

2. Música e Poder: um vínculo natural na fruição das ideologias do Antigo Regime.

2.1. A Igreja como centro da vida musical: um despojo medieval.

Não nos deteremos em explanações sobre a importância da Igreja Cristã Romana para a música ocidental; basta dizer que todo o seu desenvolvimento idiomático esteve, de uma ou de outra forma, inexoravelmente atrelado às grandes estruturas do culto católico e suas transformações ao longo dos tempos. Somente depois de 1500 anos de monopólio ideológico-poético consolidou-se um lento processo de enfraquecimento de sua onipresença, então representado pela reconquista da música como veículo de discurso das paixões humanas. O Brasil é descoberto nesse momento em que o Humanismo se fazia presente tanto na filosofia como na prática da música. A discussão de como humanizar as artes, dotando-as com as paixões da alma - o afeto -, infundiu nos espíritos cultos a preocupação com a significação semântica. Na música, o *Quattrocento* inaugurou essa preocupação dos teóricos, e, como consequência, no século seguinte, não só as academias helenistas que surgiam nas cidades da Península Itálica e em Paris, mas também no domínio do Vaticano¹, músicos e literatos, tratavam de superar uma época onde se tirava o corpo da música.

¹ O período que vai do papado de Julio II (1503 a 1513), passando por Leão X (1513 – 1521), Clemente VII (1523 – 1534) e terminando em Paulo III (1534 - 1549), é visto por muitos autores como o momento de maior esplendor das artes dentro do Vaticano, tornando-o um verdadeiro monumento, no sentido artístico, da Fé. Independentemente das notórias acusações de corrupções de toda ordem (como os escândalos sexuais que envolveram Giulia Farnese, a Bela (1474 – 1524), e Lucrecia Bórgia (1480 – 1519), ainda no papado de Alexandre VI), que desataram radicalismos como o flagelo de Florença liderado por Savonarola e, posteriormente, rupturas como a Reforma Luterana e a alternativa de uma nova evangelização pela criação da híbrida Companhia de Jesus - pois nunca se definiram como religiosos ou seculares -, não se pode deixar de sublinhar o caráter mundano desse período do Vaticano como um sintoma do humanismo helenista que influenciava principalmente a elite intelectual da península itálica, de onde era oriunda a maioria dos pontífices (entre 1455 e 1605, o papado foi ocupado por indivíduos de quatro famílias que representavam o espírito do Renascimento italiano: Borgia, Piccolomini, Della Rovere e Medicis). No campo da música, Leão X (Giovanni di Lorenzo de Medici (1475 – 1521), filho de Lorenzo, *Il Magnífico*, mecenas, entre tantos, de Leonardo da Vinci, e também de Henrich Isaac, que foi nomeado professor de música de seus filhos, inclusive de João), impulsionou determinado o movimento da *música reservata* (princípio fundamental do madrigalismo). No período de seu pontificado, organizou tanto a capela de música, onde trabalhou primeiro como cantor e depois como mestre-de-capela Constanzo Festa (ca. 1490 – 1545), como o acervo musical da Biblioteca do Vaticano, revitalizada poucas décadas antes, no papado de Nicolau V, iniciado em 1447. Outro papa de formação humanista - (Alessandro Farnese - Paulo III -, irmão de Giulia) - continuou o vínculo da música das capelas papais com o humanismo dos madrigais. Dentre os músicos que ali se desenvolveram, destaca-se outro pilar do movimento

Em uma região colonizada pelos guardiões da fé católica, cuja monarquia se contava entre as mais conservadoras da cristandade ocidental – a única que transformou em lei as determinações da Contra-reforma – os debates coevos sobre a música (a questão do afeto) ainda estavam cercados de hesitações. Assim, ao contrário dos grandes centros culturais, nos quais as academias helenistas marcavam o passo do signo da humanização da arte fomentando seus modelos profanos como a canção ou a ópera, nos domínios lusitanos a música não pôde deixar de consubstanciar todos os seus conceitos e práticas sociais senão ao redor dos rituais religiosos e de suas respectivas representações artísticas².

No Brasil dos primeiros séculos da colonização, apesar das limitações estruturais impostas pelo abandono da política colonial portuguesa, somadas às próprias especificidades locais, a prática da música em muitos aspectos sobrevivia justamente por ser inerente ao culto religioso, logo centralizando na capela musical o seu centro de gravidade. Nas igrejas que aqui se erigiram no decorrer dos séculos XVI e XVII, da mesma forma que nos conventos e nas capelas de engenhos, a música dos mestres-de-capela era a garantia da legitimação e, portanto, presença *sine qua non*, mesmo em épocas remotas e de intensa retração econômica.

madrigalista: Jacob Arcadelt (1505 – 1568). Sucedendo o humanista Paulo III, o Papa Julio III (1550 – 1555) tornou-se o grande promotor dos jesuítas. Assim, o caráter secular da Companhia não deveria causar escândalos na corte papal e, da mesma forma, a manifestação musical preferida dos padres inacianos, o vilancico. Em suma, a crença humanista desse período do Vaticano justificava o abaixamento da religião à sensualidade humana. O que muitos acusavam como corrupção poderia ser visto como um dos poucos momentos onde a religião católica celebrou o homem, exercendo ela mesma as virtudes e defeitos do século.

² Através do texto de Rui Vieira NERY (1999, p. 29-31) pode-se considerar que, apesar de o movimento polifônico profano (vilancicos, cantigas e romances) ter representantes na cultura cortesã portuguesa, no século XV e XVI, a produção é imensamente desproporcional se comparada à polifonia sacra, da mesma época. No entanto, os arquivos portugueses guardam nos seus códices mais antigos referentes à música para teclado uma considerável coleção de obras dos mestres da escola franco-flamenga. O primeiro desses registros parece ter sido copiado antes de 1559, constituindo uma vasta antologia de versões instrumentais de obras polifônicas vocais dos principais compositores da escola franco-flamenga da primeira metade do século XVI, incluindo: “*Arcadelt, Baston, Cadeác, Canis, Clemens non papa, Crecquillon, Gombert, Hellinck, Jannequin, L'Heritier, Mouton, Patie, Richafort, Verdelot e Willaert, a que se juntam dez ricercari do flamengo Jacques Buus, obviamente copiados de seu Libro Primo impresso em Veneza em 1547*” (ibidem, p.43). No Brasil, podemos observar, desde remota época, pequenos focos de prática musical profana ligada a uma produção mais refinada, como seria a polifonia franco-flamenga. Paulo Werner – administrador do engenho flamengo dos Schetz, o Engenho dos Erasmos de São Vicente –, por exemplo, trouxe da Antuérpia seu clavicêmbalo, o que nos abre os caminhos especulativos acerca de quais músicas poderia contar, considerando a própria origem de Werner como articuladora de uma via de acesso que leva inexoravelmente à música dos mestres acima citados (LAGA 1963, p.37).

Porém, a constituição das capelas de música refletia as condições às quais a própria sociedade colonial estava sujeita. Isso porque, sendo os subsídios régios, no século XVIII, enviados apenas para a capela da Sé Catedral (durante muito tempo existiu somente a de Salvador), a manutenção da música ficava vinculada às possibilidades da comunidade, articulada pelos vigários através dos rendimentos das festas, enterros, batizados, assim como através de uma pequena colaboração da fábrica da igreja (constituída pelas esmolas e demais serviços realizados pelos eclesiásticos) ou da boa vontade de um senhor local.

Como veremos no capítulo 3.3.4, esse sistema se articulava na conquista da provisão régia. Os providos com os cargos de mestre-de-capela, em princípio leigos, anexavam-se ao corpo “colado” das igrejas, recebendo soldo da Real Fazenda. Porém, ao contrário da Sé, a capela de música não contava com auxílio para o pagamento de sua estrutura completa: moços do coro, cantores e organista. Engenhando-se para manter o culto divino em uma decência que não causasse escândalos capazes de gerar denúncias às autoridades, os mestres-de-capela buscavam formas de ampliar os ganhos e atenuar custos, mantendo escolas de meninos e/ou monopolizando o exercício da música na freguesia para a qual sua provisão dava jurisdição. Por isso, não raras vezes, o estabelecimento no cargo era mergulhado em uma intrincada rede de interesses que nada tinha de espiritual, mas sim de intenções temporais, como o apadrinhamento que garantisse o estabelecimento de um contrato de interesses diversos. Nesse sistema contratual, o próprio músico criava mecanismos de influências que iam desde o controle de Irmandades até a participação na política de monopólio de todas as atividades musicais realizadas nas freguesias das matrizes em que era o titular do mestrado – com anuência de bispos e vigários –, constituindo uma rede de clientelismo com a elite local, seja religiosa ou leiga.

A disputa por esses soldos régios, assim como o privilégio de prover dita função, causou várias pugnas entre os mais diversos setores e grupos interessados no lucro ou no domínio estratégico das atividades relacionadas com a religião (cf. cap. 4.4). Sendo esse espaço onde considerável parte das relações sociais ocorria, se justificam os debates acirrados tanto para o controle normativo da atividade como os desdobramentos, nem sempre pacíficos, na consecução das normas de exercício da profissão. Assim, no momento em que as reformas da sociedade passaram a ser o mote da administração colonial, a capela musical

tornou-se um natural campo de litígio. Dessa forma, acompanhando as discussões sobre a nomeação dos mestres-de-capela e, conseqüentemente, do próprio exercício da música regulado pelo Estado, podemos entender, também, questões importantes do Iluminismo português, aplicadas na Colônia.

2.2.O mestre-de-capela como articulador do espetáculo litúrgico: uma questão política.

3.2.1. O mestrado como símbolo da cultura cortesã

Apesar de ser uma função estritamente relacionada com a prática da música mensurada, as raízes da capela musical fixaram-se nos coros de cantos monódicos da Igreja Católica romana da Baixa Idade Média. Referências a uma hierarquia organizacional da música aparecem em Portugal, por exemplo, já no século VI, quando se encontra a menção a um certo André: *princeps cantorum* (cantor principal). Esse denominativo, no decorrer dos séculos, identificar-se-á com as funções de um cantor – *praeceptor* – que dava o tom da monodia ou introduzia o canto inicial dos responsórios. No passar do tempo, outras denominações foram sendo dadas à mesma função: *Cantor*, *phonascus* ou *psalmorum moderador* (ALEGRIA, 1997, p. 19), porém a atividade específica era fundamentalmente dirigir o grupo de cantores, que poderia ser formado por religiosos desprovidos de conhecimentos musicais mais específicos.

A preocupação com o ritual religioso – no qual a música era elemento essencial – levou à necessidade de unificar as inúmeras variantes do canto litúrgico, devido a práticas regionais consuetudinárias. Para tal política, construída desde o início da Patrística até o século VII, dois fenômenos foram essenciais: o surgimento de uma *Schola Cantorum* – destinada à formação de cantores, na Basílica de São Pedro em Roma³ – e a elaboração do *Antiphonarium*, que consolidou um repertório “oficial” da igreja (ibidem, p.18). A disposição do

³ Segundo Giulio CATTIN (1979, p.56, primeira parte) já existiriam no século V – justamente no ápice da patrística -, grupos de cantores que atuavam sistematicamente dentro das igrejas: os *psallentes*. Assim, a “revolução” gregoriana teria sido mais um gesto mítico de biógrafos. Para Cattin, “en lo que respecta a Gregorio, ningún texto que le pertenezca, ni otras fuentes cronologicamente cercanas al mismo, prueban una relación directa del pontifice en relación con la música. Si éste ejerció alguna influencia, ello se produjo mediante sus iniciativas de carácter litúrgico”.

pontificado de centralizar a liturgia nos moldes romanos, mais a própria dificuldade de transmissão das regras musicais – consequência da falta de sistematização de uma notação universal – tornava indispensável a figura de um organizador, cujo trabalho seria guiar jovens cantores nas estratégias de memorização das melodias e dirigi-los nas celebrações do culto (ibidem, p.23).

Tal era a importância desse elemento – denominado *Cantor mor* ou simplesmente *Cantor* – que ele foi incorporado às dignidades da conezia, a partir das resoluções do Concílio de Latrão, em 1179. O Concílio determinou, então, que houvesse nas principais catedrais “*um Magister-scholarum provido de competente beneficio para ensinar grátis os moços e os clérigos para poderem servir nas cerimônias do culto em conformidade com as solenidades impostas pelos ritos para todas as igrejas maiores*” (apud ibidem, p.22).

A incorporação da música mensurada no culto católico romano redimensionou as funções do antigo *Cantor*, ampliando consideravelmente sua importância dentro da constituição do espetáculo litúrgico, de tal modo que o seu cargo se transformou no único que poderia ser ocupado por um leigo. Em modestas linhas, a partir do século X – quando a prática polifônica se iniciava, e surgiam os primeiros tratados teóricos – a Igreja foi lentamente solidificando sua liturgia musical acomodando duas práticas de certo modo antagônicas: os antigos cantos monódicos e a recente música polifônica – denominados na Península Ibérica como cantochão e canto de órgão, respectivamente. Dessa forma, a polifonia ingressava no elenco dos instrumentos de efetivação do culto, em grande parte devido à sua inerente grandiosidade discursiva⁴.

Com as dificuldades da interpretação musical – nascidas nos movimentos da *Ars Nova*, que exigia a leitura exata das várias flexões rítmicas grafadas em símbolos métrico-temporais convencionados –, a importância do

⁴ O ápice da “acomodação” na liturgia da monodia e da polifonia ocorreu no século XIV e é explicitada pela bula do Papa João XXII. A manifestação papal condenava os excessos da música polifônica, oriunda do movimento batizado de *Ars Nova*. O pontífice se posicionava claramente a favor dos cantos antigos introduzidos pelos Padres da Igreja, justificando que: “*la multitud de notas anula los sencillos y equilibrados razonamientos por medio de los cuales, dentro del canto llano, se distinguen unas notas de otras. Corren y no se detienen jamás; embriagan los oídos y no se preocupan de los espíritus...*” (apud FUBINI, 1990, p.116). Preocupava-o, também, a contaminação profana vinda no bojo do novo movimento (DUPRAT, 1999, p.62). Porém, mesmo diante dos protestos dos defensores da *Ars Antiqua*, a polifonia era uma conquista indeclinável da música ocidental. Sem embargo, ocorreram, no decorrer dos séculos seguintes, constantes ajustes exigidos pelos teólogos em prol da clareza da palavra, ou seja, a música religiosa não deveria servir aos prazeres do ouvido, que a empurravam a uma independência discursiva, mas era, apenas, um instrumento auxiliar da dramaticidade dos textos sagrados.

mestre-de-capela cresceu na medida em que a organização musical ficava cada vez mais complexa, dada a multiplicação de vozes e ritmos a serem sincronizados. Dessa forma, a elevação do mestre-de-capela na efetivação dos rituais religiosos decorria da própria natureza da música polifônica (PINHO, 1981, p.41). Nesse sentido, podemos encontrar exemplos de altas dignidades eclesiásticas que se contentavam, na constituição dos corpos administrativos dos Bispados, com a nomeação de *chantres* dentre os elementos existentes na comunidade eclesiástica local, porém, e assim nos mostram vários episódios no decorrer do tempo, a escolha do responsável pela música polifônica era feita através de exigentes critérios. Esses processos nem sempre eram guiados apenas pelas autoridades eclesiásticas, podemos até mesmo dizer que era um espaço considerável de interferência efetiva do poder laico nas esferas do culto religioso.

A divisão na liturgia entre música polifônica e monódica evolui de tal modo que se criaram corpos específicos e independentes dentro das igrejas. Desse modo, enquanto o *Coro* denominava o grupo de cantores de cantochão, a *Capela* seria o espaço natural da polifonia. O *Cantor*, ou mais tarde *Chantre*, tornou-se o responsável pelo coro e o mestre-de-capela pela música polifônica. Nada impedia que o Cantor – função restrita aos presbíteros – assumisse o mestrado da capela, porém, nunca o mestre-de-capela – enquanto leigo – poderia tornar-se *Cantor*. (DINIZ, 1993, p. 19-20; PINHO, 1981, p. 37-40).

Na esfera secular, a incorporação do mestre-de-capela nas estruturas da corte se ajustava praticamente paralelo à Igreja. Podemos considerar alguns motivos que poderiam justificar o fato, entre eles o vínculo orgânico da consciência monárquica com a religião, ou seja, a disposição mística transfigurando as formas de representação da música religiosa também para o ambiente profano, consolidando-a até como ação legitimadora (esse fenômeno tornou-se importantíssimo no momento da separação das esferas laicas e religiosas, no século XVIII, como veremos adiante). Nesse sentido, o estímulo também partia da natureza da música mensurada, mais afeta às práticas profanas, pois o ritmo (mensuração) em tese vinha do universo da dança, da lírica, enfim, dos domínios considerado pela Patrística como gerador do corpo na

música, que remetia à corrupção da vida secular e distante de identificar-se com o verbo divino, como defendia São Clemente de Alexandria (FUBINI, 1997, p. 81)⁵.

Um antecedente que justificaria essa tese da transfiguração do mestre-de-capela para o ambiente profano foi o surgimento da poesia lírica trovadoresca nos mais altos círculos da nobreza. Assim, demarcaram-se categorias distintas na prática musical cortesã, que poderiam ser atenuadas pelo fato de que as estruturas musicais usadas por essa prática profana eram derivadas das formas do canto religioso, como o hino (a própria estrofe de *cansó*, na qual se fundamentam as formas estróficas da *Ars Nova*, tem seu princípio no hino ambrosiano: 4 dímetros yambicos em 4 versos com melodias de composição - a b c d) e, também, na forma de seqüência, de onde derivou a *Lai* (CATTIN, 1979, p.133 e seg.).

Dessa forma, a vinculação desse profissional como elemento primordial dos protocolos cerimoniais da corte, fossem profanos ou religiosos, manifestava-

⁵ Interessante notar que é justamente nesse momento (surgimento da música mensurada na liturgia) que se modifica o sentido dos próprios tratados sobre música. É o universo da ornamentação do canto gregoriano, cuja mensuração é mais uma textura, assim como a polifonia – ambos gestos típicos da música profana de então, sendo a mensuração mais clara pelos pés métricos tanto da dança quanto da poesia -, que possibilita a abertura para um pensamento distante dos vínculos teológico-cosmológicos dos tratados anteriores a Hucbaldo, no século IX. A relação de sistema musical passa então a tratar com a manifestação sonora e não mais com uma manifestação auxiliar do sistema filosófico abstrato, no qual a música era uma ferramenta cognata à matemática, pensada para justificar a harmonia divina do cosmo. A predominância desse pensamento (teológico-cosmológico) é impulsionada na cultura ocidental católica medieval pela Patrística, onde a música era considerada dentro de um raciocínio místico cujo resultado foi a Liturgia. Esse “código” de ligação - liturgia - foi pensado, ainda no ancestral modelo religioso judaico, como um protocolo inspirado e revelado onde os seres inferiores, logo desprovidos da razão divina, se submetiam a um sistema de palavras, gestos, canções, vestimentas etc., com o único intuito de sacralizar-se para fruir e fluir o poder emanado de um Mistério (seja mistério, ministério, seja mesmo força de ocultação revelada pela inspiração). A música entra nesse complexo não como objeto consciente, mas sempre como manifestação inspirada. Dessa forma, se diminuía a importância da teoria musical em si em detrimento da preposição cosmológico-teológica que determinava não só o padrão moral de sua existência, mas a própria linguagem (TREITLER, 1974, p. 333). A criação espontânea era constrangida por um princípio baseado na utilização de padrões melódicos consagrados pela tradição e de imemorial origem (até porque a origem era divina e não humana, logo a-histórica). A flexibilização dessa doutrina ocorre dentro do próprio universo dos cantos inspirados, pois foi a prática da ornamentação do canto gregoriano que trouxe as ancestrais formas de expressão, como a música e poesia com pés métricos definidos e reiterativos. Nesse momento, a teoria respondeu para resolver os problemas inerentes de uma música que se distancia dos problemas da métrica como agente do movimento do espírito (FUBINI, 1998, p. 84 e seg.), para a métrica que deveria ter um sistema de notação clara para atender as necessidades do movimento da música. Enfim, foi na esfera profana que a transformação dos paradigmas da música encontrou novas alternativas dentro do sistema filosófico-musical e, de forma menos contundente, na práxis musical. Nesse sentido, fundava-se a própria figura do mestre-de-capela, pois atendia-se agora à necessidade teórica aliando prática e filosofia, liquidando o vínculo exclusivo do pensamento musical com o domínio do conhecimento intelectual, comprometido em responder questões especulativas distantes da prática em si, desconsiderada por pertencer ao corpo e não ao espírito.

se através de redes de representação onde a música se apropriava de significado e nela criava identidade. Tais significados eram, evidentemente, formados em índices preexistentes que consubstanciavam os rituais de existência tanto particulares como universais, formando, acima de tudo, um código de comunicação para o próprio entendimento protocolar tanto entre a Igreja e as casas monárquicas, como, também, entre as diversas cortes, tornando-se assim um elemento funcional para a consolidação, ou até mesmo sobrevivência, das estratégias políticas. Na complexa rede de interdependência do sistema monárquico europeu, os padrões de etiquetas constituíam severos problemas que respondiam a uma identidade mística que, apesar das diferenças, consideravam a predestinação do poder como um direito divino⁶.

