no de obediência ao papa, que a fé radical logrou os maiores níveis de expressividade. Para que tal triunfo da obediência se operasse foi, no entanto, necessário que o simples voto de obediência fosse potenciado de forma mais significativa. Por isso os jesuítas incorporaram aos votos religiosos o voto de obediência ao papa que «era esencialmente un voto de movilidad, es decir, un compromiso de viajar a cualquier parte del mundo

¹⁰¹ Cf. Ricardo García Villoslada: *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, São Paulo, Ed. Loyola, 1986, p. 362. Sobre a ideia da obediência jesuita, vejam-se Manuel Espinosa Pólit, *Perfect Obedience: Commentary On The Letter On Obedience Of Saint Ignatius Of Loyola*, Westminster, Newman Bookshop, 1947; ou Karl Rahner, *Discours d'Ignace de Loyola aux Jésuites d'Aujourd'hui*, Paris, Le Centurion, 1978.

¹⁰² Cf. *Los primeros jesuitas*, p. 365.

para “ayudar a las ánimas”»¹⁰³, e, além disso, o voto «era, pues, una de las mejores señales de como la nueva orden quería romper con la tradición monástica»¹⁰⁴. E no âmbito do campo religioso, a obediência jesuíta não é uma simples virtude ou uma pose, mas representa uma força ideológica dominável pela consciência, fazendo parte da sua doutrina que reforça o capital espiritual com o qual os inacianos ganham o poder na sociedade portuguesa. Através da obediência, vista também como o capital simbólico dos jesuítas, pode ver-se já não só um voto mas a sua base ancorada no campo religioso em que há um combate simbólico entre diferentes agentes. E esse combate levou toda a ordem e os seus membros ao fenómeno do antijesuitismo em que a linguagem cumpre o papel ideológico, deixando certas pegadas no discurso da época em que a teoria social se liga ao discurso antijesuíta. Nele o significado da obediência, através do sinal próprio da linguagem, não deixa de se manifestar e de inter-relacionar as categorias discursivas de diferentes sujeitos falantes que assim combatem simbolicamente contra os jesuítas.

2.4.2. A pobreza jesuíta e o seu carácter semântico

Acabamos de delinear a evolução da compreensão da palavra *obediência* que chegou a ser um dos objetos da crítica no discurso antijesuíta e, ao mesmo tempo, fazia parte do capital espiritual, sendo o voto de obediência que ganhou o prestígio e o reconhecimento social da sociedade portuguesa em que dominava a doutrina católica. Ao longo deste subcapítulo, gostávamos de dedicar-nos ao significado da palavra *pobreza* que, também, faz parte do capital espiritual dos inacianos, abarcando um carácter ideológico. Compreendida na atitude geral dos grupos antijesuítas, a palavra pobreza possui também crenças «os jesuítas invadem os mosteiros»¹⁰⁵, opiniões «os jesuítas são malvados para conservar tesouros do rico provençal»¹⁰⁶ e conhecimentos «a América pertence aos jesuítas»¹⁰⁷. Detenhamo-nos, como no subcapítulo anterior, na evolução do significado da pobreza, seguindo o marco da teoria social em que se encontra o papel ideológico desta palavra. Como as noções de ideologia, de estrutura

¹⁰³ Cf. *Los primeros jesuitas*, p. 365.

¹⁰⁴ Num dos textos de Pedro Fabro (foi um dos fundadores da Companhia de Jesus) lemos: «Naquele mesmo ano e dia da Virgem de agosto, fomos todos ao santuário de Nossa Senhora que se diz Monte dos Mártires, junto de Paris, para ali cada um fazer voto de ir a Jerusalém no tempo aprazado, e uma vez regressados, pôr-se à obediência do Romano Pontífice», in *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, p. 870.

¹⁰⁵ Cf. *Manifestação dos crimes*, p. 2.

¹⁰⁶ Cf. *ib.* p. 67.

¹⁰⁷ Cf. *ib.* p. 146.

social ou de poder estimulam os analistas do discurso às análises mais avançadas, é tempo de analisar a evolução do significado da pobreza jesuíta cujo valor ideológico podemos compreender de maneira epistémica ou funcional, fazendo uma descrição da sua importância na ideologia cristã, em geral, e na crença dos membros inicianos, em particular.

Participando na antiga tradição monástica e dentro do campo religioso, o significado do voto de pobreza jesuíta sai reforçado dos versos do Novo Testamento em que se manifesta uma necessidade desta qualidade no plano de redenção da alma humana, chegando a ser uma das promessas jesuítas feitas livremente a Deus e causando uma certa polémica na sociedade portuguesa da época. Na Bíblia, podemos encontrar muitos versos relativos à pobreza que inspiravam o fundador da Companhia de Jesus. Trata-se de conceção da vida em que uma falta da abundância de bens forma o núcleo da opulência espiritual, vista como uma substituição necessária da ostensão material tão criticada pelo fundador do cristianismo que, em trajetória da salvação de almas, compreendia esse estado como uma condição quase inquestionável. A este facto, acresceu ainda a necessidade de a pobreza remeter de forma muito clara para a doutrina jesuíta, inspirando-se nos versos bíblicos: «Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino do Céu» (Mt 5,3); «Em verdade vos digo: não há ninguém que tenha deixado casa, mulher, irmãos, pais ou filhos, por causa do Reino de Deus, que não receba muito mais no tempo presente e, no tempo que há-de vir, a vida eterna.» (Lc 18,29); «Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens, dá o dinheiro aos pobres e terás um tesouro no Céu; depois, vem e segue-me!» (Mt 19,21); ou «Repito-vos: É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que um rico entrar no Reino do Céu» (Mt 19,24).

Normalmente, todas as ordens e instituições religiosas acentuam a importância da pobreza como um dos princípios em que se baseava todo o cristianismo. A este propósito, referem certamente as atas do sexto curso de cultura medieval em Palencia (1994), dizendo que «la pobreza cumplía un doble objetivo en el mundo medieval»¹⁰⁸ porque «se consideraba un deseo de Dios para que los nobles a través de la claridad pudieran remidir sus pecados y una prueba o penitencia que como a Job y Lázaro ponía Dios para probar su fe»¹⁰⁹. Esta opinião é ainda corroborada por vários autores de atas do primeiro encontro luso-espanhol sobre a história medieval (1972), nos sugestivos

¹⁰⁸ Cf. Miguel Ángel García Guinea: *Vida cotidiana en la España Medieval*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004, p. 470.

¹⁰⁹ Cf. op. cit.

estudos de *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*¹¹⁰. Lembremo-nos de que, no conceito da pobreza medieval que se prorroga até o século XVI, aparece também o conceito da pobreza voluntária que estabelece a tônica de uma das regras dos inicianos. No conceito da Idade Média, este tipo da pobreza entende-se como uma forma de «un mandato evangélico de desprenderse de las riquezas»¹¹¹, mas, para a maioria da sociedade da época, os pobres «eran despreciados, era considerada una situación indigna y carecían de derechos»¹¹².

Na pobreza da Companhia de Jesus, a única diferença estava, em princípio, no facto de ser levada ao extremo. O fundador da ordem sublinha que só com a pobreza a gente pode avançar espiritualmente, dizendo que «es un don de Dios especial...siendo tan amada (pobreza) de Dios cuanto la muestra de su Unigénito, “que dejando el trono real” quiso nacer en pobreza y crecer con ella»¹¹³ e pondo «en el primer grado el afecto espiritual de la pobreza, que es necesario sobre todo para cualquier buena elección»¹¹⁴. O voto de pobreza, como é sabido, aos seus membros, tirava os bens para dedicarem-se melhor à Recatolização do mundo e à Evangelização das novas colónias ultramarinas. E os jesuítas portugueses sabiam bem que de essa pobreza podiam tirar o máximo proveito, conquistando, por meio do seu discurso religioso, o povo português, sofrido, ao longo do século XVI, diversas doenças contagiosas ou várias guerras, arruinados espiritual e materialmente. António Vieira, numa carta escrita em 1626, sublinha, através do exemplo dos soldados de Alexandre Magno, importância da pobreza, porque foi ela com a qual, segundo ele, quaisquer tropas militares podiam triunfar, chegando à gloriosa vitória, dizendo¹¹⁵ que «bem ensinava Alexandre Magno aos seus soldados que a pobreza era a única mestra da milícia, e por isso os Macedónios venciam tudo, porque nada tinham»¹¹⁶.

¹¹⁰ *A Pobreza e a assistência aos pobres na península Ibérica durante a idade média: actas das primeiras jornadas luso-espanhólas de história medieval Lisboa, 25-30 de setembro de 1972.*

¹¹¹ Cf. *Vida cotidiana en la España Medieval*, p. 470.

¹¹² Cf. op. cit.

¹¹³ Cf. Nuria Martínez & Gayol Fernández: *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Santander, Sal Terrae, 2005, p. 412.

¹¹⁴ Cf. Francisco Suárez: *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola: una defensa*, Santander, Sal Terrae, 2003, p. 89.

¹¹⁵ Para saber mais sobre a vida de António Vieira, vejam-se Hernâni Cidade, *Padre António Vieira, Estudo Biográfico e Crítico*, vol. 1, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940; ou o livro de José van den Besselaar, *António Vieira: O Homem, a Obra, as Ideias*, Biblioteca Breve, Lisboa, 1981.

¹¹⁶ Cf. Paulo Neves da Silva: *Citações e Pensamentos de Padre António Vieira*, Alfragide, Casa das Letras 2011, p. 87.

No âmbito do antijesuitismo, não pode ser esquecido o conceito de Alexandre Magno que aparece numa das cartas de Vieira, incrustado na teoria da pobreza e a sua vantagem para a corte régia (p.ex. a conquista do Novo Mundo pelos jesuítas e os benefícios dela para Portugal). Nesse sentido se poderia dizer que a verdadeira vitória de qualquer ideologia resulta essencialmente da exigência da pobreza e da sua matriz doutrinal, frutificando depois em várias esferas públicas, de forma mais ou menos peculiar, mas sem desvios de real significado, misturando, no caso da Companhia de Jesus, os atos profanos com os sacrais. A pobreza jesuíta, uma parte do capital espiritual que levou a ordem ao domínio do mundo da época, na carta vieirista, constitui o resultado da antiga compreensão de falta de meios materiais e o de uma nova confluência e, nessa medida, se calhar podemos compreender melhor a sua necessidade entre os seguidores de Inácio de Loyola. Estamos perante um dos votos jesuítas que se define por alargamento do seu significado mais complexo e incorporação de elementos doutrinários diversos. Situamo-nos numa das qualidades em que o conceito da pobreza abrange outra dimensão, definido em termos de poligénese e, como podemos ler na carta de Vieira, cerzido por um conjunto de funções ideológicas e sociais, fazendo dos jesuítas verdadeiros soldados que, mesmo como os militantes de Alexandre Magno, por meio de falta de meios materiais, venceram tudo e alcançaram os seus fins.

Mas os jesuítas levam mais longe o aproveitamento do voto de pobreza, ligando a o mundo dos valores puramente religiosos e o mundo dos valores ideológico. De facto, se pensarmos, em abstrato, que o voto, percebido como uma promessa feita a Deus, se prende com o sentimento de ansiedade do espaço social do Portugal de Quinhentos (nela predomina o conceito medieval da pobreza como um certo castigo de Deus), teremos de concluir que o voto de pobreza é não apenas uma virtude pertencente à religiosidade, como é também uma palavra que provocava temor e esse reforçava o capital espiritual dos jesuítas. Enquanto instrumento da doutrina, é no voto de pobreza que se condensa a teologia e se balizam os fatores psicológicos dos jesuítas que combatiam dentro do campo religioso, mesmo como no campo político do Portugal de Quinhentos. E como nos dedicamos aos estudos da crítica do voto de pobreza no espaço português, é preciso mencionar alguns acontecimentos históricos que marcaram o discurso ao longo dos séculos.

Pelo seu caráter e a sua extensão, a pobreza dos jesuítas constitui, portanto, uma síntese do pensamento sagrado e de um projeto da profanidade mundial elaborada com um objetivo de alcançar a reevangelização e dirigida a todas as classes sociais de

Portugal, que haviam passado por um sistema de regime de monarquia dualista (1580-1640), que provocava um intenso desgosto e até uma certa indignação. Com a euforia da independência da Coroa Portuguesa em relação a Castela (1640), a influência jesuíta pode ser vista ainda mais no seu discurso sobre as crenças da aparição do rei D. Sebastião cujo culto, depois do seu desaparecimento na batalha de Alcácer-Quibir (1578), se espalhou por todo o país que admirava trovas e textos dedicados a esse monarca desejado que fosse capaz de defender os interesses e a cultura de Portugal em nome de lendas e fantasias, que alimentavam a ordem comunitária e estreitavam as relações com os eclesiásticos que, através de sermões e pregações, exploravam a fé da sociedade de Quinhentos.

Mais do que qualquer outra coisa, foi a Restauração que marcou a presença dos jesuítas nas Terras Portuguesas, abrindo-lhes uma oportunidade para participarem no restabelecimento do país que se iniciou com a revolução de 1 de dezembro de 1640 e terminou com a assinatura da paz em 1668¹¹⁷. Aplicando a teoria do sebastianismo, António Vieira que, como acentua Luís Reis Torgal, não era «somente o “orador de serviço” (...) mas esteve também presente na batalha muito importante – a da diplomacia»¹¹⁸, com a sua obra *História do Futuro*, ressuscita um patriotismo perdido, chamando outros jesuítas a perseguirem as suas ideias utópicas, porque, na época da Restauração, era necessário morigerar mentalidades e costumes do povo português animado pela recente independência e, como sublinham Javier Burrieza Sánchez e Manuel Revuelta González, o jesuíta português serve de exemplo de uma colaboração entre a Companhia de Jesus e a nova monarquia, participando no comércio e missões diplomáticas da Coroa Portuguesa (Sánchez & González, 2004: 221).

¹¹⁷ Javier Burrieza Sánchez e Manuel Revuelta González no vol. 1 da publicação *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico* (Madrid, Marcial Pons Historia, 2004) sublinham o papel dos jesuítas na época da restauração, dizendo: «Como ocurrió en España, hubo un grupo de jesuitas que no aceptaron el gobierno del italiano Aquaviva y se unieron a las peticiones de los “memorialistas” españoles. El provincial Pedro de Fonseca tuvo que expulsar a siete de ellos. Después se hizo una llamada a los jesuitas a Portugal para que no participaran en los conflictos que se iban a desatar pronto, en los años treinta del siglo XVII, contra su rey Felipe III (Felipe IV de España). No obstante, algunos de los colegios de la Compañía intervinieron en la llamada “sedición de Évora” que estalló en 1637, contribuyendo notablemente a la “independencia”. De hecho, esta universidad fue uno de los núcleos de esta oposición (...) Uno de los jesuitas patrióticos fue Sebastião do Couto. Una actitud de los jesuitas que se manifestó con la celebración de la independencia el 1 de diciembre de 1640» (*apud* Sánchez & González, *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*, p. 221).

¹¹⁸ Luís Reis Torgal: *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, vol. 1, Coimbra, UC Biblioteca Geral da Universidade, 1981, p. 271.

Os inacianos, no campo de descontentamento com a união de Castela, conseguiram, por meio do seu discurso patriota, cair nas graças dos fiéis portugueses que os transitaram à classe superior (o capital político misturou-se com o capital cultural e o espiritual). Daí os jesuítas podiam submeter quase toda a sociedade à sua influência, quer fosse total ou parcial, tendo a revolução de 1640 como auxiliar que lhes facilitou instalar o seu domínio em Portugal e nas terras ultramarinas. E parece possível, no entanto, detetar outro tipo de suporte com o qual atingiram os seus fins: a pobreza. De facto, na época da fundação da ordem jesuíta e logo depois na Restauração, a maioria dos portugueses era pobre e, por isso, para os inacianos foi mais fácil mediar a pobreza evangélica à sociedade que tinha só poucas posses e ficava entusiasmada com as ideias nacionalistas. E como, na doutrina do campo religioso, Jesus era pobre e a sua pobreza se transformou num certo tipo de riqueza definida por uma abundância de bens espirituais e da vida eterna na presença de Deus, também os jesuítas se inspiravam nessa falta de meios materiais, suscitando outros a admirarem-na na sua plenitude. Assim se podem entender as palavras de António Vieira:

«Mas se Cristo, quando desceu do céu e veio à terra, nasceu na pobreza de um presépio; se, como filho, escolheu Mãe pobre, e, como Mestre, Discípulos pobres; se a primeira coisa que ensinou e pregou foi a pobreza; se viveu de esmolas como pobre, se morreu sem casa nem cama, e despido como extremamente pobre; se o que sempre condenou foram as riquezas, e, prometendo o céu aos pobres, só o dificultou, e quase impossibilitou, aos ricos, que tesouros são esses que Deus lhes prometeu e que minas secretas e escondidas as que havia de descobrir? Não foram sem dúvida, nem são outras, senão aquelas almas tão preciosas como prezadas, que no seio de Abraão, como em tesouro, se iam depositando por todos os séculos, não só escondidas e encerradas, mas verdadeiramente cativas, para cujo descobrimento, liberdade e redenção desceu Cristo, como diz S. Paulo, às partes mais inferiores da terra»¹¹⁹.

Ao convocar a pobreza, presente em toda a sociedade portuguesa da época, o discurso jesuíta pode mais uma vez provocar uma polémica, que se interpreta em crescendo, de texto para texto antijesuíta. Mas pode ser que a compreensão da pobreza, no passado, se distinguisse da nossa visão atual em que se refletem várias experiências históricas ou doutrinas filosóficas. Sabemos bem que o discurso da Companhia de Jesus era veemente nas suas increpações e que, sobretudo, nele se encarnam, de forma mais

¹¹⁹ Cf. António Vieira: *Sobre as Verdadeiras e Falsas Riquezas*, Lisboa, Coisas de Ler, p. 47.

ou menos patente, as características centrais da toda a ordem e a sua doutrina, sobretudo no que nelas existe de projeto da salvação em relação aos seus próprios interesses nos quais não faltavam certas práticas psicológicas. Com base nelas se qualifica de «controverso» a percepção do voto de pobreza dos jesuítas.

III

O discurso antijesuíta à luz de princípios dos recursos coesivos

«São estes sacerdotes dos Gentios
Em quem mais penetrado tinha enveja;
Buscam maneiras mil, buscam desvios,
Com que Tomé não se ouça, ou morto seja.
O principal, que ao peito traz os fios,
Um caso horrendo faz, que o mundo veja
Que inimiga não há, tão dura e fera,
Como a virtude falsa, da sincera.»¹²⁰

LUÍS DE CAMÕES, *Os Lusíadas*, canto X, estrofa 113.

3.1. A parte introdutória

Ao comentar os acontecimentos históricos em Portugal e os principais capitais dos jesuítas, o mínimo que pode dizer-se é que eles são aqueles elementos que precisamos para a construção do contexto sócio-histórico em que o discurso antijesuíta se produz. É verdade que esse contexto repercute os problemas principais da sociedade portuguesa, e também é verdade que é a crítica da desobediência e da cobiça que aparecem nos textos antijesuítas, nivelando o discurso da época numa concretização das culpas dos membros da Companhia de Jesus. E essas se tornam visíveis nas nossas análises dos recursos coesivos do discurso antijesuíta em Portugal entre os séculos XVI e XVIII. As relações entre a história e o discurso são flagrantes e excedem em muito a pura sugestão linguística, mas são também os recursos coesivos dos textos antijesuítas que relevam bem essas relações, ensinando-nos como uma escolha de palavras e expressões é capaz de matizar o próprio texto e o agente discursivo que, através de certos géneros literários, exprime as suas posturas para com os objetos e os sujeitos da sua crítica. Por isso, a coesão e a coerência dos textos antijesuítas são um certo motivo para um aturado esforço das nossas análises discursivas, centradas na ideia de demonstrar que o antijesuitismo não é só um protesto dos adversos da Companhia de Jesus, mas também que, neste movimento, há outros geradores das práticas, quer sejam relativos à linguística, quer sejam relativos à sociologia. É que, no discurso antijesuíta, podemos destampar vários elementos relativos a diferentes campos sociais exprimidos através de termos cuja colocação e cujo significado podiam influenciar os leitores de forma mais persuasiva. No caso do discurso antijesuíta, trata-se de uma óbvia coincidência de

¹²⁰ Camões, Luís de: *Os Lusíadas*, Porto Editora, Porto, 2003, p. 345.

sujeitos falantes, posturas e até expressões; o caso, porém, é que essa coincidência envolve a crítica dos capitais jesuítas (obediência e pobreza), vistos no seu conjunto e não apenas um deles: lembremo-nos de Jerónimo Zahorowski e a sua obra *Monita Secreta* (nela se criticam as regras da ordem jesuíta) ou José de Seabra da Silva e a sua *Dedução Chronológica e Analytica* (crítica o caráter falso e a desobediência dos inicianos). E lembremo-nos, sobretudo, de que os textos antijesuítas dialogam entre si de forma muito estreita e os seus autores utilizam diferentes recursos coesivos para intensificar a sua crítica.

Apesar de todos os estudos que antes se ocuparam do antijesuitismo, justifica-se, pois, um estudo de alguns recursos coesivos do discurso antijesuíta em que, de forma implícita ou explícita, aparece a crítica do comportamento dos inicianos, ajudando-nos a reconstruir uma imagem dos jesuítas na sociedade portuguesa da época. E justifica-se ainda uma visão mais abrangente do discurso antijesuíta, em geral. Por agora, o nosso intuito é abrir caminho a estudos linguísticos mais desenvolvidos, invocando alguns dos lugares-comuns já instalados para os questionar a esta nova luz, tomando como base temática alguns objetos da crítica que sobressaem dos textos analisados, sublinhando a importância dos recursos coesivos e, através deles, manifestar o seu domínio na percepção de textos.

3.2. Metodologia das análises dos recursos coesivos do discurso antijesuíta

À semelhança do que sucede com a metodologia do primeiro capítulo, também o terceiro não pode escapar à necessidade do estudo do quadro sinóptico da AC e, através dele, identificaremos diferentes tipos do discurso antijesuíta, sublinhando os principais mecanismos do antijesuitismo. Além do quadro sinóptico da AC, inspirar-nos-emos também nos modos retóricos de Teun Adrianus van Dijk cuja tipificação nos ajuda a indicar alguns tipos do discurso antijesuíta (van Dijk, 2009: 72-74). Clarificados sumariamente os mecanismos do discurso antijesuíta, entraremos em questões de forma. Neste plano revela-se desde logo muito necessário verificar como se distinguem os textos antijesuítas: *textos de caráter emocional-afetivo* (exprimem certas preocupações mas não atacam diretamente a ordem jesuíta), *textos instrutivos* (próprias instruções e regras jesuítas que publicam os seus adversos), *textos eruditos* (relacionados com o uso do intelecto e criticam o conservadorismo dos jesuítas), *textos de caráter irónico* (exprimem um certo humor que consiste em dizer o contrário daquilo que se interpreta),

textos criativos (poemas ou obras teatrais que atacam os jesuítas) ou *textos de caráter agressor* (atacam diretamente a ordem inaciana e ofendem os seus membros). Entre os textos de caráter *emocional-afetivo* estudaremos a *carta da rainha Catarina de Portugal*, analisando algumas palavras de caráter avaliativo e afetivo. Com o manuscrito de *Monita* de Jerónimo Zahorowski entraremos no campo dos *textos instrutivos* cujo propósito é diminuir o poder dos jesuítas. Entre os *textos instrutivos* observaremos alguns fragmentos das cartas de Verney que critica a pedagogia jesuíta. Com *Le Catechisme des Jesuites de Pasquier* analisaremos brevemente o recurso estilístico da ironia cujo uso pode matizar os recursos coesivos. Observando os *textos criativos*, analisaremos o poema épico *O Uruguai* de José Basílio da Gama, mostrando a ideologização da poesia que envolve não só os signos expressivos de natureza artística, mas abrange também indícios de caráter político. Em alguns fragmentos dos livros *Retrato dos Jesuitas* (1761), *Manifestação dos crimes, e attentados commettidos pelos Jesuitas* (1833) ou *Centinela contra Jesuitas* (1845) mostraremos o caráter agressor do discurso antijesuíta. Além disso, inspirando-se no quadro da coesão textual de Antunes, estudaremos a substituição (gramatical e lexical), aplicando-as em alguns fragmentos do *Retrato dos Jesuitas*, *Centinela contra Jesuitas*, *Verdadeiro Método de Estudar* e *Le Catechisme des Jesuites*. Estudaremos a coesão textual de alguns fragmentos dos livros citados, seguindo algumas ideias da linguista Irandé Antunes, analisando relações textuais, procedimentos e recursos (Antunes, 2005: 51). Em relações textuais que são responsáveis pela coesão, analisaremos a reiteração (a relação entre vários elementos do texto em que cada segmento está ligado a outros), associação (a ligação entre diferentes palavras) e conexão (a relação sintático-semântica entre diferentes segmentos do texto). No conceito de procedimentos, aplicaremos algumas teorias de Antunes nas análises dos textos antijesuítas, dedicando-nos, sobretudo, à repetição e à substituição que, como veremos, matizam a parte linguística do discurso. Dentro do conceito da repetição, analisaremos o uso de paráfrases (reformula a mesma informação), paralelismos (consiste na repetição de ideias ou de construções sintáticas) e repetições propriamente ditas (volta ao que foi dito antes). Ao longo deste capítulo, através das análises de alguns recursos coesivos e estilísticos (textos de caráter irónico), tentaremos reconstruir a imagem dos jesuítas portugueses e os principais objetos da crítica antijesuíta, sublinhando a importância dos recursos coesivos na própria percepção de textos.

