

LAURA DE MELLO E SOUZA

O DIABO E A  
TERRA DE SANTA CRUZ

FEITIÇARIA E RELIGIOSIDADE  
POPULAR NO BRASIL COLONIAL

1.<sup>a</sup> reimpressão

ORIGINAL  
Pasta 108 Nº Folhas 241

  
COMPANHIA DAS LETRAS

RELIGIOSIDADE POPULAR  
NA COLÔNIA

maí 11  


"Il est inadmissible que des systèmes d'idées comme les religions, qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions".

Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*

## TRAÇOS GERAIS

Sujeito por mais de meio século à jurisdição do bispado de Funchal, contando, nos subseqüentes cem anos, com um único bispado — o da Bahia —, o Brasil colônia teria nos jesuítas os primeiros organizadores do seu catolicismo.<sup>1</sup> A instituição do Padroado, anterior à descoberta, fazia da Coroa portuguesa o patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e, depois, no Brasil.<sup>2</sup> Foi o Padroado que incentivou e sustentou missionários em terras coloniais, antecipando-se à Igreja Romana e ocupando um espaço vago.<sup>3</sup> Por ocasião da criação do bispado da Bahia (1551), desenrolava-se o Concílio de Trento (1545-1563); entretanto, apesar deste ter representado, de certa forma, o triunfo da cristandade meridional, não colocou o mundo ultramarino no centro de suas preocupações imediatas.<sup>4</sup> Voltado para a Europa, não teve sequer um

(1) O espírito de organização foi uma novidade moderna no plano da história cristã e na do apostolado, Santo Inácio sendo, neste sentido, um de seus maiores "teóricos". J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, pp. 103-104. Numa bela formulação, Delumeau caracterizaria a ação posterior de São Vicente de Paulo como "o espírito de organização colocado a serviço do amor" — idem, p. 108.

(2) Ver Charles R. Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica — 1440-1770*, trad., Lisboa, Edições 70, 1981, p. 99; Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, ed. Damião Peres, Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. 1, pp. 367 e seqs.

(3) Eduardo Hoornaert, *A Igreja no Brasil colônia — 1550-1800*, São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 35-36.

(4) "... o concílio foi ecumênico de direito, não de fato. Representou sobretudo a cristandade meridional da Europa" — Delumeau, *op. cit.*, p. 67.

prelado colonial que assistisse às suas sessões.<sup>5</sup> Só no século XVII é que Roma passaria a se preocupar com a evangelização do mundo colonial, procurando ainda restringir o alcance da ação do Padroado: em 1622, criaria a Congregação para a Propagação da Fé.<sup>6</sup>

Com base nestes fatos, a historiografia que se voltou para o estudo da religiosidade colonial procurou explicar suas características específicas. A fluidez da organização eclesiástica teria deixado espaço para a atuação dos capelães de engenho que gravitavam em torno dos senhores: descuidando do papel do Estado e enfatizando o das famílias no processo da colonização, Gilberto Freyre insere na sua explicação aquilo que denomina de "catolicismo de família, com o capelão subordinado ao *pater familias*".<sup>7</sup> A religiosidade subordinava-se, desta forma, à força aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo Casa Grande — Senzala — Capela; sua especificidade maior seria o familismo, explicador do acentuado caráter afetivo e da maior intimidade com a simbologia católica tão caracteristicamente nossos. A percepção desta faceta da nossa religiosidade é, em Freyre, genial, e mais adiante voltaremos a ela. Entretanto, sua explicação relega as manifestações indígenas à mata sombria, e as africanas à insalubridade da senzala.

Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que "condenados" ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos, ausência das visitas pastorais recomendadas por Trento — que, aliás, só teria sido aplicado no Brasil no século XIX —, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, representando a única legislação eclesiástica do primeiro período colonial.<sup>8</sup> Mais ainda: a monarquia — poder temporal —, imiscuindo-se nos negócios do espírito através do Padroado, paulava a evangelização antes por razões de Estado do que pelas da

(5) Boxer, *op. cit.*, p. 101.

(6) Delumeau, *op. cit.*, pp. 138-139; Hoornaert, *op. cit.*, p. 35; Boxer, *op. cit.*, p. 104.

(7) Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala — Formação da Família Brasileira sob regime de economia patriarcal*, 9.ª ed., Rio, José Olympio, 1958, p. XXXVII.

A maior influência dos capelães de engenho fica arranhada com o depoimento da escrava Joana, presa em Belém pela Visitação de 1764-1768 por feitiçaria: "enquanto esteve nesta cidade sempre ouvia missa nos dias de preceito, e nos sábados de Nossa Senhora; porém que depois de ir para o engenho, raríssimas vezes ouvia missa por não ter ocasião senão quando seus senhores iam ouvi-la" — ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2691 — "Processo de Joana preta crioula".

(8) Hoornaert, *op. cit.*, pp. 12-13.

Alma: daí uma Igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial. A originalidade da cristandade brasileira residiria portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não-fraternidade.<sup>9</sup>

Gilberto Freyre preenche com o familismo religioso o claro deixado pelo descaso tridentino ante a colônia no seu primeiro século de existência; Hoornaert, numa explicação mais complexa, dá indubitavelmente grande peso à fluidez da estrutura eclesiástica no primeiro momento da colônia. Chega a dizer que, até 1750, caracterizou-se o Brasil por uma espiritualidade medieval: foi ela que se mostrou presente na organização em confrarias, foi ela que coloriu a religiosidade popular.<sup>10</sup> Ora, o que parece passar despercebida é a característica básica da nossa religiosidade de então: justamente o seu caráter especificamente *colonial*. Branca, negra, indígena, refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado.

Caso tivesse se atrelado, ainda no século XVI, à Igreja de Trento, teria sido diferente a religiosidade do Brasil colônia? Na própria Europa, sabe-se hoje o quanto demorou a se estabelecer a uniformidade tridentina. Durante todo o século XVI, as paróquias não chegaram a ser verdadeiramente importantes na religião vivida pelas populações europeias, para desespero do arcebispo de Milão, Carlo Borromeo (1564-1584), que procurava fazer das dioceses "exércitos bem organizados, que têm seus generais, coronéis e capitães" — tomando, à semelhança de Santo Inácio, o modelo organizacional militar como parâmetro para dar homogeneidade à multifacetada religiosidade do povo.<sup>11</sup> Durante o século XVII, duas religiões diversas coabitavam na cristandade europeia: a dos teólogos e a dos crentes — apesar dos esforços redobrados das elites para quebrar a cultura arcaizante que sobrevivia no seio das massas cristianizadas havia séculos. A concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, comum ao "gentil-homem e ao burguês, aos homens das

(9) Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial" in Hoornaert, et alii, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1979, tomo 2, pp. 248-249.

(10) Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial", pp. 355-356.

(11) John Bossy — "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe" — *Past and Present*, n.º 47, maio de 1970, p. 59.