A constituição da capela de música se entranhava nos meandros da alta administração, pois era parte fundamental da imagem pública em uma sociedade visual e simbólica, como o regime monárquico europeu anterior à Revolução Industrial. Logo, os trâmites com mestres-de-capela, a presença da música na comitiva das autoridades, os seus padrões estéticos e poéticos, faziam parte das regulamentações oficiais muitas vezes tratadas nos círculos mais próximos do Rei, quando não por ele próprio. Tanto é assim que nas embaixadas ou casamentos reais era parte dos ritos da civilidade os diplomatas ou

⁶ Os cerimoniais das cortes estabeleciam rígidos códigos de representação que se consubstanciavam como instrumentos de comunicação política, logo de poder. Como afirma Jurandir Malerba: “cada um deveria ocupar e cumprir na sociedade de corte, pápeis que eram minuciosamente regulamentados pela etiqueta; a hierarquia mesma reafirmava-se a partir de sinais externos que iam desde os signos materiais que o ‘ator’ social ostentava em forma de indumentária” (MALERBA, 2000, p.34). Na formação dessas etiquetas como únicas vias de acesso ao monarca encontrava-se a consideração da origem divina da nobreza. Esses protocolos que teatralizavam as cortes eram os mesmos que fundamentavam o ritual religioso e sua liturgia, ou seja, era o código que concretizava a ligação dos indivíduos sem elevação a um elemento místico de origem divina, o Rei. Enfim, “esse significado forte de representação ilumina a compreensão da reverência de inferiores diante de signos materiais superiores” (ibidem, p.36). Assim, a formação do gosto musical, assim como a própria ostentação de uma capela de música era uma estrutura desse processo civilizatório que, como observa Norbert Elias, regulava todas as “relações entre a posição social e a organicidade de todos os aspectos visíveis de seu campo de atividade, incluindo os próprios movimentos do corpo, sendo simultaneamente produto e a expressão da sua posição social” (Norbert Elias apud MALERBA, 2000, p.34). A capela musical tornou-se, com o tempo, uma das principais formas de ostentação da corte. Dessa forma, copiando a organização papal, não havia casa monárquica sem sua Capela Real associada a um músico de reconhecida galhardia. Ademais, a vida musical da corte expandia-se além da Capela Real, pois se desdobrava na existência de diversas formações para os diversos cortejos do cotidiano, como, por exemplo, para o beija-mão (cerimônia na qual os vassallos pediam mercês ao soberano) e os próprios eventos do interior do palácio, que iam de pequenas audições camerísticas até suntuosas óperas.

consozciados “herdarem” os músicos que serviam em suas cortes, tanto mestres-de-capela como instrumentistas das câmaras reais.

Essa intensa movimentação ao redor das capelas de música pode ser observada constantemente na vida cortesã e constituiu uma verdadeira malha cultural que propiciou um dinâmico espaço de transformações de várias ordens da música erudita ocidental⁷. Assim, através das capelas de música nas cortes podemos revelar inúmeros aspectos fundamentais das doutrinas políticas e vias de acesso aos pontos fundamentais da representação de poder, ou seja, a “capacidade da teatocracia [fundamento da representação do poder, nos regimes monárquicos] de regular a vida cotidiana dos homens em coletividade” (MALERBA, 2000, p.32).

3.3.A organização musical no mundo lusófono

3.3.1. O mestre-de-capela na música portuguesa.

⁷ Inúmeros seriam os casos que poderíamos arrolar na justificativa de nossa tese. Clássicos são os casos de Guillaume de Machaut (ca. 1300 – 1377) que, como secretário do Rei da Boêmia, Jean de Luxembourg, o acompanhou em inúmeras missões, militares ou diplomáticas, entre 1323 e 1340; assim como o caso de John Dunstable (ca. 1390 – 1453). O músico inglês chegou a Paris através da embaixada de John of Lancaster (1340 – 1399), Duque de Bedford, que assumiu a regência da França após a morte de seu irmão Henry V da Inglaterra. Sua presença na Europa Continental, na Coroa mais representativa de então, foi fundamental para o processo de transformação da *Ars Nova* francesa e, conseqüentemente, para o início da escola borgonhesa que marcou o limite com o Renascimento musical. Isso devido ao fato de que sua música tornou-se naturalmente vinculada ao Ducado de Borgonha, pelo casamento do duque regente com Ana da Borgonha, filha de João, o Temerário, então o potentado do citado ducado. Nessa mesma corte atuava Guillaume Dufay (1397 – 1474) que, após os serviços prestados na capela papal como chantre, passou a servir Felipe III, o Bom (1419 – 1467). Por sua vez, a referida corte borgonhesa de Felipe tinha forte vínculo com a monarquia portuguesa (originária ela mesma da dinastia borgonhesa dos Capetos), já que o Duque era casado com a Infanta D. Isabel (1397-1471), filha de D. João I (1357 – 1433). Como demonstra Ruy Vieira Nery (1999, p.21), o intercâmbio entre as duas cortes foi intenso. Não tão notório, mas de igual importância, podemos ainda destacar o vínculo do mestre-de-capela Domenico Scarlatti (1685 – 1757) com a Infanta Maria Bárbara (1711 – 1758). Contratado pela embaixada portuguesa em Roma cerca de 1720, Scarlatti assumiu a educação da jovem princesa que, ao casar-se com o futuro Rei da Espanha, Fernando VI, em 1729, fez-se acompanhar do compositor italiano. Além dos mestres-de-capela, os músicos das câmaras reais eram também fundamentais na vida cortesã. Diversificavam-se em organistas, cantores e toda sorte de instrumentistas. Novamente recorrendo a Nery (ibidem), esses músicos estão presentes na documentação de cortes portuguesas já no século XV. Caracterizam-se esses profissionais da música por serem oriundos de uma “pequena nobreza” (ibidem, p.25). Porém, nenhum caso é mais significativo nessa relação do músico com a vida cortesã, nos cânones historiográficos da música ocidental, do que o de Joseph Haydn. Como membro da corte da família Eszterházy por trinta anos, Haydn incorporou o sentido da relação do músico com a corte, submetendo até mesmo muitas de suas produções musicais ao gosto de seus patrões.

Em Portugal, acompanhando as afirmações de NERY (1999), a função de mestre-de-capela aparece documentada no início da Dinastia Borgonhesa (séc. XII), ou seja, na própria constituição da monarquia portuguesa e prossegue presente em todas as épocas da vigência desse regime político. No entanto, a simples presença de um mestre-de-capela na corte não significaria nenhuma novidade se desconsiderássemos o fato de que as ações mais relevantes que constituíram a identidade da música portuguesa estiveram associadas a esses profissionais, tanto das catedrais como das câmaras e capelas reais⁸.

A consciência da representatividade da capela de música era explícita e se manifestou em muitos atos no decorrer da história monárquica portuguesa: Dom Afonso V (1438 - 1477), por exemplo, teve o cuidado de organizar a sua Capela Real através de uma ordenação específica que foi espelhada em sua congênera inglesa, uma das mais prestigiosas da Europa (NERY, 1999, p.20). Por sua vez, D João III (1502 – 1577) foi fundamental para a consolidação das capelas de música nas catedrais portuguesas, pois no seu reinado receberam constantemente provisões para o serviço da música, entre elas a Catedral do Porto, de Lisboa e de Évora (ALEGRIA, 1985, p.17), ou seja, as principais do país.

Esse monarca, que reinou em uma conjuntura de forte expansão mercantil resultante das conquistas ultramarinas iniciadas pelo seu pai, Dom Manuel, além de enfrentar em 1521 a explosão da Reforma Luterana, esmerou-se na política de dotar os principais centros urbanos de infra-estrutura religiosa à altura da devoção que consolidou Portugal como uma atalaia católica dentro de um espaço em convulsão doutrinário-religiosa, como era a Europa Central naquela época. A ação de Dom João III se dava no sentido de estabelecer uma clara estratégia que fortalecesse os vínculos com a vida religiosa católica, em época de grande turbulência dogmática. Assim, podemos justificar outra iniciativa

⁸ É digno de nota destacar que os cânones historiográficos sempre privilegiaram a figura do compositor sem considerar aspectos que são primordiais na concepção da existência da composição no que diz respeito aos seus padrões estéticos e poéticos. No caso do mestre-de-capela esse fenômeno é ainda mais sintomático. Desconsiderando a natureza social da função, o que Bourdieu chama de *ambitus*, as considerações de grande parcela dos manuais de História da Música respondem apenas às estruturas sem vinculá-las à tradição e formas de recepção na qual, no jogo social, eram determinantes para a própria composição, determinando sua “salvaguarda” nos arquivos e, ironicamente, sua possibilidade de hoje formar o material disponível para a teorização e formação dos cânones. Enfim, é irônico o fato de que foi a função, no caso da música antiga, que proporcionou a sobrevivência do material e não a propriamente dita glória da composição.

na configuração do estado religioso português: a formação da escola dos moços do coro da Sé de Évora – encabeçada por seu irmão, o Infante Cardeal D. Afonso –, contratando para tal o compositor espanhol Mateus D'Aranda (ALEGRIA, 1973). Tornado mestre-de-capela da Catedral evorense, seu principal legado à música portuguesa se deu na esfera teórica: o *Tractato de Canto Mensurable*, de 1535, que se tornou uma peça singular do acervo cultural musical ibérico, e, por que não, europeu. Foi justamente o encontro da institucionalização da escola de música evorense com a política de provisões reais de Dom João III que deu alicerces para a formação de mais de uma geração de músicos que, no decorrer do século XVII, elevaram o padrão da música portuguesa, dotando-a não só de excelência técnica comparável aos grandes centros musicais da época, no que diz respeito à música polifônica religiosa, mas, ademais, de características próprias (ibidem).

Evidentemente, a questão da configuração do exercício do mestrado na música portuguesa não se encerra no século XVI. No entanto, para o nosso problema, ela se torna uma estrutura subjacente que provoca transferências, encontros, conflitos e acomodações naturais do fluxo humano entre as regiões do Império. Mesmo considerando que o sincretismo era natural para o conquistador ibérico acostumado ao intercâmbio das raças e à mentalidade escravocrata, o caráter endógeno do sistema colonial não suprimia ambivalências. Assim, os efeitos desse universo indistinto luso-afro-brasileiro freqüentemente “violentavam” as convenções que deveriam compor o espetáculo litúrgico de uma Coroa sede de um patriarcado, provocando o surgimento de um corpo normativo que dialogava insistentemente com as possibilidades culturais de sua execução. O problema da modinha, em meados do século XVIII, configura-se justamente nesse vórtice de intercâmbio cultural, infiltrando-se nas práticas até mesmo dos mestres-de-capela (ARAÚJO, 1963, p. 29 e 41).



Figura 1 - Frontispício do “Tratado de Canto Mensurable” de Mateus D'Aranda⁹

No lado oposto, pode-se observar, no mesmo período, um processo de romanização da Colônia forjada pela nomeação de bispos que trataram de corrigir o culto através, também, do combate aos desgovernos da capela de música. Tal fenômeno pode ser observado nas atuações dos primeiros bispos de São Paulo e Mariana, Dom Bernardo Nogueira Rodrigues (MACHADO NETO, 2001, p. 319 e seg.), e do beneditino Dom Frei Manuel da Cruz, respectivamente. Já na década

⁹ Fonte: ARANDA, Mateus de. Ed. facsimilada. Introd. José Augusto Alegria. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

de 1770, o processo revitaliza-se na atuação do 3.º bispo de São Paulo, Dom Frei Manuel da Ressurreição e a nomeação do português André da Silva Gomes (DUPRAT, 1995, p. 55).

Portanto, assumindo a herança portuguesa, vemos a perspectiva da função no Brasil mergulhada numa situação absolutamente distinta. O despojo do exercício da música portuguesa viu-se modificado em aspectos que, aos olhos da cultura metropolitana, poderiam ser considerados, no mínimo, discrepantes ou bizarros. É justamente nesse estranhamento entre as práticas cotidianas forjadas nas conseqüências de um mundo vivido que não se pode ver, mas que determinam as ações pelas quais os agentes se posicionam, interpretando e agindo sobre a própria vida, que podemos desconsiderar a história portuguesa como agente primordial, e pensar num complexo de forças interagentes que criam zonas de influência e poder, formatando as vias de acesso e formas de usos particulares, mas associado a uma realidade unívoca: a condição colonial, cuja existência era marcada pela confluência cultural de diversas etnias.

3.3.2. A administração da música vinculada ao mestre-de-capela

O sistema organizacional da música – linguagem poética e funcional, sistema de codificação, protocolos de utilização e vias de acesso como, por exemplo, o ensino - chegou à Colônia pela principal forma de representação cultural européia: a religião. Desde o primeiro instante da colonização o confronto cultural deu-se pela inserção dos valores cristãos e suas formas de representação, entre elas a música. Por isso a observação do índice de consolidação do mestre-de-capela no edifício social é fundamental para a compreensão das estratégias, usos e costumes do exercício dessa arte e sua relação com as forças que formaram as pautas ideológicas que construíram as identidades culturais que possibilitaram o diálogo da terra com o processo imposto de colonização.

Nesse sentido é que buscamos contrariar a idéia de um índice cultural, ou patrimônio, que se transfere por si só, ou seja, um repertório específico que se impõe pela força de decretos e não através de um amplo espaço de negociação onde identidades diversas travam um diálogo, mesmo que inconsciente, na

inserção de elementos que constituam índices de redenção coletiva. Portanto, preferimos considerar a mediação desse processo pelas possibilidades e conflitos a partir de um complexo que não só observa as determinações oficiais da Igreja no trato da liturgia, mas também o elemento humano. Nessa perspectiva, escolhemos como o eixo central do problema o profissional que concretizava o cerimonial através da música: o chantre e/ou o mestre-de-capela.

Nesse campo, como mostraremos, as mudanças na concepção de administrar a música nos meios oficiais (Igreja e Estado) foram consideráveis, articuladas pelo alinhamento de Portugal nas doutrinas advindas do racionalismo do século XVII. O fenômeno atingiu frontalmente esferas tanto da linguagem musical como das formas e procedimentos de administração do ambiente cultural, o que, entre outros, considerava o perfil sociocultural do músico no que diz respeito à formação: vínculos sociais e possibilidades de representação através de seus índices de identidade, ou seja, o potencial de materializar o conjunto de suas experiências pessoais. Isso considerava que modificações às vezes singelas nas estruturas de saber e fazer poderiam acarretar consideráveis mudanças nas redes de representação dos valores, revelando não só plataformas ideológicas específicas, mas uma realidade que se constrói na relação entre as possibilidades locais e os estímulos globais, o que Manuel CASTELLS chama de *identidade de projeto* (2003, p. 5).

No caso da música, as identidades estavam intrinsecamente relacionadas com a forma de organização da Igreja nas possessões ultramarinas. E o eixo que articulava toda essa estrutura era o Padroado, por serem as possessões d'além mar patrimônio da Ordem de Cristo. Assim, o exercício oficial da profissão estava vinculado ao mestrado da dita Ordem, cujo Grão Mestre era do Rei de Portugal.

3.3.3. A retomada “dos dois gládios”

O fundamento do Padroado está na fusão do poder temporal e espiritual, fenômeno que nasceu na natureza das instituições que resumiram as

reformas religiosas ocorridas na baixa Idade Média: as Ordens Militares¹⁰. Formadas inexoravelmente pela aristocracia, as ordens surgiram como braço armado da Igreja Católica que, como causa externa, buscava a conquista, proteção e manutenção dos dogmas e territórios da cristandade ocidental combatendo muçulmanos e heréticos, como os Cátaros. Porém, veladamente, as Ordens consolidaram-se dentro de um espírito de reconquista da primazia da Igreja Romana, após o Cisma Bizantino de 1054 (REZENDE FILHO, 1996, p. 70-1). Da mesma forma, era a reação diante da crescente humanização que sofria a religião desde o século XI, que se refletia externamente na Questão da Investidura e, internamente, em doutrinas como o Nicolaísmo, para o qual o estado clerical não eliminava o estado humano, defendendo, entre outros, o matrimônio para os religiosos.

Figura central dessa estratégia militar de expansão do catolicismo ocidental foi Bernardo de Claraval (1090 – 1153), canonizado em 1174. Na idéia do propulsor da ordem cisterciense, seria a conjunção das “duas espadas” - o exército secular e a unção divina da missão civilizadora dada pela incorporação da Igreja no corpo dos soldados, tornando-os soldados de Cristo – que consolidaria o domínio universal do Reino de Deus, através da Igreja Católica Romana. Assim, a lógica das “duas espadas” constituía-se na intersecção dos poderes na conjugação de interesses mútuos: era um instrumento de expansão

¹⁰ Segundo Néri de Barros Almeida, o princípio da Reforma da Igreja iniciada no século X foi “buscar o assentimento papal para a concretização de seu desejo de autonomia frente não apenas aos poderes senhoriais laicos, mas também eclesiásticos, dando destaque à autoridade pontifícia”. Isso porque, segundo o mesmo autor, a vida religiosa da Idade Média era majoritariamente formada por religiosos não eclesiásticos: os monges (ALMEIDA, 2004, p.61). Diz ainda que “o estatuto religioso dos monges não derivava necessariamente do assentimento de autoridades eclesiásticas, mas do reconhecimento dos cristãos da excelência de seu modo de vida” (ibidem, p.72). Logo, pelo crescimento da vida monástica e sua associação com modelos particulares de culto - o regionalismo marcado pela relação com senhores feudais -, tornou-se necessário “impor” a regulamentação da Igreja através da autoridade episcopal, e esse é um precedente fundamental para o estabelecimento da associação entre laicos e religiosos na forja da política européia, no século XII. Essa reforma foi fundamental para uma remodelação dos padrões de vida social, pois “acarretaram a mudança do perfil do laicado, do modo de vida da aristocracia – na orientação da guerra e sua penitencialização e no aperfeiçoamento dos instrumentos jurídicos do poder – ao do campesinato, através dos sacramentos, sobretudo da confissão e da eucaristia, mas também do matrimônio” (ibidem). Em suma, introduziu um corpo normativo na mentalidade da cristandade, recuperando até mesmo o interesse pelo direito romano, que acabou possibilitando, entre outros, uma formalização das relações individuais e institucionais que acabaram por enfraquecer os domínios feudais perante as nascentes realezas, consolidando o processo de divisão do antigo Império Sacro Romano em Estados Nacionais.

política da Igreja baseada na Guerra Santa¹¹, formalizada institucionalmente através do estado laico (ANDRADE, 2004, Internet) e, ao mesmo tempo, era a possibilidade da soberania política de antigos feudos amparada na proteção de Roma e seu poder de negociação com as grandes Coroas; nessa conjuntura formou-se o reino de Portugal.