3.3. A coesão como princípio de unidade semântica e a coerência textual

Notemos, em primeiro lugar, que da coesão para a coerência assistimos a um processo de interligação progressiva, que vai exprimindo ideias até as organizar de forma tal que qualquer texto seja compreensível e se perceba bem. Verifique-se que, no texto, a coesão chega a ser um conjunto de mecanismos linguísticos que articulam entre si e a coerência como aquilo que, através das relações de sentido que se estabelecem entre a organização de enunciados e as palavras, permite percebê-lo na sua complexidade. Só se entrarmos em linha de interligação, poderão detetar-se interferências da coesão na coerência, sendo a primeira que resulta de abstração e a segunda torna-se concreta na hora de leitura ou de ouvir. E lembremo-nos de que a coesão promove a continuidade de qualquer texto, sendo impossível perspetivar o discurso sem contar com a presença desta sequência interligada que proporciona a interpretação.

Halliday & Hasan, dois linguistas que se dedicam à coesão, sublinham que qualquer texto coerente deve satisfazer duas condições: o texto deve ser consistente no seu contexto em que se forma e todas as partes de um texto se conectam através de recursos coesivos (Halliday & Hasan, 1976). Os dois linguistas estudam certos marcadores formais para expressar a coerência textual em que, conforme Halliday & Hasan, existem cinco tipos de articuladores coesivos: *referência* (um elemento textual refere-se a outro), *substituição* (termos colocados no lugar de outros), *elipse* (omissão de uma palavra subentendida pelo contexto), *conjunção* (elementos conjuntivos como advérbios, locuções conjuntivas, preposições, etc.), *léxico* (a reiteração leva ao uso de sinónimos ou hipónimos). Além disso, segundo os linguistas, dentro da referência há uma relação exofórica (aquele que fala de um elemento fora do texto) ou endofórica (anáfora ou catáfora). Apesar de que os linguistas analisam vários recursos coesivos pelos quais as relações semânticas são realizadas, não conseguem observar como o contexto influencia a escolha desses mesmos recursos. Halliday & Hasan definem a coesão como um «laço», porque qualquer segmento precisa estar atado a outros segmentos, sendo a coesão uma certa «propriedade pela qual se cria e se sinaliza toda espécie de ligação, de laço, que dá ao texto unidade de sentido ou unidade temática»¹²¹. A necessidade de analisar esse «laço» na coesão textual afirma também Irandé Antunes, dizendo que:

¹²¹ Cf. *Lutar com palavras*, p. 47.

« ...uma língua não é uma coisa que se restringe apenas a um manual de gramática, a regras de certo e errado; para perceber que usar a linguagem é uma atividade social, é um ato histórico, político, cultural, que envolve um complexo conjunto de habilidades (cognitivas, textuais e interativas) e de fatores situacionais.»¹²²

Irândé Antunes completa as teorias de Halliday & Hasan, sublinhando que a coesão depende da identidade semântica entre o referente pressuposto e a pró-forma que indica a sua presença no espaço, quer seja o texto, quer seja a situação (Antunes, 2005: 48). Mas Halliday & Hasan não são os únicos linguistas que inspiram Irândé Antunes, são também algumas teorias de Leonor Lopes Fávero que percebe a coesão como uma manifestação microtextual e sublinha que essa mesma refere «aos modos como os componentes do universo textual, isto é, as palavras que ouvimos ou vemos estão ligadas entre si dentro de uma sequência»¹²³. E é também a linguista Ingedore Villaca Koch que inspira Irândé Antunes na formação do quadro da coesão textual (Antunes, 2005: 51). Koch e Fávero dividem três tipos de coesão: *referencial* (reiteração ou substituição), *recorrencial* (paráfrase, paralelismo, recursos fonológicos ou segmentais) e *sequencial* (por conexão ou temporal). Fávero (Fávero, 2009: 35) fala sobre cinco tipos de reiteração (repetição das mesmas expressões no texto): *sinónimos*, *hiperónimos* e *hipónimos*, *repetição do mesmo termo*, *expressões nominais* (um novo termo retoma uma palavra utilizada no texto) e *nomes genéricos* (expressões usadas numa certa cultura e todos conhecem o seu significado). A parte sequencial, segundo Fávero, são mecanismos coesivos que fazem caminhar o fluxo informacional e podem fazer parte da *sequenciação temporal* (o texto é coeso e coerente através de condições conceptuais sobre a ordenação e localização) e da *sequenciação por conexão* (tudo está relacionado no texto em que há operadores do tipo lógico ou operadores discursivos). A *sequenciação temporal* a linguista divide em quatro partes: a ordenação linear dos elementos (expressões usadas de certa forma), expressões que balizam a ordenação ou continuação de certas sequencias temporais (exemplo: primeiro isto, depois outra coisa), partículas temporais (relativo ao tempo), correlação dos tempos verbais (exemplo: o uso de conjuntivo). Dentro da sequenciação por conexão encontramos certos operadores do tipo lógico: *disjunção* (proposições por meio de um conector), *condicionalidade* (uma frase condiciona outra), *medição* (fazem parte da condicionalidade de forma didática),

¹²² Cf. *Lutar com palavras*, p. 21.

¹²³ Cf. Leonor Lopes Fávero & Luiz Carlos Travaglia: *Coesão e coerência textuais*, São Paulo, Ática, 2009, p. 10.

complementação (há duas proposições e uma delas complementa o sentido), *restrição* (há duas proposições e uma limita outra) a *quebra da coesão* (frases inacabadas, concordância incorreta, etc.).

Nesta mesma linha, temos ainda a coerência que facilita a progressão sistemática do texto e abrange subáreas que são indispensáveis na sua produção: a *coesão lexical* (repetição de itens lexicais que possuem o mesmo referente), a *referenciação* (utiliza-se para fazer menção a termos anteriormente mencionados), a *substituição* (colocação de um item no lugar de outro), a *conjunção* (propulsa a linearidade e o sentido das orações coordenadas e subordinadas) e a *elisão* (omissão de um item recuperável pelo contexto e representa uma ideia de sujeito oculto no enunciado). E é, sem dúvida, na coerência que leitores ou ouvintes atingem a sua compreensão da estrutura do texto cuja base se centra na duração contínua de sentidos entre os conhecimentos ativados pelas expressões do texto. Melhor dizendo: esta capacidade relaciona-se com sentido do texto e é indispensável na sua produção, subordinada à ordem dos argumentos e das ideias. Ligada à coesão, a coerência representa o ponto de chegada de uma compreensão do texto e, como sublinha Ingedore Koch, para haver coerência «é preciso que haja a possibilidade de estabelecer no texto alguma forma de unidade ou relação entre seus elementos»¹²⁴. Lembremo-nos de que, no texto, é a coerência que se mostra em forma de sentido e de enunciados colocados por ordem para ser compreensíveis para leitores e ouvintes, ligando bem todos os elementos gramaticais e lexicais. Além disso, a coerência, vista de forma macro-textual, segundo Leonor Lopes Fávero, refere «aos modos como os componentes do universo textual, isto é, os conceitos e as relações subjacentes ao texto de superfície se unem numa configuração»¹²⁵. Irandé Antunes declara que a coerência significa «construir um texto, capaz de funcionar sociocomunicativamente num contexto específico, uma operação de natureza também lexical e gramatical»¹²⁶. E, para ficar bem claro, os estudos da coesão são importantes para estabelecer ligação entre elementos sintáticos e léxico-morfológicos, fazendo parte de uma unidade de sentido, enquanto a coerência facilita a compreensão do sentido do texto, dependendo, às vezes, do contexto do que no próprio texto.

¹²⁴ Cf. Ingedore Koch: *O texto e a construção dos sentidos*, São Paulo, Contexto, 2014, p. 22.

¹²⁵ Cf. *Coesão e coerência textuais*, p. 10.

¹²⁶ Cf. Irandé Antunes: *Língua, texto e ensino: outra escoa possível*, São Paulo, Parábola Editorial, 2009, p. 93.

Teun A. van Dijk sublinha que a coerência é uma propriedade semântica do discurso, enquanto a coesão faz referência à parte sintática (van Dijk, 1977: 96). Além disso, o linguista fala sobre a *coesão linear* (refere-se à unidade temática de segmentos textuais) e a *coesão global* (uma natureza mais geral e o tema central que chega a ser o tópico do discurso), realçando a macroestrutura como uma certa estrutura semântica organizada hierarquicamente (van Dijk, 1977: 95). E é a macroestrutura que, segundo van Dijk, determina as duas coerências do discurso, reprimindo os fatores psicológicos, físicos, sociais ou contextuais que podem aparecer no discurso. Apesar de tudo, é ele que sublinha uma necessidade de estudos multidisciplinares do discurso, mesmo como o faz Ingedore Koch quando fala sobre uma construção de pontes entre a linguística textual e outras disciplinas científicas e humanas (Koch, 2015: 173).

Nos textos antijesuítas, veremos como a coesão e a coerência se mostram diferentemente e nem sempre está uma a serviço da outra. É que alguns textos de carácter antijesuíta, como veremos, não têm ligação lógica e há falta da coesão, sendo a crítica dos jesuítas que liga diferentes textos e géneros a outros, dando-nos uma certa sobre os jesuítas portugueses. E não deixa de ser sintomático que essa mesma imagem possa ser confirmada pela incoerência dos textos críticos. Assim, enquanto em vários textos, a coesão e a coerência funcionam como indutoras de compreensão, no discurso antijesuíta elas deixam de ser apenas conectores entre frases e parágrafos ou formas de sentido e de enunciados ligados de maneira ordenada. De facto, em alguns textos antijesuítas encontramos o macro-contexto: o antijesuitismo. Esse liga diferentes elementos linguísticos e não linguísticos, sendo aquilo que subjaz a coesão e a coerência para chegar a ser a unidade semântica principal. Nela, em nossa opinião, a coesão e a coerência têm significados secundários, transformando-se em recursos combativos esse conjunto de mecanismos linguísticos e todas as relações de sentido que se estabelecem entre o texto e a situação em que se produz.

3.3.1. O quadro da coesão textual

Mas, para ficar bem clara, a coesão textual necessita ainda um complemento linguístico, sendo a continuidade que se instaura pela coesão e, como sublinha Irandé Antunes, que «se expressa, no geral, pelas relações de reiteração, associação e

conexão»¹²⁷. Além disso, essas relações, segundo Antunes, podem ocorrer através de várias ações que a linguista chama procedimentos e esses se manifestam em diferentes recursos, limitando-se a apresentar a coesão do texto como três campos (relações textuais, procedimentos e recursos). Sob esse ponto de vista, tendo em conta o discurso antijesuíta em Portugal, vejamos o quadro de Irandé Antunes (Antunes, 2005: 51):

Relações textuais	Procedimentos	Recursos	
1. Reiteração	1.1. Repetição	1.1.1. Paráfrase	
		1.1.2. Paralelismo	
		1.1.3. Repetição propriamente dita	- de unidades do léxico - de unidades da gramática
	1.2. Substituição	1.2.1. Substituição gramatical	- por pronomes - por advérbios
		1.2.1. Substituição lexical	sinónimos
			hiperónimos
		1.2.3. Elipse	caracterizadores situacionais retomada por elipse
2. Associação	2.1. Seleção lexical	Seleção de palavras semanticamente próximas	- por antónimos - por diferentes modos de relações de parte/todo
3. Conexão	3.1. Estabelecimento de relações sintático-semânticas entre termos, orações, períodos, parágrafos e blocos supraparagráficos	Uso de diferentes conectores	- preposições - conjunções - advérbios - locuções

¹²⁷ Cf. *Lutar com palavras*, p. 50.

Do quadro de Antunes, e de aproveitamento que dele podemos fazer algumas análises do discurso antijesuíta em Portugal, resultam algumas teorias sobre a coesão que, segundo a linguista, só pode acontecer a partir de relações textuais e de alguns conceitos que amoldam o carácter do texto. É a *reiteração* que aparece na coesão, retomando alguns segmentos do texto que asseguram «a necessária continuidade de seu fluxo»¹²⁸, sendo pronomes ou sinónimos que melhor podem caracterizar a substituição de expressões. Outro conceito de relações textuais é a *associação* que é uma certa ligação de diferentes palavras de um mesmo campo semântico, fazendo que «todo texto é necessariamente marcado por uma unidade temática, isto é, pela concentração em um único tema»¹²⁹. O último conceito é a *conexão* que é importante para estabelecer uma relação semântica entre várias frases ligadas a outras por coordenação ou subordinação com as quais formam frases complexas, realizando-se, como sublinha Antunes, por meio de preposições, conjunções, locuções ou expressões de valor circunstancial (Antunes, 2005: 55). Deles podemos analisar a coesão de qualquer texto que retoma, repete e liga sentidos entre várias expressões e, como é sabido, através de conectores, estabelece relações semânticas entre frases e parágrafos.

O acolhimento dos conceitos de relações textuais, que entretanto se compreendem como «uma rede de relações que se criam no texto»¹³⁰, enlaçam-se no quadro figurativo do laço entre eles. Mas para se realizarem, relações textuais, como sublinha Antunes, precisam de alguns procedimentos coesivos como a repetição, a substituição, a seleção lexical ou a conexão sintático-semântica. De facto, na ideia dos procedimentos não deixa de existir a compreensão de aspetos complexos de qualquer texto. É decerto que, como veremos, estes procedimentos coesivos aparecem também no discurso antijesuíta e chegam a alcançar o estatuto de afirmação, embora não todos estejam presentes. Por outro lado, os recursos coesivos são certos atos pelos quais os procedimentos se manifestam, sendo, segundo Antunes, certas «operações de repetir, de substituir, de usar palavras semanticamente próximas, de usar uma conjunção ou um outro tipo qualquer de conectivo»¹³¹.

O que sucede com os procedimentos coesivos não se afasta do campo semântico em que o texto se produz. Na medida em que a cada procedimento corresponde a algum recurso, a tendência será para ver neles uma coerência textual, em termos de *repetição* e

¹²⁸ Cf. *Lutar com palavras*, p. 52.

¹²⁹ Cf. ib. p. 54.

¹³⁰ Cf. ib. p. 52.

¹³¹ Cf. ib. p. 60.

de *substituição* (lexicais ou gramaticais). A primeira deles, a *repetição*, abrange os recursos como a *paráfrase* (enunciados que reformulam a mesma informação de outros enunciados), o *paralelismo* (a uma unidade semântica corresponde uma estrutura gramatical) e a *repetição de palavras ou expressões* (exprime aquilo que foi dito antes). A segunda, a substituição, abarca um certo tipo de *reiteração*, trocando palavras por pronomes, advérbios, sinónimos ou hiperónimos que tornam frases mais sincopadas.

Como o discurso antijesuíta se apresentava em textos, eles mesmos têm certas propriedades como a coesão, coerência, informatividade ou intertextualidade. A primeira delas estabelece e cria laços que deixam os segmentos dos textos articulados e ligados, seguindo a coerência do pensamento antijesuíta. Começamos porém pelo princípio de unidade semântica de textos antijesuítas, tentando ver o conjunto de mecanismos linguísticos que sequeciam e articulam certos elementos do antijesuitismo. A continuidade dos textos antijesuítas, através da coesão, chega a ser uma continuidade semântica que, conforme Irandé Antunes, se exprime pelas relações de reiteração, associação e conexão. De resto, como haveremos de ver, as relações não se limitam a elas mesmas, mas acontecem através de diferentes procedimentos que se manifestam em vários recursos. Algumas distribuições de relações, de procedimentos e dos recursos foram já esclarecidos por Antunes e outros, com ênfase linguística posta nos estudos de diferentes textos, enquanto cúpula lógica de uma compreensão textual. Vejamos agora, mais de perto, os resultados destas relações tentando não separar o antijesuitismo, uma vez que o discurso antijesuíta se repete em termos de tema e de estrutura em outros discursos da época.

É a coesão dos textos antijesuítas que nos pode ajudar a analisar o léxico que os seus autores utilizavam contra os inicianos, observando substituições gramaticais e lexicais que caracterizavam os membros da Companhia de Jesus. A influência do léxico dos textos antijesuítas, como é sabido, não só não se restringe à linguística como ultrapassa os seus próprios limites, estendendo-se a outras disciplinas (história, filosofia, antropologia, sociologia, etc.), a ponto de configurar um grande conflito social em Portugal, que incide sobre a temática dos textos, ao mesmo tempo que incorpora uma dialética do discurso jesuíta e antijesuíta. A essa luz partamos então para um exame dos recursos da repetição e da substituição que mais de perto implicam a imagem dos jesuítas. Vejamos como nesses recursos se configura um conjunto muito diferenciado de atitudes e valores, em termos linguísticos e em termos de carácter *emocional-afetivo*.

A coesão torna-se cruciante na percepção de qualquer texto e, por via disso, em nossa opinião, têm que suscitar desenvolvimentos significativos nos estudos dos textos antijesuítas que circulavam em Portugal entre os séculos XVI e XVIII. É claro que, hoje como há quinhentos anos, o grande público denuncia forte influência do discurso que, desde os antigos gregos, se funda na construção verbal em que, por meio do uso correto da linguagem, se forma um texto persuasivo, dando informações a uma reconstituição histórica e sociológica¹³². E como o discurso antijesuíta revela vários métodos da influência e da instrumentalização da opinião pública, o nosso interesse vai acrescentando a bom ritmo, levando-nos a concluir que é também essa disciplina linguística que, ocupando-se da significação de palavras e expressões, é capaz de influenciar o pensamento dos locutores ou ouvintes.

3.4. O mecanismo do discurso antijesuíta

Incrustado ideologicamente no discurso da época, o antijesuitismo ganha muito em fazer parte de vários tipos de textos literários. Trata-se de uma vasta lista de obras que têm diferentes caráteres. A identificação dos tipos do discurso antijesuíta permitirá, desde logo, ver o mecanismo do antijesuitismo e superar a ideia simplista de que estamos perante a reprodução especular de uma realidade sócio-histórica, desligada quaisquer códigos puramente ideológicos e combates simbólicos com os quais, como sublinha Bourdieu, vários campos sociais, por meio de palavras e expressões, gostavam de persuadir e influenciar a sociedade portuguesa (Bourdieu, 1989: 11-12). Determinar os tipos do discurso antijesuíta, reconstituindo o mecanismo da sua intenção doutrinal, significa, por exemplo, interpretar o significado do combate simbólico e os principais objetos da crítica antijesuíta.

¹³² Aliás, o discurso tem estado, desde o princípio, sob o conceito da antiga retórica que consiste em duas fases: a invenção em que o locutor analisa os conteúdos do índice de matérias dispostas, presentes na memória do autor ou da sociedade em geral, fixando-se nos conteúdos do discurso; e a disposição, ou seja, a forma em que dispõem os conteúdos, sob a distribuição metódica da linguagem. Para prosseguir na indagação das formas do discurso antijesuíta e para se alcançarem resultados úteis, é pois necessário sublinhar que, à luz do conceito da retórica grega que se utiliza até hoje, também o discurso antijesuíta se divide no exórdio (parte inicial em que se dá uma ideia geral do assunto que chama a atenção de ouvintes), a narração (expõe as ideias principais), a argumentação (conjunto de argumentos apresentados) e a peroração (a parte final do discurso que resume as ideias principais), detetando, muitas vezes, preconceitos epocais e subjetivos patentes na linguagem dos textos que fazem parte do grande esboço antijesuíta.

A própria caracterização dos textos antijesuítas revela-se bem mais útil e certa se partir dos géneros de discurso de van Dijk, ou seja, se assentar no princípio de que os tipos de discurso que aparecem no esboço antijesuíta se definem uns em relação aos outros, por extensão ou por forma literária (van Dijk, 2009: 72-74). A primeira categoria discursiva, como é sabido, é aquela que, segundo van Dijk, tem uma função *instrucional pragmática*, como é o caso da *Monita Secreta* (próprios textos inicianos). A segunda abrange o *discurso persuasivo*, sendo a publicação do *Retrato dos Jesuitas* uma das coleções de aqueles textos que servem de uma certa propaganda contra a ordem inaciana. A terceira categoria abarca o *discurso prescritivo* em que, como podemos ler na *carta da rainha Catarina de Portugal*, os sujeitos falantes exprimem um certo perigo que os jesuítas representam. A última categoria liga-se à *narrativa* com a qual, de forma emocional ou dramática, o autor quer influenciar a sociedade portuguesa, como é o caso da obra poética *O Uruguai* que remete para o registro caricato. E das categorias discursivas de van Dijk podemos derivar também alguns tipos do discurso antijesuíta.

Clarificadas sumariamente as categorias discursivas de van Dijk, entraremos em questões de tipos do discurso antijesuíta que analisaremos ao longo do nosso trabalho. Neste plano revela-se desde logo muito necessário verificar como se distinguem os próprios textos contra os inicianos. Por isso, dividimos os textos antijesuítas em cinco tipos: *textos de carácter emocional-afetivo* (exprimem certas preocupações mas não atacam diretamente a ordem jesuíta), *textos instrutivos* (próprias instruções e regras jesuítas que publicam os seus adversos), *textos eruditos* (relacionados com o uso do intelecto e criticam o conservadorismo dos jesuítas), *textos de carácter irónico* (exprimem um certo humor que consiste em dizer o contrário daquilo que se interpreta), *textos criativos* (poemas ou obras teatrais que atacam os jesuítas) ou *textos de carácter agressor* (atacam diretamente a ordem inaciana e os seus membros).

3.4.1. Os textos de carácter emocional-afetivo

Da coesão para a coerência, como dizíamos acima, assistimos a um processo de interligação, que vai exprimindo ideias até as organizar de forma tal que o texto seja compreensível. Enquanto a coesão chega a ser um conjunto de mecanismos linguísticos que articulam entre si, a coerência, como é sabido, envolve-se com relações de sentido que se estabelecem entre a organização de enunciados e as palavras. Na hora de leitura da *carta de Catarina de Portugal*, veremos como a rainha sequencia vários elementos

textuais e estabelece certas relações de sentido entre as palavras e o texto, levando o problema do discurso antijesuíta mais longe da coesão textual. É que como a carta quer persuadir o geral dos jesuítas, a escolha de termos e expressões envolve-se com a parte psicológica da língua. E essa, como veremos, contém elementos subjetivos, gerando uma ênfase entre aquilo que é emocional e racional, dando às palavras um caráter afetivo.

Como a carta é um texto de caráter argumentativo com o qual a rainha tenta persuadir o leitor, é tempo de se deter neste tipo do discurso, em geral. Estamos assim, tudo o indica, perante um conjunto de proposições que manifestam direta ou indiretamente uma posição de locutores e repercutem a alocutários, sendo marcado também no discurso antijesuíta. Além disso, em boa verdade, porém, seria errado pensar que a base dos textos críticos de caráter argumentativo é só uma pura tradução do pensamento dos seus autores, mas, como sublinha Georges Vignaux, é também produtora das circunstâncias exteriores e o agente discursivo é ator e, ao mesmo tempo, espetador (Cruz, 1997: 378). Referimo-nos a um conceito contextualizado de crítica. E não falamos da crítica como campo cujo objetivo é avaliar a qualidade do que é verdadeiro. De modo nenhum pode esquecer-se que, para além de todas as especificidades, a crítica antijesuíta não apresenta uma avaliação objetiva, mas coenvolve, seguindo o plano moral, elementos de uma certa influência nefasta exercida sobre a sociedade.

De facto, se no discurso argumentativo dominam várias formas de raciocínio (mediante ele podemos concluir que uma premissa implica a verdade ou a falsidade), admitindo desenvolver componentes persuasivos, o que se nos apresenta na atitude do locutor em relação ao seu próprio enunciado e ao alocutário é uma certa ênfase entre aquilo que é emocional e racional, entre os argumentos de caráter sentimental (afetivo) e lógico. Além da função apelativa, a *carta de Catarina de Portugal* prende-se com a função referente ou com a expressiva, também ela envolvida em processo da crítica da Companhia de Jesus, tudo isso para transmitir a parte emocional do emissor que produz o enunciado crítico. A carta chegou a ser um dos textos antijesuítas e, durante séculos, foi citada pelas diferentes autoridades da época. Foi uma das primeiras críticas dos jesuítas portugueses, moderada vários enunciados. O texto abrange, ao mesmo tempo e de forma inseparável, um discurso argumentativo, expondo com clareza a situação política e práticas quotidianas dos jesuítas, prevendo, através de um certo tom afetivo de certas palavras e expressões, eventuais contradiscursos antijesuítas.

Vejam-se alguns fragmentos da carta em que a crítica leva uma certa ênfase:

«Todo el mundo sabe que de todos los males que afligen à [sic] este reino, son autores algunos de vuestros Padres, que tuvieron la maldad de aconsejar al Rey mi Nieto, que me arrojase desterrada del reino y de todos sus estados. Yo os embiè [sic] ya à [sic] decir estas molestas noticias con el mismo afecto que tuve siempre a la COMPAÑIA [sic]. Jamás dejé de darle pruebas de mi amor en los favores y gracias que en general y en particular ha recibido siempre de mí. Aún estoy con ánimo [sic] de manifestar à [sic] vuestros Padres mi bondad; pero nunca, si hubiese medio de hacer caer á [sic] algunos de esta provincia, á [sic] vista del peligro en que han puesto al Rey, al reino y á [sic] mí misma, y la honra de una orden, cuyo instituto es tan santo.»¹³³

«Es también muy notorio dentro y fuera del Reino, con grande escándalo de todos, que teniendo el Rey mi nieto, el Cardenal mi hermano y yo todos tres confesores de la COMPAÑIA [sic], perfecta é íntimamente unidos entre si, con todo, no nos podemos unir todos tres, el Rey, el Cardenal mi hermano y yo. Esto hace sospechar à [sic] todo el mundo, que nuestros confesores se entienden de tal modo entre sí, por los enredos del Padre Luis Gonzales, que entretiene expresamente la desunión que hay entre nosotros. Por una parte inspiraba este Padre al Rey, que se condujese en el gobierno del reino, y respecto á [sic] mí, según su fantasía: por otra, el padre Torres mi confesor, me obligaba à [sic] tolerarlo todo con paciencia, para que el padre Luis González estuviese pacíficamente en la posesión de la autoridad soberana y despotismo, con que se había hecho dueño del Rey y del estado. Asi [sic] me hacia [sic] tratar como él lo juzgaba conveniente para sus intereses, sin que ninungo se atreviese a contradecirle. Todo el reino se quejaba de mí, porque se juzgaba que yo aprobaba el despotismo de este Padre: veian [sic] que yo me confesaba con su mayor amigo: inferian [sic] de esto que yo aprobaba todo lo que él hace, aunque yo esté muy distante de tal cosa. Ultimamente [sic], para sosegar mi conciencia y la de los otros, ordené al Padre Torres, que no fuese ya mi confesor. Yo quiero creer que él se compadecia [sic] del modo como yo era tratada: tambien [sic] yo me aflagí de verme precisada á [sic] separarme de él, despues [sic] de haber sido mi padre espiritual muchos años.»¹³⁴

¹³³ Cf. *Centinela contra Jesuitas*, p. 35.