MESTIÇAGEM  
EXCENTRICIDADE

aldeias e ao dos campos. O conhecimento empírico era partilhado por todos, e a física galileana só dizia respeito a uma minoria de sábios."<sup>12</sup> Exemplo famoso, que intrigou Lucien Febvre e Mandrou, Jean Bodin foi simultaneamente o autor dos *Livros da República* e da *Demonomania dos Feiticeiros*, não se mostrando, portanto, alheio ao universo de crenças camponesas e populares de sua época.<sup>13</sup> A Igreja Reformada e o Absolutismo acabariam por modelar culturalmente as elites, mas não homogeneizariam o conjunto da população: no século XVIII, o mundo camponês ainda explicava o sucesso dos exércitos aliados através da influência do diabo — conforme transparece nas *Memórias* de Jameroy Duval, homem de extração popular que se tornara bibliotecário do Imperador em Viena.<sup>14</sup>

A ação efetiva das violências tridentinas no sentido de uniformizar a fé e desbastar a religião vivida das reminiscências arcaicas só se faria sentir no século XVII, e mais nitidamente no século XVIII. Empreendendo visitas pastorais sistemáticas, os bispos setecentistas "descobriram um povo rural que freqüentemente não conhecia os elementos de base do cristianismo".<sup>15</sup> Em 1617, em Polleville, na Picardia, São Vicente de Paulo se deu conta de que o cura local não sabia sequer as palavras da absolvição:<sup>16</sup> algo talvez mais grave do que os sacerdotes de pernas nuas que, na Britania medieval, celebravam missas em cálices feitos com cornos.<sup>17</sup> Pregando na Baixa Bretanha em 1610, Michel le Nobletz travou conhecimento com "desordens e superstições que lhe arrancaram lágrimas dos olhos".<sup>18</sup> Em 1680, os estatutos da diocese de Angers diziam que os cristãos encontrados nas visitas pastorais "pareciam tão pouco instruídos dos mistérios de nossa Religião quanto se tivessem sempre habitado em países selvagens desconhecidos de todo mundo. Não sabiam nada da

(12) Jean-Marie Goulemot, "Démons, merveilles et philosophie à l'Age Classique", *Annales, E.S.C.*, 35<sup>e</sup> année, n.º 6, nov-dez 1980, p. 1226.

(13) Idem, p. 1226. Ver Lucien Febvre, "Sorcellerie: sottise ou révolution mentale?", *Annales, E.S.C.*, 3<sup>e</sup> année, n.º 1, jan-março 1948. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1968.

(14) Goulemot, *op. cit.*, p. 1236.

(15) Delumeau, "Les chrétiens au temps de la Réforme" in *Un chemin d'Histoire — Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, p. 18.

(16) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 233.

(17) Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad., Madrid, Editorial Gredos, p. 183.

(18) Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation" in *Un Chemin d'Histoire*, p. 120.

Trindade das Pessoas, nem da encarnação de Jesus Cristo."<sup>19</sup> Entre 1565 e 1690, na França, 32 mandamentos episcopais, decisões conciliares e estatutos sinodais dirigiam-se contra a superstição.<sup>20</sup> Na mesma época, na Inglaterra, a heterodoxia religiosa convivía com a uniformidade teórica, a Reforma não tendo conseguido quebrar o ceticismo popular. É o que Keith Thomas chama de "religiosidade inortodoxa".<sup>21</sup>

Não deve pois causar espécie que, na colônia, os padres ignorassem a ordem das pessoas da Santíssima Trindade, a maneira certa de se persignar, não soubessem se Cristo ressuscitaria ou não.<sup>22</sup>

Qualificando as práticas religiosas sincréticas da colônia de "desvios grosseiros" ou de "religiosidade deturpada",<sup>23</sup> historiadores contemporâneos reeditam o estupor de Trento ante o que se considerava uma "cristianização imperfeita", e que teve também nos pregadores protestantes acérrimos adversários: o "sobressalto da consciência cristã",<sup>24</sup> a "promoção do querer cristianizador",<sup>25</sup> a vontade de "despaganização"<sup>26</sup> foi comum às duas Reformas. "Todos se denominam cristãos, são batizados e recebem o Santo Sacramento, e não sabem nem o pai-nosso, nem a Fé, nem os Dez Mandamentos", diria um Lutero indignado no Prefácio ao *Pequeno Catecismo*. "Vivem como um rebanho inconsciente, como súfnos desprovidos de razão."<sup>27</sup>

A partir dos estudos recentes, sabe-se quão fortemente impregnada de paganismo se apresentou a religiosidade das populações da Europa moderna, e quantas violências acarretaram os esforços católicos e protestantes no sentido de separar cristianismo e paganismo. O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo

desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa.<sup>28</sup> Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada.<sup>29</sup> Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos.<sup>30</sup> Neste sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do século XV português, a "complexa fusão de crenças e de práticas, teoricamente batizada de cristianismo mas praticamente desviada dele" de que fala Oliveira Marques.<sup>31</sup> Para este autor, um "cristianismo de fachada (...) emprestava nomes de santos e de festas católicas a forças da natureza e a consagrações pagãs".<sup>32</sup>

Por outro lado, o apego desmedido às missas, às procissões, revelava um exteriorismo que não seria tão especificamente português — como quiseram tantos autores —,<sup>33</sup> mas europeu e impregnado de magismo, afeito antes à imagem do que à coisa figurada, ao aspecto externo mais do que ao espiritual. Nun'álvares costumava ouvir duas missas por dia, três aos domingos, jejuando três vezes por semana.<sup>34</sup> Com a grande reação católica do século XVII, preocupada com a depuração da espiritualidade, o exteriorismo europeu iria se dissolvendo; na colônia, por motivos específicos à manciça como se montou a religiosidade colonial, persistiria — conforme se verá adiante. De qualquer forma, explicá-lo como sendo "fruto do primarismo espiritual das gentes ignorantes, que não prospectam além das evidências mais simples da fé" é, antes de tudo, um equi-

(19) Idem, p. 117.

(20) Delumeau, "Les réformateurs et la superstition" in *Un Chemin d'Histoire*, p. 79.

(21) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 4.ª ed., Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980, p. 169. Ver todo o cap. 6, "Religion and the People", pp. 151-173.

(22) Sonia Siqueira, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, São Paulo, Ática, 1978, p. 87.

(23) Idem, idem, respectivamente pp. 65 e 253.

(24) Delumeau, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1968, p. 76: "as duas Reformas inimigas corresponderam a um mesmo sobressalto da consciência cristã". Em outro trabalho: "as duas Reformas se julgavam hostis uma à outra quando, no fundo, realizavam o mesmo trabalho" — Delumeau, "Les réformateurs et la superstition", *op. cit.*, p. 79.

(25) Delumeau, "Les réformateurs et la superstition", *op. cit.*, p. 72.

(26) Delumeau, *Un Chemin d'Histoire*, Prefácio, p. 4.

(27) *Apud* Delumeau, "Les réformateurs et la superstition", *op. cit.*, p. 72.

(28) Robert Muchembled, "Sorcellerie, culture populaire et christianisme", *Annales, E.S.C.*, 28.ª année, n.º 1, jan-fev 1973, p. 268.

(29) Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation", *op. cit.*, p. 122.

(30) Oronzo Giordano, *op. cit.*, p. 19.

(31) A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 4.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1981, p. 170.

(32) Idem, idem, idem.