Por outro lado, a postura associativa do laico com o religioso era uma reação dos místicos, entre eles o próprio Bernardo de Claraval, diante do movimento de forte ascensão da visão humanizada do universo, consolidado pela valorização do pensamento lógico-dialético desenvolvido pela Escola de Chartres e pelo conceitualismo-nominalista de Pedro Abelardo (1079 – 1142)¹². A estratégia do abade de Claraval, incorporando a missão de combater cismas e heresias, foi inocular no poder secular a força da Igreja e comprometê-lo à ordem espiritual no domínio do século. Porém, conseguindo sacralizar o poder temporal, inoculou na Igreja domínios que secularizavam o sacro.

Assim, os desdobramentos da ação militar das Ordens constituíram uma complexa rede de transformações amalhada pela associação da Igreja com o Estado. Podemos associar a essa ação de renovação religiosa inúmeras modificações da mentalidade europeia, desde a expansão da cultura escrita e escolar através da proliferação de escolas públicas no modelo conventual, até a constituição dos princípios do sistema monetário que consubstanciaram o mercantilismo e a expansão territorial da cristandade no século XV. No entanto, nada foi mais significativo do que a forte disputa de poder político que, como afirma William César de Andrade:

[...] resultará um progressivo envolvimento do Estado nas "coisas" da Igreja e, em períodos de papado forte (como o de Gregório VII), da intervenção da Igreja em assuntos dos Estados Nacionais. É claro que se pode afirmar que a cristandade, como tal, emerge a partir do Edito de Milão com Constantino no século IV, mas no medievo há uma tentativa

¹¹ A noção de *Guerra Santa* se consubstancia no século XI e reflete justamente a opção da Igreja na interferência das questões políticas. Desde o século X, a Igreja tratava de normatizar a questão da guerra, manifestada através de duas encíclicas: *A Paz de Deus*, segundo a qual o corpo eclesiástico, as Igrejas e as pessoas envolvidas em atos religiosos não poderiam ser atingidas por ações militares; *A Trégua de Deus*, que exigia uma trégua aos domingos, na Quaresma, Natal e Semana Santa. A Guerra Santa é um desdobramento dessas ações iniciais da Igreja nos domínios laicos. Está fundamentada em uma antiga tradição judaica pela qual aquele que guerreia em nome de Deus tem a sua proteção, logo merece a indulgência de seus pecados e o reconhecimento do poder divino na Terra: a Igreja (REZENDE FILHO, p.72).

¹² Contrariando o realismo transcendente, crescia entre os intelectuais franceses a idéia de que o mundo fazia sentido mediado pelas formas particulares de entendimento, o que contrariava a concepção mística da realidade tendo uma objetividade inerente ao sujeito e ao objeto (universais).

da Igreja em controlar a 'espada' dos reis europeus, tendo em vista o combate espiritual (a espada empunhada pela própria Igreja) contra os inimigos da fé. É neste contexto que se consolidam os países ibéricos (Portugal e Espanha) enquanto monarquias cristãs, bem como estados nacionais expansionistas. Nestes dois países o Padroado régio irá passar, ao longo dos séculos XV a XVII, por diversas fases, mas, em geral, pode-se afirmar que será o poder do Estado aquele que se sobreporá às determinações e estruturas eclesiásticas. Nesse sentido, a Igreja Católica torna-se uma "força auxiliar" no processo de expansão marítima e implantação das Colônias, legitimando as conquistas por meio do discurso e das propostas missionárias existentes em seu bojo (ANDRADE, 2004, Internet).



Figura 2 - S. Bernardo de Claraval. Gravura a água-forte de Francisco Vieira Lusitano.

1730¹³

O estabelecimento da relação entre os poderes temporal e espiritual encontrava nas monarquias espaço fértil, principalmente após as reformas protestantes, pois exigiu da Igreja Católica um contingente repressivo que somente os Estados não convertidos poderiam organizar.

¹³ Fonte: "Tesouros sarmentinos". Disponível em: http://pedraformosa.blogspot.com/2007_04_01_archive.html Acessado em: 22 de novembro de 2007.

O regime de união da Igreja e do Estado ainda era a solução ideal tanto para a Igreja, na luta pela sua unidade e identidade nos tempos modernos, quanto para o Estado, na sua afirmação como Estado soberano e absolutista. A cristandade tridentina mostrou-se instrumento indispensável para a consolidação da Contra-Reforma, de um lado, e do Antigo Regime, do outro (GOMES, 1997, p.59).

Em suma, o apoio de Roma era fundamental para as estratégias políticas principalmente após a conscientização do potencial revolucionário dos protestantes e de outra revolução que alterava a economia da Europa em direção ao Atlântico, a revolução mercantil intensificada pela expansão do Ocidente. Garantir as possessões coloniais era, então, fundamental tanto para o capital diplomático e econômico dos reinos como para a Igreja Católica, pois, na promoção da ampliação de seus domínios estava em jogo um capital simbólico de cargos e títulos preponderantes para a revitalização do seu espaço político. Dessa forma, é fácil constatar que ao mesmo tempo em que a expansão física e econômica da Europa iniciou-se, a Igreja revitalizou o vínculo das Ordens Militares com as casas reais.

Nessa política associativa, Portugal entrou no século XVI não só como grande potência marítima do Ocidente, mas, também, como atalaia do cristianismo católico impulsionando uma revolução catequética sem precedentes, pelas mãos dos jesuítas e as novas determinações do Padroado. A consolidação do que veio a se chamar Padroado Português do Oriente ocorreu com Dom João III, a partir de 1552, quando se tornou Grão-Mestre da Ordem de Cristo e, 30 anos mais tarde, por determinação do Papa Júlio III, das demais ordens (SALGADO, 1986, p.113)¹⁴.

Com o controle das ditas ordens, todos os assuntos relacionados à administração eclesiástica eram tratados por deliberações régias. Para agilizar os inúmeros processos, foi criada, em 1532, a Mesa da Consciência, mais tarde denominada Mesa da Consciência e Ordens. Entre as várias funções desse organismo estava a orientação para as provisões – concedida pelo Rei – de qualquer benefício eclesiástico, o que incluía mestre-de-capela, organista e

¹⁴ Eram quatro as ordens militares portuguesas, sendo a mais importante a Ordem de Cristo, fundada em 1319 para suceder à Ordem dos Templários. Porém, somente em 1417 o mestrado passou ao governo dos membros da Casa Real, adotando a regra de Cister. Essa ordem recebeu a jurisdição espiritual das terras de além-mar por Dom Duarte em 1433, confirmado pelo Papa Calisto V, em 1455 (HESPANHA, 1994, p. 339). As outras eram a de São Tiago da Espada, que senhoreava a zona litoral do Alentejo (ibidem, p. 338), a de São Bento de Avis, que era o braço armado dos beneditinos, incorporado perpetuamente em 1551 e a tradicional Ordem dos Hospitalários, que em Portugal assenhoreou-se da região do Crato, por doação de Dom Sancho II, em 1232.

moços do coro. A partir de 1642, com a criação do Conselho Ultramarino, em tese todas as deliberações relacionadas com questões das Colônias – inclusive as eclesiásticas – passaram a esse órgão, porém os assuntos de maior complexidade jurídica, na área religiosa, eram remetidos à Mesa de Consciência e Ordens, por ser ela a instância superior.



Figura 3 - Dom João III

No entanto, o absolutismo que floresceu nos vórtices das convulsões religiosas no início da Idade Moderna¹⁵ resgatou o antigo regalismo cesaropapista que se fundamentava na “visão monista do universo, sem fazer distinção entre natural e sobrenatural, indivíduo e sociedade, onde a realeza desempenhava um papel harmonizador, integrador do homem no cosmo [...] assim, o monarca, sem ser deus ou sequer sacerdote, como nas civilizações da Antiguidade, tinha inquestionável caráter sagrado” (FRANCO JR, 1986, p.97). Nessa conjuntura, Coroas importantes, como as da Inglaterra de James I e da França de Luís XIV consolidaram as posturas do absolutismo por direito divino, posteriormente teorizado no galicanismo de Jacques-Bénigne Bossuet.

Nas zonas de influência do Vaticano, como Portugal e Espanha, o indesejável galicanismo redimensionou a questão do Padroado. A medida para mitigar a doutrina regalista-galicana nos reinos ibéricos era limitar o poder do

¹⁵ Segundo Luís TALASSI (1954), o regalismo, quando “uma só pessoa reúne, legitimamente, em suas mãos, a autoridade civil e religiosa” era comum no mundo anterior ao Cristianismo. Para Judeus e, posteriormente, no Império Romano, esse aspecto era inerente à forma de governo. Foi o Cristianismo, e a concepção do sacerdócio na revelação divina, que provocou a ruptura entre Igreja e Estado fundamentada na natureza distinta dos poderes.

soberano à administração das posses das Ordens. Assim, através de um balizamento da extensão dos espaços de ação do poder temporal, a Igreja legitimava o poder secular na administração religiosa sem diminuir as prerrogativas do direito canônico, a jurisdição do Papa¹⁶. Diante desse enfraquecimento induzido da visão sagrada do poder temporal, o pacto social que sustentava o poder político necessariamente e, fundamentalmente, passava à discussão sobre a efetivação do Padroado. O entendimento prático e teórico dessa instituição não era simples, pois considerava primordialmente que “a Igreja e os clérigos estariam isentos da jurisdição dos príncipes, pois esses careceriam, por um lado, de jurisdição espiritual e, por outro, não poderiam impor a jurisdição temporal às instituições não temporais” (HESPANHA, 1994, p.325).

Tal questão materializa-se no início do século XVIII. Imbuído no absolutismo da época, Dom João V não deixou de imaginar um poder regalista-galicano. Justamente naquilo que poderia constituir um paradoxo, o monarca promoveu uma abordagem singular desse instrumento administrativo, pois foi através do mestrado do Padroado que conseguiu realizar uma efetiva administração das questões religiosas, mesmo que veladamente. Inicialmente associou sua monarquia à ostentação do poder religioso tentando se constituir no principal pólo de missionação do catolicismo romano, mesmo sempre tendo sido preterido pela Sagrada Congregação de Propaganda Fide¹⁷ (ROSSA, 2002, p.1321). Através da bula *Apostolatus Ministério*, de 1 de Março de 1710, conseguiu o título de Colegiada para sua Capela Real. Porém, o ato sublime de sua política na associação do poder laico com o religioso foi a elevação da Capela Real à Basílica Patriarcal, pela bula *In supremo apostolatus solio*, emitida em 1716 pelo Papa Clemente XI¹⁸.

No final da década de 1720, o regalismo de Dom João V se manifestava ao recusar a nomeação papal para o Patriarcado de Lisboa. O monarca então rompeu relações com a Santa Sé até conseguir um nome de seu

¹⁶ Como veremos no capítulo 4.3 a Igreja reagiu sistematicamente à investidura leiga, porém nas periferias do mundo católico, ou seja, nas regiões coloniais.

¹⁷ Colegiado que trata das questões relacionadas com a expansão e catequização universal. As estratégias de missionação são elaboradas e controladas por esse colegiado formado justamente nas ações da Contra-Reforma.

¹⁸ O Patriarcado de Lisboa não se igualou juridicamente à Pentarquia (os patriarcados de Roma, Antioquia, Alexandria, Jerusalém e Constantinopla). Lisboa formou os chamados Patriarcados da Igreja Católica, cuja principal casa é o Patriarcado do Ocidente, governado pelo Papa. Outros patriarcados são: Veneza, Índias Ocidentais, Latino de Jerusalém e Índias Orientais.

agrado para assumir o principal cargo eclesiástico. Buscando sempre alargar sua zona de influência na religião, o trânsito de poder de João V se manifestava também na administração do Padroado nas posses ultramarinas. Contrariando até mesmo determinações papais, o monarca português não temeu os conflitos que surgiram com as autoridades eclesiásticas brasileiras, sobre o alcance jurisdicional do seu mestrado. O problema materializou-se, principalmente, na esfera musical, com o estanco da música, como veremos adiante.

Na medida em que o século XVIII avançava, o Padroado, nas mãos de governos de forte postura regalista, acabou determinando o sucesso de reformas estruturais redimensionando o papel da Igreja na condução política e, conseqüentemente, na configuração das reformas ilustradas. Em Portugal, a emancipação do poder real frente aos órgãos da autoridade judicativa, entre eles o Desembargo do Paço e os órgãos da Igreja como o Santo Ofício e o Episcopado (Ordinário) foram determinantes na formatação ideológica e prática de questões consuetudinariamente estabelecidas na autoridade eclesial, como a administração da música nas capelas.

Assim, podemos dizer resumidamente que a intensidade na utilização do Padroado marcava o estabelecimento de diretrizes ideológicas na concepção de poder, nos domínios portugueses. Em muitos aspectos, o Catolicismo Ilustrado português era construído na própria intensificação do absolutismo pleno, substituindo o “primado da jurisdição [onde] o monarca deveria recorrer ao seu *imperium absolutum* apenas a título excepcional” (CARDIM, 2005, p. 56-7) pela centralização do poder na determinação da autoridade real além do *iurisdictio*.

Tal mudança radical de governar teve diversos matizes. Pois, se é bem verdade que na regência joanina a interferência real era um fato, ela era consubstanciada na profunda religiosidade do monarca. No consulado pombalino, a postura tornou-se consideravelmente mais autônoma, estabelecendo o regalismo pleno. E essas mudanças estavam intrinsecamente relacionadas com as formas de utilização do Padroado. Como afirma Antônio Manuel Hespanha, o governo do patrimônio régio no equilíbrio do poder e da formatação dos princípios da autoridade real onipotente considerava a disposição do Padroado, pois “puseram à disposição do Rei um enorme fundo de rendimentos que ele pôde administrar em função de seus interesses políticos” (HESPANHA, 1994, p.497).

No Brasil, os alcances do Padroado eram mitigados nos vórtices de inúmeras forças, entre elas a política policêntrica estabelecida ainda no século XVII e que no tempo de Dom João V intensificou a posição consensualista, e a determinação da Igreja brasileira em normatizar *per se* a partir da realidade entendida como caótica. Nesse aspecto, desde o século XVII, bispos como Dom João de Barros Alarcão buscaram fórmulas para atenuar a crise econômica que afetava o reino e contribuía para a disseminação de cultos “indecentes”. A visão disseminada da impossibilidade humana do Brasil era fundamentada por diversas autoridades, em grande parte, na constatação da fragilidade física da Igreja. A falta de contingente necessário e formado para a administração e correção dos sacramentos foi então equacionada a partir da consciência de que o Padroado era ineficaz e, portanto, nas aporias jurídicas, a Igreja brasileira assumiu que determinadas ações, mesmo que administrativas, faziam parte do corpo doutrinário, e não da administração física. O ato de passar provisão independente da chancelaria da Ordem de Cristo, entre elas a provisão para mestre-de-capela, foi uma dessas inovações da Igreja brasileira. No entanto, ela detonou um processo de discussão sobre as fronteiras jurídicas do Padroado que se estendeu até início do século XIX.

Para entender a gravidade da questão é necessário, então, destrinchar os desdobramentos do mestrado da capela no Brasil. Justamente na fragilidade de convenções e nas amplas possibilidades diante da falta da administração social da Coroa, o mestre-de-capela surgiu como um elemento-chave que ocupou espaços e, ao mesmo tempo, tornou-se agente de controle fundamental dos poderes estabelecidos. Encontrando-se em uma função capital para o espetáculo político, sua provisão foi entendida como articuladora das possibilidades críticas que poderiam consolidar as zonas de influência e poder, atuando além da capela, na administração de Irmandades e na instrução pública de ler e contar. Ademais, representava um potencial econômico fundamental, haja vista o comprometimento da função na vida simbólica de um povo que entendia a vida exclusivamente dentro de uma perspectiva mística.

3.3.4. O Padroado: o nó górdio da administração no exercício da música

A forma com que se exercia a administração dos cargos eclesiásticos nas possessões ultramarinas era constituída legalmente nos ditames do Padroado e suas provisões, como já afirmamos. Estas deveriam ser emitidas pelo Rei, na qualidade de Mestre das Ordens¹⁹, ou pelos agentes plenipotenciários como os Governadores: Vice-Reis, Governadores Gerais ou das Capitanias.

Encontramos num código que tratava da jurisdição eclesiástica no Brasil (IAN/TT, Papéis do Brasil. Cód.15, nota 8, p. 6) um documento elucidativo sobre as primeiras manifestações do exercício do Padroado no Brasil. Trata-se de uma carta régia de El-Rei Dom Sebastião, de 1576, passada provavelmente para o quarto Governador Geral, Dom Luiz de Brito de Almeida, e que forjou a jurisprudência usada para empossar o décimo Governador Geral Dom Francisco de Souza no exercício do Padroado na Capitania São Vicente, em 1600.