¹³⁴ Cf. *ib.* pp. 38-39.

«Yó [sic] estoi [sic] reducida à [sic] tan triste estado, que tengo infinita necesidad de vuestras oraciones. Este reino està [sic] perdido por las razones que os he dicho. Si vuestra salud os lo permite, seria [sic] utilísimo [sic] para el servicio de Dios, que vinieses aquí à [sic] hacer una visita: vereis [sic] vos mismo la verdad de lo que digo, y podreis [sic] poner remedio. Dios me dé á [sic] mí el socorro que sabe necesita mi alma en medio de tantas aflicciones.»¹³⁵

Os fragmentos da carta da rainha levam mais longe o problema da coesão, estabelecendo oposições entre a admiração pela doutrina jesuíta e a preocupação vinda de certas ambições políticas dos inacianos, pretendo influenciar outrem, agindo, neste caso, o superior da Companhia de Jesus e levando-o a adotar um certo procedimento: intervir e retirar os jesuítas indisciplinados. E como a carta pretende, por meio de argumentos éticos (a rainha percebe a ordem como uma instituição venerável e respeitável; sendo dentro da lei jurídico-moral) e biológicos (preocupação pelo rei e reinado, vista no conceito de uma causa fundamental que orienta, por meio de objetivos e intenções, toda a humanidade), convencer o geral; o texto é de caráter deôntico (sobre as questões morais e conforme aos princípios do direito) e teológico (todos compartilham uma única finalidade), fazendo parte de uma estratégia para alcançar a concordância a confirmações que se mostram como aceitáveis e verosímeis para o leitor (o geral da ordem).

Nesta parte dos nossos estudos da coesão textual, tentaremos analisar algumas estratégias argumentativas da carta da rainha de Portugal. Parece significativo que o texto da carta surja, em primeiro lugar, ao serviço de um argumento de caráter *emocional-afetivo*: a linguagem abrange os desejos, dúvidas e temores do leitor, provocando uma simpatia ou antipatia, sublinhando preocupações e palavras de admiração. O caráter emocional logo evolui para o registro de um *subtipo psicológico*, abordando questões espirituais. O discurso do enunciador (rainha) surge sob a forma da moral católica e a sua instituição que tinha um certo prestígio (dois campos sociais que formavam o modo de ser da rainha), revelando expressões que afetam diretamente, como podemos ver nos seguintes exemplos:

«.instituto es tan santo»¹³⁶

«Dios me dé á [sic] mí el socorro»¹³⁷

¹³⁵ Cf. *Centinela contra Jesuitas*, pp. 41-42.

¹³⁶ Cf. *ib.* p. 35.

A linguagem do enunciador passa assim o campo da religião e da consciência a apresentar a sua enunciação (inquietações) ao destinatário (superior da Companhia de Jesus), em verdadeiro ambiente de desordem, ao qual não faltam enunciados capazes de impressionar com facilidade. Além disso, o texto contém algumas expressões e palavras de *estima pública*, ou seja, sublinha aquilo que é delicado e conhecido por muita gente:

«los males que afligen»¹³⁸

«sacrificar á [sic] tanta ambición la honra»¹³⁹

«en la posesión de la autoridad soberana y despotismo»¹⁴⁰

«tengan al Rey en esta esclavitud»¹⁴¹

Os argumentos da crítica régia abrangem também o conceito da *tradição*, dirigindo-se à base da religião católica, como propõe a frase «la gloria y el servicio de nuestro Señor» que revela uma tradição bíblica em que todos os cristãos devem fazer o máximo possível para espalhar a glória de Deus, centrando-se na *fiabilidade* régia. Essa pode ser compreendida como crença na honestidade do sujeito falante (rainha) que põe a ênfase nas suas frases para influenciar o geral, enquadrada na sua qualidade e no seu reconhecimento social. De facto, se o leitor reconhece bem a linguagem bíblica e o seu sentido geral (e o superior da Companhia de Jesus conhecia muito bem a Bíblia), a coesão e a coerência textuais obrigam-lhe a agir, adotando certas medidas e comportamentos.

Para além de contribuírem para introduzir os aspetos psicológicos, os subtipos dos argumentos de carácter afetivo podem ser percebidos como forma de marcar a fronteira entre o emocional e o racional, quer dizer, entre dois atos aparentemente inconciliáveis, ao mesmo tempo que servem para influir no superior, estabelecendo um laço entre o campo dos sentimentos e o do raciocínio. De facto, na carta da rainha encontramos alguns subtipos dos argumentos *racionais* como a *generalização*, percebida como um princípio a um conjunto de casos (rainha descreve que *todos* os portugueses observam o mau comportamento dos jesuítas e todos se queixam de ela). Quanto à generalização, vejam-se as seguintes expressões:

¹³⁷ Cf. *Centinela contra Jesuitas*, p. 42.

¹³⁸ Cf. *ib.* p. 35.

¹³⁹ Cf. *ib.* p. 39.

¹⁴⁰ Cf. *ib.* p. 38.

¹⁴¹ Cf. *ib.* p. 39.

«Todo el mundo sabe»¹⁴²

«Esto hace sospechar à [sic] todo el mundo»¹⁴³

«Todo el reino se quejaba de mí»¹⁴⁴

Enquanto coerência textual, na senda da generalização, a rainha, queixa-se explicitamente de que é sobretudo o procedimento dos jesuítas que levou Portugal a um caos, expondo assim o reino ao perigo e a ordem à desonra. Estas queixas parecem enquadrar-se no argumento da *causalidade* em que, como é sabido, se estabelece uma ligação entre causa e efeito. A causalidade torna-se visível através da descrição dos acontecimentos históricos. Fica assim muito claro que o mau comportamento dos membros da Companhia de Jesus causa muitos problemas políticos e sociais em Portugal e que as palavras como despotismo ou escravidão levam aspetos do *sinál*, sendo um certo indício que faz lembrar a época em que a vontade das pessoas não foi regulada por lei. E é evidente que essa linguagem só se podia potenciar com a autoridade do sujeito falante cuja posição social era de grande competência. É no quadro do discurso de autoridade que Catarina de Portugal caracteriza o rei português como «escravo» (uma metáfora de aquele que vive em absoluta dependência de alguém), estatuto que se contrapõe ao de soberano. Desta dicotomia resulta um efeito de primeira importância: Catarina de Portugal apoia o rei que se encontra desonrado por alguns sacerdotes jesuítas, deslocado do seu espaço (corte régia) e, ao mesmo tempo, a rainha expreme a sua postura leal para com os valores religiosos da Companhia de Jesus; daí saem duas posturas antagónicas do enunciado (a positiva e a negativa), vincando fronteiras entre dois espaços axiológicos (o da corte e o da ordem inaciana). De facto, se pensarmos, na linha de sequências discursivas, que as duas proposições neste enunciado se prendem com necessidades de distinguir o conhecimento sensorial em que se integra a percepção do uso dos recursos coesivos, teremos de concluir que o texto não é apenas um enunciado cético, criticando negativamente, como é também demonstração de uma sujeição ao outro tipo de poder soberano que só pode qualificar-se como uma dependência em relação às autoridades.

Há duas posturas antagónicas na coesão deste enunciado: a primeira ideia rejeita o procedimento dos jesuítas e a segunda sublinha o seu conjunto de qualidades morais, como se distinguissem as duas idéias opostas. Mas, no fundo, a posição antagónica

¹⁴² Cf. *Centinela contra Jesuitas*, p. 35.

¹⁴³ Cf. ib. p. 38.

¹⁴⁴ Cf. ib.

deste enunciado não distingue com firmeza estas duas proposições, ou seja, a primeira não nega a segunda, quer recusar alguns jesuítas portugueses quer explicar um servilismo que vinha de devoção, em que se estabelece uma tipologia de enunciados opostos, falando sobre perversidades dos jesuítas e, na segunda parte da carta, defendendo esta instituição como algo puro e venerável. Perante sinais tão negativos perguntemos pois: porque a rainha não rejeitou diretamente a presença da ordem cuja influência indevida ameaçava todo o reino português, causando que até que em Praga a gente falava sobre o assunto? (Nicolini, 1854: 173). O que há de reter de importante na percepção do tono submisso e da seleção lexical na carta são as circunstâncias exteriores que ficam patentes na linguagem régia e fazem parte da coesão e da coerência textuais¹⁴⁵. No conceito da coerência textual, é preciso sublinhar que Catarina de Áustria, filha de D. Joana I, cresceu no castelo de Tordesilhas em que foi encarcerada a sua mãe (aí se formou o seu modo de ser), sendo educada severamente pela feira da obediência e das regras monásticas. Em 1524, casou-se com D. João III de Portugal e com ele ocupou o trono até a morte do rei. Na época da menoridade de D. Sebastião, Catarina chegou a ser regente de seu neto (1557–1562), acabando, por meio de conduções espirituais, ser influenciada por jesuítas cujo influxo podemos encontrar bem traduzido nas palavras da carta da rainha ao geral Francisco de Borja, falando sobre preocupações pelo seu neto e por Portugal¹⁴⁶. A linguagem submissa da rainha é uma consequência da sua aprendizagem social, sendo a corte régia e a doutrina católica que condicionavam as suas posturas e comportamentos. Em nossa opinião, é, como sublinha Bourdieu, o *habitus* que condiciona escolhas de palavras e atitudes da rainha de Portugal, resultante da sua educação e da posição social.

Em nossa opinião, o que acontece é que a rainha tentou impressionar pela sua submissão (que, em muito, constitui um discurso argumentativo) do que por outra reação psicológica; e logo somos levados a descobrir o discurso *ético/moral* para captar a adesão emotiva da rainha que, através de elementos psicológicos (tenta afetar os sentimentos, pensamentos e comportamentos do geral), escolhe certas estruturas textuais para melhor exprimir a sua argumentação. De facto, há nexos entre uma

¹⁴⁵ Catarina de Portugal nasceu no dia 14 de janeiro de 1507 e faleceu na madrugada de 12 de fevereiro de 1578, poucos meses antes de desaparecer o seu neto D. Sebastião. Para uma melhor compreensão da preocupação da rainha Catarina, vejam-se Ana Isabel Buescu, *Catarina de Áustria*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007.

¹⁴⁶ Para uma melhor percepção do problema do papel dos confessores da ordem jesuíta, examine-se de João Francisco Marques, “Confesseurs des princes. Les Jésuites à la cour de Portugal”, in *Les Jésuites à l’âge baroque: 1540-1640* de Luce Giard e de Louis de Vaucelles, Grenoble, 1996, pp. 213-228.

disposição psicológica e o raciocínio lógico para negar o discurso deontico dos jesuítas portugueses que, por meio de confissões e conduções espirituais, tentavam manter o seu poder no campo religioso português. A disposição psicológica presta-se a ilustrar a forma da sujeição que aparece traduzida em palavras como: *afecto, amor, favores, gracias, bondad, honra* ou *santo*. Ao mesmo tempo, para além das expressões da obediência e da imitação servil, na carta da rainha encontram-se expressões de carácter ético/moral como *males, maldad, desterrada, molestas, hacer caer, peligro, escándalo, sospechar, desunión, posesión, despotismo*, constituindo uma forma de rejeição da influência negativa dos jesuítas portugueses. Por isso, convém, no entanto, não perder de vista, pelo menos, os dois aspetos (o servil e o rejeitável) que fazem parte do discurso régio e nele aparecem explícitos. Nas palavras da rainha, a parte submissa está subordinada ao propósito do protesto em que não faltam os desígnios da providência, nem a desilusão da perda do poder e o risco de perder a influência na sociedade da época. É indispensável que o sentimento de apego desempenha um importante papel no discurso antijesuíta em apreço:

«Jamás dejé de darle pruebas de mi amor en los favores y gracias que en general y en particular ha recibido siempre de mí...»¹⁴⁷

«Aún estoy con ánimo de manifestar à vuestros Padres mi bondad...»¹⁴⁸

«...y la honra de una orden, cuyo instituto es tan santo.»¹⁴⁹

No caso da rejeição do comportamento jesuíta, o discurso explícito funciona como estratégia de comunicação subordinada à parte psicológica da submissão, como podemos verificar nas expressões da rainha:

«... con el mismo afecto que tuve siempre...»¹⁵⁰

«Aún estoy con ánimo de manifestar à vuestros Padres mi bondad...»¹⁵¹

«...por otra, el padre Torres mi confesor, me obligaba à tolerarlo todo con paciencia...»¹⁵²

¹⁴⁷ Cf. *Centinela contra Jesuitas*, p. 35.

¹⁴⁸ Cf. op. cit.

¹⁴⁹ Cf. op. cit.

¹⁵⁰ Cf. op. cit.

¹⁵¹ Cf. op. cit.

¹⁵² Cf. ib. pp. 38-39.

Nesta medida, e embora não limitando o caráter admirativo e sujeitador, importa acentuar a linha explícita desse discurso em que se cumpre a disposição psicológica para remediar a situação sociopolítica de Portugal. Além disso, na carta da rainha podemos decifrar o combate simbólico do campo político (a corte régia) cujos adversários, conforme Pierre Bourdieu, lutam para alcançarem posições avantajadas no mesmo espaço social. E para analisar melhor a coesão e a coerência de qualquer texto é sempre importante, como também sublinha G. Vignaux, não perder de vista o enquadramento sócio-histórico nem o contextual (a carta em que se integram sequências linguísticas na linearidade textual) ou macro-textual (a generalidade do discurso antijesuíta). Assim podemos verificar que a crítica do agente se subordina à submissão, que pode abranger o juízo moral, mas não se consume nele. Diretamente completado o problema da influência negativa dos jesuítas na corte régia, cabe, sem intenção, o discurso da rainha à propaganda antijesuíta, fazendo parte dos textos da *Dedução Chronologica* do Marquês de Pombal. E, como é sabido, este livro foi publicado para justificar a expulsão dos jesuítas de todo o território português, explicando «tudo o que de mau se passara em Portugal, em qualquer domínio, pelas “maquinações” dos padres da Companhia»¹⁵³, avultando o discurso da gente fidedigna que não deixava de falar sobre o poder devastador dos confessores da Companhia de Jesus.

3.4.2. Os textos instrutivos

Outro tipo do discurso antijesuíta em que se critica a obediência cega e a cobiça dos jesuítas são textos instrutivos. De entre diversas formas de discurso, empregadas no movimento antijesuíta, destaca, desde logo, a instrução, enquanto realização concreta de uma crítica vinculada à ação de ensinar e instruir. O tema de ensino aparece, em 1612, no manuscrito *Monita Secreta*¹⁵⁴ que é um dos exemplos mais representados na forma de instrução e aquele que, nove anos depois da sua publicação, a congregação de cardeais insere no *Index Librorum Prohibitorum*, afirmando que o conteúdo do livro de Jerónimo Zahorowski é difamante e falso antes de ser instrutivo e autêntico. A intenção do autor ilustra bem o léxico que, na forma de ato de instruir, denuncia os inicianos e, através de reproduções das instruções do geral Aquaviva, dissecar os seus propósitos,

¹⁵³ Cf. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, vol. 1, p. 7.

¹⁵⁴ Para uma visão mais abrangente sobre os autores que analisam esta obra, vejam-se vários volumes de *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Jena, Friedrich Mauke, 1858-1914 (sobretudo, o volume 38 de 1895, p. 283). Sobre a publicação de *Monita Secreta*, veja-se o vol. 38, pp. 274-286.

relacionando-os com um certo desejo da riqueza material e da obediência cega, abrangendo, ao mesmo tempo, o plano de «vingança» de Zahorowski (um ex jesuíta expulso) que transforma o conhecimento de estruturas jesuítas num conjunto de discurso falso suscitado pela injustiça pessoal em que se limita. A «verdadeira intenção» dos jesuítas fica posta no discurso direto de Cláudio Aquaviva que invoca inclusivamente a verosimilhança do texto em que se reforçam questões doutrinárias e persuasivas, como podemos ler nas instruções sobre uma certa necessidade da obediência cega e um calculismo financeiro:

«Também será preciso expulsar aqueles que tenham escrúpulo em **adquirir bens** para a Companhia: diga-se que são excessivamente pertinazes na sua opinião. Se eles quiserem explicar a razão do seu proceder perante os Provinciais, não sejam ouvidos, mas sejam constrangidos à regra que a todos obriga a uma **cega obediência**»¹⁵⁵.

«Insista-se continuamente com elas (viúvas) para que prossigam na devoção e nas boas obras, de forma que não passe semana alguma sem que, de sua iniciativa, prescindam de alguma coisa do seu supérfluo em honra de Cristo e da Santíssima Virgem, e do santo seu patrono, **dando aos pobres ou destinando-o para a ornamentação das igrejas**, até que sejam completamente **despidas dos despojos e das primícias do Egipto**»¹⁵⁶.

O livro, publicado em diferentes línguas, descreve as instruções de Cláudio Aquaviva, revelando certos propósitos controversos que levam a sociedade portuguesa ao antijesuitismo, sendo a obediência cega e a cobiça que mais sobressaem. Ao longo de *Monita Secreta*, trata-se, desde logo, de uma crítica performativa e é justamente organizada no conceito do desenvolvimento linear de factos de ordem cronológica, da antecipação que nos volta ao início da ação, da retrospectiva que fala sobre acontecimentos do século XVIII ou do contraponto em que aparecem diferentes contrastes sócio-históricos, acabando por convencer os leitores de que esse livro é uma coleção de preceitos quase diabólicos do geral jesuíta cujas instruções legitimam o discurso antijesuíta¹⁵⁷. O próprio texto prende-se com as coordenadas contextuais que

¹⁵⁵ Cf. José Eduardo Franco & Cristina Vogel: *Monita Secreta Instruções Secretas dos Jesuítas*, Lisboa, Roma Editora, 2002, p. 89.

¹⁵⁶ Cf. ib. p. 80.

¹⁵⁷ Sobre o livro, veja-se a publicação de Giovanni Battista Nicolini, *History of the Jesuits: their origin, progress, doctrines, and designs*, London, Henry G. Bohn, 1854, p. 250.

balizam a produção e a receção das instruções do geral da ordem. Superados há muito os limites e os excessos do simples ato de instruir, o prólogo de *Monita Secreta* abre caminhos para que se explique mais e melhor o motivo da publicação deste livro, sendo a parte inicial que, dentro do conceito da coerência textual, nos permite perceber os textos como um todo. Paralelamente ao enraizamento doutrinário do prefácio, o autor, embora escondido e sem mediação direta, como veremos, torna indispensável esclarecer, de forma indireta, o motivo da divulgação deste livro. Além disso, a coerência dos textos de *Monita Secreta* depende do próprio prólogo cujas relações de sentido se estabelecem entre o pequeno discurso introdutivo e dezassete capítulos:

«Os superiores devem guardar cuidadosamente em seu poder estas Instruções Secretas e não as devem comunicar senão a parte dos professores, elucidando às vezes os não professores, sempre que isso for útil e frutuoso para a Companhia.»¹⁵⁸

«Há que ter extremo cuidado em que estas Instruções não caiam em mão de estranhos, para que lhes não dêem uma interpretação desfavorável para nossa destruição.»¹⁵⁹

«Que ninguém as copie ou deixe copiar para si ou para outrem, sem consentimento do Geral, ou do Provincial; e, se se supeitar que alguém não é capaz de guardar tão grandes segredos, tome-se isso contra ele, e seja expulso.»¹⁶⁰

E compreenderemos ainda melhor a função do discurso direto dos textos instrutivos sublinhando a importância do seu uso nos textos antijesuítas e lembrando as circunstâncias de criação e representação desses textos, feitos e divulgados no âmbito do antijesuitismo e, por conseguinte, dirigidos à sociedade portuguesa que importava não só criticar os jesuítas mas também influenciar no sentido político e doutrinal, confrontando-a com a responsabilidade dos erros e incumprimentos dos jesuítas. Trata-se, no fundo, de sublinhar que Zahorowski, sem próprio comentário, publica as instruções para indicar os propósitos dos superiores jesuítas, utilizando o discurso direto como forma de persuasão da sociedade portuguesa. No prólogo o geral mesmo aclara com o léxico e sentido instrucional muito escrupuloso o motivo da publicação de *Monita Secreta*, abrangendo textos ocultos que se deviam guardar cuidadosamente e

¹⁵⁸ Cf. *Monita Secreta*, p. 67.

¹⁵⁹ Cf. ib. p. 67.

¹⁶⁰ Cf. ib. p. 67.

assim suscitando interesse da sociedade portuguesa. O carácter oculto do livro, mesmo como a punição da sua divulgação revela certas importâncias dos textos cuja publicação causou várias polémicas na sociedade portuguesa e justificava o expulso dos jesuítas de Portugal (1759).

De facto, se em *Monita Secreta* nos aparece o discurso do geral Aquaviva em posição de julgamento em relação ao comportamento inaciano, configurando um quadro de perigo social que representam os inacianos, o que se nos apresenta no discurso direto é o julgamento de palavras bem verosímeis por Zahorowski que, através da citação de autoridades inacianas e da transcrição fiel do discurso direto delas, fundamenta a sua crítica e acaba por acumular uma certa objetividade da sua própria asseveração. A este propósito, Catherine Kerbrat-Orecchioni sublinha que só com o discurso direto o locutor atinge a máxima objetividade do seu enunciado (Kerbrat-Orecchioni, 1980: 148)¹⁶¹. E isso mesmo, em nossa opinião, atinge o autor de *Monita Secreta* em que o discurso direto tem a ganhar com a sua publicação que se vem fazendo no campo do antijesuitismo e bem assim dos textos acerca da doutrina jesuíta.

A citação do discurso direto de Aquaviva, por mais que fosse fidedigna, pode, por diversos motivos, ser desviada pelo locutor que a desgarrar do contexto linguístico ou extralinguístico, dando-lhe uma nova significação prendida com as coordenadas da coesão e da coerência textuais que restringem a receção dos textos antijesuítas. Trata-se, não o esqueçamos, de uma transformação do discurso direto que, refletindo a própria voz do locutor que nele repercute, gradua na apropriação da parte do locutor que se apodera dele, sem reproduzir o contexto da sua enunciação. Zahorowski, como é sabido, foi um ex jesuíta que conhecia as práticas quotidianas dos membros da Companhia de Jesus, as regras e as normas inacianas que ele mesmo tinha que respeitar, sendo aquilo que inspirava confiança. E como o autor de *Monita Secreta* merecia crédito, a sociedade portuguesa não tinha dúvidas de uma veracidade dos textos, sendo Zahorowski que se apoderou do discurso direto para dar-lhe uma nova enunciação.

A publicação do discurso direto leva mais longe o aproveitamento da crítica de Zahorowski, estabelecendo um quadro que relaciona coerências dos enunciados das instruções e aquilo que caracteriza esse mesmo quadro, sendo o antijesuitismo que enquadra a crítica antijesuíta e, através de relações empíricas, qualquer leitor pode decifrar o carácter e o objetivo da publicação de *Monita Secreta*. De facto, se pensarmos,

¹⁶¹ Sobre o tema, veja-se Catherine Kerbrat-Orecchioni: *L'énonciation: de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980.

em abstracto, que a linguagem se prende com o quadro, teremos de concluir que, em caso dos textos de Zahorowski, a interpretação do quadro podemos perceber como a única situação que não altera (a interpretação de uma situação textual pode mudar segundo a sua caracterização, ou seja, o quadro que enquadra o texto nem sempre tem o mesmo significado e o mesmo objetivo). A distinção entre várias categorias da situação do quadro descreve, por exemplo, Teun Adrianus van Dijk que na sua publicação *Texto y contexto*¹⁶² fala sobre o quadro «batalha» (van Dijk, 1977: 236) cujo significado pode alterar conforme a situação em que se produz (o quadro não diz se é uma verdadeira luta ou só uma interpretação dela). Com base no enfoque e na realidade do antijesuitismo (esse faz parte da situação concreta nos textos de Aquaviva) se qualifica a posição enunciativa em que o leitor chega a ser observador (toma conhecimento das instruções de Aquaviva) e, ao mesmo tempo, participante (Zahorowski envolve o leitor no campo do antijesuitismo, porque os jesuítas chegam a ser um perigo para todos). E é o quadro do antijesuitismo que, embora mudando espaços e tempos, não muda o seu objetivo nem o seu significado, sendo aquilo que o identifica e permite uma interpretação textual mais complexa.