(33) Entre outros, José Ferreira Carrato: "Essa fé lusitana prima pelo seu religiosismo exteriorista, que irá ser mais acentuado aqui" — *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968, p. 29.

(34) Oliveira Marques, *op. cit.*, pp. 156-157.

voco, implicando a ignorância das características do cristianismo popular ocidental.<sup>35</sup>

Fiéis à glória cruzada tridentina mostrar-se-iam os jesuítas Benci e Antonil, pertencentes à mesma geração. "Nem cuidem os Párocos que satisfazem à sua obrigação não mais que só com perguntarem pela Quaresma aos escravos, no tempo da desobriga, se sabem as Orações e os Mandamentos da Lei de Deus; e vendo que os sabem *ou, para melhor dizer, que os rezam (pois muitos os rezam sem saberm o que rezam)*, logo sem mais outra doutrina os admitem os Sacramentos. Este certamente não é o modo, com que devem ser doutrinados estes rudes; porque não está o ponto em que os escravos digam quantas são as Pessoas da Santíssima Trindade e rezem o Credo e os Mandamentos e mais Orações; *mas é necessário que entendam o que dizem, percebam os mistérios que hão de crer, e penetrem bem os preceitos que hão de guardar.* E ao Pároco pertence explicar-lhos e fazer-lhos perceptíveis de maneira que os entendam os escravos", diria Benci, fazendo pensar que, ao contrário do que dizem historiadores como Hoornaert, Trento não andou tão longe assim da colônia. Com os "rudes e boçais", há que ter paciência, e ilustrar com exemplos a pregação: "Se se ensinar uma só vez, não há de aproveitar, nem fazer fruto; mas ensinando-se uma e outra vez, explicando-se e tornando-se a explicar, então regará e fará proveito, ainda nas pedras mais duras, isto é, nas almas mais rudes."<sup>36</sup>

O padre havia pois que se munir de paciência e constância para suplantar o catolicismo imperfeito dos escravos, diz Benci. Já Antonil vê o pouco caso de senhores relapsos como responsável pelos defeitos do catolicismo dos cativos: trazem-nos sem batismo, ocupam-nos em trabalhos ao invés de os deixarem ir à missa nos dias santos, enfim, como dizia São Paulo, "sendo cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem infiéis". Mesmo os negros batizados "não sabem quem é o seu criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus, a que vão os cristãos à igreja, por que adoram a hóstia consagrada, que vão a dizer ao padre, quando ajoelham e lhe falam aos ouvidos, se têm alma, se ela morre, e para onde vai, quando se aparta do corpo". Entretanto, tais "imperfeições" não se devem à incapacidade

(35) O trecho citado é de Carrato, *op. cit.*, p. 45. "... a cristianização de antigamente foi ao mesmo tempo menos extensa e menos profunda do que se supunha" — Delumeau, Prefácio, *Un Chemin d'Histoire*, p. 8.

(36) Jorge Benci, S.J., *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (1700). São Paulo, Grijalbo, 1977, pp. 93-94 e 95-96. Grifos meus.

de entendimento dos escravos, diz Antonil, mais clarividente do que muito historiador contemporâneo. Os cativos são perfeitamente capazes de saber o nome dos seus senhores, a quantidade de covas de mandioca que devem plantar num dia, quantas mãos de cana têm de cortar, "e outras coisas pertencentes ao serviço ordinário de seu senhor". São ainda aptos a pedir perdão quando erram, a rogar a supressão dum castigo: por que então não haveriam de aprender a se confessar, a rezar pelas contas, a enunciar os Dez Mandamentos? "Tudo por falta de ensino", responde o jesuíta.<sup>37</sup>

Antonil será talvez um dos primeiros a perceber como era importante, em termos de controle social e ideológico, deixar aflorarem manifestações sincréticas. "Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da Capela do Engenho...", diria Antonil.<sup>38</sup> No reconhecimento de quão lícito era o culto a São Benedito, nosso jesuíta se antecipava a Roma: São Benedito o Mouro morrera em 1569, passando logo a seguir por taumaturgo e, devido à sua cor, tornando-se protetor dos negros; entretanto, seu culto permaneceu marginal à ortodoxia romana, sendo autorizado pela Igreja somente em 1743. "Estes fatos parecem indicar que o culto dos santos negros e das Virgens negras foi, inicialmente, imposto de fora ao africano, como uma etapa da sua cristianização; e que foi pensado pelo senhor branco como um meio de controle social, um instrumento de submissão para o escravo."<sup>39</sup>

Uma colônia escravista estava pois fadada ao sincretismo religioso.<sup>40</sup> Outorgado, talvez, num primeiro momento, pela canaada dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade.

(37) Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711), introdução e notas de Alice P. Canabrava. São Paulo, Companhia Editora Nacional, s.d., p. 161.

(38) Antonil, *op. cit.*, p. 164.

(39) Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil — Vers une sociologie des interprétations de civilisations*, Paris, PUF, 1960, p. 157.

(40) "O sincretismo marca pois uma das condições dos países de escravidão que é de mistura de raças e de povos, a coabitação das mais diversas etnias num mesmo lugar e a criação, acima das nações centradas nelas mesmas, de uma nova forma de solidariedade, no sofrimento, uma solidariedade de cor" — Bastide, *op. cit.*, p. 260.

que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuraram "nichos" em que pudessem desenvolver integralmente suas manifestações religiosas.<sup>41</sup> Arrancados das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que haviam se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-no no novo meio: como um animal vivo, diria Bastide, a religião africana secretou sua própria concha.<sup>42</sup>

A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente da de seus antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos de um mesmo local, não pertencendo a uma única cultura. Gêges, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua contribuição, refundindo-as à luz de necessidades e realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um outro quase sincretismo afro. Para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para a subsistência? "Mais valia pedir-lhes a seca, as epidemias destruidoras de plantações, pois colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho para o escravo, mais fadiga, mais miséria."<sup>43</sup> A primeira seleção operada no seio da religião africana colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando, em contrapartida, as da guerra — Ogum —, da justiça — Xangô —, da vingança — Exu.<sup>44</sup>

Evitado de paganismos e de "imperfeições", conforme se viu acima, o catolicismo de origem européia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as

(41) Bastide, *op. cit.*, p. 79.

(42) *Idem*, p. 26.

(43) Bastide, *op. cit.*, p. 91. O primeiro estudioso a estabelecer as relações sincréticas entre os santos católicos e os orixás afros foi Nina Rodrigues. Hoje, os principais pais-de-santo e mães-de-santo do candomblé baiano — notadamente os de linhagem Ketu — rechaçam a idéia das equivalências, buscando um purismo religioso.

(44) Bastide, *op. cit.*, p. 91.

Santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas. A mais famosa delas foi relatada pela Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil: a de Fernão Cabral de Taide, senhor do engenho Jaguaripe. Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que se destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como "Santinho", ora como "Filho de Santa Maria". Os devotos tinham um templo com ídolos, que reverenciavam. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que "dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira".<sup>45</sup> Os adeptos da Santidade diziam "que vinham emendar a lei dos cristãos",<sup>46</sup> e, ao fazer suas cerimônias "davam gritos e alaridos que soavam muito longe"<sup>47</sup> "arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos mas tudo contrafeito a seu modo gentilício e despropositado".<sup>48</sup> "Santa Maria", ou "Mãe de Deus", batizava recém-nascidos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida. O próprio senhor do Jaguaripe costumava frequentar o templo, ajoelhando-se ante os ídolos; segundo um dos depoentes, ele era bom cristão, parecendo "que fazia aquilo por adquirir assim a gente gentia".<sup>49</sup> Fernão Cabral seria, pois, um precursor da manipulação do sincretismo como controle social. Quando o governador Manuel Teles ordenou que se destruísse a Santidade do Jaguaripe, Fernão Cabral disse a seu emissário "que ele ia a muito perigo que os índios o matariam", recusando-se ainda a fornecer o reforço de gente solicitado pelo governador.<sup>50</sup>

Certo estava Fernão Cabral de manter os índios todos em sua fazenda, sob suas vistas. Tudo indica que, tendo aprendido as práticas da Santidade no Jaguaripe, o índio Silvestre andou vagando pela capitania, ensinando os preceitos a outros índios. Estes andavam "levantados com ele pelas roças fazendo as cerimônias da dita erronia na qual diziam que era aquele o tempo em que tinham o seu Deus e os seus santos verdadeiros e que eles índios haviam de ficar senhores dos brancos e os brancos seus escravos, e que quem não cresse

(45) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias da Bahia — 1591-1595*, introdução de Capistrano de Abreu, São Paulo, ed. Paulo Prado, 1925, p. 277.

(46) *Idem*, p. 321.

(47) *Idem*, p. 346.

(48) *Idem*, p. 473.

(49) *Idem*, p. 266.

(50) *Idem*, p. 383.

Sincretismo como controle social ?

nesta sua erronia a qual eles chamavam Santidade se haviam de converter em peixes e pássaros".<sup>51</sup>

A influência judaica, existente ainda em Portugal, também persistiria e cresceria na colônia. Com base em documento da época, Gilberto Freyre faz descrição notável de uma procissão quatrocentista: "Primeiro a procissão organizando-se ainda dentro da Igreja: pendões, bandeiras, dançarinos, apóstolos, imperadores, diabos, santos, *rabis comprindo-se, pondo-se em ordem*. Pranchadas de soldados para dar modos aos salientes. *A frente, um grupo dançando a 'judinga', dança judiá* O rabi levando a *Toura*. Depois dessa seriedade toda, um palhaço fazendo mungangas. Uma serpente enorme, de pano pintado, sobre uma armação de pau, e vários homens por debaixo. Ferreiros. Carpinteiros. Uma dança de ciganos. Outra de mouros. São Pedro. Pedreiros trazendo nas mãos castelos pequenos, como de brinquedo. Regateiras e peixeiras dançando e cantando. Barqueiros com a imagem de São Cristóvão. Pastores. Macacos. São João rodeado de sapateiros. A Tentação representada por mulher dançando, aos requebros. São Jorge protetor do Exército a cavalo e aclamado em oposição a Santo Iago, protetor dos espanhóis. *Abraão. Judite. Davi*. Baco sentado sobre uma pipa. Uma Vênus seminua. Nossa Senhora num jumentinho. O menino Deus. São Jorge. São Sebastião nu cercado de homens malvados fingindo que vão atirar nele. Frades. Freiras. Cruzes alçadas. Hinos sacros. O Rei. Fidalgos."<sup>52</sup>

Durante bastante tempo, judeus e cristãos haviam convivido relativamente bem em solo português, muitos cristãos adotando consciente ou inconscientemente práticas judaicas, o Antigo Testamento circulando quase que livremente durante o século XV e parte do XVI, festas cristãs e judaicas se misturando — dado que muitas das primeiras enquadravam-se na tradição israelita. O estabelecimento da Inquisição em Portugal e a perseguição antijudaica que se seguiu provocaram, como se sabe, emigrações em massa, originando em Amsterdã toda uma colônia portuguesa de origem judia. Para o Oriente, a emigração se inviabilizara a partir de 1560, ano em que se estabeleceu em Goa o Tribunal do Santo Ofício (único do mundo colonial

(51) Idem, p. 454. O grifo é meu. Hoornaert diz que as Santidades foram movimentos messiânicos indígenas de reação contra os missionários. Entre as províncias jesuíticas do sul também teria havido vários movimentos messiânicos de Santidade. "A Cristandade durante o primeiro período colonial", *op. cit.*, p. 393.

(52) Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. I, p. 379. Grifos meus.

português). O Brasil tornar-se-ia, desde então, o refúgio mais seguro para judeus e conversos, ao lado dos Países Baixos.<sup>53</sup>

Seria errado, entretanto, dizer que os judeus e cristãos-novos radicados no Brasil continuaram vivendo intensamente a religião judaica. Ingressaram no clero,<sup>54</sup> foram mordomos das Misericórdias, membros de irmandades religiosas; dentre os presos pela Inquisição entre 1619 e 1644, era baixo o índice de religiosidade judaica.<sup>55</sup> Tudo pois leva a crer que os elementos do judaísmo se fundiram no conjunto das práticas sincréticas que compunham a religiosidade popular da colônia, constituindo uma de suas muitas facc.<sup>56</sup> Este processo, entretanto, não foi simples. Assim como os africanos cultuavam santos católicos e orixás, reelaborando a antiga religião ante a realidade da nova terra, também os cristãos-novos permaneceram, muitas vezes, a cavaleiro entre duas fés: "Não aceita o Catolicismo, não se integra no Judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. É considerado judeu pelos cristãos e cristão pelos judeus. (...) Internamente é um homem dividido..."<sup>57</sup> //

Traços católicos; negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial.

(53) José Gonçalves Salvador — *Cristãos Novos, Jesuítas e Inquisição*, São Paulo, Pioneira-Edusp, 1969, p. 187. Ver também p. 159.

João Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1921: "Liorne, Bordéus e Amsterdã eram portos de preferência buscados pelos hebreus portugueses que se exilavam. Em nenhuma parte porém encontravam refúgio que lhes sorrisse como em Holanda." — p. 387. Eduardo d'Oliveira França acusa o movimento de ida e vinda de cristãos-novos, da Bahia para a Holanda e desta para a Bahia. *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia: 1618-1620*. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sonia A. Siqueira. Separata dos Anais do Museu Paulista, tomo XVII. Ver p. 158.

(54) "... dos 83 eclesiásticos que em 1656 ocupavam encargos na prelazia, 12, pelo menos, eram de linhagem hebréia, o que nos dá uma porcentagem de quase 15%, e com respeito às capitâneas do Rio de Janeiro e de São Vicente, arrolamos 46 padres e 14 frades, da linhagem, e quase todos filhos da terra..." — Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 189. "Os conventos estavam então apinhados de religiosos de ascendência judaica, muitos dos quais eram católicos sinceros" — Anita Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia — 1624-1654*, São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 52.

(55) Anita Novinsky, *op. cit.*, p. 161.

(56) Parece-me insustentável a posição de Sonia Siqueira: "Na exteriorização de sua fé reafirmavam-se os judeus a cada dia, acentuando sua diferença da generalidade cristã, individualizando-se coletivamente" — *op. cit.*, p. 68.