Além da singularidade da peça, esse documento recobre-se de importância, pois foi passado justamente no momento em que a Coroa portuguesa ensaiava uma ocupação efetiva do território colonial, como já afirmado, sob a jurisdição religiosa das ordens militares. Dessa forma, podemos entender o caráter jurídico e ao mesmo tempo didático da provisão de Dom Sebastião, pois praticamente inaugurava o entendimento entre um corpo régio já estabelecido, inclusive a Igreja, e as formas de efetivação do Padroado:

Dom Sebastião por graça de Deus Rei de Portugal e dos Algarves [...], e d'alem mar em África. Senhor da Guiné e da Conquista, Navegação, e comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia, e da Índia ordena como Governador e perpétuo administrador que sou da Ordem, a Cavalaria do Mestrado de Nosso Senhor Jesus Cristo, faço a saber a vos Governador das partes do Brasil, que ora sois, e ao diante for, que por quanto Dom Antônio Barreiros Bispo da Cidade do Salvador destas partes vai ora residir no dito Bispado, será grande trabalho, opressão e despesa dos clérigos que haverão de ser providos das dignidades, conezias, vigárias (sic), capelarias e quaisquer outros benefícios da Sé da dita cidade, as Igrejas do dito Bispado de Salvador e sua diocese, e assim os novamente providos, como os que diante vagarão, que são todos do meu Padroado (grifo nosso), e apresentarão como Governador e perpétuo administrador, que sou da dita Ordem, haverão de vir ao Reino pedirem que os apresentem, e lhes mande dar delas minhas cartas de apresentação, e tornarem com elas as ditas partes, para o dito bispo, por virtude das ditas

¹⁹ A jurisdição espiritual das possessões ultramarinas estava circunscrita à Ordem de Cristo desde 1433, quando Dom Duarte concedeu tal privilégio, confirmado pelo Papa Calisto V, em 1455 (HESPANHA, 1994, p.339). Os privilégios vieram como direito adquirido já que os rendimentos dessa Ordem financiaram a exploração marítima na época em que o mestrado passou para os membros da Casa Real. Na prática isso significou que as provisões para os cargos eclesiásticos, assim como para a capela musical foram sujeitas ao mestrado de dita ordem.

apresentações os confirmar nos ditos benefícios e os prover delas e pelo assim sentir por serviço de Nosso Senhor, e bem da dita Sé, as Igrejas do Bispado de Salvador. Pela presente vos dou comissão e poder para que por mim, e com mais nossa apresenteis por vossas cartas as ditas dignidades (grifo nosso), conezias, benefícios, assim os de novo criados, como os que diante vagarão, aos quais benefício apresentará aqueles clérigos que a vós os ditos bispos por seus assinados nomear e declarar pessoas idôneas e suficientes, e tais, como para o serviço da dita Sé, a Igreja convém, o que desencarregará nisso minha consciência, e a sua, como é obrigado (grifo nosso), e por esta [...] muito ao dito bispo, que faça assim, e pelas vossas ditas cartas de apresentação confirma os ditos beneficiados aos apresentados nelas, e lhes passe delas suas cartas de confirmação, nas quais fará expressa menção de como os confirmou a minha apresentação para guarda e conservação do direito da dita Ordem, e isto se cumprirá assim enquanto eu houver por bem e não mandar o contrário, e haverá [devassa?] lugar nos clérigos, que o bispo nomear aos benefícios, que estiverem no Brasil, porque nomeando alguns clérigos que estiverem neste Reino serão pela Mesa de Consciência pelos deputados delas, como tenho ordenado, e os clérigos que por vós forem apresentados ao dito bispo por sua nomeação, confirmados por ela na maneira acima declarada terão, e havendo com o dito benefícios, aqueles mantimentos e prós que tinham os clérigos que deles foram últimos e imediatos sucessores por provisão de El-Rey meu Senhor e Avô, que em Santa Glória haja, e minhas; posto que os ditos mantimentos fossem acrescentados e maiores que os que as Igrejas tinham da sua primeira fundação e instituição, e assim o fazeis cumprir inteiramente, como se nesta carta contem, a qual por firmeza dito mandei por mim assinar, e selada com o selo da dita Ordem, e em cada uma das ditas cartas de apresentação, que assim passardes, se transladará esta minha, para se por ela em todo o tempo saber, como o fizeste por minha comissão e poder na maneira acima dita. Data da Vila de Almerim a 7 de Fevereiro Francisco Teixeira o fez ano de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1576. E por virtude da qual provisão apresento ora ao administrador ao Padre Francisco da Silva que me nomeou atrás escrita para a vigararia (sic) que ora está vaga da invocação de São Vicente, a qual apresentação faço, como Governador das ditas partes do Brasil, em nome de sua majestade, e o dito administrador o confirma, e lhe manda passar sua carta de confirmação da dita vigararia (sic) de São Vicente. Data nesta vila de São Paulo, sob meu sinal e selo Pedro Taques o fez por meu mandado aos 29 dias do mês de janeiro de 1600.

Como vimos, o poder de prover se delegava aos plenipotenciários estabelecidos nas possessões: “pela presente vos dou comissão e poder para que por mim, e com mais nossa (sic) apresenteis por vossas cartas as ditas dignidades”. Porém, a indicação do candidato deveria partir do Bispo, na qualidade de consciência plena da doutrina que deveria ser exercida pelo beneficiário: “aos quais benefícios apresentarão àqueles clérigos que a vós os ditos bispos por seus assinados nomear e declarar pessoas idôneas e suficientes, e tais, como para o serviço da dita Sé, a Igreja convém, o que desencarregará nisso minha consciência, e a sua, como é obrigado”. Caberia ao plenipotenciário confirmar a provisão: “e pelas vossas ditas cartas de apresentação confirmam os ditos beneficiados aos apresentados nelas, e lhes passe delas suas cartas de confirmação, nas quais fará expressa menção de como os confirmou a minha apresentação para guarda e conservação do direito da dita Ordem”. Todas as provisões deveriam ser registradas nos livros de registro dos Senados das Câmaras e na Fazenda Real, de onde saíam os pagamentos.

A administração de Dom Francisco, para quem foi passada a carta régia acima transcrita, foi marcada pela perspectiva das descobertas de jazidas minerais. Assim, na medida em que ocorreu a possibilidade de exploração econômica da Colônia, estimulou-se, naturalmente, a preocupação com a ocupação sistemática e organizada da região. Seria natural que junto com organizar as primeiras expedições oficiais para prospecções mineralógicas na Colônia, Dom Francisco de Souza desdobrasse sua atuação para a criação de uma infra-estrutura social que garantiria a própria soberania da área (TAUNAY, 1958, p. 627). A constituição humana dessa política era um dever e direito do Padroado, tanto pelo seu vínculo institucional com a missão da expansão do catolicismo, como para a consolidação dos símbolos da autoridade real, no que diz respeito à consubstanciação do espetáculo do poder; o mestre-de-capela era um dos elementos fundamentais para articular tal sistema.

Isso justificava a energia das autoridades para o problema, como transparece na preocupação do Governador Dom Francisco de Souza logo nos primeiros atos de sua administração no Sul da Colônia. Assim, em que pesem as morosidades inerentes das ações administrativas dessa época, a importância da religião gerada no âmbito do Padroado exigia uma ação positiva que era realizada através das provisões. Nesse aspecto, as provisões, juntamente com as armas,

tratavam de “domesticar” a turba a civilizar dos territórios d’além mar. Isso porque, a tarefa desdobrava-se mitigando as tensões comunitárias incorporando não só os valores cristãos pela ação evangelizadora da multiplicação dos templos, mas também tornando orgânica uma elite da terra vinculando-a ao corpo do Estado²¹. Dessa forma, a busca do equilíbrio político era realizada articulando os dogmas da Igreja cognatos aos interesses do Estado.

Igualmente se configurava a representatividade do mestre-de-capela. No momento em que se montou uma mínima infra-estrutura religiosa a questão tornou-se preponderante na administração eclesiástica e os principais templos d’além mar, como a Catedral da Bahia, e as Matrizes de Recife, Olinda, Rio de Janeiro e São Paulo (considerando também São Vicente e Santos) foram beneficiadas com provisões para o cargo musical. No entanto, apesar da chancelaria da Ordem de Cristo apontar para uma regularidade das nomeações régias para as principais igrejas do Brasil entre o reinado de Dom Henrique I (1578 – 1580), passando pela Dinastia Filipina (Coroa anexada à Espanha, entre 1581 e 1640), é nítida, não só para o Brasil, mas para todos os domínios coloniais, uma intensificação das provisões nas primeiras décadas após a

²¹ Podemos citar como exemplo dessa mentalidade o Padre Diogo Moreira, um dos principais beneficiários de Dom Francisco de Souza. O mestre-de-capela nomeado era filho do consórcio entre Isabel Velho e o Capitão-Mor de São Vicente, Jorge Moreira. Silva Leme (1905, p.397, vol.7), aponta que, apesar do estabelecimento de Diogo em São Paulo, ele era natural de São Vicente. Podemos comprovar a veracidade da informação através de um documento citado pelo historiador Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira Camargo (1951, p.166, vol.1), no qual revela que Jorge Moreira e seus filhos eram membros ativos da Misericórdia de Santos. Pedro Taques Paes Leme, por sua vez assegura que Jorge Moreira – natural do Rio Tinto do Porto, Portugal - foi capitão-mor, Governador e ouvidor da Capitania de São Vicente. Ademais, sua filha Paula Moreira foi, segundo Taques, o tronco genealógico da importante família Godoy Moreira (PAES LEME, 1980, p.141, tomo III). Pela circulação da família Moreira, podemos observar ainda o entrelaçamento de influências que garantia, para membros de um mesmo clã, cargos públicos com considerável potencial de articulação nas diversas esferas sociais. Nesse jogo, entravam facilidades para aceder às sesmarias; privilégios na “administração” dos escravos gentios; conquista de contratos comerciais em forma de monopólio, e, como vimos, nomeação para cargos públicos de parentes; garantindo o fechamento de uma cadeia de poder. Além do Padre Diogo, os dois tios maternos eram presbíteros do Hábito de São Pedro e estavam, na mesma época, nas duas principais matrizes da capitania. O Padre Garcia Rodrigues Velho era o vigário colado da Matriz de São Paulo (POMPEU, 1929, 169, vol.1), e o Padre Jorge Rodrigues encomendado em Santos, em 1588 (IAN/TT, Papéis do Brasil, cód.15, p.7v). De certa forma, essa movimentação da família em Santos e São Paulo obedecia às próprias estratégias de mercado para a região: Santos era o porto de entrada e São Paulo a base de lançamento para a conquista do interior. Assim, não é de se estranhar que Diogo Moreira fosse provido coadjutor da Matriz paulistana, e, alguns dias mais tarde, o seu mestre-de-capela, provavelmente acumulando os dois cargos (IAN/TT, 23: §17). Os braços de poder da família levariam, ainda, o Padre Moreira a fazer parte da Câmara de São Paulo, a partir de 1601 (ATAS DA CÂMARA DE SÃO PAULO, vol.1). Essa atividade de vereança seguiu, de forma intermitente, até 1625. Sem embargo, no ano de 1623 o padre aparece como juiz ordinário de sua terra natal, São Vicente (CAMARGO, 1951, p.24, vol.1).

Restauração, principalmente no governo de Dom Pedro II (reinou entre 1683 a 1706)²².

Justifica-se tal fenômeno pelas estratégias de consolidação do poder bragantino. Na criação de zonas de influência, a Coroa ainda no fluxo da Restauração tratava de encontrar aliados para enfrentar um cenário geopolítico marcado por inúmeras disputas diplomáticas e/ou militares. Portugal não se preocupava somente com a Espanha, mas com a nobreza doméstica, com o clero nacional que se dividia pelos privilégios da corte, assim como com outros países que buscavam vantagens no armistício ibérico, como foi o caso da Holanda no nordeste brasileiro (SALGADO, 1985, p.32), e o assédio francês ao iniciar o século XVIII (SOUZA, 2006, p.79).

Como política administrativa, Dom João IV, o restaurador, apoiou-se em conselhos consultivos que aglutinaram parte da nova nobreza, nobiliarquizada pelos atos de apoio em favor do monarca e de sua nascente Coroa. Assim surgiu o Conselho Ultramarino que passou a tratar exclusivamente dos assuntos das Colônias, entre eles as questões das provisões eclesiásticas, juntamente com a Mesa de Consciência e Ordens (ibidem), tribunal superior nas causas religiosas. O ajuste das normas, no caso da constituição das capelas musicais, por menor interesse que poderia a Coroa ter nas coisas do além-mar, estava justamente atrelado a essa política de consolidação dos domínios portugueses através de provisões para o exercício dos cargos eclesiásticos; era um instrumento de controle da representação real, um capital simbólico que foi usado para sedimentar a transição da dinastia governante.

Considerando que o problema dos reflexos da Restauração no Brasil colonial é deveras complexo, assim inviabilizando uma análise mais cuidada, podemos considerar, baseado no trabalho de Evaldo Cabral de MELLO (1995),

²² Podemos constatar, através dos subsídios historiográficos constituídos por Francisco Marques de Souza Viterbo (1908) sobre o exercício da arte na política da colonização, que as provisões tornaram-se razoavelmente constantes, sendo que as principais capelas da Colônia foram contempladas com o provimento régio para mestre-de-capela. Viterbo arrola provisões para a Matriz de Salvador entre 1552 a 1661; para a Santa Casa da Misericórdia da Bahia entre 1651 e 1710; para Olinda, em 1653; para a vila de Iguaraçu, em 1629; para a Igreja de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa, na Paraíba), sendo a última vigente em 1655; para a Matriz de São Luis, uma em 1629 e outra em 1648; para a Matriz de Vitória em 1643; Rio de Janeiro, com provisões datadas de 1645 e 1653; para a Matriz de São Paulo de Piratininga, onde consta a matrícula para todos os mestres-de-capela entre 1649 e 1716, assim como para outras matrizes da Capitania de São Vicente (São Vicente, Santos e para a Vila de Nossa Senhora do Rocio de Paranaguá), com provisões que garantiram o exercício da música nas matrizes, pelo menos em tese, durante todo o século XVII.

que tanto na Restauração pernambucana, como na própria transição do domínio espanhol da Colônia para a Dinastia de Bragança, ou seja, o retorno da autonomia portuguesa na administração colonial, ocorreu igualmente uma intensa negociação com a “nobreza da terra”, sendo a única possibilidade de efetivação política para garantir a soberania no território luso-americano.

Segundo a tese do autor, foi no confronto e posterior acomodação dos estatutos reais com as raízes culturais que se operou o sucesso da política de transição. Através de concessões às idiossincrasias se formaram certos padrões de autonomia, dando sentido mais radical aos conceitos das diferenças, ou seja, surgiram com mais força os termos regionais: ser paulista, ser pernambucano, ser reinol, ser mazombo etc. Restava à Coroa desenvolver a habilidade de lidar com as diferenças para garantir a unidade territorial e coagumentar os diversos “países” da Colônia contra espanhóis, holandeses, franceses, protestantes, judeus, escravos etc. Porém, não é menos verossímil que a ocorrência de concessões potencializou partidos contra a própria Coroa; aqui é exemplar o caso dos paulistas e o confronto com os jesuítas (base de apoio religiosa da Restauração).

É nesse sentido que podemos relacionar a importância do controle do ritual católico, logo do Padroado, pois se de certo modo as “concessões” às formas idiossincráticas de manifestações culturais desequilibravam a identificação com padrões da política metropolitana, ela poderia ser resgatada no culto religioso inerente ao eixo cristão dessas sociedades, justificando, assim, a intensificação, principalmente no reinado de Dom Pedro II, das provisões eclesiásticas. Se na formação e manutenção da Colônia a provisão era tida como um forte instrumento de formação de identidade, agora, na luta para a consolidação da soberania portuguesa, ela se tornou um instrumento de controle fundamental, pois incorporava através dos benefícios régios boa parte dos filhos da nobreza da terra. Além disso, mitigava a tensão das diferenças culturais com a unidade ao redor da consciência católica, até mesmo considerando a diversidade étnica e a liberdade sincrética dos cultos pela dispersão territorial.

Essa associação dos “homens bons da terra” com a administração colonial, através de provisões, é uma característica que perdurou até meados do século XVIII. No caso da música é fácil perceber a associação de famílias com cabedal com a função de mestre-de-capela, como havíamos observado então na

dissertação de mestrado e agora desdobramos para uma situação de política de consolidação de poder.

Tomemos como exemplo a inexpressiva, na época, Capitania de São Vicente, depois São Paulo. Desde a primeira nomeação de mestre-de-capela em benefício do Padre Diogo Moreira podemos acompanhar uma clara proximidade das elites com a prática da música e suas provisões. Assim perfila Luiz Porrat Penedo. Esse músico ostentava o título de capitão e era um influente homem de negócios na vila de São Paulo. Era sócio de importantes personalidades como Lourenço Castanho Taques e João Francisco Veigas. Essa sociedade conseguiu, em 1681, o direito de construir e explorar uma estrada que ligaria São Paulo ao porto de Santos. Sua linhagem continuou na música, pois seu filho, o Padre Estanislau de Moraes, foi aluno de Manuel Lopes de Siqueira e sempre esteve presente nas cantorias que aconteciam na freguesia de São Paulo.

Esse não era um caso isolado, inúmeros exemplos nos permitem esboçar uma forte relação da prática da arte com o estamento das “pessoas principais. Parentes de várias ordens desses músicos seiscentistas atuaram com determinação nas estantes dos coros das igrejas. Vejamos alguns oriundos das famílias mais abastadas da Capitania de São Paulo: Lourenço Leite Penteado; João Rodrigues Paes, parente de Garcia Rodrigues Paes, importante funcionário régio; Faustino Xavier do Prado, neto do Governador da Fortaleza de São João situada no Rio de Janeiro, e herdeiro de um considerável patrimônio em Mogi das Cruzes; Francisco Barbosa e Estanislau de Moraes, ambos descendentes dos Porrat Penedo; Francisco Cunha, bisneto de João Pires, patrono de uma importante família paulistana, de grande cabedal, que protagonizou célebre disputa com a família Camargo, a partir de 1652; João Rodrigues França, bisneto de Domingos Afonso Gaya, uma das primeiras famílias estabelecidas, com terras, em Santos; a família Siqueira, que era formada por descendentes de Vasco da Mota, fidalgo procurador da Coroa, como confirma de próprio punho o Rei Dom Felipe (ACMSP, PHGM, doc.1-4-74); João Portes D’el Rey, mestre-de-capela de Guaratinguetá (DAESP, Inventários não-publicados, ord. 505, doc.1), e, como indica o nome, membro da prestigiada família Portes D’el Rey, que, em sua geração, perfilam, entre outros, o descobridor de São João D’el Rey, Tomé Portes D’el Rey, assim como Marta Miranda D’el Rey, prima e esposa de Amador Bueno da Veiga.

Para finalizar, o caso do mestre-de-capela e vereador paulistano Manuel Viera de Barros. Sobre Manuel Vieira de Barros pudemos constatar que ele era neto de Dom Jorge de Barros Fajardo que, segundo nos informam os vários genealogistas, entre eles Antônio Pompeu (1929, p.79), era “fidalgo e com brasão de armas”. O seu neto, o padre do hábito de São Pedro Feliz de Sanches Barreto foi vigário na vila do Príncipe do Serro do Frio entre as décadas de 1760 e 1770. Tal fato se reveste de uma certa curiosidade, já que nessa cidade nasceu, em meados do século, o compositor José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita [...] Ademais, a linhagem ascendente de Vieira de Barros faz-se distinta, também, pelo considerável número de religiosos que alcançaram altas posições dentro do clero brasileiro, entre os séculos XVII e XVIII. Entre seus primos podemos encontrar, sempre segundo Pompeu (1929), o Frei carmelita Sebastião de Matos, que chegou a ser provincial em São Paulo e seu irmão, Francisco de Matos, Procurador do Convento de Santos. Em relação à música, o tronco dos Barros se ilustra com um outro membro, no caso, um bisneto de Dom Jorge de Barros, logo, primo em terceiro grau do mestre-de-capela paulistano, o Frei Plácido. Segundo Pedro Taques, o religioso era paulistano que, “sendo monge beneditino no Brasil, passou ao reino de Portugal, e ficou monge de S. Bernardo, tomando o hábito no real mosteiro de Alcobaça; e voltou a visitar os parentes pelos anos de 1681; e foi eminente na prenda de tanger viola, e tão destro, que mereceu tanger na presença do Sr. Rei (sic) D. Pedro II” (TAQUES, 1980, p.38, tomo II).

A partir do dito acima, podemos vislumbrar uma política de aproximação administrativa da Metrópole com a elite local, a partir da segunda metade do século XVII, através de provisões para cargos da Fazenda Real. Usamos o caso de São Paulo para realçar a estratégia. O vínculo com a nobreza da terra, estabelecido nos provimentos régios, mitigava, em tese, as tensões da Restauração em uma região problemática na relação com a Coroa, de tendência hispânica e tida como reduto de cristão-novos²³, cujos defeitos de caráter eram atribuídos em grande parte à mestiçagem (SOUZA, 2006, p.139).

²³ Confira sobre esse tema os seguintes trabalhos: Maria Luiza Tucci CARNEIRO. *Preconceito Racial; Portugal e Brasil Colônia*. 2.ª ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1988; José Gonçalves SALVADOR. *Cristão-novos, Jesuítas e Inquisição*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969; e sobre essa questão dos cristão-novos e a música paulista, Diósnio MACHADO NETO. O "atalaia da fé" contra as máculas do século: o missionário músico Ângelo de Siqueira. *Revista Opus*, Editora da Unicamp: Campinas, v. 11, p. 63-97, 2005.