O aprofundamento desta linha de investigação faz lembrar também as teorias de Pierre Bourdieu que percebia a sociedade como um espaço de posições antagónicas que invadem certos agentes (Bourdieu, 1989: 11). É indismantível que o antijesuitismo desempenha um importante papel na publicação de *Monita Secreta* e na sua divulgação em particular. Não se encontra muito longe de identificar o livro com o movimento antijesuíta, seja qual for o nível da análise em que nos coloquemos. O que acontece é que, entre os séculos XVI e XVIII, a sociedade portuguesa invadem três tipos de agentes: os antijesuítas, os apreciadores dos jesuítas e os jesuítas. Tendo em conta os parâmetros do combate simbólico (Bourdieu, 1989: 11-12), justificar-se-ia talvez sublinhar que, desde o século XVI, são os antijesuítas que formam a classe dominante em Portugal, sendo ela que chegou a ser o lugar de um combate pela hierarquia dos princípios da hierarquização (Bourdieu, 1989: 12). Aparentemente, a classe dominante (antijesuítas) e a fração dominada (os jesuítas e os seus apreciadores) situam-se em pólos opostos e concorrentes: os antijesuítas utilizam os próprios textos inacianos que abrangem certas sugestões da dominação de todas as frações da sociedade portuguesa. De facto, a estratégia dos jesuítas passou a ser uma estratégia dos antijesuítas que,

¹⁶² Teun A. van Dijk: *Text and Context*, London, Longman Group Limited, 1977, p. 236.

divulgando o livro de Zahorowski, diminuem o poder dos inacianos na sociedade da época, sendo a publicação dos textos ocultos que revela o combate simbólico entre a classe dominante e outras frações. E como a classe dominante tem em vista impor a legitimidade da sua dominação (Bourdieu, 1989: 12), a sociedade portuguesa fica de sebreaviso para ser dominada por aqueles que a acautelam.

3.4.3. Os textos eruditos: Verney e a crítica da pedagogia jesuíta

No âmbito da coesão e da coerência textuais, analisando os textos eruditos, temos que mencionar também o livro *Verdadeiro Método de Estudar* (são dezasseis cartas) de Luís António de Verney que utiliza expressões e palavras de carácter afetivo. Nas cartas de Verney, o autor critica, sobretudo, a obediência cega dos jesuítas que, por meio da sua doutrina, influenciam a educação portuguesa desde o século XVI. Embora Verney não critique diretamente os votos jesuítas nem fale sobre a obediência cega (esse termo não aparece nas cartas), o problema em questão podemos detetar através da coesão textual, reparando nas palavras que falam sobre o tradicionalismo jesuíta. É a manutenção das tradições escolares que causa uma crítica de Verney e, em nossa opinião, é o tom conservador da Companhia de Jesus em que não falta a presença do voto da obediência, provocando diversas polémicas. Uma delas faz parte da crítica de Verney, sendo a obediência uma das condições para manter o conservadorismo da ordem e dos seus membros.

Não será necessário ir mais longe se, no livro de Verney, quisermos detetar, desde logo, a voz mais ou menos pacífica que revolve a crítica antijesuíta em proveito de recomendações. Apesar de se considerar um amigo dos jesuítas, tentando, como lemos nas suas cartas, reorganizar os métodos educativos em Portugal, Verney não consegue evitar ofensões e ataques contra a Companhia de Jesus, sendo o conservadorismo uma das críticas indiretas da obediência cega dos jesuítas. Mas, por outro lado, Verney, o ex-aluno dos inacianos, sabe muito bem que as suas cartas atacam a Companhia de Jesus e que causarão polémicas. Porque então publica as cartas? Não conhecemos o verdadeiro motivo da publicação da correspondência de Verney, mas sabemos bem que, no campo educativo do século XVIII, as ideias da reforma da educação servem para criticar a ordem e para mostrar o seu reacionarismo. No âmbito da postura contra a Companhia de Jesus, as cartas são utilizadas e citadas pelas autoridades da época, acalentando as ideias acerca da retrogradação da ordem. É que os dois volumes da primeira edição (cinco

volumes em total) são, em 1746, publicados em Nápoles por um tal de Barbadinho e, ao mesmo ano, a segunda edição, outorgada ao gabinete de prensa de António Balle, é enviada à capital portuguesa para ser distribuída entre os intelectuais da época¹⁶³. Tendo em conta estas circunstâncias e a falsa autoria, fica-se com a ideia de que as dezasseis cartas, distribuídas em cinco volumes, causaram uma certa controvérsia entre os jesuítas, embora, como já dizíamos acima, a obra não ataque diretamente a Companhia de Jesus nem seja como objeto central do Santo Ofício (esse não proíbe a sua difusão).

Enquanto autor, partindo do conceito da coesão textual, Verney envolve signos expressivos de natureza crítica de forma mais moderada, porque o enunciador, ao longo das cartas, valoriza bem o papel dos jesuítas. É sabido que a veneração de Verney implica um registro psicológico bem demarcado que deriva tanto da sua educação jesuíta na Universidade de Évora como de coordenadas psicossociológicas da sociedade de Setecentos. Independentemente de a estima da ordem ser de tática ou de franqueza, o que conta na crítica de Verney é o tom de admiração que, à luz da coerência textual, serve para moderar a crítica que visa criar efeitos de simpatia e de probidade:

«Eu venero esta Religiam doutissima [sic], por-agradecimento [sic], e por-justisa [sic]. Por-agradecimento [sic], porque ese pouco que sei, eles mo-ensináram [sic]: e ainda que nas escolas nam [sic] aprendese tudo, aprendi-o conversando com eles particularmente, e lendo os seus autores. Sempre conservei com eles, intrinseca amizade: e disto conservarei uma memoria sempiterna. Por-justisa [sic], porque sendo todas as Religioens [sic] veneraveis; esta o-é [sic] mais que todas, segundo a minha opinião [sic]. Parece que mandou Deus à [sic] Igreja estes Religiozos [sic], unicamente [sic] para utilidade dos-proximos [sic]. Pois eles ensinam a doutrina, e piedade, com grande amor, e trabalho: sacrificam-se pelos Fieis, em todas as ocazioens [sic]: e sam [sic] perpetuos defensores da Igreja Catolica [sic], como confesam [sic], os mesmos Erejes [sic]. Estes sam [sic] os motivos da-minha [sic] venerasam [sic], e parcialidade por-eles [sic]. Mas assim como nem todos os Jezuitas [sic], seguem as mesmas opinioens [sic] de doutrina, mas permitem aos seus mesmos, a liberdade de filozofar [sic], dentro dos limites do-justo [sic]; e uns sam [sic] contrarios [sic] de sentimentos a outros: Assim como alguns Jezuitas [sic] Estrangeiros, tem reprovado diante de mim, o metodo [sic] de Portugal; e alguns Portuguez [sic] me-confesáram [sic], que o-seguiam [sic] por necessidade [sic], e nam [sic] por eleisam [sic]; e confesáram [sic] limpamente que se-podia [sic], e devia emendar em muitas coizas [sic]»¹⁶⁴.

¹⁶³ O livro *Verdadeiro Método a Estudar* envolve os estudos linguísticos (vol. 1), os literários (vol. 2), os filosóficos (vol. 3), os teológicos, jurídicos ou médicos (vol. 4) e os canónicos (vol. 5); Verney, se calhar para conseguir uma melhor aceitação do público português, utiliza um vocabulário admirativo.

¹⁶⁴ Cf. *O verdadeiro Método de Estudar*, p. 3.

A primeira parte da citação de Verney é realmente um conjunto de expressões de uma admiração bem definida que modera a sua crítica. São, desde logo, como se disse, palavras de carácter agiota e de uma certa teatralidade psicolinguística em que não podem faltar lisonjas. A lisonja, que funciona como um relaxamento da tensão entre a Companhia de Jesus e os seus adversos, obriga desde logo a utilizar as palavras como *piedade, amor, defensor, venerar, utilidade, amizade, agradecimento, parcialidade, etc.* Trata-se das palavras que surjam, em primeiro lugar, ao serviço de um argumento de carácter *emocional-afetivo*, em linguagem que abrange diversas dúvidas, desejos e temores de qualquer leitor (palavras muito parecidas aparecem também na *carta da rainha de Catarina de Portugal* e são utilizadas pelo mesmo objetivo: influenciar, através de processos psicológicos, os leitores). Outra característica deste argumento consiste no facto de provocar uma simpatia ou antipatia, e que tanto pode ser aproveitada num sentido de carácter emocional (a linguagem evolui para o registo psicológico), como suscitam um curioso jogo de palavras em que predominam algumas características da argumentação.

Embora Verney, como dizíamos acima, não critique diretamente os votos jesuítas ou o seu incumprimento, ao longo das cartas, através da coerência, podemos encontrar alguns elementos críticos bem moderados. No fragmento da primeira carta o sujeito falante descreve que alguns jesuítas estrangeiros utilizam o sistema educativo português só por uma necessidade, quer dizer, por uma obrigação. E essa obrigação, como é sabido, vem dos votos religiosos, sobretudo, do voto de obediência que, dentro do conceito do *habitus* dos jesuítas, força qualquer jesuíta a ser submisso e obediente. Os jesuítas são obrigados a seguir o antigo sistema da educação, embora, alguns deles, o rejeitem como podemos ver no fragmento da carta de Verney. As suas cartas envolvem signos de natureza antijesuíta, sendo o problema da obediência o que está acima da linguagem dessa crítica, porque, mesmo como a rainha Catarina que se sente submetida à vontade do seu confessor jesuíta, também Verney se vê afetado pela educação jesuíta conservadora. E o que mais sobressai é o que integra a própria crítica, reunindo em si, os votos inicianos que chegaram a ser os principais objetos dos textos antijesuítas.

Se quiser manter-se dentro do registo dessas características, o objeto da crítica de Verney confirma a teoria de Silvia Gutiérrez Vidrio (Vidrio, 2003: 48) que, afirmando a teoria de Grize, sublinha o facto de que o tema de qualquer texto argumentativo tem que ser bastante polémico e controverso (no livro do *Verdadeiro Método de Estudar*, é o espírito conservador da Companhia de Jesus). Outra marca da argumentação reside na

manifestação do locutor e na sua visão que reflete, através da linguagem axiológica, a sua opinião. Subjetivamente, as ideias do locutor ficam presentes na linguagem de carácter *espiritual/moral* (palavras como *piedade, amor, defensor*, etc.) que fazem do locutor um observador e, ao mesmo tempo, o colocam numa situação como decisor, implicitamente convocado a desempenhar papel de juiz. O carácter da argumentação da crítica de Verney obriga o locutor à manifestação de duas visões opostas, sendo ele cuja opinião fica enquadrada por elementos da admiração dos jesuítas. É o locutor que chega a ser uma pessoa de pensamento versátil: apreciador quando fala sobre a ordem; crítico da doutrina conservadora e de alguns jesuítas prudentes quando fala sobre a reforma do campo educativo em Portugal. A sua versatilidade culmina na linguagem axiológica. E não há dúvida de que a crítica de Verney, concentrada nas cartas, implica, ao mesmo tempo, consequências de ordem psicológica e social. É nela que radica o objetivo que assenta na teoria de influenciar os leitores para aceitarem as ideias do locutor (necessidade de uma reforma da educação); mas é também dela que emana a validade das ideias que se apresentam no campo da educação portuguesa de Setecentos, dirigindo-se ao padre Rafael Bluteau que foi um grande lexicógrafo da língua portuguesa¹⁶⁵. São, enfim, o objeto, o locutor, o carácter, o objetivo e a validade que, como sublinha Silvia Gutiérrez Vidrio (Vidrio, 2003: 48), fazem parte de algumas características da argumentação, de aquelas sequências textuais que são delimitáveis num enunciado, argumentando-se numa infinidade de elementos linguísticos e não linguísticos que rodeiam qualquer discurso.

Enquanto coesão e coerência textuais, a crítica de Verney, mesmo como a da rainha de Portugal, pressupunha não só fundamentalmente a análise de raciocínios mediante os quais os leitores constroem uma argumentação, senão implica a decifração de elementos de carácter *emocional-afetivo*. Os textos dos dois locutores tornam-se verosímeis, porque é a sua autoridade que os coloca essencialmente ao serviço da validade. A própria argumentação das cartas surge como mero pressuposto da ideologia antijesuíta, embora nenhum dos dois ataque diretamente a ordem (a sua crítica chega a ser aquilo que os adversos dos jesuítas utilizam contra toda a Companhia de Jesus). De facto, como vemos no caso da rainha e de Verney, os traços distintivos dos autores antijesuítas não são tão simples como habitualmente (os sujeitos falantes não se consideram adversos da

¹⁶⁵ Rafael Bluteau (1638-1734) foi um religioso da Ordem dos Clérigos Regulares e um lexicógrafo da língua portuguesa; autor de oito volumes do *Vocabulário Português e Latino*, Coimbra & Lisboa, publicado entre 1712 e 1721.

ordem) e a duplicidade da sua linguagem os coloca ao serviço do antijesuitismo, colocando também algumas peculiaridades dos textos antijesuítas que levam elementos de caráter *emocional-afetivo*. Entrando em linha de conta com estes parâmetros, o significado das palavras deixa de valer apenas por si mesmo, para servir ao registro psicológico que se liga à coesão e à coerência textuais. Nas cartas analisadas, a imagem dos jesuítas prende-se com o caráter *emocional-afetivo* da linguagem, envolvendo, por um lado, a obediência cega e a cobiça, vistas como principais objetos da crítica antijesuíta e, por outro, a submissão cristã que, através de estudos da coesão e da coerência textuais, podemos identificar com mais facilidade e assim decifrar melhor certas posturas e intenções dos sujeitos falantes que fazem parte do combate simbólico no mesmo espaço social.

3.4.4. Os textos antijesuítas de caráter irónico

Nascida da necessidade de mitigar certas críticas, nos textos antijesuítas, a ironia consagra, de alguma forma, a adesão de recursos textuais ao humor, enquanto forma do combate simbólico entre diferentes agentes da sociedade portuguesa. Os textos irónicos, como é sabido, não podem ser lidos na sua forma literal, mas são os leitores que, através do seu conhecimento do mundo, colaboram para a construção de sentidos, sendo associações ou inferências que levam à própria compreensão dos textos. Para além de estratégias cognitivas e textuais que, no momento da construção de sentidos, se deixam submeter às formas colaborativas dos leitores que nelas projetam a causa e o entendimento dos próprios textos, não falta ainda a crítica que, independentemente do quadro contextual em que opera, não resiste dos elementos extralinguísticos que proporcionam o acionamento do conhecimento sócio-histórico do Portugal Antijesuíta.

No âmbito dos géneros discursivos, em publicações contra os inicianos, no Portugal de Setecentos, continua a predominar, quantitativamente, o discurso de caráter explicativo, correspondendo a uma situação sócio-histórica e, por meio de modalidades, exprimindo uma postura de locutor que, de forma clara ou com uma dada especialidade, informa os recetores; e são em número significativo os textos, sobretudo, divulgadores que abrangem a epistolografia, análises, artigos, referências, comentários e outras sequências finitas, embora apareçam também os textos da modalidade especializada,

delimitados em forma de linguagem científica (*Œuvres complètes de Voltaire*)¹⁶⁶ ou em termos específicos, cultos, temáticos de caráter zombeteiro como podemos ver, por exemplo, na publicação de *Le Catechisme des Jesuites* de Pasquier de 1677, em que, já no prefácio, se exprime uma certa ironia. Embora seja uma publicação escrita em francês (na língua culta de Portugal), foi uma das publicações bem conhecida entre os intelectuais portugueses, criticando o conceito do sebastianismo que os jesuítas fomentavam¹⁶⁷.

É preciso sublinhar que a ironia, no discurso do Portugal Antijesuíta, se deve, segundo Dolf Oehler, à tradição de «estética antiburguesa» (Oehler, 1997: 15) que é «um princípio de produção artística que visava representar e criticar as condições sociais do capitalismo pondo em jogo suas profundas contradições»¹⁶⁸. De facto, é possível dizer que, entre diferentes autores portugueses de comédias, é Gil Vicente, o dramaturgo de Quinhentos, cujo cómico desempenha um importante papel no conjunto da sua obra, inspirando outros escritores e intelectuais da época, atraídos mais pelo cómico do que por outros registos de sentido¹⁶⁹. Do que se trata é de sublinhar que os textos antijesuítas reproduzem também a realidade literária de Portugal. Não há dúvida de que a incorporam, mas fazem-no através da crítica antijesuíta relativamente complexa, que muito abrange os acontecimentos sócio-históricos e certas tendências sociais portuguesas, sendo a ironia que «visa garantir o desfecho bem-sucedido de seu jogo estético-económico ambíguo, desse prostituir-se da obra com o grande público»¹⁷⁰.

O discurso antijesuíta português, mesmo como o francês em que esse se inspirava, integra afinal a ironia como certa forma da influência social, aceite e compreensível no âmbito de uma tradição literária. De facto, provocar o riso da sociedade portuguesa à custa dos jesuítas parece constituir uma crítica de efeito seguro, sendo a Companhia de Jesus que se liga ao cómico e, através dele, aos recursos estilísticos do discurso antijesuíta. Nesta medida, importa muito não perder de vista o respetivo enquadramento irónico de Pasquier, sendo a «pequena ironia» (figura da linguagem) e a «grande ironia»

¹⁶⁶ Voltaire: *Œuvres complètes de Voltaire avec des remarques et des notes historiques, scientifiques et littéraires: Correspondance*, Paris, Delangle Frères, 1831, pp. 143-144. Os Convulsionários de Saint Medard pertenciam a uma seita jansenista que apareceu em França no século XVIII e os seus membros se reuniam no sepulcro do asceta Francisco de Paris.

¹⁶⁷ Consulta-se *Le Catechisme des Jesuites*, pp. 251-257.

¹⁶⁸ Cf. col. dos autores, *Repensando a Literatura Portuguesa Oitocentista*, São Paulo, biblioteca24horas, 2010, p. 251.

¹⁶⁹ Para um melhor esclarecimento deste assunto, consultem-se dois vols. de José Augusto Cardoso Bernardes, *Sátira e lirismo no teatro de Gil Vicente*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

¹⁷⁰ Cf. Dolf Oehler, *Quadros Parisienses: Estética Antiburguesa em Baudelaire, Daumier e Heine 1830–1848*, São Paulo, Cia. de Letras, 1997, p. 250.

(estrutura da obra, linguagem, estilo) que encontramos também no discurso antijesuíta, como é o caso de *Le Catechisme des Jesuites*, espalhado pelo Portugal Antijesuíta¹⁷¹. E, pelos menos no âmbito da dramaturgia, o cómico chega a ser uma parte da crítica, sendo a arte dramática que mais marca o campo cultural em Portugal e, através dele, a corte régia em que as obras satíricas se apresentavam.

Comecemos porém pela ironia nos textos de Pasquier (a ironia, como é sabido, faz parte de recursos estilísticos como o eufemismo, personificação, paradoxo, antítese, etc.), tentando ver o seu caráter mordaz, que, de forma erudita, ridiculariza os jesuítas, vendo também os graus em que nela se escrevem os textos contra eles. O discurso de Pasquier constitui um jogo entre a própria interpretação do enunciado e o seu significado literal, provocando, também, ao longo do texto, ambiguidades coesivas que nem sempre são fáceis esclarecer com certeza, porque as palavras como *santo*, *bom*, *puro*, *pureza*, *sagrado*, as vezes, fazem parte de assim chamada distância relativa e, sem produzir efeitos irónicos, podem parecer como uma certa moderação da crítica (os historiadores sublinham que Pasquier fue católico, mas influenciado pela doutrina calvinista espalhada por França). Vejamos pois um fragmento do *Catecismo*:

«Le dessein qui me faict deterrer, Cher Lecteur, & remettre en lumière & sous la presse set ouvrage, est tout autre que fut autres-foys celuy de l’Auteur; car luy estant de ceux qui s’appellent Catholiques Romains, à voulu augmenter, en l’opinion de hommes, la prétendüe pureté de sa Religion, en rejettant de ce sacré Corps, les Jesuites: & moy je vous le donne, à fin que vous puissiez, comme, ex ungue Leonem, juger des autres membres, par l’eschchantillon, de celuy cy, qui au jour de’huy faict le principal archoutant de ce Temple Babylonien. Voyez icy. Quantae molis erat probrosam hanc condere gentem & comme la bonne Mere, Madame l’Eglise Romaine»¹⁷².

Neste fragmento se afirma o uso da ironia que incide sobre os jesuítas, preservada em nome do antijesuitismo e de uma ideia de ordem axiológica. E compreenderemos ainda melhor a ironia deixando ver o uso das maiúsculas de algumas palavras que chamam a atenção do leitor, subordinando-se a esta figura, que pode englobar o humor,

¹⁷¹ Para uma visão abrangente do problema, veja-se col. dos autores, *Repensando a Literatura Portuguesa Oitocentista*, pp. 249-251.

¹⁷² Cf. *Le Catechisme des Jesuites ou le mystère d’iniquité*, L’imprimeur au lecteur, transcrição da versão original. A citação do prefácio encontra-se na publicação de Alphonse Huylenbroucq, s.j., *Alphonsi Huylenbroucq societatis Jesu vindicationes adversus famosos*, Gandavi, Michaelis Graet, 1711, p. 169; ou no livro de Anne Sauvy e Motoko Ninomiya, *Livres Saisis a Paris Entre 1678 and 1701*, The Hague, M. Nijhoff, 1972, p. 147.

mas não se esgota nele. Além disso, no texto podemos ver vários tipos de ironia como o sarcasmo (ironia azeda de caráter insultante: *sagrado Corpo*), a antífrase (expressão com sentido contrário: *a boa Mãe, Senhora, a Igreja Romana*), o asteísmo (finge com mais delicadeza: *a pretensa pureza da sua Religião*). No texto aparece também uma comparação da Companhia de Jesus com o templo de Babilônia, sendo uma metáfora com a qual o autor critica a ordem jesuíta. A identificação da ordem com a «Torre de Babel», em nossa opinião, além de ser uma metáfora, constitui também o sinal de certa ironia que repercute a antiga visão bíblica de uma torre destruída por Deus que, por meio da confusão das línguas de construtores e do vento derrubador, castigou a gente pelo seu orgulho (a torre foi construída para voltar ao céu) e pela devoção de deuses pagãos (Gn 11,4-9). E essa visão corresponde, em nossa opinião, à tradição judaico-cristã em que a torre representa um caos e uma confusão de falsas religiões, comparando-a com a ordem jesuíta que, também, para os oponentes da Companhia de Jesus, como vemos nos textos antijesuítas, simboliza um caos social e religioso.

É a ironia que está em causa, objeto que parecer ter sido escolhido como emblema de tudo o que corresponde à crítica antijesuíta, demonstrada o contraste entre o alvo de pretensão e a situação real do enunciado. Retenha-se, para mais, que o objeto em questão serve de uma mostra da união de fatores extralinguísticos (o conhecimento do mundo, a intenção do autor, a situação comunicativa e o contexto em que o discurso se move) que demarcam o uso da linguagem no discurso cujo significado, por meio de inferências, pode decifrar qualquer leitor.

Desta forma, e considerando o âmbito alargado do antijesuitismo, o tom picante surge como protesto culto entre os intelectuais da época, integrando elementos ideológicos e sócio-históricos da mais variada natureza, desde que esses figuram no quadro maldizente que traveja a obra e subordina-a à fuga às normas de coerência que constituem o raciocínio lógico (o autor utiliza expressões como *sacré Corps* ou *la bonne Mere*, que podem ser entendidas de duas maneiras distintas, com a intenção de provocar ironia, vacilando entre a distância enunciativa e a relativa); nele apoia-se para melhor criticar e ridicularizar os defeitos da Companhia de Jesus, envolvendo o significado diferente de algumas palavras numa grande dose da ambiguidade linguística, enquanto as unidades têm mais de um sentido, quer este apareça em termos relativos à hipérbole (a ironia, como dizíamos acima, é uma forma de comunicação que inclui também a burla, as interrogações retóricas, o sarcasmo e os termos exagerados), quer esteja envolvido no sentido de uma falsa devoção em que, por uma lado, como vemos no

prefácio do livro de Pasquier, foi preciso apurar «la bonne Mere, Madame l'Eglise Romaine Igreja» e, por outro lado, rejeitar o «sacré Corps, les Jesuites» que, como é sabido, esses sacerdotes fazem parte de um dos pilares da Igreja Católica Romana.

A ironia chega a submeter-se a uma crítica da doutrina jesuíta e a sua proposta é incansavelmente rastreada a propósito do movimento antijesuíta e também a propósito de várias autoridades seculares que não querem perder o poder nem o status social no campo religioso português (Maingueneau, 1997: 98-100). Aliciada com a capacidade de entrar nas habilidades de percepção e confirmação dos leitores cujas intenções e crenças pretendem ser semelhantes àquelas as que o sujeito falante revela na sua obra, a ironia chega a ser um meio do combate simbólico entre os jesuítas e os seus adversos. Os leitores, antes de negaram a Companhia de Jesus, julgando muito negativamente a sua doutrina e alegando ter-lhe proporcionado características de outra natureza, hão-de compreender as sequências discursivas irónicas, lembrando o contexto histórico em Portugal, as normas sociais e os enunciados explícitos ou implícitos dos sujeitos falantes. Na obra de Pasquier, todos ficam pendentes do tom irónico e todos o tomam por crítico, relembrando também a história portuguesa e tirando proveito da má fama dos jesuítas de Quinhentos.