(57) Anita Novinsky, *op. cit.*, p. 162.

De certa forma, reeditava-se aqui a história — recentemente contada — da cristianização do Ocidente: "toda uma rede de instituições e de práticas, algumas certamente muito antigas, constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenvolvia à margem do culto cristão".<sup>58</sup> Aqui, tolerou-se e se incentivou o sincretismo quando necessário, mantendo-o nos limites do possível. Lá, incorporaram-se manifestações folclóricas à religião oficial a fim de satisfazer necessidades da piedade popular: foi o que aconteceu, por exemplo, com a instituição da festa de Todos os Santos, incorporando o culto dos mortos.<sup>59</sup> Mas a incorporação de elementos folclóricos ou sincréticos não se processava por pura osmose.<sup>60</sup> Na colônia, os casos já aludidos da religiosidade afro e da divisão cristã-nova ilustram bem um clima de *tensão*. Traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações: assimilações e seleções não eram arbitrárias, conforme mostra a bela análise de Bastide acerca da reformulação da importância dos orixás na colônia. Mais do que isso: não eram permanentes, ou definitivas.<sup>61</sup> Entretanto, toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, *vivên-*

(58) André Vauchez, *La spiritualité du Moyen-Age occidental — VIII<sup>e</sup> — XII<sup>e</sup> siècles* — Paris, PUF, 1975, p. 24.

(59) Vauchez, *op. cit.*, p. 26. Uma das mais belas análises sobre a incorporação de elementos folclóricos pelo cristianismo, inspiradora de quase todas as que se seguiram, é de Jacques Le Goff, "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne", in *Pour un autre Moyen-Age — Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977. O mesmo autor trata da instituição do culto dos mortos pelos monges de Cluny em *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

Analisando a literatura medieval de viagens ao Além, Giuseppe Gatto acusa presença de um movimento de cristianização de tradições folclóricas na incorporação, pelo universo da escrita, de elementos da tradição oral. "Le voyage au Paradis — La christianisation des traditions folkloriques au Moyen-Age." — *Annales, E.S.C.*, 34<sup>e</sup> année, n.º 5, set-out. 1979, p. 938.

(60) Não me parece correta a formulação de Oronzo Giordano: "...aquele lento e complexo fenômeno de osmose, ou, se se quiser, de sincretismo religioso, entendido como encontro, adaptação frequentemente invertida, fusão de experiências diversas e de atitudes naturais do homem face ao sagrado". *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 138.

(61) "De fato, o fato folclórico pode guardar consistência e realidade próprias, ao lado do fato religioso e independentemente dele, a partir do momento em que não é por ele absorvido. (...) tornam-se entretanto um elemento da religião popular a partir do momento em que, por determinada razão ou de determinada maneira, adquirem uma conotação religiosa. Em certos casos pode mesmo acontecer que um desses elementos, após ter sido

cia."<sup>62</sup> É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório, o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo.<sup>63</sup>

Apesar de algumas manifestações de percepção aguçada no tocante ao uso do sincretismo como controle social e ideológico — lembrem-se os casos de Fernão Cabral de Taide e de Antonil — dominou quase sempre, por parte da cultura das elites, a condenação e o horror a ele. Refletindo sobre a cristianização do México — onde foi agudíssimo o sincretismo —, o franciscano Bernardino de Sahagún, ainda no século XVI, mostrava aos missionários que o paganismo permanecia por detrás de um cenário cristão, "e que havia perigo de sincretismo".<sup>64</sup> As Visitações do Santo Ofício acusaram — mais nos séculos XVI e XVII, menos na segunda metade do XVIII — imensa intolerância para com as práticas sincréticas, o mesmo acontecendo com o Tribunal de Lisboa quando, constituídos processos aqui na colônia, seguiam para serem julgados lá. Autoridades municipais bateram-se muitas vezes contra as congadas e realizados.<sup>65</sup> Nuno Marques Pereira condenava veementemente os "que vão encaretados com danças desonestas diante das procissões; e principalmente onde vai o Santíssimo Sacramento", sugerindo maior re-

assumido pelo mundo da religião popular, torne a ser simplesmente uma tradição popular, sem nenhum componente de ordem espiritual" — Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen-Age — Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, Publications de l'Institut d'Études Médiévales Albert Le Grand, 1975, p. 37.

(62) "A teoria das 'sobrevivências' do paganismo torna-se caduca: nada 'sobreviveu' numa cultura, tudo é vivido, ou não é" — Jean-Claude Schmitt, "Religion populaire et culture folklorique" — *Annales, E.S.C.*, 31<sup>e</sup> année, n.º 5, set-out. 1976, p. 946.

(63) Sobre o cristianismo medieval, diz Manselli que "vive... numa tensão perpétua, tentando integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que o desfigura ou ameaça as forças que o estruturam" — Manselli, *op. cit.*, p. 41.

(64) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 145. Sobre o sincretismo religioso no México, ver Jacques Lafaye, *Quetzucóatl et Guadalupe — La formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, 1974. Ver ainda Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, trad., Berkeley, University of California Press, 1966, pp. 264-282. Para o estudo das persistências indígenas no Peru, a despeito dos esforços da igreja no sentido de suprimi-las, ver Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Paris, Institut Français d'Études Andines, 1971.

(65) Leila Mezan Algranti, *O feitor ausente — Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro — 1808-1821*, Dissertação de Mestrado, ex. mimeo., 1983.



pressão a "estes abusos tão perniciosos".<sup>66</sup> A especificidade da religião católica praticada na colônia — o culto dos santos, o número excessivo de capelas, o aspecto teatral da religião, o que se convencionou chamar de "exterioridade" e de "ignorância religiosa" — escandalizou os viajantes estrangeiros que por aqui passaram.<sup>67</sup> Diziam eles, sobretudo os anglo-saxões e protestantes, que os brasileiros de cor estavam desvirtuando o cristianismo, fazendo dele uma mistura de imoralidade e cerimônias burlescas.<sup>68</sup>

### DOGMAS E SÍMBOLOS: INCERTEZAS E IRREVERÊNCIAS

As alegres missas promovidas por jesuítas no século XVI, em que os índios "iam tangendo e cantando" folias "a seu modo", ao som de maracás, berimbaus, taquaras parecem ter preconizado momentos de igual euforia religiosa: as festas do barroco mineiro setecentista que ficaram conhecidas como *Triunfo Eucarístico* e *Aureo Tronô Episcopal*.<sup>69</sup> As procissões festivas que o bem-pensante Peregrino comentava escandalizado também ilustram o lado alegre da religiosidade na colônia. Mas não foi só de cores, ritmos e ruídos que esta se constituiu. Por grande parte das lágrimas vertidas, dos temores, dos medos de perseguições foi responsável o Tribunal do Santo Ofício nas suas visitas à colônia brasileira. Na documentação deixada por estas incursões tenebrosas, desvendam-se segredos cotidianos, dúvidas, incertezas, raivas, inconformismos que a religião oficial não dava conta em resolver. O tom geral oscila do ceticismo à vontade de crer, do materialismo à reverência ante as forças sobrenaturais, sendo, quase sempre, colorido do sincretismo caracteristicamente colonial. Procurarei mostrar, entretanto, que não há uniformidade total nos traços de religiosidade presentes nas Visitações, nas Visitas Eclesiásticas, nos Processos Inquisitoriais — basicamente, os

(66) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América* (1728), 6.ª ed., Rio, Publicação da Academia Brasileira, 1939, 2 vols., p. 111 e 113.