Esse propósito pode, ainda, ser confirmado observando o conjunto de provisões para a Capitania. Tanto a Matriz de Santos, como a de São Paulo, tinham músicos registrados e recebendo, em tese, cõngruas da Real Fazenda com registro de provisão no Senado da Câmara (DUPRAT, 1995, p.19). No planalto paulistano, tanto Manuel Pais de Linhares como Manuel Vieira de Barros eram providos no cargo em meados do século. O cargo continuou oficializado pela chancelaria real, pois as provisões continuaram sendo outorgadas. Em 1680, Manuel Lopes de Siqueira (1661 – 1718) assumiu o mestrado com provisão régia (CAMARGO, 1953: 38, vol.3; DUPRAT, 1995, p. 23) em substituição a José da Costa, também com provisão. Em Santos, corroborando com a tendência observada em São Paulo, os diversos mestres-de-capela que atuaram tanto nas igrejas da vila como em São Vicente o fizeram com provisão.

Assim, nessa necessidade implícita, porém fundamental de colonizar o Brasil coadunando a elite, as provisões para mestre-de-capela não diferenciaram a destinação (paróquia, matriz, catedral), durante todo o século XVI e XVII. Isso é o que demonstram os poucos exemplares conhecidos. Em 1599, Diogo Moreira foi provido por Dom Francisco de Souza mestre-de-capela da Matriz de São Paulo. O Governador determinou à Fazenda Real o pagamento de sua cõngrua (IAN/TT, Papéis do Brasil, §19). No decorrer do século, outras provisões para matrizes também estavam vinculadas ao erário, como a de João de Roxas Moreira, de 1669 (VITERBO, 1910, doc.XXII).

No entanto, já no século XVIII, com a multiplicação dos centros urbanos, e conseqüentemente dos templos, constrangeu-se essa prática e somente os mestres-de-capela das Sés ficaram vinculados às provisões do Padroado. Observando a relação de provisões registradas nos livros de chancelaria da Ordem de Cristo, feita por Souza Viterbo, podemos observar esse fenômeno. A mais tardia provisão para matriz foi passada a Ângelo de Siqueira, em 1725. A grande maioria foi executada no século XVII (VITERBO, 1910): três no século XVI; 19 no século XVII e 7 entre 1710 e 1725. Maurício Dottori confirma o fato afirmando que após essa data “não há mais nenhuma nomeação para mestre-de-capela” nos livros da chancelaria da Ordem de Cristo, a não ser para chantres (DOTTORI, 1994, p. 95). Dessa forma, os músicos de qualquer templo religioso fosse matriz, paróquia ou capela, perderam gradativamente no século

XVIII o direito a qualquer tipo de emolumento régio, como demonstra ao Rei, em carta de 1728, o Governador de São Paulo, Antônio da Silva Caldeira Pimentel:

Na provisão inclusa declara S Maj. que se não deve pagar ao Vigário, por que tem ordenado, e da mesma forma ao Mestre da Música, por também o ter, mas nesta parte há equivocação, ou engano, porque o mestre da música não tem ordenado algum da fazenda de sua Majestade (grifo nosso), como da folha da receita, e despesa que todos os anos remete o provedor da fazenda, se justifica e sendo certo que não tem ordenado, é justo que lhe pague a Câmara o seu trabalho, pois não [tem] obrigação para que se haja de cantar de graça, e se lhe devem lhe satisfazer as festas pelo mesmo preço que nas demais igrejas se costuma se pagar nas festas solenes. (AHL, Documentos referentes à Capitania de São Paulo, doc. 1138; apud DUPRAT 1995, p. 36)

Ao que parece, ocorreu uma nítida desarticulação entre o Padroado e as próprias autoridades coloniais. Dessa forma, o hiato da indeterminação acabou forjando um impasse: quem deveria receber a provisão, o cargo da Sé ou de qualquer outro templo, e quem deveria passá-la, a Câmara através da indicação episcopal como plenipotenciária régia, logo representante do Padroado, ou o próprio Bispo, pois dele nasceria o ato inicial de prover? Na incerteza, a Igreja tomou para si o encargo antes administrado pelo Padroado!

Esse foi o eixo do problema no século XVIII, pois, com ordenado ou não da Fazenda Real, a Igreja entendia que o músico deveria receber uma provisão para poder exercer a atividade em qualquer templo católico. Com a negação do Padroado a universalização da provisão de mestre-de-capela viu-se constrangida, o que abriu brechas para o episcopado “inovar”. Assim, já no final do século XVII, o problema primordial no Brasil deixou de ser a norma e passou ao procedimento. O motivo transformador foi o entendimento, diante de uma visão do desequilíbrio moral, em parte justificado pelo aluvião humano em direção às minas de ouro, de que era necessária uma atenção maior com as questões da Igreja. Dessa forma, entendeu o episcopado brasileiro que o perigo estava na disseminação do estado leigo no trato do espetáculo litúrgico, pois diferentemente dos sacerdotes, o mestre-de-capela, que poderia ser um leigo e, ademais, não sendo o templo uma catedral, podia estabelecer-se numa ação espontânea da sociedade, desvinculando-se, assim, do provimento régio. Ademais, a administração colonial, forjada num modelo de negociação dinâmica²⁴, a

²⁴ Em *O Sol e a Sombra*, de 2006, Laura de Mello e Souza expõe a tendência que a atual historiografia demonstra de considerar a formação de padrões exercidos no Brasil colonial distante de um controle draconiano imposto pela metrópole. Citando inúmeros trabalhos, Laura de Mello e Souza constrói a imagem de um Brasil híbrido, construído em espaços de negociações mediados entre as especificidades regionais “na confluência de dois mundos, oscilando entre uma e outra

“contratação” de um músico para a celebração dos ritos católicos, obedecia às liberdades por interesses conjunturais e não estruturais, em que a ciência litúrgica deveria ser “a” estrutura, mas que era freqüentemente sobrelevada pelas acomodações de diversas forças sociais.

Ironicamente, foi a política da Metrópole que suspendeu as provisões para todo e qualquer templo que ajudou a Igreja a “trazer” para si a responsabilidade sobre o culto. No hiato da ação do Padroado, as autoridades eclesiásticas acabaram encontrando meios para atenuar o que entendiam como estado de indigência na qual vivia a maior parte das igrejas. Na ausência da provisão régia, pequenos vícios de cobrar selos e passar uma e outra provisão tornaram-se sistêmicos, possibilitando a intensificação da exploração econômica das provisões e das “conhecenças” eclesiásticas, em que a música foi inserida.

Esse tramite, diante da perspectiva atual, não pode ser considerado fruto de uma informalidade. Formava-se justamente na necessidade de atender inúmeras e majoritárias capelas, além da catedral. Nesse fluxo, a Igreja, como veremos, passou a criar estratégias para apropriar-se de direitos de provisão, usufruindo tanto monetariamente como fortalecendo sua presença, inibindo o que interpretava como formalidade transgressora do Padroado, haja vista o estado da religião do Brasil. Dessa forma, consolidou-se uma prática onde os mestres-de-capela que atuaram nas igrejas “trocaram” a provisão com a chancela da Ordem de Cristo pelas licenças passadas pelo Bispado.

margem do oceano, no ritmo sazonal dos navios de carreira” (Souza, 2006, p.450). Essa seria a tônica que contraria a visão pessimista dos historiadores do início do século XX, para quem a administração portuguesa sofria de uma paralisia crônica (ibidem, p.48). Citando o trabalho de Antônio Manuel Hespanha, destaca que o próprio Antigo Regime que nos colonizou era fundado em atos informais que “importavam tanto quanto os formais”, tornando a jurisprudência um ato decisivo na formação das decisões administrativas (ibidem, p.49). Esse aspecto, concorda Mello e Souza com Hespanha, fortalecia-se na medida em que o “Império não era ‘centrado, dirigido e drenado unilateralmente pela metrópole’” (apud ibidem). No entanto, a autora ressalta que as análises de Hespanha não consideram o problema colonial regido por uma sociedade escravocrata, onde a população cativa era quase majoritária, forjando um espaço de “autoridade negociada” (ibidem, p.63). Para tanto, apresenta considerações de Nuno Gonçalves Monteiro e Mafalda Soares da Cunha segundo as quais “avançam substancialmente na análise interna da administração imperial, reiterando a importância do centro decisório e mostrando como ele mudou ao longo dos séculos. No seio de uma ‘monarquia pluricontinental caracterizada pela comunicação permanente e pela negociação com as elites da periferia colonial’, cresceu a diferenciação entre as esferas institucionais, que tinham lógicas específicas e ‘distintos padrões de circulação no espaço da monarquia’” (ibidem, p.71). Em suma, Laura de Mello e SOUZA parece concordar que havia a constituição de um equilíbrio para “as distintas instâncias, e as respectivas elites, mutuamente se tutelarem e manterem vínculos de comunicação com o centro” (apud ibidem, p.72).

E é justamente nesse ponto que o processo da concretização do mestrado encontrou-se com um campo bastante heterogêneo de forças que forjaram impasses e conflitos nos usos e costumes principalmente enraizados nas políticas do episcopado. Nas fronteiras entre a tradição, a lei e a prática, habitavam interesses que velavam tanto as possibilidades reais de concretização do espetáculo político, como as formas de representação de poder fundamentadas em claros contornos ideológicos em que os simbolismos régios se consubstanciavam. Logo, se no século XVI e XVII as provisões para o Brasil não promoviam disputas entre as esferas envolvidas (Padroado e Episcopado), entrando no século XVIII o choque ocorreu e desdobrou-se para profundos debates doutrinários, como discutiremos no capítulo 4.3.

Evidentemente, o exercício da música não ficava restrito ao ato de existir alguém com provisão, muito pelo contrário, no Brasil colonial, principalmente no Centro-Sul, a conquista de uma provisão era uma exclusividade de poucos. Porém, é justamente nesse labirinto de informalidades que residia a força de uma provisão, pois representava uma distinção capaz de alçar o músico a instâncias de poder e estabilidade pouco usual. Por outro lado, a provisão era o instrumento de controle oficial pelo qual o Padroado tratava de intervir nos usos e costumes dos rituais de uma sociedade de heterodoxias inerentes a ela. A provisão era uma força de mediação ajustada na importância da música em um cotidiano forjado pelo culto religioso que se intensificava na medida que essa função catalisadora da religião era vivida numa diversidade modelada pelas disparidades sociais forjadas numa sociedade de intenso movimento²⁵.

²⁵ Inúmeros estudos atribuem a heterodoxia dos padrões de sociabilidade do complexo mineiro da Colônia, principalmente no que diz respeito aos mineiros e paulistas, ao fenômeno da intensa movimentação da população que impedia a estabilização dos paradigmas esta mentais, típicos do Antigo Regime. Para Laura de Mello e SOUZA (2006), o primeiro impulso da sociedade mineira trazia já a mácula da mestiçagem, pois seriam os paulistas um povo mestiço por natureza. Fato esse que, em muitas ocasiões substanciavam censuras da elite agrária nordestina, principalmente a pernambucana, de estrutura estamental mais marcada. Para a autora, a região das minas “era uma sociedade em movimento, transformando-se a cada dia, encurtando o tempo e subvertendo normas. Num mundo de linhagens e parentelas, aqueles homens eram seres soltos, desenraizados, sem memória, a quem a riqueza permitia inventar um passado e um nome” (SOUZA, 2006, p.159). A distinção pelo dinheiro, e não pela linhagem, é a tônica do trabalho de Marco Antônio Silveira, *O Universo do Indistinto*, no qual ele defende que as formas de representação social rígida do Antigo Regime ficavam fragilizadas pela ascensão de uma camada de antigos trabalhadores mecânicos, enriquecida rapidamente pelos negócios do ouro. A busca da distinção forjava-se na incerteza das etiquetas e cerimônias da teocracia monárquica o que causava nos governantes, tanto civis como eclesiásticos, a imagem de uma sociedade impossível, cujos motins e revoltas justamente forjava-se na falta da nobreza. Nessa lacuna da linhagem, os agentes do poder freqüentemente atribuíam as falências sociais às características formativas da

Assim, entrando no século XVIII, o centro do problema da administração da música no Brasil direcionou-se para a disputa entre Coroa e Igreja para o estabelecimento da provisão. Nesse sistema complexo, os dois “poderes” ora disputavam o direito de prover, ora se encontravam defendendo antigos privilégios diante de uma sociedade que pouco a pouco se conscientizava de seu potencial de barganha “estimulado” pela vocação consensualista do Estado português. O exercício de prover a música tornou-se, então, mais intrincado que em esferas administrativas mais visíveis, como a justiça ou o corpo militar. Isso porque a formalização da música não só trazia os paradoxos do Padroado que se manifestavam também em Portugal, mas os conflitos que surgiam na representação do poder numa sociedade amorfa, de especificidades singulares, como foi o complexo Centro-Sul do Brasil.

É nesse sentido da especificidade que o espetáculo político, como eixo de assentamento do poder, necessitava de formas de controle rígidas para reagir contra a “falsa” fidalguia e a nobreza de ouropel, que se formava pelo acúmulo rápido de riquezas. Nesse teatro de conflitos e negociações, os limites do que era da Igreja e o que era do Rei somente se encontravam na concordância de que ambos garantiam as bases do Antigo Regime. Assim, mesmo quando Igreja e Conselho Ultramarino enredavam-se em nós, debatendo problemas conceituais da provisão eclesiástica, não chegavam aos extremos, desqualificando o provido e punindo os eclesiásticos pela autonomia, pois isso poderia representar um vácuo de poder de conseqüências impensáveis. Independentemente dos conflitos jurisdicionais, a religião era entendida, também, como um forte mecanismo de controle social e assim deveria ser exercida, mesmo que por processos velados de concordâncias.

sociedade: “réus de delitos ou pessoas que nas suas terras não tinham mais que aquilo, que ganhavam pela enxada, ou pelos ofícios vis que exercitavam, vendo-se em um país tão extenso e cheio de liberdades, fazem-se insolentes e querem ser fidalgos” (Teixeira Coelho apud SILVEIRA, 1997, p.67). Por sua vez, Sheila de Castro FARIA (*A Colônia em Movimento*, 1998), dizia ser a movimentação uma característica inerente da sociedade colonial. Amplia até mesmo para a elite agrária nordestina, o fenômeno do trânsito social entre diversas camadas. Assim dizia ser freqüente que tradicionais famílias da aristocracia agrária não tinham reservas em casar suas filhas com comerciantes ricos sem brasão de armas, ou mesmo mais de uma geração no exercício do poder (1997, p.210). O ponto de convergência dos textos citados é justamente a fragilidade da sociedade colonial que vivia os paradoxos formados nos vórtices da estrutura estamental confrontada à sociabilidade onde a distinção não era de sangue, mas regida por interesses pecuniários.

Outro sério problema era que a efetividade reguladora da provisão poderia, e era, mitigada pela dispersão espacial e o isolamento social. Porém, não podemos desconsiderar que inúmeros desdobramentos do exercício da profissão no Brasil estavam relacionados com o conceito normativo do espetáculo litúrgico, no qual o mestrado era o braço executivo. A preocupação pastoral dos bispos exemplifica o enunciado, assim como reflete outro fenômeno. Promovendo visitas periódicas às freguesias, logo às Irmandades associadas, ou enviando missionários para a correção dos cultos em regiões inóspitas, como ocorreu com o mestre-de-capela Ângelo de Siqueira²⁶, os prelados no Brasil tratavam de enfrentar as formas de representação religiosa forjadas na sociedade de bases móveis, de dinâmico processo de transição das elites, porém sempre ávida pela distinção.

Em síntese, e antecipando considerações, ao mesmo tempo em que transparecia um absolutismo não-teológico, de direito positivo, posturas resistentes da Igreja tratavam de garantir os direitos dos bispos brasileiros na administração dos emolumentos provindos das capelas. Esse problema ocorria concomitantemente à consecução de um projeto civilizador onde a Igreja tomava para si a missão de salvaguardar uma ordem moral que se diluía pelos vórtices de uma sociedade amalgamada pelo modelo de produção escravocrata e suas diversidades de cultos. Condensando tal fenômeno, o Iluminismo Católico

²⁶ Desde 20 de agosto de 1744, o Padre Ângelo de Siqueira “por especial provisão de Dom Frei João da Cruz, então Bispo do Rio de Janeiro, exercia o cargo de Missionário da Capitania de São Paulo”(CAMARGO, 1945, p.57). Em 1746 ampliaram-se os poderes de Siqueira ao ser nomeado pelo 1.º Bispo de São Paulo, Dom Bernardo, Missionário Visitador. Entre muitas missões e poderes concedidos em alvarás, destacamos (ibidem, p.58 e seg.): aumentar as fábricas das igrejas, inclusive solicitando sesmarias para o povo cultivar e assim poder aumentar a arrecadação dos dízimos; levantar dados a respeito da região e seus habitantes, entre outros, a fertilidade dos casais, para então averiguar possíveis desvios espirituais e propor soluções; conceder dispensas matrimoniais, ou seja, verificar e anular impedimentos, como, por exemplo, questões de consangüinidade; administrar as fábricas (o caixa de pé de altar) nas igrejas onde estivesse visitando; conceder indulgências; corrigir o culto, verificando a Exposição do Santíssimo Sacramento, realização de procissões, Te Deum etc. Destacamos que a questão musical era fundamental nessa ação. Em suma, Ângelo de Siqueira deveria coordenar uma missão de espiritualização católica de dimensão somente comparável à dos jesuítas de primeira hora. Para tanto percorreu, durante 17 anos, uma considerável extensão territorial do centro e sul da Colônia. Percorreu desde os limites da região castelhana no sul (Rio Grande, Santa Catarina, Curitiba) até o mais agressivo sertão do centro-oeste brasileiro; com certeza visitou inúmeras vilas de Minas Gerais, Goiás, destacando Vila Boa de Goiás e Cuiabá. É possível comprovar tal afirmação percorrendo as páginas do livro *Botica preciosa*, isso porque o missionário inúmeras vezes cita casos ocorridos nas paragens que visitava (cf. SIQUEIRA, 1754, p. 105 e seg.). Em Campos do Goitacazes, Capitania da Paraíba do Sul, fundou um seminário, cujo orago era a sua santa protetora, Nossa Senhora da Lapa. A mesma santa foi evocada para o seminário que construiu no Rio de Janeiro, em 1751.

português sustentava esse complexo debate, pois ele mesmo era um paradoxo entre o Leviatã e o Rei Fidelíssimo. Aliás, esse embate sobre as dimensões do poder religioso e civil e suas formas de representação era o que singularizava a política portuguesa, já que em outras regiões da Europa, como a França e a Inglaterra, as forças ordenadoras da sensibilidade política vinham se consolidando nas esferas laicas.