A crítica do procedimento dos jesuítas portugueses, vista como uma influência indevida exercida sobre o rei Sebastião (esse é educado por jesuítas, revelando, logo depois, um certo fervor militar e religioso), aparece, além da *carta da rainha Catarina de Portugal* que analizámos acima, também, na obra de Pasquier que, através do tom irónico, critica os inicianos que influenciam o rei, impondo-lhe obediência. É o precetor jesuíta Luís Gonçalves da Câmara que faz do rei um monge obediente e é Pasquier que sublinha o papel negativo deste sacerdote na corte portuguesa, criticando, através da linguagem irónica, o conceito doutrinal dos inicianos que se acham novos «apóstolos» da Igreja Católica Romana. A substituição da palavra *jesuítas* por *apóstolos* constitui bem o sinal de uma voz irónica, que contrasta com a alienação do próprio significado da palavra, sendo o hiperónimo *apóstolos* que faz dos iniciano discípulos de Cristo encarregados de pregar o Evangelho. Mas os jesuítas portugueses não são vistos como discípulos que fazem propaganda do Evangelho, mas, sobretudo, como aqueles que fazem a sua própria publicidade para atingirem os seus interesses políticos e religiosos, abusando, segundo Pasquier, o conceito bíblico dessa palavra:

«Car quant à la premiere, il ny a celuy de nous que ne sçache qu'ayans pris pied dans le Portugal, non sous le tiltre de Jesuites, ains de'Apostres, ils sollicitèrent par toute sortes d'impostures le Roy Sebastien, de vouloir faire une loy generale, que nul ne sust appellé à la couronne, s'il n'estoit de leur Societé, & encores qu'il ne sust efleu par les voix & suffrages d'icelle»¹⁷³.

A ironia coloca-se quando Pasquier chama os jesuítas «apóstolos», sendo recurso expressivo em que se associa o sentido diferente do literal (o primeiro significado para o segundo constrói-se a partir do primeiro)¹⁷⁴. A palavra revela uma contradição entre aquilo que diz e aquilo que quer significar. Desta forma, a ironia parece envolver, ao mesmo tempo, a pulsão de inferência chamada antífrase (recurso semântico que consiste no emprego de uma palavra com sentido contrário) e Pasquier atua de maneira que o leitor percebe com facilidade que os apóstolos não significam o que ele diz, mostrando assim ambições políticas dos jesuítas portugueses. E é a ironia que está em causa, objeto que parece ter sido escolhido por Pasquier como emblema da crítica antijesuíta, exprimido pelo locutor e decifrado pelo leitor que é capaz de perceber o sentido associado à expressão bíblica.

Para além de todas as frases de devoção da Igreja Católica Romana que possamos encontrar ao longo da obra de Pasquier, é sempre necessário notar o tom irónico que não pertence ao ato de veneração, em sentido escrito; ou pelo menos não faz parte da expressão em que lhe pertence o significado. É que, na obra de Pasquier, a ironia não desconhece a crítica. Pelo contrário: apoia-se nela para combater contra o poder da Igreja e da Companhia de Jesus que a sustentou. Desta forma, como acentua Durval Muniz de Albuquerque Júnior, no exemplo do discurso de Michel Foucault, a forma de humor surge como «uma arma contra a idiotia dos poderes e suas verdades incontestáveis e definitivas»¹⁷⁵. E assim podemos considerar *Le Catechisme des Jesuites* como um meio de combate discursivo contra o poder dos jesuítas e a aproximação do escárnio reside no facto de o livro de Pasquier envolver uma certa dose da crítica antijesuíta que «fez do riso uma arma de ataque e defesa»¹⁷⁶, quer esta apareça exprime no significado do léxico, quer surja esclarecida pela ironia que, como sublinha Durval

¹⁷³ Cf. *Le Catechisme des Jesuites ou le mystère d'iniquité*, p. 443, transcrição da versão original.

¹⁷⁴ Sobre as teorias de Søren A. Kierkegaard, vejam-se os estudos “A atualidade de Søren Kierkegaard”, in *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, 314, 2009, pp. 7-30.

¹⁷⁵ Cf. Alfredo Veiga-Neto & Margareth Rago, *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte, Autêntica, 2008, p. 106.

¹⁷⁶ Cf. ib. p. 97.

Muniz, é «o discurso se assumindo como máscara, como sorriso postiço que nos impele à decifração do seu segredo e já se diverte com o nosso fracasso anunciado e antecipado»¹⁷⁷, incorporando com frequência elementos ideológicos e estéticos da mais variada manifestação discursiva em que o ato de rir é «o anti-sistema, é o derrisório, é a ausência de lógica, é o deslocamento constante dos sentidos»¹⁷⁸. A ironia chega a ser um dos recursos estilísticos que, prendido ao habitus antijesuíta, ataca o poder dos inicianos e, através da burla, abre caminho para estender fronteiras da polissemia, dizendo o contrário do que expressa a letra e deixando perceber o leitor o verdadeiro sentido da palavra. É a ironia o recurso estilístico central do discurso de Pasquier, porque a ela aparece cometida a principal crítica que, vista à luz da tradição literária portuguesa, estabelece um dos meios do combate simbólico dos agentes antijesuítas, com nítidos intuits de sátira moralizante.

3.4.5. Os textos criativos: o poema e a sua instrumentalização política

Embora importantes, os quatro tipos dos textos antijesuítas de que temos vindo a dar conta, não são ainda suficientes para abarcar todas as formas do discurso antijesuíta. Enquanto textos que criticam a Companhia de Jesus, entre diferentes géneros discursivos, encontramos composições textuais em verso, ou seja, poemas que envolvem não só os signos expressivos de natureza artística, mas abrangem também indícios de carácter político e ideológico. É o caso do poema épico *O Uruguai*¹⁷⁹ que, escrito pelo poeta brasileiro José Basílio da Gama, chega a acolher a disputa entre os europeus e índios, em sintonia com tendências de heroificar os povos aborígenes e caricaturar a Companhia de Jesus, utilizando a poesia «como intervenção discursiva no debate cultural do próprio tempo»¹⁸⁰. Quem hoje examinar a coerência textual deste poema aperceber-se-á com facilidade que há uma relação muito estreita entre as palavras poéticas e a situação política em que são produzidas. As relações de sentido estabelecem-se entre o texto e o movimento antijesuíta que exerce influência na seleção do próprio léxico. Além disso, a ideologia antijesuíta expressa-se através da opinião geral de uma certa minoria prestigiada constituída por aqueles que eram considerados

¹⁷⁷ Cf. *Figuras de Foucault*, p. 100.

¹⁷⁸ Cf. *ib.* p. 100.

¹⁷⁹ José Basílio da Gama: *O Uruguai*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1769.

¹⁸⁰ Ivan Teixeira: “O Uruguai [sic]: Diatribe contra o Regicídio e contra a Monarquia” in *Épicos: Prosopopeia: O Uruguai: Caramuru: Vila Rica: A Confederação dos Tamoios: I-Juca Pirama*, São Paulo, EdUSP, 2008, p. 205.

superiores. Falamos sobre elites cuja opinião é capaz de influenciar a maioria, tendo um status social com o qual esse grupo legaliza e torna autêntica a sua enunciação. E José Basílio da Gama fazia parte dessa minoria (mesmo como nobres, dignitários eclesiásticos, professores ou outros artistas da época), possuindo um prestígio social bastante alto. No caso do José Basílio da Gama, podemos ver como a minoria antijesuíta utiliza os textos criativos no seu combate simbólico contra os inacianos, sendo a poesia que chega a imprimir um valor político. Além disso, a caricatura dos jesuítas reside no desvio formal da sua percepção positiva na sociedade e com o mesmo desvio essa percepção é remodelada do ponto de vista linguístico (é, por exemplo, o uso das palavras como bom ou santo, compreendidas também como uma ironia), sendo raciocínio (no caso do poema a desobediência dos missionários jesuítas) de que se tira a consequência da arbitrariedade do sinal próprio da linguagem verbal. A caricatura, no poema *O Uruguai*, transparece em versos que criticam os inacianos nos Sete Povos das Missões do Uruguai e, ainda de forma mais expressa, na personagem do jesuíta Balda (catequista em Sete Povos das Missões cujas intrigas aparecem no canto III, IV e V)¹⁸¹, sendo esta obra, como sublinha Karel Kohut e María Cristina Torales Pacheco, um claro exemplo «de instrumentalización política, al servicio de los objetivos regalistas, entre ellos el antijesuitismo y la civilización del indio, es decir, su europeización»¹⁸².

Uma marca da caricatura aparece no canto IV do poema em que podemos encontrar também um tom irónico que, como dizíamos na análise dos textos de Pasquier, delimita a coesão e a coerência textuais. Objetivamente, vê-se na personagem do jesuíta espanhol Balda que pretende entregar Lindóia ao seu filho Baldeta, sendo chamado «santo Padre»¹⁸³ e «bom Padre»¹⁸⁴. O que importa reter é que a caricatura se mistura com a ironia, centrando-se na confirmação que o leitor atua na construção de sentidos de forma coadjuvante, fazendo seleções e, por meio do seu conhecimento de mundo, certas

¹⁸¹ O poema épico, composto por cinco cantos sem nenhuma estrofação, desaprecia a Companhia de Jesus e as suas missões no Rio Grande, articulando-se com um tipo de crítica, concebida como ilustração discursiva do antijesuitismo que, na altura, se reforça na desobediência dos sacerdotes espanhóis que, em 1680, expulsos pelos portugueses do território do rio Uruguai e, em 1737, também dos Sete Povos das Missões, não querem retirar-se dos seus estabelecimentos, combatendo, junto com uns 30 mil aborígenes dessas reduções, contra os povoadores luso-espanhóis.

¹⁸² Cf. Karel Kohut & María Cristina Torales Pacheco: *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Madrid, Iberoamericana Editorial, 2007, p. 252. Para uma análise mais desenvolvida sobre este assunto, veja-se Pedro Vives Azancot, “Nicolás I, rey del Paraguay. La verdad del engaño y vicevers”, in *Fondos de esta revista en CISNE*, Madrid, 1984, pp. 63-72.

¹⁸³ Cf. José Basílio da Gama: *O Uruguai*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1769, p. 57.

¹⁸⁴ Cf. ib. p. 73.

inferências que o levam ao humor. E não há dúvida de que os elementos extralinguísticos proporcionam o acionamento do conhecimento contraído, concorrendo na configuração das alusões que têm mais de um sentido. O que sobressai neste poema é o tom irónico cujo carácter múltiplo dos alusivos transforma a leitura num procedimento de referência colaborativo. A ironia, como dizíamos acima, incorpora uma polifonia do enunciado negativo, expressando as duas vozes antagonistas: a voz da proposição afirmativa e a voz desaprovadora do enunciador. No caso do jesuíta Balda é a negação da palavra «bom» que se opõe ao seu próprio significado, reforçando assim a caricatura dos jesuítas e atribuindo ao poema uma dimensão mais irónica. Além disso, embora *O Uruguai* seja um poema épico, os cantos levam, de forma implícita, também alguns rasgos burlescos que podem provocar o riso e intensificam a ironia. É que, mesmo como era sistematicamente nas farsas francesas, o enganado era o marido crédulo, comerciante que se ausentava de casa para negociar, no caso de Lindóia, é o seu marido Cacambo que vem a ser vítima inconsciente dos enganos do jesuíta Balda. José Basílio da Gama transforma o comerciante em guerreiro índio, que luta contra as autoridades luso-espanholas, sendo o padre Balda que envia Cacambo às batalhas perigosas para casar Lindóia com o seu filho. O que está em causa, no canto IV, não é a ambição de um marido que se ausenta sem necessitar de o fazer (típico para as farsas), nem a mulher dele é amoral, mas é a forma caricata dos jesuítas que, através de cómicos regressos de Cacambo, evidencia o error dos índios que lutam com os inacianos tão desobedientes e cobiçosos, sendo o tom burlesco da farsa aquilo que reforça o enunciado crítico.

Ao longo do canto IV, mesmo como no *Catecismo de Pasquier*, aparece uma distância relativa do enunciador, porque os enunciados não produzem efeitos puramente cómicos, tendo em conta os preceitos do género. A ironia que apoia a caricatura dos jesuítas funciona nesse canto como pano de fundo necessário mas não como objeto central do poema (Cacambo morre envenenado e Lindóia, no dia do casamento com Baldeta, deixa-se picar por uma cobra). Não será necessário ir mais longe se quisermos, no poema, detetar, desde logo, a forma tragicómica que subverte a caricatura do padre Balda em proveito da crítica antijesuíta. O objetivo da caricatura era atingir o desgosto contra os inacianos, evitando qualquer tipo de simpatia. Uma forte crítica dos jesuítas aparece já no canto III em que Cacambo é envenenado, Baldeta se torna cacique e Lindóia tem uma visão profética sobre o Marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas. José Basílio da Gama, com *O Uruguai*, apresenta uma obra poética, mas, por outro lado, remete o poema para o registro caricato em que se apresentam as polifonias

do enunciado (bom, santo, etc.), sublinhando assim a «verdadeira» motivação dos missionários jesuítas, particularmente acesa no discurso de Balda, utilizando recursos estilísticos que melhor podiam popularizar o antijesuitismo.

Acabamos de ver como o tom burlesco se verifica na obra em verso cuja crítica utiliza a caricatura para diminuir o poder dos jesuítas e escarnecer das suas motivações. Mais do que como informante verídico, o poema em causa pode ser lido como indício das ambições dos jesuítas, justificando ainda mais a expulsão da ordem do Brasil (1760). Parece sintomático, de resto, que a descrição caricata dos jesuítas, vão de par com a dedicatória do poema ao irmão do Marquês de Pombal (é Pombal que, depois de ter condenado José Basílio da Gama a exílio em Angola e de ver o poema dedicado ao seu irmão, lhe nomeia oficial administrativo de Portugal). Como o poema exalta os índios guerreiros e acusa os jesuítas, Marquês de Pombal aproveita o seu poder e espalha o poema pela Europa, ideologizando assim os seus enunciados puramente antijesuítas. O que, ao longo do poema, se critica é a cobiça e a desobediência dos jesuítas, entre outras. A este respeito, o exemplo mais elucidativo da crítica da cobiça aparece no canto II do poema, na parte cujo protesto reflete a riqueza da ordem e o trabalho escravo dos índios:

De que serve ao teu Rei? Aqui não temos
Nem altas minas, nem os caudalosos
Rios de arêas [sic] de ouro. Essa riqueza
que cobre os templos dos benditos Padres,
Fruto da sua indústria [sic], e do commercio [sic]
Da folha, e pelles [sic], he [sic] riqueza sua.
Com o arbitro [sic] dos corpos, e das almas
o Ceo [sic] lha [sic] deo [sic] em sorte. A nós somente
Nos toca arar, e cultivar a terra
Sem outra paga mais que o repartido
Por mãos escaças [sic] misero sustento¹⁸⁵.

Numa linha de crítica meramente antijesuíta, podemos ver como o enunciador joga com o seu enunciado e, através das sequências discursivas sobre a riqueza dos jesuítas, utiliza este género literário para diminuir o poder da Companhia de Jesus, aproveitando, artística e intelectualmente, esta forma que, além de um desgosto contra a ordem inaciana, alimenta também o patriotismo brasileiro e apoia o antijesuitismo espalhado pelo Portugal de Setecentos. No poema de José Basílio da Gama, podemos ver uma

¹⁸⁵ Cf. *O Uruguai*, pp. 27-29.

ideologização da poesia em que destaca a variedade da crítica antijesuíta e o texto cujo caráter desperta um sentimento estético. A uni-las surgem, desde logo, duas circunstâncias: o movimento antijesuíta e a falta de um poema narrativo brasileiro que seja comparável com *Os Lusíadas* do escritor português Luís de Camões. Para além disso, a ideologização que as envolve obriga ao investimento crítico numa categoria discursiva de vastas repercussões: referimo-nos ao uso da política, que aqui surge como signo fortemente conotado, com repercussões nos acontecimentos históricos, mas também na produção artística. Importa ter em conta que, num primeiro momento, o poema *O Uruguai* funciona como obra em verso, confinando-se ao plano estético; mas à medida que se lhe descobre a ideologização, o conceito textual e o uso da linguagem crítica remetem para o espaço do antijesuitismo. Nele o poema chega a ser um dos meios do combate simbólico em que a classe dominante (Marquês de Pombal e os seus ajudantes) se aproveita da fração dominada (autor de poesia) que, como sublinha Bourdieu (Bourdieu, 1989: 12), tem que colocar o capital específico (o seu conhecimento literário) a aquela classe (Marquês Pombal) que lhe facilitou a sua posição social (José Basílio da Gama, encarcerado e desterrado para Angola, foi chamado de volta para Portugal para atacar o poder dos jesuítas). José Basílio da Gama utiliza a poesia em seu proveito, sendo ela que lhe permite ficar em Portugal (o capital específico) e o desfecho da sua crítica antijesuíta instala, dentro do poema, uma clara oposição entre a realidade histórica e a sua ideologização. E essa se acentua ainda mais com a vida do autor que, na época pombalina, consegue certos privilégios, ou seja, o capital específico que lhe compromete.

3.4.6. Os textos de caráter agressor

Interrogar os recursos coesivos na esperança de neles encontrar estratégias de combates simbólicos do Portugal Antijesuíta, por exemplo, equivale a equacionar o entendimento global dos textos antijesuítas. Não se trata, apenas, de neles confirmar a presença de ecos críticos da sociedade portuguesa. O que está agora em causa é ver o plano em que se assentam essas estratégias: se num plano estruturante (os textos que atacam diretamente os jesuítas para influenciar a sociedade) ou se devemos situá-las num plano acidental (os textos com referências antijesuítas que absorvem o próprio antijesuitismo). Sob este prisma de análise, está em questão saber se os textos que aparecem em vários livros antijesuítas traduzem um objetivo de agressão contra os

inacianos, a ser interpretado como fonte do antijesuitismo português; ou se se trata mais de complementação dos textos que criticam os jesuítas numa realidade epocal, mediada por convenções e códigos do antijesuitismo, que só indiretamente conduzem à agressão contra os inacianos. E o mesmo se poderia dizer a propósito da publicação do *Retrato dos Jesuitas* (1761), da *Manifestação dos crimes, e attentados commettidos pelos Jesuitas* (1833) ou da *Centinela contra Jesuitas* (1845). São estas três publicações cuja crítica costuma ser conotada com a dinâmica social resultante do antijesuitismo português, abrangendo alguns textos antijesuítas que circulavam em Portugal desde o século XVI.

São os textos de estes três livros que exigem uma revisão do problema do discurso agressor do Portugal Antijesuíta. E exige-se ainda, correlatamente, uma apreciação abrangente da temática do antijesuitismo em todos os textos publicados nos livros antijesuítas, em geral. Por agora, o nosso intuito é apenas abrir caminho a esse plano, invocando alguns dos lugares-comuns já instalados para os questionar a esta nova luz, tomando como base textual as obras que mais vezes são constituídas como fundamento do antijesuitismo português. No livro *Retrato dos Jesuitas*, por exemplo, os inacianos portugueses servem de alto exemplo de uma perversidade, como podemos ler no fragmento da carta do bispo de Albarazem, sendo uma das oito páginas deste livro que critica a Companhia de Jesus em Portugal:

«Jesuitas reconhecidos enganadores, despojados de todos os seus bens, desnaturalizados, correndo os mares, errantes na Italia, buscando pão á [sic] custa dos Vassalos [sic] do Papa, detrahidos [sic] em toda a Europa. O que lhes succedeo [sic] em Portugal, póde [sic] succederlhes [sic] nos outros Reinos.»¹⁸⁶

Uma ideia bastante comum é a de que os jesuítas portugueses servem de precursores de toda a maldade, sendo apresentados como pessoas enganadoras («todo o seu fim he [sic] enganar, e empenhar pela sua Companhia as pessoas, em que reconhecem talentos particulares»)¹⁸⁷ e cobiçosas («o que os tem feito tão odiosos com a cobiça, que tem mostrado, de se augmentar [sic], e enriquecer»)¹⁸⁸. O livro *Retrato dos Jesuitas* publica vários textos que têm um carácter meramente agressor, tentando persuadir os leitores e escolhendo também expressões que se envolvem com a parte psicológica da língua, ou

¹⁸⁶ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 97.

¹⁸⁷ Cf. ib. p. 55.

¹⁸⁸ Cf. ib. pp. 53-54.

seja, a linguagem gera uma ênfase entre aquilo que é emocional e racional, dando ao texto um caráter sentimental que, mesmo como na *carta da rainha Catarina de Portugal*, lhe remete para o registo *emocional-afetivo*. São as palavras como *enganadores, vassallos, cobiça* que alimentam dúvidas e temores de qualquer leitor, provocando uma certa aversão contra os jesuítas. Além disso, o registo emocional dos textos do *Retrato dos Jesuitas* evolui para o registo da citação de autoridade que deixa consistente a crítica antijesuíta. No fragmento citado, é o bispo de Albarazem que se considera uma fonte confiável, sendo ele uma autoridade que aplica a voz antijesuíta na profecia da Santa Hildegardes e ataca diretamente os inicianos cobiçosos e desobedientes.

De facto, se pensarmos, em abstrato, que a crítica do incumprimento dos votos dos jesuítas, mesmo como a sua observância austera, se prendem com necessidades do combate simbólico, teremos de concluir que o tema da obediência é não apenas uma forma de confrontação ideológica, como é também uma das «armas» mais utilizadas contra os jesuítas («Fortaleceo [sic] S. Ignacio o voto de obediencia [sic] com a Auctoridade [sic], a Magestade [sic] de Deos [sic], como com huma [sic] arma invencivel [sic]»)¹⁸⁹. Vejamos pois como se critica a obediência cega num dos artigos do *Retrato dos Jesuitas* em que o autor publica certos fragmentos da doutrina jesuíta que, dando ao leitor a ideia de autenticidade, acende ainda mais o desgosto contra os votos religiosos dos inicianos:

«Pelo que entre nós a menor obrigação, ou o mais baixo grao [sic] de obediencia [sic], consiste em fazer o que se nos manda; ou, para o dizer melhor, não há obediencia [sic] quando aquelle [sic], que executa o que se lhe mandou, não conforma interiormente a sua vontade, ou o seu juizo com o pensamento, ou sentir de quem o manda.»¹⁹⁰

De facto, se na crítica da obediência cega nos aparece uma estratégia antijesuíta em posição de diminuição do poder dos jesuítas, configurando um quadro do combate simbólico de diferentes campos sociais do mesmo espaço social, o que se nos apresenta neste fragmento é o tom agressor que, através da citação da própria doutrina jesuíta, acaba por acumular uma clara repugnância da Companhia de Jesus. Trata-se, não o

¹⁸⁹ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 238.

¹⁹⁰ Cf. ib. p. 239.

esqueçamos, de um dos votos jesuítas mais criticado e mais citado no discurso da época. O motivo da obediência cega funciona, ao longo do *Retrato dos Jesuitas*, como metonímia de um abuso do poder dos jesuítas. Enquanto forma da crítica, é nela que se condensa o combate simbólico e se baliza o caráter da linguagem. Com base nela se qualificam de «atacantes» as sentenças dos próprios jesuítas cujos textos fazem parte da estratégia de persuasão dos seus adversos.

No livro de *Manifestação dos crimes*, de forma cronológica, aparecem vários fragmentos que atacam os jesuítas portugueses e Portugal surge em forma de um país cheio de fanáticos que rejeitam a filosofia iluminista que, como é sabido, se caracteriza pela crença na razão e por uma certa atitude crítica perante as formas religiosas e políticas. Para além de revelarem uma realidade sócio-histórica, os fragmentos do livro denunciam uma crítica subversiva de um mundo que se sente estar na eminência dos jesuítas conservadores. Não se estranha, por isso, que os jesuítas se liguem com atitudes de zelo extremo, acompanhadas de intolerância, como podemos ver em alguns fragmentos do livro:

«E se em Portugal o **fanatismo monastico** [sic] obrou agora tanto contra a restauração da liberdade, e das luzes, o que seria se alli [sic] (Alemanha) houvessem Jesuitas [sic]?»¹⁹¹

«Espalharão novamente as profecias do çapateiro [sic] Simão Gomes, que accommodarão [sic] á [sic] acclamação [sic], e organizarão [sic] huma [sic] colleção[sic] de imposturas, e superstições, inspirando dest´arte [sic] o **fanatismo** naquelle [sic] paiz [sic].»¹⁹²

«Servos fieies [sic] do despotismo, e sustentaculos [sic] da superstição, e **fanatismo** elles [sic] não duvidarão do bom acolhimento de quasi [sic] todos os governos da Europa (...)»¹⁹³

O que se critica com o fanatismo religioso não se afasta do movimento antijesuíta em que a crítica se produz. Na medida em que se acredita que os textos antijesuítas transcrevem a sociedade portuguesa da época e das suas ideologias, a tendência será

¹⁹¹ Cf. *Manifestação dos crimes*, p. 169.

¹⁹² Cf. ib. p. 213.

¹⁹³ Cf. ib. p. 172.

para ver neles um reflexo do mais importante fenómeno social e histórico do Portugal Antijesuíta, em termos de linguagem e formas textuais que levam diferentes campos sociais ao combate simbólico. E não faltam exercícios de inventário tendentes a demonstrar que o a *Manifestação dos crimes*, ao longo de vinte e dois páginas que criticam os jesuítas portugueses, molda os seus textos a partir da observação direta dessa realidade.