(67) Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial", *op. cit.*, p. 388.

(68) Bastide, *op. cit.*, 173.

(69) Para as alegres missas quinhentistas, ver Hoornaert, *op. cit.*, p. 297. As festas barrocas foram descritas por autores da época, Simão Ferreira Machado sendo um deles. Ver Alfonso Ávila, *Resíduos Seiscentistas em Minas — Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*, B. Horizonte, 1971, onde ambos os textos são publicados e comentados.

três tipos de fontes aqui utilizados. Em três séculos, notam-se permanências mas também se detectam alternâncias, substituições, traços desaparecidos.

"Lá vêm os diabos da Inquisição", exclamou o mercador cristão-novo João Batista, em casa do arcediogo da Sé de Salvador, no mesmo ano em que o Visitador Heitor Furtado de Mendonça iniciava sua trajetória inquisitorial em terras da colônia.<sup>70</sup> De norte a sul, tomia-se a ação dos funcionários do Santo Ofício: em 1646, escrevendo do Rio de Janeiro aos inquisidores de Lisboa, o reverendo Antonio de Maris Loureiro relatava terem os moradores da capitania apedrejado um inquisidor, obrigando-o a se refugiar numa igreja.<sup>71</sup> A tradição antiinquisitorial dos sulistas remontava ao século XVI: é bem conhecida a fala irada do mameluco bandeirante que, recriminado por Anchieta devido às suas práticas gentílicas, ameaçado pelo jesuíta com a Inquisição, "respondeu que vararia com flechas duas inquisições".<sup>72</sup>

A ira contra a Inquisição não dizia respeito apenas ao temor infundido por suas práticas terríveis, conhecidas de todos, hóspedes constantes das imaginações aterradas. Traduzia a má-vontade, o desagrado, a irritação popular contra a religião oficial. Neste sentido, o clero também era visado. Em 1595, o tabelião de Filipéia, Francisco Lopes — que era cristão-novo e mameluco! — confessava na Mesa ter-se agastado com os padres da Companhia residentes nas aldeias, dizendo "com cólera que por clérigos e frades se havia de perder o mundo".<sup>73</sup> Os padres mentiam, pregavam uma religião que não dizia respeito aos anseios populares. Morador na Bahia, Baltazar Leal, sapateiro, discutia com o estudante João da Costa acerca da ressurreição de Jesus; dizia que Cristo não morrera, e que se os

(70) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 267.

(71) Anita Novinsky, "A gente das bandas do sul", *Suplemento Literário de O Estado de S. Paulo*, 15 de abril de 1967. *Apud* José Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 113.

(72) Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 84. As populações da península Ibérica também odiavam o Santo Ofício: "Um alfaiate pontevedrés é delatado em 1565 por dizer que estima tanto o Santo Ofício quanto o rabo de um cão." — Carmelo Lisón-Tolosana, *Bruxería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1983, p. 28.

(73) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Confissões de Pernambuco*, ed. J. A. Gonçalves de Melo, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 138.

padres diziam o contrário, faziam-no "para nos encarecer que Cristo Nosso Senhor morrera, mas que ele não morreu".<sup>74</sup>

Para que existiriam dignitários na Igreja? Maria Gonçalves, a famosa Arde-lhe-o-rabo da Primeira Visitação, decana das feiteiras coloniais "dissera que se o bispo tinha mitra que também ela tinha mitra e se o bispo pregava do púlpito também ela pregava de cadeira...".<sup>75</sup>

As proposições anticlericais do cordoeiro baiano Isidoro da Silva mereceram maior atenção do Santo Ofício, que nelas viu heresia. Isidoro era natural do Recôncavo, nascido em Santo Amaro e domiciliado em Madre de Deus, na ilha dos Caçõs, onde vivia "de sua pescaria". Solteiro, cristão batizado e crismado, vira-se às voltas com as visitas do ordinário desde 1725, quando tinha cerca de 35 anos, saindo culpado de concubinato em quatro visitas. Preso, queixou-se das desordens e violências dos outros presos, que o teriam deixado com "fraquezas no Juízo": proferira, então, proposições heréticas. Em 1729, seguiu para a Inquisição de Lisboa, onde continuou a ser inquirido, pediu reinquirição de testemunhas, protestou ter sempre sido bom cristão. A 15 de maio de 1732, foi posto no potro, tendo-lhe sido dado "todo o tormento a que estava julgado, em que se gastaria mais de um quarto de hora", o pobre gritando "que por amor de Deus o livrassem e tivessem compaixão dele". Imediatamente após, foi dada a sentença: Isidoro mostrava sentir, como alguns hereges condenados pela Igreja, "que Deus pedira os dízimos para sustentar vadios, os quais eram os clérigos, e que os sacramentos eram escusados e cousa suposta, e que não havia neces-

(74) *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Denúncias da Bahia*, 1618 (Marcos Teixeira), introd. Rodolfo Garcia. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 49, 1927, p. 136.

(75) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 287. Frei Vicente alude ao calvinista "João Boulter", vindo entre os primeiros franceses que acompanharam Villegaignon ao Rio. Os portugueses de São Vicente — para onde fugiu — viram-no "morder algumas vezes na autoridade do Sumo Pontífice, no uso dos sacramentos, no valor das indulgências, e em a veneração das imagens." Denunciado ao bispo, obstinou-se e não quis se retratar: acabou morrendo nas mãos de um algoz. *História do Brasil*, p. 193. Capistrano conta história diferente: tendo sido processado pelo Santo Ofício de 1560 a 1564, João Bolés, uma vez libertado, seguiria para a Índia, onde desapareceu. Ver Capistrano de Abreu, "João Coimta, Senhor de Bolés" in *Ensaios e Estudos* (Crítica e História), 3.ª série, Rio, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguict, 1938, pp. 11-30. Ver também "Processo de João de Bolés e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)" in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, n.º XXV, 1903, pp. 215-308.

sidade de confessores porque ele Réu se confessava com fazer só um ato de contrição, e que os meninos, e mais pessoas, que morriam sem batismo iam ao céu, e que não havia nos homens poder para dizer eu te batizo, e só Deus era o que batizava, e não os clérigos, e se o faziam era para terem officio com que ganhassem dinheiro sem trabalho, e assim os sacramentos do Batismo, e Penitência eram umas cerimônias, e as palavras, que neles diziam eram fantásticas". Considerado leve suspeito na fé, saiu em Auto Público a 6 de julho de 1732, na igreja do Convento de São Domingos em Lisboa, estando presentes D. João V, os infantes, os inquisidores. Dali seguiria para cumprir degredo de três anos no bispado de Miranda, muito longe do Recôncavo e da ilha dos Caçõs.<sup>76</sup>