No Brasil, os paradoxos eram ainda mais agudos. A própria missão civilizadora que a Igreja trazia para si se constituía enfrentando uma prática religiosa caótica em que o sujeito normativo era enfraquecido pela multiplicidade de realidades diversificada pela imensidão territorial e étnica. Tal fenômeno afetava fortemente a consciência do corpo eclesiástico, tanto pela fragilidade geopolítica da Coroa e sua possibilidade de “ocupar” o Brasil através da multiplicação de órgãos normativos, como no caso dos bispados ou prelazias, como pela inerente vocação portuguesa à tolerância sincrética, como observado acima. Assim, no “governo da falta” se acomodavam as possibilidades de ser (laico e religioso) num contínuo remodelar, onde os limites da tolerância e da rigidez buscavam, para uma ordem espiritual e social, estabilidade em símbolos que deveriam ser claros, porém, eram dinâmicos, pois dependiam dos alinhamentos e possibilidades dos usos e costumes comunitários, ou seja, a consciência possível. Como dizia Ângelo de Siqueira, em 1753, as *Ordenações da Bahia* não conseguiam corrigir a religião no Brasil, pois “não se pode observar pela diferença do Paiz” (Siqueira apud LAMEGO, 1913, p.47).

Assim, nas fendas e hiatos jurídicos do Padroado, eclesiásticos, republicanos e funcionários régios tratavam casuisticamente de impor modelos de representação dos valores do Antigo Regime, provocando uma série de entendimentos e ações que refletiam as possibilidades de aberturas provocadas por uma ordem social contrária, inerentemente, aos padrões metropolitanos. Em inúmeros atos marcados por um grau de independência inusual em outros governos absolutistas, os agentes da ordem institucional, principalmente religiosos, enfrentavam o Leviatã, constituindo, senão movimentos nativistas, doutrinas particulares de entendimento do direito do Rei que forjaram, ironicamente, a perspectiva de um paradigma iluminista: a discussão erudita dos direitos e privilégios.

Concluindo, esse problema jurisdicional era reflexo não só de uma conjuntura específica, mas de um modelo sociopolítico que amealhava profundas alterações nas determinações de administrar que, então, tendiam a protocolos fundados no absolutismo laico, mas que, como veremos, estimulou a autodeterminação do Episcopado brasileiro. O Padroado foi justamente o campo de luta que mediou tal fenômeno nas questões da Fé, pois, constituído em um mesmo corpo, ou melhor, nos “dois corpos do Rei”, trazia inerentemente a vocação do tempo: a contradição entre o sacro e o profano. E mais, consubstanciava-se singularmente nas nomeações para as capelas musicais.

3.4.O indistinto universo do mestre-de-capela no Brasil colonial: a função mediando um trânsito além da capela.

Somente nos trabalhos de Régis DUPRAT (1968; 1983b; 1984; 1985; 1995; 1999) e Jaime DINIZ (1993, p.23) encontramos uma categorização das funções do mestre-de-capela, delimitando áreas de atuação e sistema de provisão (fundamentalmente em Duprat 1968; 1983b e 1999). Curt Lange, no entanto, não pode ser dispensado no arrolamento dos trabalhos que construíram a visão sobre a atividade. Porém, suas considerações eram difusas devido à proeminência de suas teses, principalmente no que diz respeito à dissociação das autoridades eclesiásticas no controle e administração do espetáculo litúrgico.

A síntese que julgamos ser a mais abrangente sobre a função no Brasil colonial é a de Régis Duprat (1985, p.154):

Exerce ofício da música sob a autorização do vigário da vara eclesiástica. É um arrematador de serviços musicais, subempreendendo serviços prestados por músicos, cantores, ou instrumentistas, trabalhando sob sua orientação e compasso [...]; eventualmente executante de instrumento acompanhante do coro [...] ou do solista (frequentemente um tiple ou soprano); proprietário dos materiais musicais (papéis de música), adquiridos ou copiados pela sua própria mão; eventualmente compositor de obras executadas na ou especialmente para a ocasião; integrante do coro ou cantor solista conforme a ocasião; não é necessariamente ocupante de cargo estável de música na igreja, sempre teve o título identificado com o de regente.

Sua atividade, no entanto, expandia os limites da liturgia cotidiana, atuando em cerimônias fúnebres²⁷, procissões, entradas solenes, comemorações

²⁷ Inúmeros eventos marcavam o sepultamento, no qual a música era elemento primordial. Não sem espanto, viajantes relataram o “espetáculo” em que transcorriam esses funerais antigos, onde, entre outros, coros completos interrompiam o cortejo para cantar mementos (REIS, 1991, p.138). Além disso, era costume, nos dias em que o corpo era velado, músicos cantarem nas

cívicas e religiosas, enfim, toda a espécie de ação coletiva ritualizada na qual fluíam aspectos importantes da simbologia do Antigo Regime. O espetáculo do poder, que consubstanciava a autoridade real na sua ausência, apoiava-se fortemente na idéia de “impor modelos e uma etiqueta de conduta que estava ao serviço de uma estratégia mais ou menos conscientemente assumida” (PAIVA, 2001, p.81, vol.1). Nesse sentido, como veremos, o controle das formas do espetáculo tornou-se o nó górdio da questão, e não faltaram fórmulas para efetivá-lo, no decorrer do século XVIII.

Curt Lange foi o primeiro a perceber a expansão do mestre-de-capela além das práticas cotidianas da igreja (cf. 1966, p.68). No entanto, fugiu ao musicólogo alemão que era essa presença no século que distinguia a sua função na organização social, pois sua produção mediava convenções, em tese, opostas, porém confundindo-as pela inerente vocação mundana da sua prática, fenômeno a que o cantochão estava imunizado. Por outro lado, a presença do mestre-de-capela “sacralizava” em tese todo e qualquer ato, pois não só efetivava o compromisso indelével da Igreja com o conjunto das cerimônias sociais, mas como também garantiria o equilíbrio místico pela intervenção da música “da religião”. Ademais, a presença do mestre-de-capela com provisão tornava oficial o evento também no aspecto secular, já que era o representante legal do Padroado, na esfera musical.

Matinas, pois seria nas horas da madrugada onde a alma do falecido sofreria o assédio dos demônios. Assim, reuniam-se para cantar, no Ofício das Vigílias, os *Noturnos* da *Matinas* (três salmos com suas antífonas) seguido das *Lições* (leituras sobre a vida dos santos, com reflexões de ordem moral), como podemos ver em inúmeros documentos lançados nas Contas de Testamentos (a questão com o cumprimento das obrigações religiosas era de tal ordem que um testamenteiro poderia ser até mesmo preso e seus bens interditados): “*Recebi do capitam Manuel da Costa Leme oito mil reis que me deu como testamenteiro do defunto o capitão Agostinho Machado de acompanhamento e ofícios de nove lições como mestre-de-capela*” (DAESP, Inventários e Testamentos não-Publicados, Agostinho Machado Fagundes, Ord. 503, p. 22v) / “*Recebi de Francisco Pantojo testamenteiro da defunta Lucrecia de Mendonça sua irmã dois mil reis de um responso que lhe cantei no seu enterro como também uma pataca de meu acompanhamento e outra de uma missa que disse no dia de seu enterro. De que passei esta quitação a 9 de fevereiro de 1715//O Pe. Luiz de Mendonça e Silva* (Idem, Lucrecia Mendonça, ord. 503, doc.8) / “*Recebi de Miguel Rois Diniza testamenteiro da alma de sua mãe Ana Raiz Diniza que Deus Haja em gloria, três patacas do acompanhamento funeral da música com que lhe assisti, e para sua descarga lhe passei a presente de minha letra em que me assinei em os 24 de junho de 1713 anos // Luiz de Freitas Gamarra*” (Idem, Ana Maria de Souza, Ord. 504) / “*Recebi do Sr. José Francisco Nunes como testamenteiro do defunto que Deus haja dois mil e quinhentos e cinquenta da música do ofício e tres lições e como este a pago e satisfeito em verdade... este por mim feito e assinado. Guaratingueta 28 de Julho de 1737, Antonio Rodrigues de Araújo*” / “*Mando que no dia de meu enterramento, sendo horas, me digam, todos os sacerdots, que se acharem presentes, Missas de corpo presente, como também um oficio cantado de três noturnos, e não sendo horas, no dia seguinte, como também no saimento se me dirá outro oficio cantado de três noturnos*” (Idem, Verônica Dias Raposo, ord. 505)

Na busca por um alinhamento ideológico de amplo alcance, era recorrente nas provisões a ordem de que qualquer papel musical passasse pelo crivo do titular da provisão. Assim, caberia aos mestres-de-capela o fluxo de ações para coibir “profanidades indecentes” que eram tidas como símbolo da degradação que, na primeira metade do século XVIII, era o grande temor da Coroa portuguesa (SOUZA, 2006, p. 78-98.). Moralistas como Nuno Marques Pereira, *O Peregrino da América*, viam a ruína da moral no relaxamento dos costumes que permitiam a feitiçaria e o calundu, endógenos das cantigas que inoculavam o pecado nos incautos. Expunham seus motivos pela percepção de que “o profano das modas e malsoante conceito” era de uso coletivo “que não havia negra, nem mulata, nem mulher dama, que não o cantasse” (Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América*, 1725, apud TINHORÃO, 2000a, p. 22). Nessa tese puritana, “músicas profanas e palavras desonestas [eram] a mesma coisa, porque o mesmo é cantar que contar: e a diferença que há entre uma coisa e outra, é ser uma harmoniosamente dita e a outra proferida praticando” (apud ibidem, p. 22). A paixão inoculada pela harmonia foi vista como sensualidade que destruía a razão e despertava o fogo das almas. A explosão semântica do afeto musical vinculou-se então ao pecado original e os mestres-de-capela foram incumbidos de coibir práticas disseminadas no século.

Assim, vemos na provisão de Ângelo de Siqueira, de 1733, emitida pelo Bispado do Rio de Janeiro, a estratégia de censura:

[...] Sendo obrigado a zelar que nas Igrejas não haja músicas e [cantos] profanos [sic] e indecentes assim que sejam todos graves e dignos do nome de [...] Deus mandamos ao dito mestre-de-capela de que todos os papéis que fizer cantar sejam com este requisito e não consintam cantos ou vilancicos profanos e indecentes. Mandamos ao Reverendo Pároco, sob pena de excomunhão, que não deixem cantar música alguma nas suas igrejas e capelas das suas freguesias pela qual não conste que vão examinados e aprovados os papéis que hão de cantar em cada ocasião pelo dito mestre-de-capela [...] (AHM, Documentos referentes à Capitania de São Paulo, doc.1138, apud DUPRAT, 1995, p.14) (Fig. 5).

O mesmo teor, praticamente com as mesmas palavras, que denota um padrão de documento, encontra-se na provisão para mestre-de-capela da Sé do Rio de Janeiro para João Lopes Ferreira, de 1770 (apud MATTOS, 1997, p.217). Anos antes, em 1753, o Bispo de Mariana, Dom Frei Manuel da Cruz, recorreu à mesma determinação da censura dos papéis de música executados nas Irmandades para:

[...] evitar as incidências e profanidades das músicas nas capelas, e todos deveriam ouvi-las assentados com honesta decência [determinando aos mestres-de-capela que] não consintam nas festividades músicas que não sejam páginas fixadas pelo Breviário e o Missal Romano, e para isso examinem os papéis dos músicos, sob pena de excomunhão maior [...] (Manuel da Cruz, 1753, apud EUGÊNIO, 1998).

Diante da importância assumida nas estratégias de controle de uma civilidade cujas autoridades portuguesas acreditavam ser de “homens sem lei e nem grei” (SOUZA, 2006, p.80) - principalmente na região Centro-Sul do país, fonte da riqueza mineral - nos entreatos da ação artístico-religiosa o mestre-de-capela constituiu-se, até início do século XIX, num elemento de potenciais diversos, efetivando redes de influências que poderiam ir muito além dos limites da capela, mediando encontros que saíam da esfera da devoção pública e entranhavam-se na articulação de interesses privados, desde pequenos cargos na administração de Irmandades até mesmo de contratador régio, como foi o caso do mestre-de-capela paulistano Luis Porrat Penedo²⁸.

²⁸ O capitão Luiz Penedo era, além de músico, um influente homem de negócios na vila de São Paulo. Segundo nos informa Pasquale Petrone (1965, p.73), Porrat Penedo, associado a Lourenço Castanho Taques e João Francisco Veigas, foi responsável pela quebra do isolamento do planalto paulistano, já que essa sociedade conseguiu, em 1681, o direito de construir e explorar uma estrada que ligaria São Paulo ao porto de Santos.

Veremos adiante os desdobramentos do mestrado observando a insistência com que as fontes nos relatam a atuação desse profissional articulando um sistema de educação, informal e formal, de primeiras letras, assim como sua expansão para a vida paralitúrgica das Irmandades, para o comércio, enfim, um pluri-profissionalismo que expandiu a importância do músico, talvez de modo impensável para os dias de hoje.

3.4.1. O músico como mestre de letras

O binômio "letra e música" como veículo de diálogo com a constituição do saber é um conceito desenvolvido desde tempos imemoriais. Tanto na concepção do termo grego *mousike*, como na sua própria mitologia ou nos relatos bíblicos, músico e literato se confundiam no exercício da dramatização da vida e entendimento bipolar que não dissociava razão de sentimento. Nesse sentido, o mestre-de-música, no decorrer do tempo, identificou-se como uma das poucas profissões com acesso ao mundo das letras.

Neste capítulo trataremos de demonstrar como, no universo colonial, através de práticas consuetudinárias, o mestre-de-capela, e posteriormente o músico sem provisão eclesiástica, inseriu-se num aspecto pedagógico mais abrangente atuando como mestre de primeiras letras, assim como Mestre Régio de Gramática Latina, após as reformas pombalinas. Esse processo prevaleceu até mesmo entrando no século XIX, já que configurava construções de sentidos comunitários que conduziam a padrões de influência e poder, formas de uso e vias de acesso. Nesse sentido, o próprio sistema refletiria o jogo da dominância dos discursos, dos cânones, onde o domínio do mundo letrado estava associado, mais do que atualmente, ao universo sonoro, sendo a recíproca verdadeira.

Essa prática era um desdobramento de situações comuns ao cotidiano da Colônia, desde as primeiras ações efetivas de povoamento, pois as artes, aliadas à educação convencional das letras e das contas, formavam um complexo

²⁹ Fonte; Arquivo Histórico Ultramarino, Documentos referentes à Capitania de São Paulo, doc. 1138.

unívoco de concepções doutrinárias seculares, utilizadas desde um princípio como estratégia de catequização, principalmente pelos jesuítas (LEITE, 1937; LACOUTURE, 1993; BUDASZ, 1996). O canto, nesse sistema, inocularia valores morais usando os costumes do ameríndio de expressar seus padrões de sociabilidade de forma coletiva e através de manifestações como o canto e a dança.

Mais do que nenhuma outra ordem que chegava ao Brasil, os jesuítas, nascidos na forja incandescente da Contra-Reforma, imprimiram um sentido mais dinâmico de catequização do povo nativo, sistematizando uma ação baseada na intersecção da fé com a arte: evangelizar os jovens habitantes, educando-os nos valores da cristandade européia, na qual a música era fator essencial. A ação educativa congregava vários interesses, pois, ao serem os ameríndios permeáveis a danças e à música, a catequização tornou-se menos árida e, ao mesmo tempo, o próprio mecanismo do espetáculo litúrgico, logo das formas veladas de discurso de dominação ideológica, desenvolveu-se pelas vozes e instrumentos dos novos artistas resgatados para a Igreja (LEITE, 1937).

Porém, ao mesmo tempo em que ordens religiosas articulavam essa intersecção de ensino musical com as letras, a Igreja secular também, desde o século XVI, vinha acompanhando o processo. Em Portugal existiam, como vimos, as chamadas *Escolas dos Moços do Coro*, nas principais catedrais. Basicamente a finalidade desses colégios era formar jovens músicos para a celebração das cerimônias locais. Os requisitos para se freqüentar as escolas, além das aptidões musicais naturais, era a idade, sendo que o limite para ingressar variava entre oito e dez anos, e dezoito para o egresso. Uma outra constante era a procedência humilde dos alunos. Os meninos órfãos ou expostos (filhos abandonados por serem frutos de relações ilegítimas) eram naturais candidatos às vagas.

Desenvolveu-se, então, uma estrutura generosa que compreendia até mesmo questões sociais frementes, pois dadas as condições de sobrevivência extremas da maioria dos alunos, as autoridades eclesiásticas entenderam que necessitavam auxiliar materialmente os alunos, antes e após concluírem os anos de aprendizado, para não abandonarem o ofício (ALEGRIA, 1997, p.48). Assim, muitos, quando deixavam de ser *moços do coro*, continuavam a receber pequenos soldos até conseguirem colocar-se em alguma capela de música. Da Escola de Évora, por exemplo, saíram os principais compositores do áureo

período polifonista português, geração fundada pelo mestre-de-capela Manuel Mendes (1547?-1605) cujos discípulos incluem Manuel Cardoso (1566 - 1650), Duarte Lobo (156? - 1646), Filipe de Magalhães (1571?-1652) e Estevão de Brito (1575-1641). Posteriormente destacou-se Diogo Melgaz (1638 – 1700), discípulo do Padre Manuel Rebelo.

Como demonstra o cônego José Augusto ALEGRIA (1973), nos primórdios, em meados do século XV, a função educacional estava relacionada somente ao mestre-de-capela, porém, dada a especificidade pedagógica que a profissionalização exigia, criou-se posteriormente a função de um mestre-escola. Em 1395 esse cargo já havia sido elevado à dignidade do cabido da Sé evorense pelo Papa Bonifácio X. Com o passar do tempo, ampliou-se a diversidade de disciplinas oferecidas; além da obrigatoriedade do estudo do contraponto e do canto-chão os meninos eram instruídos em gramática e latim, com professores específicos (ibidem, p.18).

Esse fenômeno foi fundamental para a caracterização do mestre-de-capela como professor de letras, principalmente nas Colônias, onde a constituição de escolas era deficitária e distante, ao que parece, das preocupações primeiras do Bispado da Bahia. Enfim, essas escolas institucionais vinham substituir não só uma tarefa secular dos músicos que, com dispêndio próprio sustentavam seus alunos, mas também as escolas de ler e contar, quase inexistentes na Colônia.

Em Portugal, os benefícios e organização das instituições vinham através de alvarás régios; no Brasil, o sistema cumpria-se somente no que diz respeito à determinação das provisões. Como podemos observar na provisão do mestre-de-capela Diogo Moreira, de 1599:

O estabelecimento deles [os mestres-de-capela] nas Igrejas particularmente da América deveu o seu principio a D Francisco de Souza Gov. Gal. do Estado, este, estando em São Paulo, nomeou por provisão de 18 de julho de 1599 ao Pe. Diogo Moreira M.e de capela da cidade de São Paulo com o ordenado de 20\$000 pago pela fazenda real, com a obrigação de ensinar o canto de órgão na capitania (26: Dito cartório e livro f.98)³⁰. Conhecemos que esta foi a primeira provisão de mestre-de-capela, pois que nela diz o Governador geral, que procuraria a confirmação de S Mag.de, para ver se aprovava este ordenado e despesa, o que nos deixa certos, o que antes o não havia. Neste provimento atendeu o gov. gal. principalmente a utilidade publica, não se lembrando de impor outra obrigação, mais do que a de ensinar o canto de órgão na capitania (grifo nosso). (IAN/TT Papéis do Brasil, cód. 15, §19).

³⁰ A discriminação faz referência ao livro depositado nos arquivos da Câmara de São Vicente. Tal código constituiu, juntamente com os livros do Cartório e da Câmara de Santos – infelizmente desaparecidos –, as principais fontes históricas utilizadas pelo anônimo autor.