Outra marca de agressão direta reside, por exemplo, nas palavras que criticam a desobediência dos jesuítas portugueses nos Sete Povos das Missões do Rio Grande. O tema dos jesuítas desobedientes, como é sabido, aparece também no poema épico *O Uruguai* de José Basílio da Gama, sendo a Companhia de Jesus que se representa em certa caricatura com a qual o autor critica o comportamento inaciano nas missões ultramarinas. Refletida no espelho dos acontecimentos históricos e convertida em crítica, a desobediência, mesmo como a cobiça, incorporam, elas próprias, a axiologia do antijesuitismo português. Para além de algumas semelhanças com outros textos antijesuítas, a crítica dos inacianos portugueses nas missões, como veremos, corresponde ao registro da linguagem combativa que revela o combate simbólico entre o autor da *Manifestação dos crimes* e os jesuítas:

«O Pontifice [sic] Benedicto [sic] XIV. apesar [sic] de enormes crimes que sabia os Jesuitas [sic] havião [sic] praticado, no Uruguay [sic], e Paraguay [sic], fazendo dura guerra aos Soberanos portuguez [sic] e hespanhol [sic], a quem fizerão [sic] consumir sommas [sic] enormes com a sustentação de hum [sic] exercito em tão longiquos [sic] sertões (...)»¹⁹⁴

O texto, como dizíamos acima, abrange a crítica da desobediência dos jesuítas que, embora expulsos do território do rio Uruguai e dos Sete Povos das Missões, combateram contra os povoadores luso-espanhóis. O autor faz lembrar os acontecimentos históricos, sublinhando a parte negativa dos jesuítas e dos «crimes» que eles cometeram contra as autoridades portuguesas. Assim podemos ver como a desobediência dos inacianos chega a ser um dos principais objetos da crítica antijesuíta, sendo ela que mais sobressai nos textos contra a Companhia de Jesus. As críticas da desobediência e da cobiça dos inacianos aparecem também na *Centinela contra Jesuitas* em que encontramos vários tipos de textos antijesuítas. Entre eles, numa das dezanove

¹⁹⁴ Cf. *Manifestação dos crimes*, p. 134.

páginas nas quais se criticam os inicianos portugueses, é a carta do bispo espanhol Melchior Cano que ataca diretamente os jesuítas, chamando-os anunciadores do Anticristo e citando textos bíblicos de São Paulo ao Timóteo (2 Tm 3,1-7):

«Pero sabed, que en los últimos tiempos se verán unos hombres amantes de si [sic] mismos, avarientos, vanagloriosos, soberbios, maldicientes, desobedientes á [sic] sus padres y á [sic] sus madres, ingratos, impíos [sic], inhumanos, enemigos de la paz, calumniadores, inmoderados, sin amor á [sic] las personas virtuosas, traidores, insolentes, llenos de orgullo, más amantes de apetito que de Dios (...)»¹⁹⁵

A metáfora do Anticristo, ou seja, da força que, conforme o Apocalipse, virá antes do Juízo Final para tentar um triunfo sobre Cristo e a Igreja Católica Romana, passa a ser uma das representações simbólicas mais significativa e citada em outras publicações que colecionam diferentes textos antijesuítas:

«Melchior Cano, celebre theologo [sic] da ordem de S. Domingos, tão recommendavel [sic] por sua piedade...annunciou-os [sic] ao publico [sic] como emissarios [sic], e **precursores do Antichristo** [sic] (...)»¹⁹⁶

«Dizia este illustre [sic], e religioso Prelado, que esta Companhia causaria á [sic] Igreja males sem numero [sic]; que eram **uma sociedade antichristam** [sic], Companhia **dos precursores do Anti-Christo** [sic], que não podia deixar de apparecer [sic] brevemente; pois começavam a apparecer [sic] os seus precursores, e os seus emissarios.»¹⁹⁷

Substituindo-se ao Anticristo, cabe então às diferentes autoridades da época iluminar o entendimento negativo da Companhia de Jesus, até aí manifestamente glorificada. E a circunstância de isso suceder agora a meio de um itinerário negativo (chamando os jesuítas Anticristos, fanáticos, desobedientes, enganadores, criminais, etc.) e não na sua crítica construtiva significa essencialmente que o discurso antijesuíta de caráter agressor se centra decisivamente numa dinâmica de ataque verbal e já não no quadro de consumação dos textos jesuítas que os seus adversos utilizam contra eles (a *carta da*

¹⁹⁵ Cf. *Centinela contra Jesuitas*, p. 21.

¹⁹⁶ Cf. *Manifestação dos crimes*, p. 26.

¹⁹⁷ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 1.

rainha Catarina de Portugal, os fragmentos da doutrina jesuíta ou cartas de alguns superiores, etc.). Os textos de caráter agressor surgem, pois, como ponto de viragem para uma nova fase identificando-se com o combate simbólico para alcançar os manjares da diminuição do poder dos jesuítas.

Lidos através de um modelo de encadeamento cronológico e temático, não há dúvida de que os textos de caráter agressor se potenciam em termos de sentido e na citação de autoridade, quer sejam autoridades eclesiásticas, quer sejam autoridades políticas, Bíblia ou novas filosofias. Mas o trajeto de recursos coesivos não deva ficar por aqui. Pode chegar-se, pelo menos, aos recursos da repetição e da substituição gramaticais ou lexicais, os meios expressivos onde se estabelece a genealogia do discurso antijesuíta. É nesse quadro que se formam os textos antijesuítas, por via de recursos estilístico que consistem em repetir a mesma expressão ou de recursos com os quais voltamos a mencionar as mesmas expressões referenciais. Acreditando que a repetição e a substituição encerram nexos internos do combate simbólico no Portugal Antijesuíta, visíveis não apenas nos textos tematicamente afins, mas também nos géneros que lhes servem de quadro, no tema que presentifica e das respetivas tónicas de discurso, teremos assim de concluir que os tipos discursivos constituídos pelos *textos de caráter emocional-afetivo*, pelos *textos instrutivos*, pelos *textos eruditos*, pelos *textos de caráter irónico*, pelos *textos criativos* e pelos *textos de caráter agressor* funcionam como pólo aglutinador e irradiador de grande parte das linhas de sentido que atravessam o antijesuitismo. Para esse núcleo podem ser remetidas, por exemplo, coordenadas que nos textos antijesuítas balizam a repetição e a substituição e que, embora de uma maneira diferente, não deixam de refletir uma dinâmica de discurso e do combate simbólico da sociedade portuguesa da época: o primeiro sistematicamente submetido à gramática e à estilística, enquanto o segundo aproximando-se da sócio-história, influenciando a linguagem de discurso e, através dela, os acontecimentos históricos em Portugal.

3.5. Os recursos da repetição no discurso antijesuíta

Num plano mais geral, pode ainda colher-se a ideia que dá a linguista Irandé Antunes na teoria sobre os recursos de *repetição*, mostrando a importância da *paráfrase*, do *parallelismo* e da *repetição propriamente dita* na coesão textual. Um dos aspetos que requer atenção é, desde logo, a *paráfrase* que várias vezes aparece no discurso, sendo

um enunciado que reformula, com fins explicativos, a mesma informação de outro enunciado que, no caso dos textos críticos, torna a formular a linguagem antijesuíta. A *paráfrase* é, como sublinha Antunes, uma «operação de reformulação, de dizer o mesmo de outro jeito»¹⁹⁸, utilizando expressões como *a saber, ou seja, isto é, quer dizer, em outras palavras*, reformulando o mesmo item, ligando, através de nexos coesivos, dois segmentos textuais ditos com palavras diferentes. Vejamos pois o nexo coesivo que se utiliza para reformular a ideia anterior:

«Com esta Declaração nos fazem os Jesuitas passar aos olhos de todo o mundo não só como complices [sic], mas tambem [sic] como unicos [sic] auctores [sic] desta odiosa versão (de que eles são culpados) contra dois pontos principais, da Religião Christãa [sic] cujo uzo [sic] e pratica [sic] se tinha conservado sempre neste Reino, **a saber**: o governo Episcopal, e o Sacramento da Confirmação (...)»¹⁹⁹

«Se os Jesuitas forem supportados [sic] mais tempo: se por vossa benignidade os deixares lançar raizes neste Reino, devemos esperar que o povo ha de [sic] ficar Jesuita, **quero dizer**, ha de [sic] deixar de ser Francez [sic], ha de [sic] desprezar os costumes Francezes [sic] (...)»²⁰⁰

«Pelo que entre nós a menor obrigação, ou o mais baixo grao [sic] de obediencia [sic], consiste em fazer o que se nos manda; ou, **para o dizer melhor**, não há obediencia [sic] quando aquelle [sic], que executa o que se lhe mandou, não conforma interiormente a sua vontade, ou o seu juizo com o pensamento, ou sentir de quem o manda.»²⁰¹

Invocada pelos adversos da ordem, a imagem dos jesuítas acaba por ser influenciada no quadro da linguagem, remetendo o julgamento dos inicianos para o domínio da linguística: a *paráfrase* intensifica a crítica e a postura do autor, esclarecendo e explicando a mesma informação com outras palavras. Além disso, a *paráfrase* enlaça-se no quadro figurativo da enunciação. Nele existem duas formas do discurso cujos textos aparecem nas nossas análises: o discurso de carácter dialogal em que há duas figuras (uma a fonte e outra a meta da enunciação, enquanto na posição de interlocutores as

¹⁹⁸ Cf. *Lutar com palavras*, p. 62.

¹⁹⁹ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 160.

²⁰⁰ Cf. *ib.* p. 28.

²⁰¹ Cf. *ib.* p. 239.

duas figuras são protagonistas da enunciação) e o monólogo, procedido à enunciação. O discurso de carácter dialogal encontra-se na publicação do *Retrato dos Jesuitas*, enquanto o monólogo aparece no livro *Monita Secreta* em que há apenas instruções do geral cujo discurso dialoga com o publicador e o seu registo antijesuíta.

Outro recurso da repetição é o *paralelismo* que consiste na repetição de ideias e de construções sintáticas em determinadas frases, sendo aquilo que «nos leva a prever que os elementos coordenados entre si apresentem a mesma estrutura gramatical»²⁰². Na publicação do *Retrato dos Jesuitas*, podemos ver vários exemplos do paralelismo que tem também um carácter estilístico:

«(...) mas elle [sic] mesmo he [sic] quem me obriga a dizer a Vossa Excellencias, que se deve conceder a licença **para que saia á [sic] luz, e se veja o Retrato de hum [sic] mal**, que ninguem [sic] deve desconhecer.»²⁰³

Os elementos coordenados *para que saia á [sic] luz, e se veja o Retrato de hum [sic] mal* apresentam a mesma estrutura sintática, exprimindo também uma certa harmonia que, como sublinha Antunes, «deixa o enunciado numa simetria sintática que é por si só articuladora»²⁰⁴. Além disso, dentro do conceito do paralelismo, encontramos um designativo das locuções e conjunções coordenativas compostas por dois elementos constituídos por uma ou mais palavras, utilizando expressões como *não tanto....quanto*, *não só....mas também*, etc.:

«Mostravam-se estes homens [os Jesuitas] tão apaixonados, e atrevidos, que eram insuportáveis [sic], continunado em enganar os meus vassalos [sic], fazer seus conveticulos, **não tanto** para vencer, e converter os de Religião contraria, **quanto** para tomar pé, e a autoridade em o meu Estado; e enriquecerse [sic] e augmentarse [sic] á [sic] custa de cada hum [sic].»²⁰⁵

²⁰² Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 64.

²⁰³ Cf. ib. p. ssi.

²⁰⁴ Cf. *Lutar com palavras*, p. 64.

²⁰⁵ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 53.

«(...) que todo o mundo se ha de salvar sem excepção....maxima condemnada, que se opõem [sic] **tanto** ás [sic] palavras de Jesus Christo [sic], **como** á [sic] Tradição da Igreja. Fomentam o vicio, promettendo [sic] impunidade: e o ensinam nos Escritos, que publicam em lingua [sic] vulgar (...)»²⁰⁶

«Com esta Declaração nos fazem os Jesuitas passar aos olhos de todo o mundo **não só** como complices [sic], **mas tambem** [sic] como unicos [sic] auctores [sic] desta odiosa versão (de que eles são culpados) (...)»²⁰⁷

Na linha do *paralelismo*, podemos ver como a mesma estrutura sintática, dentro do processo correlativo de adição, dá ao enunciado uma harmonia e assim não perde a sua compreensibilidade. Outro tipo do *paralelismo* acontece com assim chamada *série enumerativa* cujos segmentos fazem parte de uma disposição sintática simultânea:

«(...) foi a origem de todo **o odio, perseguição, e furor**, com que estes Religiosos se levantaram contra mim, e ao mesmo tempo contra a minha dignidade: porque vendo elles [sic] que daquelle [sic] modo se punham limites a esta impetuosidade, como que amontoavam riquezas tão grandes (...)»²⁰⁸

No fragmento da carta do bispo da Povia dos Anjos na América, vemos como a série de complementos esclarece a postura do autor, enumerando as expressões que levaram o texto ao campo do antijesuitismo, mostrando uma certa crítica dos inacianos nas terras ultramarinas. Ainda no plano da simetria sintática das estruturas linguísticas, e partindo do conceito dos recursos da repetição, podemos sublinhar que além dos substantivos que aparecem em séries enumerativas (esses não levam determinantes), nos textos antijesuítas, encontramos também uma enumeração de adjetivos, participios passados ou gerúndios que reforçam o carácter persuasivo do discurso, no sentido de definir os jesuítas e os objetos da crítica, relativamente à função coesiva:

²⁰⁶ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 187.

²⁰⁷ Cf. ib. p. 160.

²⁰⁸ Cf. ib. p. 206.

«Jesuitas reconhecidos **enganadores, despojados** de todos os seus bens, **desnaturalizados, correndo** os mares, **errantes** na Italia, **buscando** pão á [sic] custa dos Vassalos [sic] do Papa, **detraídos** [sic] em toda a Europa. O que lhes succedeo [sic] em Portugal, póde [sic] succederlhes [sic] nos outros Reinos.»²⁰⁹

Outro tipo do *paralelismo* evocado a propósito da repetição é aquele que utiliza certos verbos para reforçar o seu carácter persuasivo, figurando no discurso antijesuíta e dando mais força à ordenação lógica e sequencial das palavras relacionadas. Vejamos, por exemplo, o uso dos verbos *autorizar* e *justificar* que têm ligação com outros verbos do texto:

«Em fim isto he [sic] o que mostra a sua Moral deshumana, que **auctoriza [sic], e justifica o matar, dar veneno, commetter [sic] assassinio [sic], parricidio[sic], e regicidio [sic] em todos os casos**, em que se trata de preservar de algum perigo a propria [sic] vida, honra, ou fazenda, vingar dos males, ou afrontas, que se tem soffrido [sic].»²¹⁰

Assistimos a uma enumeração das palavras que complementam os verbos transitivos *autorizar* e *justificar*, sendo uma série das palavras que sublinham o carácter dos jesuítas e apresentando-a com as expressões *dar veneno* ou *commetter [sic] assassinio [sic], parricidio [sic], e regicidio [sic] em todos os casos* se relacionam com os verbos de *carácter moral* e *emocional-afetivo* para persuadir os leitores. Além disso, no texto antijesuíta, vemos uma enumeração dos substantivos *vida, honra, ou fazenda*, formando uma disposição sintática paralela de carácter *emocional-afetivo* com a qual o autor exprime a sua postura para com os jesuítas e, ao mesmo tempo, tenta convencer os leitores que participam no combate simbólico do mesmo espaço social.

Os textos antijesuítas chegam a acolher várias repetições lexicais, em sintonia com a teoria de recursos repetitivos que transparecem no discurso da época. Vimos já como a paráfrase se verifica nos textos antijesuítas. E ensinámos também como o *paralelismo* se manifesta nas unidades semânticas que correspondem à mesma estrutura gramatical. Mas, a este respeito, nos textos antijesuítas, aparece outro conceito repetitivo que intensifica a crítica: *a repetição propriamente dita*, correspondida, como sublinha Antunes, a «ação de voltar ao que foi dito antes pelo recurso de fazer reaparecer uma

²⁰⁹ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 97.

²¹⁰ Cf. ib. p. ix.

unidade que já ocorreu previamente»²¹¹. Trata-se de um recurso estilístico que consiste em repetir as mesmas palavras, expressões ou frases, sendo um recurso textual significativo em que há certas continuidades exigidas pela coerência. Vejamos pois como a repetição de expressões desempenha uma função persuasiva, correspondendo à ênfase como recurso estilístico que exprime certos sentimentos:

«Certamente que, se os Jesuitas fosses **culpados de todos os males**, que este homem de bem o [Reitor da Universidade] lhe imputa, teriam razão de lhes fazer peor [sic], do que privalllos [sic] da união da Universidade (...) Se os Jesuitas sam [sic] **culpados de todos os males**, que o nosso Apologista lhes argue, elles mesmos confessam que teriamos razão de lhe fazer peor [sic], do que privalllos [sic] da união com a Universidade de Pariz (...) Nota. Immediatamente antes das palavras, que a Universidade aqui nota, tinham os Jesuitas feito huma [sic] lista dos **males**, que o Apologista da Universidade lhes tinhas arguido. E todos **estes males** sam [sic] os que a Universidade offrece [sic] verificar diante de todos os Prelados de França, e de Parlamento.»²¹²

«Sei que huma [sic] multidão de factos contra tudo o que ha [sic] de sagrado, e profano, contra **tantas** Universidades, **tantos** Mosteiros, **tantas** Casas, **tantos** Palacios [sic], **tantas** Republicas [sic], **tantos** Reinos, **contra** o Estado, e **contra** a Igreja, **contra** Deos [sic], e **contra** Cesar [sic], nos deve encher, e ocupar de pasmo (...)»²¹³

«Se os Jesuitas forem supportados [sic] mais tempo: se por vossa benignidade os deixares lançar raizes neste Reino, devemos esperar que o povo **ha de** [sic] ficar Jesuita, quero dizer, **ha de** deixar [sic] de ser Francez [sic], **ha de** [sic] desprezar os costumes Francezes [sic] (...)»²¹⁴

No primeiro fragmento da carta que citámos, podemos ver como as expressões *culpados de todos os males* manifestam o efeito enfático produzido pela repetição de palavras. Com ela, o autor exprime sentimentos, utilizando a palavra *mal* que tem também um carácter axiológico em que todos podem decifrar o seu significado negativo. No segundo fragmento, escrito por um monge da Congregação de São Bento em Portugal, podemos ver outro efeito enfático do quantificador existencial *tanto* e da

²¹¹ Cf. *Lutar com palavras*, p. 71.

²¹² Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 189.

²¹³ Cf. ib. p. iii.

²¹⁴ Cf. ib. p. 28.

preposição *contra*, os dois intensificam a parte emocional do discurso, aumentando ainda mais o problema do antijesuitismo e sublinhando a sua amplitude na sociedade portuguesa da época. O terceiro fragmento, escrito por alguns párocos franceses, utiliza a construção com valor modal de intenção sobre o futuro *haver de* em que, em nossa opinião, se valoriza o conceito do medo psicológico que, durante séculos, foi objeto de influência social, em formas de abuso e exegese crítica. O medo de perder a naturalidade e os hábitos esclarecem a intenção do autor que, através da construção com valor modal, exprime a sua postura para com a Companhia de Jesus e, por meio da repetição, faz esforços para persuadir os leitores.

Outra repetição que sucede no discurso antijesuíta é o uso da mesma palavra na continuidade temática do texto. Não há dúvida de que a repetição não é uma pobreza lexical, mas representa uma intenção do autor que assim exprime uma unidade textual, elogiando ou criticando certos elementos e, ao mesmo tempo, sublinhando a sua importância. Observemos um fragmento em que a palavra *obediência* passa a ter um caráter axiológico, sendo o significado religioso que esclarece o seu valor na doutrina jesuíta:

«Fortaleceo [sic] S. Ignacio o voto de **obediencia** [sic] com a Auctoridade [sic], a Magestade [sic] de Deos [sic], como com huma [sic] arma invencivel [sic]: desterrou para longe da Companhia de seus filhos a vontade, e o juizo proprio [sic], que sam [sic] os dois mais perigosos inimigos da **obediencia** [sic]. Se acontecer que algum ceda a estes perniciosos inimigos, o nosso Santo Patriarcha [sic] o não reconhece entre seus filhos; olha-o como a quem não tem a sagrada marca desta milicia. Pelo que entre nós a menor obrigação, ou o mais baixo grao [sic] de **obediencia** [sic], consiste em fazer o que se nos manda; ou, para o dizer melhor, não há **obediencia** [sic] quando aquelle [sic], que executa o que se lhe mandou, não conforma interiormente a sua vontade, ou o seu juizo com o pensamento, ou sentir de quem o manda. Requer de nós o nosso Santo em todas as occasioens [sic] huma [sic] especie de cegueira. Quer que em todos os preceitos dos nossos Superiores não olhemos, se não a Deos [sic], que he [sic] quem manda na pessoa delles [sic]: e dahi [sic] nasce a lei inviolavel [sic] da **obediencia** [sic], a que somos obrigados (...)»²¹⁵

Chega a ser a muitas críticas significativa a descrição da obediência jesuíta em que se opera uma tentativa de rejeição. Não se trata, desde logo, de invocar as referências elogiáveis, ao gosto jesuíta; o que predomina são as coordenadas críticas de base

²¹⁵ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, pp. 238-239.

antijesuíta. O fragmento, escrito por um geral da ordem, exprime a importância da obediência na doutrina jesuíta, sendo este mesmo utilizado na crítica antijesuíta. A palavra *obediência* aparece cinco vezes e intensifica a importância deste voto, apresentando-o com argumentos, explicando também o papel dos superiores e a necessidade de manter a obediência cega. O autor trabalha com base nos preceitos do género e a repetição das palavras parece surgir mais por desenvolvimento de componentes persuasivos. Destacá-lo do quadro semântico que o subordina, hipertrofiando a sua importância e conferindo-lhe um valor autossuficiente e uma linearidade de proselitismo só pode resultar, portanto, de uma ênfase entre aquilo que é emocional e racional. Isso é também o caso da *carta de Catarina de Portugal* que se prende com a função expressiva, repetindo palavras para transmitir a parte emocional. Vejamos pois o fragmento da carta da rainha que, mesmo como no fragmento anterior, a repetição da palavra *compañía* apresenta uma unidade textual, sublinhando a sua importância e, ao mesmo tempo, a parte emocional que assim é capaz de persuadir o leitor:

«¿La gloria y el servicio de nuestro Señor piden por ventura, que este Padre y su hermano tengan al Rey en esta esclavitud, y sean señores del reino? ¿Es el espíritu [sic] de la **COMPAÑIA** [sic] quien inspira este ardor por el gobierno, y da tanta ambicion [sic] de tener crédito en este mundo? ¿Es necesario para sus intereses escandalizar à [sic] los habitantes de todo un reino, y producir innumerables desòrdenes [sic] en el gobierno? ¿Es necesario sacrificar á [sic] tanta ambicion [sic] la honra de la **COMPAÑIA** [sic], el fruto que ella podria [sic] producir en las almas, y el consuelo que parece merecen [sic] mis años y mis aflicciones? ¿Pide el bien de esta **COMPAÑIA** [sic], que yo dege [sic] un reino, del que fui Reina, con el riesgo de ver nacer los mayores males? Ultimamente [sic], ¿es el interès [sic] de la **COMPAÑIA** [sic] el que me aparata de la sepultura del Rey mi señor y mis hijos, que están en la gloria, y quien me separa del Rey mi nieto, à [sic] quien tano ama mi corazon [sic]?»²¹⁶

A rainha Catarina expressa partes emocionais e racionais da sua crítica, utilizando maiúsculas para sublinhar a importância da palavra *compañia* e, ao mesmo tempo, através da sua repetição, justifica a sua preocupação e o tema principal da sua carta. É também a este nível que o problema da enumeração deve ser equacionado nas análises do discurso antijesuíta: evitando tomar os textos como expressão puramente estilística em relação ao tema e aos recursos estilísticos que os suportam; mas também sem

²¹⁶ Cf. *Centinela contra Jesuitas*, pp. 39-40.

esquecer a repetição das palavras que não se repetem sem um propósito discursivo, mas, além de uma função coesiva, justificam e transmitem o valor afetivo das palavras ou expressões repetidas.

Existem outros tipos de repetições que aparecem no discurso antijesuíta e podiam ser analisados, mas, pelo menos, naquelas que acabamos de apresentar, mostramos como a coesão ajuda a reconstruir a imagem dos jesuítas portugueses, sendo a *paráfrase*, o *paralelismo* e a *repetição propriamente dita* que aparecem nos textos escritos contra a Companhia de Jesus. A essa luz, por meio das análises dos recursos da repetição, somos capazes de decifrar o caráter de textos e palavras, mesmo como a intenção do próprio autor que, dentro do conceito do combate simbólico, pode utilizar certos recursos coesivos para influenciar o público. A este respeito, nos fragmentos dos textos antijesuítas que acabamos de analisar, os jesuítas são vistos como pessoas desobedientes, cobiçosas, ambiciosas e enganadoras cujo voto de obediência cega e a cobiça critica uma plêiade de autores, quer sejam religiosos, quer sejam académicos, alto clero ou doutos sem confissão.

3.6. Os recursos da substituição no discurso antijesuíta

E chegamos aos recursos da substituição, porventura a recursos com os quais voltamos a mencionar o mesmo ou a atribuir as mesmas propriedades de palavras ou expressões referenciais. Chegamos a aquela parte de linguística em que o locutor exerce a atividade de linguagem, tendo um conhecimento das regras da língua (competência linguística), graças ao qual é capaz de reconhecer, compreender e construir frases gramaticais, exprimindo também o seu modo de ser. Não será necessário ir mais longe se quisermos detetar, desde logo, a importância da substituição das palavras nos textos antijesuítas, sendo este efeito que nos pode ajudar a analisar a imagem dos jesuítas na sociedade portuguesa.