As proposições de Isidoro se assemelham extraordinariamente às do moleiro Menocchio, cujo processo Carlo Guinzburg analisou com brilho em *Il formaggio e i vermi*. Como seu companheiro de crença, o cordoeiro pregava a simplificação da religião — não há necessidade de confessores, basta um ato de contrição —, o abandono dos sacramentos — cerimônias com palavras fantásticas, "mercadorias" exploradas pelo clero como instrumento de opressão —, a crença apenas em Deus e nos Seus poderes — só Ele pode batizar. Em Menocchio, apesar de evidentes traços comuns com os anabatistas, Guinzburg viu um representante de corrente autônoma do radicalismo camponês que as convulsões da Reforma haviam trazido à tona, mas que eram anteriores à própria Reforma.<sup>77</sup> Em Isidoro, que provavelmente era branco — pois não há no processo alusão à mestiçagem ou origem negra —, o eventual passado de camponês europeu, português, estava bastante longe: seu pai lavrador também era natural do Recôncavo. Já o calvinismo não andava tão distante: havia cerca de cem anos que os holandeses tinham deixado o Recôncavo.

Como manifestações populares que não se vinculam obrigatoriamente ao calvinismo devem ser entendidos os desabafos enraivecidos contra a venda de bulas da Santa Cruzada e outros tipos de bulas papais. Em 1595, Luís Mendes dizia que as bulas da Cruzada

(76) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.289 ("Processo de Isidoro da Silva cordoeiro filho de Antonio da Silva lavrador de mandioca e natural e morador na cidade da Bahia"). Como quase todos os processos que consultei, as folhas não são numeradas.

(77) Carlo Guinzburg, *Le formaggio et les vers*, trad., Paris, Gallimard, s.d., p. 56.

"não vinham senão a levar dinheiro".<sup>78</sup> Brás Fernandes, velho cristão-novo de 71 anos, meirinho da vila de Igarapé, dizia que "aquelas bulas se passavam para ajuntar dinheiro e fazer algumas esmolas e que para isto as passavam os papas".<sup>79</sup> Morador na fazenda dos Gararapes (sic), com 27 anos em 1594, Simão Pires Tavares duvidava que as bulas papais pudessem absolver e salvar cristãos, menosprezando também o poder das contas bentas e de indulgências concedidas pelos pontífices: "não podiam ter virtude para as almas", teimava, almejando talvez uma religião em que a espiritualidade fosse mais depurada. A várias pessoas afirmara entender "que as ofertas que se dão aos clérigos nas igrejas pelos officios não aproveitavam às almas, e que nem Deus pelas ditas ofertas faria bem às almas, dizendo mais que má prol fizessem as ofertas aos clérigos, porque com o seu cantar não iam as almas à glória".<sup>80</sup>

Uma conversa ocorrida no engenho de Duarte Dias por volta de 1590 ilustra bem o descrédito em que haviam caído as indulgências no fim do século, talvez ainda sob o impacto da pregação protestante que Trento, recente e ausente da vida colonial, não conseguira reverter. A conversação se travava entre dois lavradores, Estêvão Cordeiro — que tinha parte de cristão-novo —, Álvaro Barbalho e o mestre de açúcar Manuel Pires. Dizia Estêvão Cordeiro "que em Roma andavam as mulheres com os peitos descobertos e que os padres santos concediam indulgências aos homens que com elas dormissem carnalmente, por respeito de com isso divertir aos homens de fazer o pecado nefando. . ." <sup>81</sup> Influências protestantes e judaicas se somavam assim ao descrédito católico em que caíra Roma e toda a hierarquia eclesiástica.

(78) *Primeira Visitação do Santo Offício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias de Pernambuco — 1593-1595*, introd. Rodolfo Garcia. São Paulo, ed. Paulo Prado, 1929, p. 426.

(79) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 34.

(80) *Idem*, p. 24.

(81) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 27. Chegando a Roma no século XVIII, Casanova observaria não existir cidade católica em que o homem se preocupasse tão pouco com religião. As mulheres iam à missa com *jailettes* que nada tinham de austeras, a cabeça coberta por uma gaze leve, os olhos descobertos, sempre fixados nos homens. Maurice Andrieux, *La vie quotidienne dans la Rome Pontificale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1962, pp. 143 e 153. A intensa prostituição das duas principais cidades italianas do Renascimento, Roma e Veneza, teria gerado um verdadeiro "mito da cortesã italiana da Renascença" que, para Paul Larivaille, seria equívoco. *La vie quotidienne des courtisanes en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, Hachette, 1975, pp. 195-201.

Comuníssimas eram na colônia as discussões sobre o celibato clerical, a superioridade da condição dos eclesiásticos sobre a dos leigos e outras questões análogas que aparecem sob o título "ordem dos casados ser melhor que a dos religiosos". Grande parte das pessoas preocupadas com o assunto sequer sabiam que era matéria de alçada do Santo Offício, e sujeita às suas sanções.<sup>82</sup> Afinal, o matrimônio trazia prazeres e alegrias, devendo ser tão considerado por Deus quanto o serviço divino. Deus não fizera os homens para serem felizes? Pelo menos, era à felicidade que aspiravam os colonos. Gaspar Dias Matado, de alcunha o Barqueiro, acreditava que "tanto serviço faz a Deus um bom casado *na sua cama e casa*, como um sacerdote que celebra a missa no altar".<sup>83</sup> Deus criara tanto a ordem religiosa quanto a matrimonial: "o estado do casado era matrimônio que Deus fizera e ordenara", raciocinava Beatriz Mendes, filha de lavradores e mulher de carpinteiro, concluindo: "os outros estados e ordem que havia no mundo que eram feitos e ordenados pelos santos e santas, e que os frades e freiras não levavam nem faziam a vantagem aos casados que viam (viviam?) bem como Deus manda".<sup>84</sup> Clérigos desonestos, que viviam atrás de mulher, melhor seria que fossem casados, diz o carreiro de bois Bastião Pires Abriguciro; lembrava com saudades do tempo em que fora casado, quando levava boa vida e vivia contente. Por isso é que proferira palavras que, na ótica inquisitorial, eram condenáveis.<sup>85</sup> Diogo Carneiro, lavrador de canas em Itamaracá, desconhecia que fosse pecado louvar os benefícios do matrimônio: "disse que a ordem do casado que Deus a fizera primeiro e que os que viviam bem casados e que faziam o que Deus mandava era tão boa essa ordem como a dos padres ou melhor, e que isto disse a propósito de se falar em alguns padres que falavam o que queriam e desonravam os outros homens. . ." Só tomou consciência do erro quando se afixaram os editais do Santo Offício.<sup>86</sup>

O descrédito em relação aos eclesiásticos talvez fosse aliado ainda mais pelo número considerável de padres conhecidos pelo mau viver. Nas Minas setecentistas foram numerosíssimos, sempre envolvidos em rixas, defloramentos, concubinatos, raptos, jogatina, bebe-

(82) "O estado conjugal não pode ser colocado acima do estado de virgindade ou de celibato", afirmava a assembléia de Trento. "Ao contrário, é melhor e mais venturoso permanecer em virgindade ou celibato do que entrar para o casamento" — Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 94.