A determinação de ensinar meninos, como vimos citado no documento acima, tornou-se mote indelével das provisões. Porém, extremamente modestas, as escolas de música foram majoritariamente mantidas pelos esforços individuais dos mestres-de-capela, que utilizavam desde um primeiro momento o trabalho do jovem como elemento fundamental para a unidade produtiva, dentro de um sistema de produção familiar. Nesse sistema, jovens eram “agregados” à família do músico como administrados, recebendo albergue, alimentação e educação geral, como podemos perceber na provisão de 1728 que recebeu Manuel Rodrigues de Souza para, como mestre-de-capela da vila de Curitiba, abrir uma escola pública de “ler, escrever, contar, solfa e harpa” (Francisco NEGRÃO apud CASTAGNA, 2001, p.219, vol.1). No interesse de vantagens recíprocas, o aprendiz formava-se na prática e o mestre-de-capela “economizava” na utilização dos seus serviços³¹.

Assim, as letras e os números, como inerentes à atividade musical, passaram a ser ensinados paralelamente às regras da cantoria; novamente destaco a função do mestre-de-capela como professor de *ler, escrever e contar*,

³¹ Esse sistema de produção familiar pode ser exemplificado com inúmeros casos que determinam a vigência universal dessa mentalidade na viabilização econômica do mestre-de-capela. Um dos exemplos mais antigos, e ao mesmo tempo um dos mais substanciosos é o de Manuel Lopes de Siqueira (1661-1718). Como demonstrou Régis Duprat (1995, p.26), o mestrado de Siqueira consolidou-se através de um considerável número de alunos e parentes que, considerando a sucessão de dois filhos no mestrado da Matriz paulistana (Manuel Lopes de Siqueira filho (1692 – 1725) e Ângelo de Siqueira (1707 – 1771)), assim como a presença de inúmeros alunos em outras capelas de São Paulo, “governou” a música paulista entre 1680 e ca1736. Na nossa dissertação de mestrado pudemos, também, ampliar o alcance da rede construída por Siqueira, revelando a genealogia da família (MACHADO NETO, 2001, p.264-278). Mais recentemente localizamos outra extensa malha de produção familiar ao redor do músico carioca, atuante em Sabará nos meados do século XVIII, Brás Gonçalves da Mota. A progênie dos Mota constituiu uma trupe que chegou a São Paulo vinda da Bahia, como informou DUPRAT (1995, p.51), e foi acolhida pelo Governador Luis Botelho de Souza Mourão, o Morgado de Mateus. A proteção do Governador quase rendeu o monopólio da música paulista, pois Antônio Manso da Mota foi nomeado como diretor da Casa da Ópera paulistana e, por curto período, mestre-de-capela da Sé. Já em 2001 levantamos a tese de que o músico radicado em Santos, João José da Mota, era um dos irmãos citados no texto de Duprat (MACHADO NETO, 2001, p. 383), baseado em um atestado de batismo onde revelava-se o tronco da família ligada a Brás Gonçalves. Ademais, aventamos a possibilidade dos dois serem irmãos do pintor José Patrício da Silva Manso (ibidem). Com o auxílio do pesquisador Carlos Cerqueira, do IPHAN-SP, que realizou pesquisas nos fundos de batismo do Arquivo Público Mineiro, em janeiro de 2007, comprovamos os laços consangüíneos dos Mota. Assim, forma-se, entre outros problemas, um exemplar caso de produção familiar, em que até mesmo o desdobramento na atividade das artes plásticas de José Patrício pode estar associado à produção das óperas na qual Antônio Manso, seu irmão, era reconhecidamente um profissional destacado. Outros exemplos ainda podem ser arrolados, como os “agregados” de André da Silva Gomes (DUPRAT, 1995, p.70) que, entre outros trabalhos, atuavam como copistas do mestre (ibidem, p.71). André de Moura (1725-1813), de Santos, é outro músico de extensa prática no sistema de produção familiar, já que seis filhos formam o corpo da capela do mestre, que, além disso, contava com agregados, assim como seu filho Mariano da Trindade Moura, mestre-de-capela de Iguape (MACHADO NETO, 2001, p. 365 e seg.).

como vimos na provisão de Manuel Rodrigues Souza. Na ação da própria atividade, aos poucos se consolidava um desdobramento do exercício da música e que, no século XVIII, tornou-se freqüente, principalmente pelos problemas da falta de escolas e, posteriormente, da expulsão dos jesuítas e a falência da nomeação de professores régios.

Conforme demonstramos em nossa dissertação de mestrado, inúmeros mestres-de-capela são nomeados em diversas fontes documentais como mestres de primeiras letras. Interessante notar como, na informalidade da ação, acabavam por propiciar rupturas dos costumes, caso do ensino para mulheres, fora dos conventos femininos, conforme se constata na declaração de um antigo mestre-de-capela da Matriz de Santos, José da Costa Cabral (ca1650 – 1714), em 1714:

que me deve minha comadre Maria Ribeira dezoito patacas de ensino de uma filha sua por nome Eufrásia a qual ensinei a ler e escrever três anos, por cujo ensino foi a dita promessa o que até agora o não fez.” (DAESP, Inventários e Testamentos não publicados, ord. 502 doc.6 apud MACHADO NETO, 2001, p.181).

O santista Mariano da Trindade Moura (1752 – 1824?), radicado como mestre-de-capela em Iguape, igualmente ensinava primeiras letras, conforme podemos observar nos apontamentos do censo de 1799: “Mariano da Trindade. Moura [...] Mestre de Capela vive de sua venda e quitanda e Mestre de ensinar meninos”. André da Silva Gomes (1752 – 1844) - mestre-de-capela da Sé paulista no último quartel do século XVIII - e o pernambucano Luiz Álvares Pinto (1719 – 1789), são outros exemplos da expansão do músico nas áreas das Letras. Silva Gomes exerceu em São Paulo, a partir de 1797, o cargo de professor de Gramática Latina, com provisão régia. Por sua vez, Álvares Pinto chegou até mesmo a publicar uma obra didática: *Dicionário pueril para uso dos meninos ou dos que principiam o abc e a soletrar dicções*, o que deixa explícita a sua atividade como professor de primeiras letras. Além de André da Silva Gomes, provido mestre régio de gramática latina de São Paulo, em Guaratinguetá dois músicos se sucedem na referida cadeira: Manuel Gonçalves Franco, que foi titular do cargo entre 1780 e 1808, e Francisco de Paula Ferreira, que recebeu a provisão após a jubilação do antigo titular do cargo (DUPRAT, 1985, p.182).

Esse sentido, tomada a reincidência do fato, nos leva a considerar o ensino de primeiras letras como um desdobramento quase universal do mestrado de capela. Desde um dos primeiros mestres-de-capela conhecido, o Padre Diogo Moreira (ca. 1550 – 162?), um homem letrado, haja vista o exercício de cargos

republicanos como vereador entre 1601 e 1625 (ATAS DA CÂMARA DE SÃO PAULO, vol.1), e juiz ordinário de São Vicente, nomeado em 1623 (CAMARGO, 1951, p.24, vol.1), até André da Silva Gomes, que faleceu em 1844 como professor de Gramática Latina, conjuga-se nos músicos a dupla missão: o canto e as letras.

Num texto de 2001, consideramos a tese de que esse fenômeno se enraizou no Brasil devido ao conceito educativo de algumas ordens religiosas, principalmente de jesuítas, ligadas à filosofia escolástica cujo programa educacional baseava-se no ensino das artes liberais, divididas em *trivium* - gramática, retórica, dialética - e *quadrivium* - aritmética, geometria, astronomia, música:

Apesar da necessidade de estudos mais sistemáticos sobre o problema e, obviamente, sobre as respectivas conseqüências, podemos configurar algumas conjunturas em forma de tese: a atuação do músico como professor de Letras pode indicar um sistema educacional, de âmbito particular, que refletiria os programas baseados no *quadrivium*, onde a música articulava um raciocínio de ordem lógica, ademais, considerando que a própria palavra seria um desdobramento de ordem musical, haja vista a preponderância da métrica e da entoação discursiva (MACHADO NETO, 2001, p.182).

Consideramos, ainda, que a expansão do fenômeno se deu pela impossibilidade das escolas religiosas atuarem na vulgarização na Colônia do conhecimento disponível, obedecendo ora preconceitos estamentais, ora à impossibilidade física³². Assim, a figura do mestre-de-capela tornou-se um veículo de difusão informal, até mesmo vinculando-se a camadas excluídas da sociedade – vimos há pouco o caso do ensino feminino nas mãos de José da Costa Cabral. Na mesma tese, esse ato não causaria maiores escândalos dado que o mestre-de-capela seria elemento orgânico da doutrina regalista, logo “o ensino nas mãos

³² Esse problema se torna ainda mais complexo, pois as próprias escolas de religiosos muitas vezes abriam-se para elementos de camadas baixas, como negros escravos, mulatos e expostos. Isso porque a música tanto poderia ser pensada como um elemento da formação intelectual vinculada ao desenvolvimento do poder de argumentação, como imaginava a *ratio Studiorum* dos jesuítas, como, também, uma área prática necessária para a realização do culto, logo arte mecânica onde os futuros “doutores” não encontrariam elementos para a sua formação. Assim, o ensino musical de negros, mulatos ou ameríndios não se expandia para o conjunto das artes liberais, mas sim como uma prioridade da constituição da capela musical. Não encontramos “doutor em artes” afro-descendente, mas encontramos, por exemplo, organistas mulatos formados nas escolas beneditinas (LESSA, 2001, p.144). Da mesma forma poderíamos compreender a escola jesuítica da fazenda Santa Cruz, onde Luiz Heitor afirma que “não eram mais índios, porém negros escravos, que tinham orquestra, coros, desincumbiam-se da parte musical dos ofícios sacros e representavam pequenas óperas” (AZEVEDO, 1956, p.13). De qualquer forma, o ensino de letras era fundamental para o desempenho das funções musicais.

do músico oficial da Igreja era uma garantia contra elementos que subvertiam o entendimento pela intuição mística do pensamento escolástico” (ibidem, 182).

Em síntese, o mestre-de-capela aparecia como um natural candidato para ocupar esse espaço, já que, na maioria dos casos, a formação musical dava uma condição de alfabetização suficiente para suprir as necessidades educacionais primárias de pessoas que ficaram apartadas do ensino institucional, fossem nas escolas das ordens religiosas ou nas salas dos professores régios, a partir da segunda metade do século XVIII. Ademais, essa fusão era um fenômeno que dinamizava o estabelecimento das estruturas religiosas na sociedade. Consolidariam-se, assim, não só os paradigmas da Igreja, mas também as formas do espetáculo litúrgico, principalmente a música religiosa.

Evidentemente, o vínculo sistemático da função com as letras tornou-se, a partir da segunda metade do século XVIII, um elemento a mais na consecução das estratégias de renovação da sociedade. Algumas discussões sobre a provisão do mestre-de-capela desvelavam-se na consciência de que o músico era um agente ideológico importante. Tal fenômeno fica explícito na declaração do 2.º Bispo de São Paulo, Dom Antônio da Madre de Deus, quando, justificando a importância do controle das nomeações dos mestres-de-latim providos pela Igreja, não deixa de considerar a importância do aspecto musical, pois, pelas mãos da Igreja, os mestres, cuja habilitação necessariamente constava de exames das regras da cantoria³³, “comprometem-se a porem seus

³³ O exame de proficiência para a habilitação eclesiástica constava, basicamente, de provas de latim, doutrina cristã, moral, como, também, de canto gregoriano (cf. DUPRAT, 1995, p.46). Essa avaliação era um trâmite fundamental para o processo de habilitação para todas as ordens religiosas. Para o exame de conhecimentos musicais o responsável era, na maior parte das vezes, o subchante, como podemos ver em vários processos: no processo de Domingos Moreira e Silva, dois anos após a criação do cabido de São Paulo, vemos o subchante Antônio Lopes de Figueiredo examinando o padre santista: “*Certifico eu o Padre Antônio Lopes de Figueiredo que em cumprimento do despacho supra examinei de cantochão ao Padre Domingos Moreira; e nele o achei destre: o que juro in verbo sacerdotis// S. Paulo o 1.o de julho de 1747//O p.e Subchante Antônio Lopes de Figueiredo*” (ACMSP, Processos Históricos de *Genere et Moribus*, doc. 1-9-128, p.130). Três anos mais tarde o subchante da Sé paulista era o também santista João Rodrigues Paes: “*Ill. R. Sr. Dr. Vigr.o Cap. // Diz João Floriano Ribeiro de Andrade e Silva que para se por corrente no p.º de suas ordens, se lhe faz preciso mostrar certidão de Canto Chão, e por que a não pode alcançar sem licença e despacho de V M.cê // P.a Vm.cê seja servido mandar ao R.do P.e Subchante do coro desta Sé catedral examine de Canto Chão ao suplicante e lhe passe a sua certidão do que na verdade constar // Examinei o suplicante do Canto Chão e o julgo capaz de exercitar qualquer função de altar, pois é muito bem entrado e com bastante disposição para entender as regras gerais da cantoria, S. Paulo de Maio 23 de 1750//o P.e João Rodrigues Paes*” (ibidem, doc. 1-1-203, p.86). Outro exemplo similar é o atestado no processo de Faustino Xavier de Moraes, sobrinho do vigário de Santos na década de 1750, Faustino Xavier do Prado. Nessa ocasião, o subchante da Sé paulista era Patrício de Oliveira: “*Patrício de Oliveira Cardoso*

alunos cantando os terços a Nossa Senhora, o que não ocorreria se os professores fossem nomeados pela câmara” (AHL, Documentos referentes à Capitania de São Paulo, doc. 2666).

Na afirmação do bispo da cúria paulista, retroage o fundamento no qual música e letra seriam endógenas pelo fundamento da própria concepção da Liturgia. De uma perspectiva distinta, a relação da palavra com os fundamentos da música consubstanciou as considerações iluministas de José Bonifácio, em 1818 (cf. cap. 6.2.7). Nesse ponto, o secretário da Academia Real de Ciência lamentava que justamente a perda do vínculo da música com os processos de alfabetização era uma das causas das imperfeições que se desdobravam na fruição do conhecimento, assim como da estética de modo geral, pois trazia prejuízos tanto para as Letras como para a Música, afetando principalmente a ópera. Assim, avocou, na ocasião, a relação benéfica na fusão das artes para o ensino:

Quanto fora pois de desejar que nas escolas se ensinasse também com as primeiras letras os elementos se quer desta divina arte [música]; então com os primeiros princípios da prosódia e pronúnciação, aprenderiam os meninos ao mesmo tempo suas verdadeiras fontes, que são a entoação e a modulação (SILVA, 1963, p.428, vol.1).

3.4.2. Irmandades e músicos: uma aliança indelével consolidando vínculos além das capelas

Outro aspecto importante das atividades relacionadas com os mestres-de-capela é a relação dos músicos dentro das Irmandades. Esse problema ficou explícito após as intensas pesquisas realizadas por Francisco Curt Lange nos acervos dessas instituições religiosas, na região de Minas Gerais. No bojo de inúmeras publicações reunidas na coleção *História da música na Capitania de Minas Gerais*, Lange - principalmente nos volumes I, II, V e VIII – comprovou a vocação inerente do músico com as confrarias, o que não provocaria estranhamento senão pela dimensão e desdobramentos.

Para Curt Lange (1966, p.63) a participação maciça de músicos nessas associações religiosas era decorrência da organicidade da música na realização

subchante desta Catedral certifico, que o reverendo suplicante é ciente no cantochão [...] São Paulo, 26 de agosto de 1765” (ibidem, doc. 1-48-395).

dos compromissos aos quais estava submetida. Constatando a participação nas altas esferas administrativas, atuando como tesoureiros, escrivões, até mesmo como procuradores, atribuiu o fenômeno a um gesto altruísta, inerente à mentalidade religiosa, ou seja, uma ação passiva, um dever original:

[...] foram homens muito religiosos, na sua maioria, e, dentro destas organizações, um número apreciável galgava postos na hierarquia, como os de tesoureiro, escrivão, procurador, juiz, ou mesário, o que os obrigava a contribuições anuais muito elevadas, porque, quanto mais altos os cargos, maiores tinham que ser as anuidades em oitavas de ouro e a desinteressada (grifo nosso), mas profícua cooperação pessoal, nos assuntos administrativos da Irmandade (LANGE, 1966, p.63).

No entanto, essa “cooperação pessoal” não era tão desinteressada. As Irmandades, como braços leigos da religião, mediavam inúmeros interesses através de redes de poder forjadas na natureza de intervenção em várias esferas, através da vocação à filantropia e ao assistencialismo. Nas ambigüidades de uma filantropia caracterizada pela fusão do religioso com o secular, essas associações tornaram-se espaços de fluxo da própria vida socioeconômica: responsabilizavam-se pelo sepultamento dos irmãos associados; construíam igrejas; mantinham hospitais e orfanatos; administravam espólios, e prestavam assistência médica e financeira. Na efetivação dessas ações, a Irmandade transformava-se em uma ponta de lança de um sistema de representação laica, aparentemente liberal, dentro de uma estrutura centralizadora, como o absolutismo monárquico português.

Assim, nos tratos financeiros os irmãos, não raras vezes, constituíam verdadeiras redes de poder e influência que não expressavam a natureza devota das associações que comandavam e tampouco os vínculos com a jurisdição eclesiástica, porém fluía inexoravelmente o sentido vassalar. Charles Boxer chega mesmo a conferir a essas associações, principalmente às Casas de Misericórdia, o sucesso da colonização portuguesa: “um estudo comparativo de seu desenvolvimento e de suas funções mostrará como os portugueses reagiram às diferentes condições sociais que encontraram na África, Ásia e na América, e em que medida conseguiram transplantar essas instituições metropolitanas para meios exóticos e adaptá-las com êxito” (BOXER apud SOUZA, 2006, p.42). Maria Alice VOLPE (1997, p. 18-27) concorda com Boxer, afirmando que essa atuação social espontânea tornou-se fundamental, visto que supria as carências da política exploratória do Estado monárquico português.

Desde esta perspectiva, as Irmandades constituíam parte do processo patrimonialista característico do Antigo Regime que consubstanciava a teatocracia associada à promoção da religião. Desta forma, aproximava a atitude do “bom vassalo” ao ideal da fidalguia ou, por que não, do soberano regalista; enfim, era um projeto nítido de laicização. Logo, nesse ato de alinhamento com o mundo laico, promover associações religiosas era parte fundamental da distinção que, na Colônia de além-mar, potencializava ascensões sociais pela escassez dos elementos fundamentais na caracterização do estamento: o nobre. Nesse mesmo sentido, realizava-se outra característica do absolutismo, pois na mesma medida que o conjunto da sociedade “dependia” da mão caridosa do Rei, os homens pobres eram os “protegidos” dos “homens bons” que mantinham as Irmandades. Enfim, não existia um estado de direito e sim um estado de caridade permanente, onde o próprio Rei era visto através de uma figura providencialista, a “mão protetora”, o “pai que acolhe”. Esse sentido transferia-se para a nobreza local ao “permitir” as irmandades, mesmo à dos negros, dentro do sistema social local.