A noção da substituição, em nossa opinião, é importante na construção da representação dos inicianos, fazendo parte da categoria linguística que se prende com a coesão e a coerência. E neste caso se revela de primordial importância a questão do recurso coesivo da substituição, ou seja, da colocação de uma palavra no lugar de outra, tendo o mesmo valor. Trata-se, no fundo, de sublinhar que qualquer palavra poder ser substituída por um advérbio, por um pronome ou por outra palavra da mesma categoria semântica. E, através da substituição, é indesmentível que o léxico desempenha um

importante papel na visão dos jesuítas, sendo ela que aumenta o valor negativo de expressões no discurso crítico contra a Companhia de Jesus. De facto, a linguista Irlandé Antunes fala sobre dois tipos da substituição: *gramatical* e *lexical* (Antunes, 2005: 86). Por isso, no quadro da substituição em que uma palavra equivale a outra, os nossos estudos da noção dos recursos cesivos do discurso crítico em Portugal tornam-se indispensáveis, sublinhando o léxico e expressões antijesuítas. E é esse léxico e são essas expressões que chamam a nossa atenção, porque, através da substituição das palavras, podemos analisar o vocabulário relacionado com os jesuítas e assim reconstruir melhor a sua imagem na sociedade portuguesa da época.

Comecemos pois com a *substituição gramatical* em que os termos podem ser substituídos por pronomes, ou seja, por palavras que se empregam em vez de grupos nominais. Além disso, são os pronomes que referem aos participantes do discurso, constituindo, como sublinha Antunes, uma «classe particular de expressões referenciais, isto é, de expressões pelas quais nós nos referimos às coisas ou às pessoas»²¹⁷. Compreenderemos ainda melhor a substituição gramatical relembando dois modos de uma substituição pronominal: a *anáfora* e a *catáfora*. A primeira delas, através de um pronome, substitui uma palavra introduzida no mesmo texto. A segunda utiliza um pronome que refere a outra palavra introduzida posteriormente. Vejamos os exemplos destas substituições pronominais nos textos antijesuítas:

«Affastam [sic] **os homens** pela mais escrupulosa, e perigosa parte dos seus animos[sic], que he [sic] a consciencia [sic]: batem-**os** com a opinião de Religião; e **os** sorprendem [sic] quando os mesmos homens vão ter com elles [sic], quando lhes descobrem os seus pensamentos mais secretos, e lhes pedem conselho, e consolação.»²¹⁸

«Somos obrigados com grande mágoa nossa a nos pormos [sic] á lerta [sic], a nomear, e temer **aquelles** mesmos que, debaixo da aparrencia [sic], por huma [sic] nova especie, e ordem de Religião; e debaixo da capa, e nome glorioso, e santo de Jesus; não sómente [sic] tem [sic] feito huma nova Ordem, e Sociedade, contra a prohibição [sic], posta pela tão celebre Concilio [sic] de Latrão, convocado em 1215;....mas são tanto mais para temer, e accusar [sic], quanto debaixo de huma [sic] capa tão santa, tão pia, e

²¹⁷ Cf. *Lutar com palavras*, p. 86.

²¹⁸ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 32.

tão devota, e debaixo deste santo nome de Jesus, nos tem [sic] dividido (...) Sabemos muito bem que estes novos profetas, estes novos adoladores da Curia Romana, **os Jesuítas**, foram os unicos [sic] que lansaram [sic] esta semente de scisma [sic], do erro, e da pertinaz controversia entre nós (...)»²¹⁹

No primeiro fragmento da carta antijesuíta escrita por um bispo, o termo *os homens* aparece em primeiro lugar e logo depois é substituído por pronome, referindo aos participantes do discurso. Sabemos bem que a *anáfora* se amplia em qualquer discurso, abrangendo sistemas da substituição pronominal de diferentes nomes do mesmo texto. Além disso, segundo Antunes, é preciso ver a substituição pronominal em qualquer texto como «ligação entre seus diferentes segmentos, possibilitando uma reiteração, a continuidade que o texto exige para ser coerente»²²⁰. No segundo fragmento de um procurado geral do parlamento de Tolosa, assistimos a uma *catáfora* com a qual, em primeiro lugar, aparece o pronome *aquelles* que refere ao termo *jesuítas*, introduzido posteriormente. Nesta medida, e não perdendo de vista o conceito da *catáfora*, importa sublinhar que a substituição não é apenas um dos recursos coesivos, mas também uma forma expressiva de carácter *emocional-afetivo*. É que, como lemos no fragmento, o pronome demonstrativo tem um carácter negativo, sendo utilizado para não nomear claramente os jesuítas, enumerando, em primeiro lugar, tudo aquilo que os pode caracterizar como hipócritas e pessoas que dividem a sociedade da época. Mas para esclarecer algumas substituições pronominais, analisemos outro fragmento do texto antijesuíta, ensinando nele a importância dos pronomes na coesão textual:

«Primeiro grao [sic] de orgulho, que he [sic] a curiosidade, que **os** move a **se** introduzir em toda a parte, e maiormente nos confessorario [sic], para saber dos penitentes tudo, que se passa nas **suas** casas entre **seus** filhos, os **seus** domesticos [sic], e as outras pessoas, que **ahi** [sic] moram, ou **ahi** [sic] vão, e da mesma sorte no bairro: Curiosidade capaz de produzir os peiores [sic] efeitos. Se confessam hum [sic] Principe [sic], fazem-**se** senhores do governo de todo o **seu** palácio [sic]. Tambem [sic] querem governar-**lhe** os **seus** Estados, fazendo-**lhe** crer que nada **lhe** fahria [sic] bem, sem o **seu** cuidado, ou a **sua** industria [sic].»²²¹

²¹⁹ Cf. ib. pp. 38-39.

²²⁰ Cf. *Lutar com palavras*, p. 87.

²²¹ Cf. *Retrato dos Jesuítas*, p. 33.

Inspirando-se nas análises de Irandé Antunes, observemos pois o fragmento da carta do papa Clemente VIII, analisando brevemente alguns pronomes que referem às coisas ou às pessoas do mesmo texto (Antunes, 2005: 91). No fragmento da carta, encontramos treze pronomes e dois advérbios que substituem um determinado termo. Os pronomes os, se, se, seu, sua referem aos jesuítas; os pronomes **suas, seus, seus** retomam a referência feita a penitentes; os pronomes **seu, lhe, seus, lhe, lhe** referem ao príncipe; os dois advérbios **ahi** referem às casas dos penitentes. Entre os termos e os outros termos que os substituem existe um nexos coesivo, formando uma cadeia que Irandé Antunes chama a «cadeia coesia» (Antunes, 2005: 91) que também aparece no fragmento da carta (p.ex. governar-**lhe** os **seus** Estados). Além disso, o uso dos pronomes, em nossa opinião, pode desempenhar uma função apelativa, utilizando a substituição pronominal em função de um certo alerta. É que o autor emprega mais os pronomes que retomam a referência aos outros (penitentes e príncipes), como se quisesse sublinhar aqueles que são mais importantes e correm risco e, por meio do uso dos pronomes possessivos, criticasse o orgulho e a cobiça jesuíta (pode observar-se a relação dos pronomes possessivos com o verbo transitivo possuir e relacionar o seu uso com o texto). Mas além da substituição gramatical que pode desenvolver a crítica antijesuíta, os pronomes comparecem a si mesmos, orientando a sua estrutura e estabelecendo as expressões referenciais, sendo a seleção dos pronomes que pode decifrar o caráter do texto.

A somar brevemente a substituição gramatical nos textos antijesuítas, existe ainda outra particularmente importante, aquela que toca mais de perto a uma unidade lexical: *a substituição lexical*. É que a substituição de um vocábulo por outro produz a ligação de vários segmentos textuais e, através dela, inter-relaciona, determina e qualifica o texto e os agentes da comunicação. Na medida em que equivale um termo a outro, o processo da reiteração, em geral, tem que conduzir-se por normas de interpretação e de análise textuais que se repercutem na observação das transformações lexicais do texto, das relações de sentido que as unidades lexicais estabelecem entre si e até da seleção lexical que exprime a atitude do locutor em relação ao seu próprio objetivo. Nesse sentido, pretendemos sublinhar que a substituição adiciona uma informação com a qual o sujeito falante revela, através de seleções lexicais, o seu conhecimento e as suas opiniões acerca de uma referência já inserida.

De entre as substituições implicadas no vasto processo da coesão textual, avulta desde logo o *sinónimo*, enquanto substituição vinculada a uma palavra que, por ter um sentido próximo do de outra, pode ser empregada no mesmo texto. Com base na

repetição de palavras, pode assim concluir-se que, para além de uma substituição, o sinónimo envolve a continuidade do tema do texto, que diz respeito ao assunto de que se trata. Além disso, a substituição serve para preservar a referência já introduzida, conservando na memória o objeto em questão. Estamos assim, deste modo, em condições de matizar o carácter informativo do texto e as suas habilidades para persuadir, afirmando que a substituição, como sublinha Antunes, pode também «elevar o grau de interesse do interlocutor pela forma como as coisas são ditas»²²². Vejamos como a substituição do termo *jesuítas* marca o tópico e informa acerca destes religiosos, tentando persuadir os leitores:

«Ainda que os Jesuitas se não comprehendam [sic] em huma [sic] das quatro Ordens mendicantes, com tudo tem [sic] feito que se lhes consedessem privilegios semelhantes aos dos Mendicantes. Jactam-se dissto nos seus livros, e se servem delles [sic] em todas as ocasiones [sic] oportunas [sic]...Nunca quizeram [sic] tomar o nome da sua Cabeça, ou do Seu Fundador....escandalizam-se quando lhes chamam **Iniguistas**, ou **Loiolistas**, ou tambem [sic] **Ignacianos**; depois que mudaram o nome de Inigo, seu Fundador, em o de Ignacio [sic]. Não acham nome, que lhes seja tão honorifico [sic], como o de Companhia, ou Sociedade.»²²³

«Da Companhia sahiram [sic] estes grandes **homens**, Soares, Vasques, Molina, e outros; que pela excellencia [sic] do seu juizo [sic], e da sua doutrina, extenderam os limites da sciencia [sic] sagrada, foram os **ornamentos** do nosso seculo [sic], e serão a **admiração** da posteridade.»²²⁴

«Este **novo mundo**, que com titulo [sic] especial, arrogante e ambicioso, se diz que he [sic] a **Companhia de Jesus**, não deve ser admittido [sic] ao corpo da nossa Universidade; mas deve-se totalmente desnaturalizar (...)»²²⁵

No fragmento da primeira carta que citámos, por um lado, a substituição do termo *jesuítas* tem um carácter explicativo e, por outro, chega a ser uma certa crítica da soberba destes religiosos com a qual o autor tenta convencer os leitores, utilizando os sinónimos para esclarecer o objeto em questão. No segundo fragmento, escrito por um jesuíta e

²²² Cf. *Lutar com palavras*, p. 100.

²²³ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 91.

²²⁴ Cf. *ib.* p. 248.

²²⁵ Cf. *ib.* p. 9.

publicado no esboço antijesuíta como exemplo da soberba destes religiosos, podemos ver como a palavra *homens* é substituída por outras palavras (*ornamentos, admiração*) de carácter metafórico. No terceiro fragmento, o termo *novo mundo* substitui a Companhia de Jesus, utilizando a palavra *novo* com a qual o autor como se quisesse chamar a atenção dos leitores que deviam examinar cuidadosamente tudo o que é recente.

Lidas dentro do seu contexto, as palavras metafóricas remetem para o recurso expressivo que consiste em usar um termo com o sentido de outro. A metáfora tem lugar certo na grande maioria dos textos jesuítas e antijesuítas e o seu uso explica-se, antes de mais, como forma de uma representação simbólica que melhor podia esclarecer o significado do termo. E não pode deixar de parecer altamente significativo que, mesmo junto com os sinónimos utilizados no conceito do antijesuitismo, o uso da substituição de uma palavra por outra de sentido equivalente garante a continuidade textual e a sua compreensão.

Para além de exemplos de sinónimos que aparecem nos textos antijesuítas, a substituição lexical contempla ainda a presença de *hiperónimos* quando uma palavra se emprega ao sentido geral da outra e *hipónimos* cujo significado está incluído na palavra de sentido mais geral. A hiperonímia, como sublinha Antunes, é uma relação entre um termo subordinado e um, outro superordenado (Antunes, 2005: 102). Observemos pois dois fragmentos dos textos antijesuítas, mostrando neles a presença de um *hiperónimo* e *hipónimo*:

«Vós vos fingieis [sic] pobres, ainda que na realidade fosseis ricos. Esta reprehensão [sic], segundo S. Bernardo, convém perfeitamente a **Religiosos**, que, fazendo voto de pobreza, querem possuir grandes riquezas, e não necessitar de nada. He [sic] por ventura difficultoso [sic] ver quanto isto he [sic] proprio [sic] dos **Jesuitas**? Elles [sic] se chamam pobres: em toda a parte dizem que o sam [sic]: querem que os acreditem; e com tudo sam [sic] mais ricos, do que todos os outros Religiosos juntos.»²²⁶

«Tendo ouvido que contra o ultimo [sic] Acordam do Concelho de Estado, que reprimio [sic] as violencias [sic] dos **Jesuitas**...se preparam estes **Padres** para tornar a começar os seus combates com mais aperto, que nunca (...)»²²⁷

²²⁶ Cf. *Retrato dos Jesuitas*, p. 98.

²²⁷ Cf. ib. p. 143.

No fragmento da primeira carta, vemos a relação que se estabelece entre o termo superordenado *Religiosos* (hiperónimo) e o termo subordinado *Jesuitas*, sendo o uso destas palavras junto com a crítica da riqueza que excitam o leitor (os religiosos deviam ser pobres, mas os jesuitas violam essa tradição). No segundo fragmento, a palavra de sentido geral *Padres* substitui a palavra *Jesuitas* (hipónimo), provocando também uma certa polémica (os Padres não deviam ser violentes, mas os jesuítas são vistos como aqueles que exercem violência). O *hiperónimo* e o *hipónimo* que acabamos de citar passam a ser um tipo de oximoro que reúne, no mesmo conceito, palavras de sentido contraditório, influenciando assim a opinião do leitor e levando-o ao campo do antijesuitismo. Certamente por ser mais usado em textos, o hiperónimo aparece mais no discurso antijesuíta do que os sinónimos, sendo essas palavras de sentido geral que podem substituir outras mais específicas, jogando com o seu próprio sentido no conceito da intenção da sua colocação.

Com base nas análises dos hiperónimos, podemos ver como este tipo de substituição se junta com a crítica antijesuíta em que, como lemos nos fragmentos, se sublinha a cobiça e certas violências dos inicianos. Numa linha de dedução meramente linguística, poderia pensar-se que a substituição lexical faz parte de uma estratégia estilística do autor do texto. Mas não obrigatoriamente. Desde logo porque, segundo o nosso entendimento, a substituição lexical não configura um posicionamento claro a propósito de recursos estilísticos ou semânticos; em segundo lugar, porque o envolvimento intencional sobressai como tópico de referência, à luz do qual os textos críticos se transformam em esboços antijesuítas.

Conclusão

Exaurido o discurso antijesuíta em que se critica o comportamento inaciano e a sua doutrina, foi tempo de erigir outra visão que pudesse ajustar-se melhor ao nosso tempo e publicar a primeira análise discursiva mais complexa que, por meio da interdiscursividade, abrangesse o seu caráter multidisciplinar e, através da intradiscursividade, concebesse uma coerência argumentativa dos textos que circulavam em Portugal entre os séculos XVI e XVIII. E, na melhor determinação hermenêutica, aproximando-se de campo da sociologia e da história, passámos, pela via das categorias (conceituais, discursivas e semânticas), à linguística, juntando os textos sob o quadro da AC e dividindo a análise do discurso antijesuíta em três partes: o campo sócio-histórico em que se originou o antijesuitismo, os capitais dos inacianos como principais objetos da crítica antijesuíta e a própria análise linguística dedicada à coesão e à coerência de alguns textos que relevam os principais objetos da crítica antijesuíta, mesmo como os fatores sócio-históricos importantes para a percepção do próprio discurso.

No plano de estudos dos recursos coesivos, faz todo o sentido conjugar a imagem dos inacianos com as coordenadas de uma época assinalada pelo discurso antijesuíta, seguindo o enfoque histórico em que se formou o antijesuitismo e interpretando alguns fatores com os quais podemos compreender melhor o significado de palavras e expressões dos próprios textos. A este respeito, queríamos apenas deixar algumas notas. A primeira prende-se com a imagem dos jesuítas no discurso português que, no âmbito de certas formações socioculturais, exprime, direta ou indiretamente, a postura dos sujeitos falantes, como é o caso de Pasquier que percebe os inacianos como «corvos que vivem de cadáveres» (Pasquier, 1677: 23), sendo, sobretudo, o marco ideológico que mais delimita o espaço social do Portugal Antijesuíta. Através da análise sócio-histórica do Portugal de Quinhentos, podemos perceber melhor a imagem dos jesuítas, sendo o discurso que mais repercute os principais problemas da sociedade da época.

A segunda liga-se à questão dos principais capitais dos jesuítas. São os votos jesuítas (obediência e pobreza) que, como dizíamos no segundo capítulo, chegaram a ser os principais capitais da Companhia de Jesus e de todo o campo religioso português. Parece significativo que os dois votos surjam, em primeiro lugar, ao serviço de uma admiração: era realmente habitual que se sentisse respeito por essas virtudes cristãs. Mais logo evoluíram para o registo antijesuíta, aparecendo no discurso crítico que abarca vários géneros literários e diferentes formas, publicados em diferentes textos

(folhetos, livros, estudos contra os jesuítas), refletindo assim o combate simbólico entre vários campos sociais. A obediência cega, a desobediência e a cobiça dos jesuítas chegaram a ser os principais objetos da crítica no Portugal Antijesuíta, sendo aquilo que mais afetou a imagem dos inacianos na sociedade da época. Ao longo do nosso trabalho, vimos como os principais capitais dos jesuítas se recusam nos textos publicados em Portugal (*Retrato dos Jesuitas*) ou naqueles que circulavam entre os intelectuais portugueses (*Monita Secreta*, *Le Catechisme des Jesuites*), revelando a realidade sócio-histórica e reunindo certas condições para serem objetos de crítica.

A terceira nota tem a ver com a coesão e a coerência que se tornaram cruciantes na percepção do discurso antijesuíta. Ao longo do terceiro capítulo, analisámos os textos de *Retrato dos Jesuitas*, *Centinela contra Jesuitas*, *Verdadeiro Método de Estudar* e *Le Catechisme des Jesuites*, inspirando-nos nos modos retóricos van Dijk (van Dijk, 2009: 72-74). Clarificámos sumariamente as categorias discursivas de van Dijk e dividimos os textos antijesuítas em cinco tipos: *textos de carácter emocional-afetivo* (exprimem certas preocupações mas não atacam diretamente a ordem jesuíta), *textos instrutivos* (próprias instruções e regras jesuítas que publicam os seus adversos), *textos eruditos* (relacionados com o uso do intelecto e criticam o conservadorismo dos jesuítas), *textos de carácter irónico* (exprimem um certo humor que consiste em dizer o contrário daquilo que se interpreta), *textos criativos* (poemas ou obras teatrais que atacam os jesuítas) ou *textos de carácter agressor* (atacam diretamente a ordem inaciana e ofendem claramente os seus membros).

Foi necessário retocar alguns textos antijesuítas, que tinham ficado esmaecidos, imperceptíveis para os linguistas. Entre os textos de carácter *emocional-afetivo* analisámos a *carta da rainha Catarina de Portugal*, mostrando como a linguagem abrange os desejos, dúvidas e temores do leitor, provocando uma simpatia ou antipatia, sublinhando o léxico que a rainha utiliza para persuadir o geral dos jesuítas. Com o manuscrito de *Monita Secreta* de Jerónimo Zahorowski entrámos no campo dos *textos instrutivos*. Neles podemos ver como o autor, na forma de ato de instruir, denuncia os inacianos e, através de reproduções das instruções do geral Aquaviva, dissecos os propósitos da Companhia de Jesus. Entre os *textos instrutivos* observámos brevemente os fragmentos do livro *Verdadeiro Método de Estudar*, analisando a manifestação de duas visões opostas de Verney, sendo ele, embora criticando a pedagogia jesuíta, cuja opinião fica enquadrada por elementos da admiração da Companhia de Jesus. Verney faz que o sujeito falante passa a ser uma pessoa de pensamento versátil (apreciador

quando fala sobre a ordem; crítico da doutrina conservadora). A versatilidade de Verney culmina na linguagem axiológica e a crítica do campo educativo dos jesuítas, concentrada nas cartas, implica, ao mesmo tempo, consequências de ordem psicológica e social (tenta influenciar os leitores para aceitarem as ideias do sujeito falante). Com *Le Catechisme des Jesuites* de Pasquier analisámos brevemente o recurso estilístico da ironia cujo uso pode matizar os recursos coesivos. A ironia liga-se aos recursos coesivos e, no âmbito da crítica antijesuíta, ao antijesuitismo. A uni-los surgem, desde logo, duas circunstâncias: a de aproveitar a ironia que tenta romper o próprio significado da palavra (utilizando-a, através de um enunciado irónico, como um recurso argumentativo-persuasivo) e a de assumi-la como um meio da crítica antijesuíta perante ouvintes e leitores. Através dos *textos criativos*, com uma breve observação do poema épico *O Uruguai* de José Basílio da Gama, mostrámos a ideologização da poesia que envolve não só os signos expressivos de natureza artística, mas abrange também indícios de carácter político (disputa entre os europeus e índios), em sintonia com tendências de heroificar os povos aborígenes e caricaturar os jesuítas. Importa ter em conta que, mesmo como na obra de Pasquier, também no poema de *O Uruguai* aparece uma ironia com a qual o autor critica os jesuítas das missões ultramarinas. Com os *textos de carácter agressor* estudámos o discurso que ataca diretamente os jesuítas portugueses, escolhendo livros como o *Retrato dos Jesuitas* (1761), a *Manifestação dos crimes, e attentados commettidos pelos Jesuitas* (1833) ou a *Centinela contra Jesuitas* (1845) que abrangem alguns textos antijesuítas que circulavam em Portugal desde o século XVI.

Dentro do quadro dos géneros discursivos, analisámos alguns recursos coesivos que aparecem nos textos antijesuítas em Portugal, seguindo as ideias da linguista Irlandé Antunes (Antunes, 2005: 51) e dedicando-nos aos estudos de relações textuais, procedimentos e recursos. Em relações textuais, responsadas pela coesão, analisámos a *reiteração*, *associação* e *conexão* nos textos antijesuítas. Com a *reiteração* mostrámos uma certa importância deste campo na formação do discurso e na própria reconstrução da imagem dos jesuítas. No âmbito da *conexão*, ensinámos como este campo estabelece uma relação semântica entre várias frases ligadas a outras por coordenação ou subordinação, realizando-se por meio de preposições, conjunções, locuções ou expressões de valor circunstancial (Antunes, 2005: 55). Além disso, no conceito de procedimentos, dedicámo-nos à *repetição* e à *substituição* que matizam a parte linguística do discurso antijesuíta. Com os usos de *paráfrases*, *paralelismos* e *repetições*

propriamente ditas somos capazes de decifrar o caráter dos textos antijesuítas, mesmo como a intenção do próprio autor. No âmbito da *paráfrase* que reformula a mesma informação, mesmo como no *paralelismo* ao que uma unidade semântica corresponde uma estrutura gramatical ou na *repetição propriamente dita* que exprime aquilo que foi dito antes, analisámos a imagem dos jesuítas que, como vimos nos fragmentos das cartas, foram vistos como religiosos desobedientes, cobiçosos, ambiciosos e enganadores.

Ao estudar sumariamente a *substituição gramatical* e a *lexical* de alguns textos antijesuítas, o mínimo que pode dizer-se é que o uso de *anáforas* e *catáforas*, mesmo como o uso de *sinónimos* ou *hiperónimos*, podem desenvolver a crítica antijesuíta, sendo a substituição que adiciona uma informação com a qual o sujeito falante revela, através de seleções lexicais, o seu conhecimento e as suas posturas acerca de uma referência inserida. Ao longo das análises linguísticas dos recursos coesivos, ensinámos o facto que é a linguagem que veicula a ideologia antijesuíta. Mostrámos que o antijesuitismo foi um dos movimentos mais ideologizado, sendo a parte de repetições e substituições que intensificam a crítica antijesuíta em que os adversos da ordem sublinham, sobretudo, a obediência cega, a desobediência e a cobiça dos inacianos.

Para analisarmos o discurso antijesuíta, foi necessário sublinhar o enfoque sócio-histórico do antijesuitismo, esboçar algumas teorias ideológicas e discursivas, apresentar a evolução da compreensão dos objetos críticos (obediência e pobreza) e analisar alguns recursos coesivos que constroem a imagem da Companhia de Jesus. Equacionámos o antijesuitismo à luz da sócio-história, dedicando-nos aos estudos linguísticos que, à luz do antijesuitismo, manifestam as posturas e intenções do autor, revelando o combate simbólico em que diferentes campos sociais, por meio de palavras e expressões, gostavam de persuadir e influenciar a sociedade portuguesa. Ao lado do enraizamento ideológico dos objetos do antijesuitismo, tornou-se indispensável esclarecer algumas formas do discurso antijesuíta nas quais aparecem os principais capitais dos inacianos. Sublinhámos a importância dos recursos coesivos, cruzando com eles os campos da sociologia, da história, da literatura, da teologia, da AC, da AD e da ACD. De forma mais lata, é preciso sublinhar que se tem desenvolvido na multidisciplinaridade, abrindo caminhos para diferentes análises que o discurso antijesuíta detém os princípios de várias disciplinas científicas ou humanas.

Referências bibliográficas

Referências primárias

ANTUNES, Irandé: *Lutar com palavras: coesão e coerência*, São Paulo, Parábola, 2005.

ANTUNES, Irandé: *Língua, texto e ensino: outra escoa possível*, São Paulo, Parábola Editorial, 2009.