Assim, os limites do trânsito social brasileiro eram menos rígidos e os homens ricos rapidamente passavam a freqüentar círculos de poder que na Metrópole impedir-se-ia pela falta do nome de família. Dessa forma, as Irmandades delimitavam o espaço pela potencialidade de representatividade de segmentos específicos, já que, apesar de seu cunho religioso, elas não deixavam de estabelecer um sistema de estratificação social, potencializados pela possibilidade de acúmulo e exibição de capital. Esse problema, como veremos, foi fundamental para o poder eclesiástico fincar uma dura postura de controle do espetáculo litúrgico, impetrando o controle das provisões para o mestre-de-capela e o licenciamento para o músico em geral. Tal fenômeno até mesmo obedecia ao fato de existirem Irmandades sem licença eclesiástica que somente dedicavam-se às festas, recusando a pertinência da jurisdição eclesiástica no controle de suas atividades. Tanto a Coroa como a prelaia brasileira tratavam de coibir tais corrupções, como podemos interpretar de uma resolução de Dom José I para o Bispo de Mariana, em 1750:

[...] e que pedindo vos os irmãos de Nossa Senhora de Guadalupe licença para exporem o Santíssimo Sacramento lho concedei debaixo da condição de vos pedirem ereção, e fazerem termo de serem sujeitos a jurisdição eclesiástica, representado-me que nunca obrigastes e nem obrigais a que se façam os ditos ofícios, nem que os devotos, e menos

as Irmandades vos peças ereção, porém sem terem Irmandade ereta, nem livros de receita e despesa, nem dando conta ao eclesiástico lhes deferis, e deste modo é que fora ereta a Irmandade de N. Sra. De Guadalupe, antes de cuja ereção não havia Irmandade com formalidade, nem davam contas, e só faziam algumas festas quando lhes parecia só por devoção, e não por obrigação ainda que se chamavam irmãos entre si [...] e se não achastes estabelecidas com autoridade eclesiástica as deveis largar [proibir de realizar eventos], pois tem procedido muitas resoluções minhas, e sentenças que as declaram seculares, sendo certo que só aquelas confrarias se devem reputar eclesiásticas quando sem algum precedente atos de confraria pedem criação ao prelado, e depois dela principiam a exercitar os atos a que se destinão [...] (Dom José I apud LANGE, 1966, p.94)

A pretensão por ter Irmandade radicava-se no entendimento político radicado no espetáculo do poder, numa terra que era só de luxo e ambição, como afirmava o Governador de Minas, Gomes Freire de Andrade. A forma do estabelecimento do espetáculo litúrgico era o elemento de representação do poder da Irmandade, logo, de seus administradores: “o prestígio delas [Irmandades], a capacidade de recrutar novos membros e a possibilidade de estes se destacarem socialmente dependiam da competência lúdica de cada uma” (REIS, 1999, p.68). Como promotoras da ação religiosa, as Irmandades tornaram-se, como bem observa Curt Lange, insuperáveis na ostentação da riqueza exteriorizando a religiosidade através de uma explosão de sentidos extremados. Música, imaginária, procissões, enfim, a materialização do fausto celestial na terra construíam uma mediação de valores por trânsitos velados de interesse, movidos por um fluxo monetário só mesmo possível de cooptar, nos setecentos, baixo o manto da religião.

Como tratamos de demonstrar na nossa dissertação de mestrado, a incorporação do músico nos quadros diretivos da Irmandade, ou ao menos no quadro de irmãos, obedecia a uma relação de reciprocidade, mesmo que na multiplicidade de interesses. Um fator importante era que, para a Irmandade, o músico (sendo mestre-de-capela ou apenas compositor contratado para determinados eventos) seria uma garantia do conhecimento da liturgia fundamental para o cumprimento zeloso das funções religiosas impostas pelos próprios atos fundacionais do compromisso religioso.

Vimos como, em meados do século XVIII, as autoridades eclesiásticas foram determinantes na correção dos cultos das Irmandades, até porque relacionavam o relaxamento dos costumes com a própria decadência da moral da Colônia (SANTOS, 2006). Nesse círculo de interesses, o mestre-de-capela, ou músico, desdobrava, muitas vezes, as possibilidades de um trânsito dinâmico com

as principais autoridades eclesiásticas dos Bispados³⁴. Além disso, o irmão-músico potencializava uma relação comercial mitigada na realização do aparato musical, fundamental para a efetivação dos vastos interesses da Irmandade, como demonstramos acima³⁵.

No entanto, o problema se tornava interessante quando os músicos descobriam que a Irmandade poderia funcionar como uma corporação de ofício:

O bom trânsito nas mesas diretivas das associações religiosas era fundamental para o dia-a-dia do músico, que vivia intensamente do maior produto dessas agremiações: festas e ofícios sacros. Tanto mais vantajoso seria controlar a Irmandade e garantir, assim, a liquidez de seu próprio produto, a música, aliando a devoção ao lucro. Logo, esse controle das Irmandades poderia expandir o mercado para o músico, já que os braços das Irmandades poderiam projetar o profissional de sua preferência para as festas de vilas mais pobres – grande maioria no Brasil colonial – que dificilmente podiam arcar com a exclusividade de um mestre-de-capela em suas igrejas, haja vista o modelo de exploração do mercado – o estanco da música (MACHADO NETO, 2001, p. 194).

Como demonstrou Régis Duprat, a Irmandade de São Miguel e Almas, de São Paulo, tornou-se o albergue de inúmeros mestres de música durante todo o século XVIII. Ilustrando o afirmado com um considerável número de músicos, atestou que “todos participavam ativamente da vida e da direção da confraria como membros da mesa, escrivões, procuradores e até provedores” (DUPRAT, 1995, p.27). Curt Lange já havia observado tal fenômeno em Minas Gerais, no entanto, não qualificou o fenômeno como um gesto corporativo (LANGE, 1966, p.63).

³⁴ Como demonstra Patrícia Ferreira dos SANTOS (2006), as negociações entre Irmandades e poder eclesiástico eram intensas e muitas vezes marcadas por tensões extremas que requeriam a intervenção até mesmo do Rei e/ou do Papa. Os pontos de atrito justamente encontravam-se no cumprimento das atribuições religiosas, como missas rotineiras, funções para os irmãos defuntos, incluindo enterros e observação das encomendas de missas para as almas, organização de procissões com os paramentos necessários, etc. Não poucas vezes, Irmandades eram liquidadas por falta do zelo com os atos religiosos. Por exemplo, em 1685, a Irmandade de Nosso Senhor dos Passos, de Santos, foi extinta, porque “se ausentou desta vila para as Minas Gerais ao descobrimento do ouro a maior parte do povo desta vila e os irmãos do voto do Senhor dos Passos ou por falta deles não fizeram a procissão alguns anos como é público e notório” (FAMS, Arquivo Costa e Silva Sobrinho – *Materiais para a História de Santos*, p.68, vol.34).

³⁵ O caso de André da Silva Gomes é exemplar nessa relação. Pudemos documentar, em pesquisas realizadas no arquivo da Ordem Terceira de São Francisco de São Paulo (livro de despesas e receitas de 1782 – 1853), que o mestre-de-capela da Sé de São Paulo sempre atuava nas atividades da Ordem, principalmente na Semana Santa, na procissão de Cinzas; em 17 de setembro no dia das chagas de São Francisco; no dia de ano bom, e na entrega dos santinhos, no primeiro ou terceiro domingo de Janeiro. Além disso, trazia sua música, muitas vezes com os cantores da Sé, para celebrações diversas, como nas eleições e posse de mesas diretivas. Veladamente, percebe-se uma acomodação da relação, mediadas pelos interesses, pois constantemente as anuidades de Silva Gomes (jóias) eram descontadas dos estipêndios dos serviços musicais que prestava. Da mesma forma, Silva Gomes, ao que tudo indica, intermediava o empréstimo do órgão da Sé para as missas de sexta-feira dos irmãos franciscanos, como podemos deduzir da decisão da mesa diretiva ao autorizar a compra do órgão próprio, em 1805 (Arquivo da Ordem Terceira de São Francisco, Livro de Atas, 1792 a 1863, p.39 e 40).

Nosso conhecimento ainda não possibilita vislumbrar com dados consideráveis a extensão e estratégias dessa Irmandade na consecução de um projeto de associação normativa; no entanto, algumas discussões que ocorreram no decorrer do século XVIII demonstram que os músicos paulistanos obedeciam a critérios que nos revelam consciência plena da força corporativa.

Em 1730, Ângelo de Siqueira envolveu-se em uma discussão que terminou nos tribunais eclesiásticos com o então vigário da vara de São Paulo, antigo aluno de Manuel Lopes de Siqueira, o padre, e também músico, Antônio Álvares da Rocha (ACMSP, Processos Gerais Antigos, Crime: São Paulo, pe. Antônio Alves Rocha, 1730). O conflito estabeleceu-se quando o mestre-de-capela solicitou ao vigário o pagamento de uma certa quantia – uma “*moeda nova*” –, para realizar a cantoria da Semana Santa. A alegação do músico fundamentava-se nos usos e costumes, já que tradicionalmente a fábrica da igreja arcava com dois músicos, e o mestre-de-capela com os outros dois. Os depoimentos reforçaram a tese de Siqueira: o Padre Francisco de Carrier até mesmo revelou a época em que teve início o costume: “...aos quais costumava pagar o vigário Domingos Gomes [de Albernaz]³⁶ das Aleluias, como lhe impôs o reverendo visitador Manoel de Souza D’Almada”. Assim, o filho mais novo de Manuel Lopes de Siqueira, Ângelo, argüia com conhecimento de causa:

[desde época] imemorial se costumou cantar nas Semanas Santas com obrigação de que o Reverendo Vigário desse dois músicos e o mestre-de-capela outros dois músicos e por esta mesma forma se notificou sempre de sorte que aos dois músicos que lhe tocavam ao Reverendo Vigário pagava ele na forma do que costumavam pagar (ibidem).

Nota-se, então, a existência de uma ação corporativa de que ainda desconhecemos similares nos domínios da Colônia, na época em questão. Na mentalidade contratualista não caberia essa atitude de Siqueira, impondo o seu valor e chegando aos extremos na defesa de suas convicções. No decorrer do processo, inúmeras testemunhas, como vimos exemplificada na oitiva de Francisco de Carrier, confirmaram a tese de Siqueira. Tal fato, o fisiologismo da classe, protegeu o músico a ponto de que o Vigário da Vara não logrou uma punição à altura do escândalo que foi ter a Semana Santa sem a música devida,

³⁶ Domingos Gomes de Albernaz iniciou seu paróquiato em meados de 1646, prolongando-o até o final do século XVII, quando foi substituído por Bento Curvello Maciel. Sobre ele constam acusações de ser cristão-novo, assim como a família Lopes de Siqueira (cf. MACHADO NETO, 2006).

além de ter sido confrontado de forma indecorosa por Ângelo de Siqueira quando ameaçou pagar outros músicos fora do estipêndio tradicional.

Diante dos fatos, levantamos a tese de que existiria em São Paulo acordos construídos por uma forte relação entre os músicos que construíram uma defesa de seus interesses independentes dos hábitos que regiam a arrematação dos serviços musicais em outras partes da Colônia. Nessa tese, teria sido ao redor da Irmandade de São Miguel e Almas que os músicos paulistanos organizaram-se e estipularam padrões que resistiam até mesmo à coerção das autoridades eclesiásticas.

Como demonstra Yacy Ara FRONER (2004), as corporações de ofício não se estabeleceram na Colônia antes da segunda metade do século XVIII, em razão da forte dependência do trabalho escravo. Oficiais mecânicos, mesmo vindo de Lisboa, onde a regulamentação das atividades mecânicas era rigorosamente estabelecida por essas associações, na falta de uma administração mais presente passaram a não querer regulamentar seus ofícios e, tampouco, obedecer a algumas determinações oficiais:

Em um mercado estreito, porém dinâmico, a maioria dos oficiais livres não buscava a oficialização de seu trabalho; a jornada ou parceria significaria menos taxas e impostos, aumentando sua margem de lucro. Em 1738, os oficiais jornaleiros de Ouro Preto se recusam às determinações administrativas da obrigatoriedade das licenças, alegando que somente os oficiais donos de tendas ou lojas poderiam suportar as taxas impostas (FRONER, 2004, p.4)

Essa recusa pela normatização, aliada ao crescimento vertiginoso do número de oficiais mecânicos, onde se inclui o músico, nas etnias de negros ou mulatos, acabou por transformar a Irmandade em um espaço natural de coagulação de interesses comuns:

[...] num mercado de baixa concorrência como o mercado interno colonial, não vigoravam apenas os dispositivos legais corporativos; as corporações religiosas são um desdobramento dos ofícios mecânicos; elas asseguram, ainda que não de forma monolítica, uma certa clientela para os mais diferentes ofícios, formando vários mercados. A Irmandade é um instrumento de favorecimento, é um dispositivo necessário e de certo modo eficaz, em relação aos homens brancos entre si, mas, sobretudo, deles em relação aos pardos livres, em termos da vida econômica (apud FRONER, 2004, p.8)

Considerando que o paradigma do controle ideológico era, também, o que justificava a organização de Irmandades das raças impedidas ou das classes baixas em geral, pois cristalizavam as formas de representação da ideologia dominante, mitigando tensões sociais pela aceitação da autoridade real, através da religião, mesmo que velando usos e costumes da herança nativa, para os

excluídos a Irmandade se tornou fundamental para a própria inserção na vida social. Isso porque, além do fato das corporações de ofícios estabeleceram-se lentamente no Brasil, quando passaram a existir, foram, a princípio, proibidas de atuar por preconceito de raça, como afirma FRONER (2004):

A participação do negro e do mulato na realização das artes e ofícios mecânicos ocorre principalmente na região da Capitania de Minas, porém, impossibilitados de realizar exames de ofício ou concorrer ao cargo de Juizes de Mestres, as atividades desempenhadas por esse grupo reproduzem, dentro da estrutura corporativista de trabalho artesanal, os vícios e mecanismos da estrutura escravocrata. O escravo é introduzido nos ofícios mecânicos como instrumento de produção de seu senhor, como portador de lucro e fonte de renda para este; quase sempre atuando como mão de obra nas tarefas mais pesadas das oficinas, tendas ou ateliê.

A saída era a incorporação em Irmandades, tratando de criar vínculos senão normativos, pelo menos de equilíbrio pela dimensão do fisiologismo adquirido nas relações internas de poder. A própria dependência de oficiais mecânicos, na sua maioria negros ou mulatos, dos contratos com a Igreja ou com o Senado da Câmara enraizavam essas redes de relacionamento que, em graus diferentes, inculcavam uma certa coesão social ao redor do ofício. Assim, através do vínculo com áreas de poder e autoridade distantes da capela, os oficiais mecânicos, como os músicos, entalhadores, escultores e toda ordem de profissionais ligados ao espetáculo litúrgico puderam, em tese, viabilizar uma melhoria substancial nas suas condições de trabalho, até mesmo romper algumas estruturas rígidas da ordem estamental, promovendo sentidos de corporações de ofícios, criando vínculos de clientelismo impensáveis para uma concepção de trabalho liberal, como imaginava Curt Lange, visão reiterada por Rubens Ricciardi:

Ele [o autor fala do compositor mineiro Manuel Dias de Oliveira] era sempre contratado sozinho, isoladamente, tanto pelas Irmandades como pelo Senado da Câmara da Vila de São José, pelo serviço musical anual ou para determinadas funções [...]. Podemos entendê-lo, assim, como um profissional liberal daquela sociedade mineradora, que como músico, não tinha qualquer vínculo empregatício e, por certo, deveria estar a cada momento lutando por um novo contrato esporádico (RICCIARDI, 2000, p.14).

Envolvendo-se cada dia mais no interior de negócios típicos das Irmandades, como gerenciamento de fundos financeiros; administração de bens imóveis e outros gêneros de trânsito social que consubstanciavam a busca pela distinção, os músicos romperam cânones de trânsito social. Foi através das Irmandades que encontraram um universo mais amplo, ocupando espaços impensáveis nos cânones da indigência social que afetava a maioria dos profissionais da área, antes das primeiras décadas do século XVIII.

Assim, somente através da institucionalização dos músicos nas Irmandades justificamos a distinção de alguns profissionais, e coincidentemente mestres-de-capela, com exceção de Manuel Dias de Oliveira: Manoel Lopes de Siqueira (1661–1718), que ocupou diversos cargos elevados nas Irmandades paulistanas, arrolou em seu testamento devedores entre os “homens principais” da vila paulistana – “Dívidas que se devem a Manoel Lopes de Siqueira // Declara que estava devendo o Capitão Luiz Porrato Penedo de Moraes 48\$000 mil reis (também músico, também membro da Irmandade São Miguel) // Declara que estava devendo o Capitão Pedro Porrato Penedo 438\$000 (DAESP, Inventários não-publicados, ord. 699 doc. 14657)” -; José da Costa Cabral, que reuniu um considerável patrimônio e, sendo mulato, logrou a distinção de ser enterrado na Capela da Ordem Terceira do Carmo – “meu corpo será sepultado [na] capela dos terceiros de Nossa Senhora do Carmo como terceiro professo que sou [...] Declaro que sou irmão perpetuo do Santíssimo Sacramento [...] Declaro que sou irmão de todas as Irmandades da Igreja paroquial [...] Declaro que sou irmão perpetuo de Nossa Senhora do Pilar” (ibidem, ord. 502 doc.6) -. Esse músico desenvolvia, ademais, uma próspera atividade como comerciante, negociando bens das mais variadas espécies, estendendo seu ramo até mesmo para Minas Gerais. Da mesma forma justificam-se as patentes militares de, entre outros, Manuel Dias de Oliveira e a ascensão estamental de André da Silva Gomes, alcançando a nomeação para ministro da cultura no governo provisório de São Paulo, em 1821.

No sentido de ações corporativas é que podemos estabelecer os princípios da Irmandade de Santa Cecília que, desde o século XVII em Portugal regia a atividade musical. No Brasil, a Irmandade dos músicos só foi estabelecida em 1784, no Rio de Janeiro (MATTOS, 1997, p.31), e em Recife em 1789 (LANGE, 1966, p.56), quando a administração colonial já tinha conseguido a estabilidade das corporações de ofícios.

Independentemente dos estatutos dessas associações, vemos que as formas de uso no trato dos negócios musicais, no Brasil colonial, eram determinadas justamente no conhecimento dos funcionamentos internos e nas possibilidades veladas da administração das Irmandades, que, como vimos, foram a base da articulação dos ofícios como a música, desde, ao que parece, o final do século XVII. Assim, como na Irmandade de São Miguel e Almas de São Paulo, a

construção da mentalidade corporativa, enaltecida por Lange, era fruto de uma interação remota dos músicos nas instâncias de controle e formas de diálogo possíveis, aprendendo as ferramentas de construção de patrimônio, estabelecimento das políticas assistencialistas, e, principalmente, gerenciamento do sistema de produção corporativa, que marca o exercício da música durante todo o século XVIII³⁷. Mesmo ainda paradigmaticamente pela religião, a associação normativa impulsionava a secularização da atividade, que no século XIX transformou-se em Sociedades Filarmônicas, Sociedades Benéficas e, por fim, em clubes musicais, como o Clube Beethoven, que agregou em saraus musicais importantes intelectuais cariocas, entre outros, Machado de Assis.

³⁷ Como exemplo desse sistema podemos arrolar a formação de inúmeras corporações formadas no seio da própria família. Sem entrar em afirmações rebarbativas, a consciência da produção familiar estimulava a formação de músicos nas diversas gerações consanguíneas, ou agregando aprendizes. Incontáveis casos fundamentam tal percepção, entre eles, a trupe da família Manso da Mota, que formada em Sabará ao redor do patriarca Brás Gonçalves da Mota, passou para a Bahia e terminou sendo acolhida em São Paulo (destaca-se o diretor de ópera Antônio Manso da Mota e seu irmão, o pintor José Patrício da Silva Manso); a família de músicos liderada por Miguel Teodoro Ferreira, igualmente de Sabará; a família do mestre-de-capela de Santos, André de Moura, o qual também contava com um especialista em montagem de cenário de óperas, como Bento do Carmo Moura. Outra corporação de destaque foi a organizada por Lourenço José Fernandes Braziel e seus parentes, que teve importante presença na música de São João D'El Rey até 1833.