AQUINO, Tomás de: *Suma de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

ASSUNÇÃO, Paulo de: *Negócios Jesuíticos*, São Paulo, EdUSP, 2004.

BERRENDONNER, Alain: *Eléments de pragmatique linguistique*, Paris, Editions de Minuit, 1981.

Bíblia Sagrada, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 2002.

BOURDIEU, Pierre: *O poder simbólico*, Lisboa, DIFEL, 1989.

BOURDIEU, Pierre: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

BOURDIEU, Pierre: *Pascalian Meditation*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

CAMÕES, Luís de: *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora, 2003.

CANNETI, Elias: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2013.

Catecismo da Igreja Católica. A versão eletrónica disponível em: http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/indice_po.html, [consult. 2018-03-18].

Centinela contra Jesuitas y resumen de las causas de du engrandecimiento y corrupción, Zaragoza, Roque Gallifa, 1845.

CICERÓN, Marco Tulio: *Sobre la República; Sobre las leyes*, Barcelona, Tecnos, 2002.

CONSTÂNCIO, Francisco Solano: *Historia do Brasil: desde o seu descobrimento por Pedro Alvares Cabral até a abdicação do imperador D. Pedro I*, vol. 2, Paris, J. P. Aillaud, 1839.

Repensando a Literatura Portuguesa Oitocentista, São Paulo, biblioteca24horas, 2010.

Dicionário Editora da Língua Portuguesa, Acordo Ortográfico, Porto, Porto Editora, 2014.

- Dicionário Editora da Língua Portuguesa, Porto, Porto Editora, 2002.
- DIJK, Teun Adrianus van: *Discurso y Poder*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- DIJK, Teun Adrianus van: *Ideología, aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- DIJK, Teun Adrianus: *Text and Context*, London, Longman Group Limited, 1977.
- FÁVERO, Leonor Lopes & TRAVAGLIA, Luiz Carlos: *Coesão e coerência textuais*, São Paulo, Ática, 2009.
- FRANCO, José Eduardo: *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente «séculos XVI a XX»*, vol. 1, Lisboa, Gradiva, 2006.
- FRANCO, José Eduardo: “Antijesuitismo (A face negra da decadência ou o sebastianismo invertido)”, in *Dança dos Demónios*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009.
- FRANCO, José Eduardo: “Os Jesuítas em Questão (Apreciações contrastantes: Camões e Luís de Granada)”, conferência do *Colóquio Internacional sobre “Frei Luís de Granada e o seu tempo”*, do dia 17 e 18 de Dezembro de 2004 na Academia Portuguesa de História, in *Revista Camoniana*, v. 1, n. 1, 2010, pp. 159-192.
- FRANCO, José Eduardo: “Génese, evolução e carácter do anijesuitismo em Portugal: Uma perspectiva evolutiva”, in *Colóquio, O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, 8 e 9 de Novembro de 2001, Anfiteatro do Departamento de Línguas e Culturas, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2002, pp. 76-80.
- GAMA, José Basílio: *O Uruguai*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1769.
- GASPAR, Nádea Regina: *Foucault na linguagem cinematográfica*, Tese do Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa, Araraquara, Universidade Estadual Paulista, 2004.
- GATZHAMMER, Stefan: “Antijesuitismo Europeu: Relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)”, in *Lusitania Sacra*, Universidade Católica Portuguesa, 1993, pp. 159-250.
- GONZÁLEZ, Francisco Antonio: *Colección de cánones de la Iglesia española: Concilios del siglo XV en adelante*, Parte Segunda, Madrid, José María Alonso, 1853.
- GUINEA, Miguel Ángel García: *Vida cotidiana en la España Medieval*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004.
- HUYLENBROUCQ, Alphonse: *Alphonsi Huylenbroucq societatis Jesu vindicationes adversus famosos*, Gandavi, Michaelis Graet, 1711.
- Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la Compañía del nombre de Jesús* (traducido del italiano), Barcelona, Ibarra, 1768.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine: *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial, 1997.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine: “L’ironie comme trope”, *Poétique*, nº 41, 1980, pp. 108-127.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine: *L’implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.

KOCH, Ingedore: *O texto e a construção dos sentidos*, São Paulo, Contexto, 2014.

KOCH, Ingedore Villaça: *Introdução à linguística textual: trajetória e grandes temas*, São Paulo, Contexto, 2015.

KOHUT, Karel & PACHECO, María Cristina Torales: *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Madrid, Iberoamericana Editorial, 2007.

KRIPPENDORFF, Klaus: *Metodología de análisis de contenido: teoría y práctica*, Barcelona, Paidós, 1990.

LAUDANI, Raffaele: *Desobediencia*, Romanyà Valls, Proteus, 2012.

LEROY, Michel: *O Mito Jesuíta*, Lisboa, Roma Editora, 1999.

MAINGUENEAU, Dominique: *Novas tendências em análise do discurso*, São Paulo, Pontes, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique & CHARAUDEAU, Patrick: *Diccionario de analisis del discurso*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

Manifestação dos crimes, e attentados commettidos pelos Jesuitas em todas as partes do mundo, desde a sua fundação, até a sua extincção, vol. 2, F. E. A. V., Rio de Janeiro, Typographia de Gueffier, 1833.

MARTÍNEZ, Nuria & FERNÁNDEZ, Gayol: *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Santander, Sal Terrae, 2005.

MIRANDA, Francisco Xavier: *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, Alicante, Universidad de Alicante, 2013.

MONGARDINI, Carlo: *Miedo y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

MONTFORT, Luiz Maria Grignon de: *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem Maria*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009.

NICOLINI, Giovanni Battista: *History of the Jesuits: their origin, progress, doctrines, and designs*, London, Henry G. Bohn, 1854.

OEHLER, Dolf: *Quadros Parisienses: Estética Antiburguesa em Baudelaire, Daumier e Heine 1830–1848*, São Paulo, Cia. de Letras, 1997.

O Investigador portuguez em Inglaterra: ou, Jornal literário, político, &c, vol. 14, Londres, T. C. Hansard, 1815.

O'MALLEY, John William: *Los primeros jesuitas*, Bilbao – Santander, Sal Terrae, 1995.

O'NEILL, Charles E. & DOMÍNGUEZ, Joaquín María: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontifica Comillas, 2001.

ORLANDI, Eni Pulcinelli: *A Análise de Discurso e seus inter-médios/entre-meios: notas a sua história no Brasil*, Campinas, Unicamp, 2002.

PAIVA, José Pedro: *Os bispos e a Inquisição Portuguesa (1536-1613)*, Colóquio Internacional Inquisition et pouvoir, realizado em Aix-en-Provence (França), em novembro de 2002, in *Lusitania Sacra*, vol. 15, Lisboa, Centro de Estudos de História Eclesiástica, 2013, pp. 43-76.

PAIVA, José Pedro & Marcocci, Giuseppe: *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2013.

PASQUIER, Étienne: *Le Catechisme des Jesuites: ou Examen de leur doctrine*, Baviera, Biblioteca Estatal de Baviera, 1602.

PEREIRA, Isaías da Rosa: *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, Porto, Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984.

PESSOA, Fernando: *Mensagem*, Lisboa, Atica, 1997.

RODRIGUES, Miguel: *Retrato dos Jesuitas Feito ao natural pelos mais sabios e mais ilustres Católicos*, Lisboa, officina de Miguel Rodrigues, 1761.

SÁNCHEZ, Javier Burrieza & GONZÁLEZ, Manuel Revuelta: *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*, vol. 1, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

SARAIVA, António José: *Obras, História da cultura em Portugal*, vol. I, Renascimento e Contra-Reforma, Lisboa, Gradiva, 2000.

SCHWANDT, Thomas: “Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social”, in *O planeamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*, Porto Alegre, Artmed, 2006, pp. 193-217.

SESBOÜÉ, Bernard & THEOBALD, Christoph: *La palabra de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997.

SILVA, Innocencio Francisco da: *Diccionario Bibliographico Portuguez, Estudos applicaveis a Portugal e ao Brasil*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870.

SILVA, Paulo Neves da: *Citações e Pensamentos de Padre António Vieira*, Alfragide, Casa das Letras, 2011.

SUÁREZ, Francisco: *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola: una defensa*, Santander, Sal Terrae, 2003.

TAVARES, Célia Cristina & FRANCO, José Eduardo: *Jesuítas e Inquisição Cumplicidades e Confrontações*, Lisboa, Sinais de Fogo Publicações, 2012.

TEIXEIRA, Ivan: “O Uruguai: Diatribe contra o Regicídio e contra a Monarquia” in *Épicos: Prosopopeia: O Uruguai: Caramuru: Vila Rica: A Confederação dos Tamoios: I-Juca Pirama*, São Paulo, EdUSP, 2008, pp. 159-250.

TORGAL, Luís Reis: *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, vol. 1, Coimbra, UC Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

VEIGA-NETO, Alfredo & RAGO, Margareth: *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

VERNEY, Luís Antônio: *Verdadeiro metodo de estudar: para ser util à Republica, e à Igreja : proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal. / Exposto em varias cartas, escritas polo [sic] R. P., Barbadinho da Congregasam de Italia, ao R. P., Doutor na Universidade de Coimbra*, vol. 1, Valensa (Nápoles), oficina de Antonio Balle (Genaro e Vincenzo Muzio), 1746.

VIEIRA, António: *Sobre as Verdadeiras e Falsas Riquezas*, Almargem do Bispo, Coisas de Ler Edições, 2006.

VIEIRA, António: *Sermões*, vol. 12, prevaciado pelo Pe. Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão Editores, 1959.

VIERIA, António: *História do Futuro*, Arte de furtar, espelho de enganos, theatro de verdades, monstrador de horas mingoadas, gazua geral dos reinos de Portugal: Offerecida a el-rei nosso senhor d. João IV para que a emende, Lisboa, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, livro antepimeiro, 1855.

VILLOSLADA, Ricardo García: *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, São Paulo, Edições Loyola, 1986.

VOLTAIRE: *Œuvres complètes de Voltaire avec des remarques et des notes historiques, scientifiques et littéraires: Correspondance*, Paris, Delangle Frères, 1831.

Referências secundárias

A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica durante a Idade Média: actas das primeiras jornadas luso-espanhólas de História Medieval Lisboa, 25-30 de setembro de 1972.

ANDRADE, António Alberto Banha de: *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965.

AZANCOT, Pedro Vives: “Nicolás I, rey del Paraguay. La verdad del engaño y vicevers”, in *Fondos de esta revista en CISNE*, Madrid, 1984, pp. 63-72.

BENVENISTE, Émile: “Les relations de temps dans le verbe français”, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 237-250; a versão espanhola in *Hacia una teoría general del ensayo: construcción del texto ensayístico* de María Elena Arenas Cruz, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 1997.

BENVENISTE, Émile: *Problemas de lingüística general*, vol. 2, México D.F., Siglo XXI, 2004.

BERNARDES, José Augusto Cardoso: *Sátira e lirismo no teatro de Gil Vicente*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

BOSI, Alfredo: *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia de Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre: *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

BOURDIEU, Pierre: *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2000.

BOURDIEU, Pierre: *Les Règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

BOURDIEU, Pierre: „Principles for a Sociology of Cultural Works“, in *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, New York, University of Columbia Press, 1993, pp. 176-191.

BOURDIEU, Pierre: “The forms of capital”, in J. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood, 1986, pp. 241-258.

BOURDIEU, Pierre Bourdieu: *Les Règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

BOURDIEU, Pierre & CHARTIER, Roger: *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Ina, 2010.

BOXER, Charles R.: *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 2014.

CAROLINO, Luís Miguel & CAMENIETZKI, Carlos Ziller: *Jesuítas, Ensino e Ciência, Séc. XVI-XVIII*, Lisboa, Caleidoscópio, 2006.

CHOMSKY, Noam: *Estruturas sintáticas*, Lisboa, Edições 70, 1980.

COELHO, António José: *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola*, Braga, A. O., 2005.

CONTE, Giuliano & BASTOS, Ana Falcão: *Da crise do feudalismo ao nascimento do capitalismo*, Lisboa, Editorial Presenca, 1984.

DUBOIS, Jean: *Dicionário de Linguística*, São Paulo, Cultrix, 2004.

DUMEZIL, Georges: *Mito y Epopeya*, vol. 2, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997.

EGIDO, Teófanés: “Motines de España y proceso contra los jesuitas. La ‘Pesquisa reservada’ de 1766”, in *Estudio Agustiniiano*, nº 11, 1976, pp. 219-260.

Erros impios e sediciosos que os religiosos de Companhia de Jesus ensinarao aos reos que forao justicados e pertenderao espalhar nos Povos destes Reynos, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1759.

FABRE, Pierre-Antoine & MAIRE, Catherine: *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

FAIRCLOUGH, Norman: *Discourse and Social Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

FAIRCLOUGH, Norman: *Language and power*, London, Longman, 1989.

FOUCAULT, Michel: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.

FRANCO, José Eduardo & VOGEL, Cristina: *Monita Secreta, Instruções Secretas dos Jesuítas*, Lisboa, Roma Editora, 2002.

FRANCO, José Eduardo: *Instruções Secretas dos Jesuítas/História de um Manual Conspiracionista*, Lisboa, Roma Editora, 2002.

FRANÇA, Eduardo D’Oliveira: *Portugal na época da restauração*, São Paulo, Hucitec, 1997.

GODINEZ, Ildefonso Llanos: *Os Jesuitas: historia secreta da fundação, propagação e influencia d’esta Ordem sobre os destinos do mundo, etc.*, Recife, Tip. Académica, 1859.

GODOY, Pedro: *Séptima parte de Sermones del Padre Antonio de Vieira de la Compañía de Iesus; traducidos del original del mismo autor por Don Pedro Godoy*, Madrid, Gregorio Rodriguez, 1687.

Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Rio de Janeiro, Enciclopédia limitada, 1942.

GRIZE, Jean-Blaise: *De la logique à l’argumentation*, Genève, Librairie Droz, 1982.

HALLIDAY, Michael Alexander Kirkwood: *Explorations in the Functions of Language*, London, Edward Arnold, 1973.

HALLIDAY & HASAN: *Cohesion in English*, London, Longman, 1976.

HERDER, Johann Gottfried: *Também uma filosofia da historia para formação da humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século*, Lisboa, Antígona, 1995.

HORVÁTH, Dalibor: *Valentim Estancel: uma breve reminiscência da vida*, dissertação de mestrado, Olomouc, UPOL, 2008.

ISLA, José Francisco de: *Cartas inéditas* (carta a Miguel de Medina), Villagarcía, Razón y Fe, 1758.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine: *L'énonciation: de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 1980.

KIERKEGAARD, Sören A.: “A atualidade de Sören Kierkegaard”, in *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, 314, 2009, pp. 7-30. A versão eletrônica disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao314.pdf>, [consult. 2018-07-18].

LACOUTURE, Jean: *Jesuitas I, Los conquistadores*, Barcelona Paidós, Surcos 28, 2006.

LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, volumes 1-10, 1949.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, Société des américanistes, 1948.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.

LÓPEZ, Enrique Giménez: “El Antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII”, pp. 34-39, in *Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII: estudios en homenaje a Isidoro Pinedo Iparraguirre*, S.J., Alicante, Universidad de Alicante, 2010.

LÓPEZ, Enrique Giménez: *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.

LOURENÇO, Eduardo: “Portugal e os Jesuítas”, in *Oceanos*, nº 12, Lisboa, 1992, p. 47.

LOYOLA, Ignacio de: *Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola: en su texto original, con una introducción oportuna para su aprecio, inteligencia y uso*, Madrid, D. M. de Burgos, 1833.

MALMEBERG, Bertil: *Les Nouvelles tendances de la linguistique*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

MATEUS, Maria Helena Mira: *Gramática da Língua Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1992.

MATOS, Sérgio Campos: *Historiografia e Memória Nacional no Portugal do século XIX (1846-1898)*, Lisboa, Colibri, 1997.

MAYNARD, Michel Ulysse: *The Studies and Teaching of the Society of Jesus, at the Time of Its*, London, John Murphy & Co, 1855.

MAYRING, Philipp: “Qualitative content analysis”, in *Forum qualitative social research*, vol. 1, 2000, pp. 1-10.

MAZIÈRE, Francine & MARCIONILO, Marcos: *A Análise do Discurso. História e Práticas*, São Paulo, Parábola, 2007.

OLIVEIRA, Fátima: “Semântica”, in *Introdução à Linguística Geral e Portuguesa*, Lisboa, Editorial Caminho, 2000.

O Serviço da Autoridade e a Obediência: Faciem Tuam, Domine, Requiram, Congregação para os institutos de vida consagrada e as sociedades de vida apostólica, Prior Velho, Paulinas, 2008

PASQUIER, Étienne: *Vie d'Étienne Pasquier. Étienne Pasquier, prosateur français/Etienne Pasquier, poète français et latin. Démêlés d'Étienne Pasquier avec les jésuites. Bibliographie des œuvres de Pasquier et de celles qui le concernent. Extraits des Recherches de la France*, Paris, Firmin Didot frères, 1849.

PAVONE, Sabina: *Le false istruzioni segrete della compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, Salerno, 2000.

Reglas de la Compañía de Jesús, y la carta de la obediencia de nuestro glorioso padre San Ignacio, formulas de los votos, y documentos del mismo santo padre, Sevilla, 1735.

SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de Linguística Geral*, São Paulo, Cultrix, 1972.

SCHMIDT, Siegfried Johannes: *Histories and Discourses: Rewriting Constructivism*, Exeter, Imprint Academic, 2007.

SCHWARTZ, Stuart B.: *Segredos Internos, engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SILVA, José de Seabra da: *Deducção Chronologica, e Analytica na qual se manifestão pela successiva serie de cada hum dos Reynados da Morarquia Portugueza, que decorrerão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. até o presente, os horrorosos estragos, que a Companhia denominada de Jesus fez em Portugal, e todos seus Dominios, por hum Plano, e Systema por ella inalteravelmente seguido desde que entrou neste Reyno, até que foi delle proscripta, e expulsa pela justa, sabia, e providente Ley de 3. de Setembro de 1759 / dada à luz pelo Doutor Jozeph de Seabra da Sylva Desembargador da Casa da Supplicação, e Procurador da Coroa de S. Magestade*, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767/68, 5 volumes.

SOMMERVOGEL, Carlos: *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, Librairie de la Société Bibliographique, 1884.

SÓFOCLES: *Antígona*, Madrid, Alianza, 2010.

THEINER, Augustin: “Geschichte des Pontificates Clemens XIV”, in *Unedirten Staatsschriften aus dem geheimen Archiv des Vaticans. 2 Bde. Mit dem Bildniß Clemens’ XIV*, Leipzig & Paris, Didot, 1853, p. 9.

VEIGA, Manuel Alte da: *Lição Obediência como Matriz da Autoridade*, Porto, Estratégias Criativas, 2008.

VIEIRA, António: *Cartas do Brasil*, organização João Adolfo Hansen, São Paulo, Hedra, 2003.

VIEIRA, António: *Sermões do padre Antonio Vieira*, vol. 9, Lisboa, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1856 (*Sermão Domestico* - 1689 - pregado na véspera da Circuncisão e Nome de Jesus).

VIEIRA, António: *Sermão da Epifania. Sermões. v. IV*, revisão e adaptação de Frederico Ozanam Pessoa de Barros, supervisão do Padre Antonio Charbel, S.D.B. e de A. Della Nina, introdução e supervisão técnica de Luiz Felipe Baêta Neves, Porto Alegre, Edelbra, 1998 (de acordo com a edição de 1679).

Anotação

Jméno a příjmení:	Mgr. Dalibor Horváth
Name and Surname:	Mgr. Dalibor Horváth
Katedra:	Romanistiky
Field of Study:	Romance studies
Vedoucí práce:	Mgr. Radim Zámec, Ph.D.
Dissertation supervisor:	Mgr. Radim Zámec, Ph.D.
Rok obhajoby:	2019
Year of defense:	2019

Název práce:	Antijezuitský diskurz v Portugalsku: obraz jezuitů prostřednictvím studia kohezních prostředků
Dissertation title:	Anti-Jesuit Discourse in Portugal: The Image of Jesuits through Studies of Cohesion
Nome da dissertação:	O discurso antijesuíta em Portugal: a imagem dos jesuítas através de estudos dos recursos coesivos
Resumé práce:	Tato studie je považována za první analýzu protijezuitského diskurzu v Portugalsku zaměřenou na obraz jezuitů prostřednictvím studia lexikálních a gramatických prostředků koheze. Hlavním cílem je přispět ke studiu portugalského antijezuitismu a jazykových prostředků povrchové struktury protijezuitských textů. Naše analýza se zaměřuje na texty psané v několika románských jazycích (portugalština, španělština, francouzština), které kolovaly v Portugalsku od 16. do 18. století. Práce je koncipovaná do tří kapitol. První dvě se inspiřují teoriemi Pierra Bourdieho (studie sociálního prostoru prostřednictvím analýzy sociálního pole a kapitálu). První kapitola se zaměřuje na studium sociálního pole, které bylo ovlivněno historickými událostmi v Portugalsku a Brazílii. Ve druhé kapitole se věnujeme podrobnější analýze slov <i>poslušnost</i> a <i>chudoba</i>, která se objevují v protijezuitských textech a staly se předmětem kritiky. Ve třetí kapitole, která je nejrozsáhlejší, se zabýváme lingvistickou analýzou protijezuitských textů. Analyzujeme formální spojitosti elementárních textových jednotek ve struktuře textu, které jsou výsledkem rekurence nebo

	substituce jazykových prostředků. Na jejich základě pak sestavujeme obraz jezuitů, který koloval portugalskou společností od 16. století. Prostřednictvím naší analýzy poukazujeme na povahu jednotlivých jazykových prostředků, rovněž jako na vliv sociálních polí a jezuitského kapitálu na strukturu a lexikum textů. Při analýze protijezuitského diskurzu podtrhujeme rovněž jeho ideologický charakter, který nám umožňuje pochopit mocenské vztahy v Portugalsku v průběhu několika staletí stejně jako vnímat dopad těchto vztahů na portugalskou společnost a na formování protijezuitského hnutí.
Klíčová slova:	diskurz, poslušnost, jezuité, církev, historie, lingvistika, slovo, ironie, gramatika, jazyk, multidisciplinarita, Portugalsko.
Abstract in english:	This study is the first analysis of anti-Jesuit discourse in Portugal and focuses on the image of Jesuits by analyzing lexical resources of cohesion. Its main goal is to contribute to the study of Portuguese anti-Jesuitism. Our analysis focuses on anti-Jesuit texts written in several Romance languages (Portuguese, Spanish, French) that were spread in Portugal from the 16th to the 18th centuries. The thesis is conceived in three chapters. The first two chapters are inspired by the theories of Pierre Bourdieu (study of social space through analysis of social field and capital). The first chapter focuses on the study of the social field, which was influenced by historical events in Portugal and Brazil. The second chapter analyzes in more detail the words obedience and poverty as subjects of anti-Jesuit criticism and their significance in the wider Jesuit context. The third chapter, the most extensive one, deals with the linguistic analysis of anti-Jesuit texts. We analyze the text cohesion which arises from semantic relationships between grammar and words, focused on recurrence or substitution of language resources. Through our analysis, we compose an image of the Jesuits and refer to the nature of the individual linguistic recourses, as well as the influence of social fields and the Jesuit capital on the structure and lexicon of anti-Jesuit texts. In analyzing the anti-Jesuit discourse, we also emphasize its ideological character, which allows us to understand the

	power relations in Portugal over several centuries, as well as to perceive the impact of these relations on Portuguese society and on the formation of the anti-Jesuit movement.
Keywords::	discourse, obedience, Jesuit, Church, history, linguistics, word, irony, Grammar, language, multidisciplinary, Portugal.
Abstract em português:	Este trabalho é a primeira análise do discurso antijesuíta em Portugal, centrada na imagem dos jesuítas através dos recursos coesivos. O objetivo dos nossos estudos é contribuir para que este trabalho acrescente os estudos do antijesuitismo em Portugal e da coesão textual dos textos antijesuíta. O nosso trabalho centra-se em textos antijesuítas, escritos em várias línguas românicas (português, espanhol, francês) e espalhados por Portugal desde o século XVI. No trabalho figuram três capítulos. Os primeiros dois capítulos se inspiram nas teorias sociais de Pierre Bourdieu (estudo do espaço social por meio de análises do campo social, do capital jesuíta e do habitus). O primeiro capítulo versa sobre o estudo do campo social influenciado pelos acontecimentos históricos em Portugal e no Brasil. No segundo capítulo que se segue, analisamos o capital jesuíta como a obediência e a pobreza que aparecem nos textos que analisaremos. No terceiro capítulo que é mais extenso, estudamos os textos antijesuítas, analisando a coesão textual que resulta de certos usos de diferentes repetições e substituições, quer sejam gramaticais, quer sejam lexicais. Através delas, reconstruímos a imagem dos jesuítas na sociedade portuguesa. Além disso, ensinamos o caráter dos recursos coesivos, bem como a influência de campos sociais e do capital jesuíta na estrutura e no léxico do discurso antijesuíta. Nos nossos estudos sublinhamos também o caráter ideológico do discurso em que relevamos as relações do poder em Portugal, mesmo como as manifestações dessas relações na sociedade portuguesa e na formação do movimento antijesuíta.
Palavras-chave:	discurso, obediência, jesuítas, igreja, história, linguística, palavra, ironia, gramática, língua, multidisciplinaridade, Portugal.

Přílohy vázané v práci:	CD ROM
Annex:	CD ROM
Anexos:	CD ROM
Rozsah práce:	138
No. of pages:	138
Páginas:	138
Jazyk práce:	Portugalština
Language:	Portuguese
Língua:	Português