(83) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 89. Grifo meu.

(84) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 43.

(85) *Idem*, p. 57.

(86) *Idem*, pp. 90-91.

deiras, desacatos aos fiéis.<sup>87</sup> Morador em São Paulo, o padre Manuel de Moraes "foi relaxado em estátua no Auto de 1642, por herege calvinista, e se casar sendo sacerdote com mulher da mesma seita". Teve cárcere, hábito penitencial perpétuo e foi para sempre suspenso das ordens: penas pesadíssimas para crime leve demais, comparado aos de outros religiosos da colônia.<sup>88</sup> No Auto de Fé realizado a 8 de agosto de 1683, no Terreiro do Paço de Lisboa, Antonio de Vasconcellos saiu culpado "por dizer missas, confessar e administrar o Santíssimo Sacramento da Eucaristia sem ser sacerdote nem ter ordens sacras". Sendo natural da ilha da Madeira, vivia em Salvador, Estado do Brasil. Teve como pena a proibição de tomar ordens "para efeito de ser sacerdote, açoutes e seis anos de galés".<sup>89</sup> Sentenciado em Mesa foi frei Luís de Nazaré, que no início do segundo quartel do século XVIII cometeu toda a sorte de desatinos na cidade da Bahia, promovendo curas supersticiosas, falsos exorcismos, abusando de mulheres.<sup>90</sup> Na mesma época, um pouco antes, o padre José de Souza de Azevedo, clérigo de São Pedro, foi condenado a três anos de degredo para fora de Lisboa pelas culpas cometidas nesta cidade: valer-se em exorcismos de coisas e palavras supersticiosas, "e fazer vir o diabo à sua presença em figura de um cágado tendo pacto com o mesmo".<sup>91</sup> Como o padre baiano, ouviu sua sentença em Mesa: para os eclesiásticos, a Inquisição evitava os vexames públicos de um Auto de Fé.

Freqüentemente céticos ante os clérigos (dos mais modestos aos mais altos dignitários da Igreja), temerosos e irados ante o braço comprido da Inquisição, que os vinha catar na lonjura da colônia, o que pensavam os colonos acerca da Criação, de Deus, de Jesus, do mistério da Santíssima Trindade?

Por volta de 1617, um religioso do Carmo dissera "que quando Deus tirara a costa do homem para criar Eva, viera um cão e a comera, e que do que saíra pela parte traseira do cão fizera Deus a mulher, e que assim ficara Deus fazendo a mulher da traseira do cão e não da costa do homem".<sup>92</sup> Uma primeira leitura do trecho

(87) Ver Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do Ouro — A pobreza mineira no século XVIII*, Rio, Graal, pp. 174-177.

(88) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(89) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(90) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.723. ("Processo de frei Luís de Nazaré religioso professo de Nossa Senhora do Carmo Colado da Província da Bahia e morador na mesma cidade").

(91) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(92) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 148.

faz pensar em desacato da Criação, desvalorizando, machistamente, a figura da mulher. Assim, a mulher pecadora, infiel, traidora por natureza havia mesmo de sair do ânus do cachorro, como se fosse excremento. Esta explicação seria condizente com a tese de Delumeau, que analisa o antifeminismo como componente do modo à mulher, característico da Época Moderna.<sup>93</sup> Mas pode também estar implícita neste trecho uma carnavalização da Criação, que não implica obrigatoriamente em detração, e que remete a tradições medievais populares em que o obsceno é muito importante. Presente em festividades religiosas — danças lúbricas, canções grosseiras, pantomimas carregadas de simbologia erótica —, estavam-no também, de maneira mais acentadamente bufa, em poesias quinhentistas que abordavam o tema do País de Cocagne, inserindo-o no Novo Mundo, como a *Begola contra la Bizaria*:

"Ele é grande e gordo como uma grande mó...  
Do seu trazeiro corre o maná,  
Quando cospe, cospe massapão,  
E na cabeça, tem peixes em vez de piolhos."<sup>94</sup>

Se em depoimentos como o de Isidoro, o cordoeiro baiano, Deus é o objeto maior das crenças populares,<sup>95</sup> pode ser também o grande responsável pelas agruras cotidianas e, conseqüentemente, objeto de dúvidas e indagações. A vida dura da colônia ensejava descrédito e amargura. O cristão-novo André Gomes arrenegou várias vezes de Deus num só dia, estendendo sua ira a toda a população colonial: disse ainda "que por isso a gente deste Brasil sabia muitas artes e manhas porque era gente que vinha degradada do reino por maus

(93) Ver Delumeau, *La Peur en Occident XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1978, pp. 305-345, e também *A Civilização do Renascimento*, trad., Lisboa, Imprensa Universitária, 1984, vol. II, p. 125.

(94) Para o fundo obsceno e crítico das festividades populares, ver Orzono Giordano, *op. cit.*, pp. 103-104. Para o tema do País de Cocagne, ver Carlo Guinzburg, *op. cit.*, p. 128. Ver ainda Delumeau (org.), *La mort des Pays de Cocagne — Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, e M. Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, trad., Paris, Gallimard, 1970.

(95) "Baltazar Fonseca, pedreiro, que tinha 35 anos em 1594, foi acusado de não acreditar na Cruz e em santos tais como Pedro, Paulo e João mas somente em Deus" — Arnold Wiznitzer, *Os judeus no Brasil Colonial*, trad., São Paulo, Pioneira-Edusp, 1960, p. 22.

feitos".<sup>96</sup> Gente sem Deus, ou para quem um só não bastava. Para uma população heterogênea como a da colônia, havia que ter vários deuses: "havia mais deuses que um, porque havia Deus dos cristãos e outro dos mouros, e outro dos gentios", afirmava Lázaro Aranha por ocasião da Primeira Visitação à Bahia.<sup>97</sup>

Sob irreverência aparente, estava quem sabe um desejo efetivo de humanizar Deus e torná-lo mais próximo. Incomodados com as chuvas abundantes, muitos dos colonos se queixavam do desleixo de Deus, que sobre eles vêrtia suas necessidades. É o caso de Violante Fernandes, cigana quadragenária e viúva de um ferreiro também cigano que viera degredado de Portugal por furto de burros; agastada com as chuvas, dissera "que Deus que mijava sobre ela e que a queria afogar"; na Mesa Visitadora procurou emendar o impropério, afirmando saber "que Deus não mijava que é coisa pertencente ao homem e não a Deus".<sup>98</sup> Numa rede de diz-que-diz, a cigana Tareja Roiz ouvira da cigana Argelina que a cigana Maria Fernandes dissera "que pesava de Deus porque chovia tanto".<sup>99</sup> Conferindo ainda atributos humanos a Deus, a cigana — sempre elas! — Apolônia Bustamante, ao caminhar "por chuvas e lamas e enxurradas" dissera "com agastamento e trabalhos (...) bendito sea el carajo de mi señor Jesu Christo que agora mijava sobre mi". Natural de Évora, degredada por furto, vivendo entre blasfêmias e brigas conjugais, Apolônia contabiliza seus insultos: fizera-o por "dez ou doze vezes, pouco mais ou menos", "em Portugal e Castela, e lhe parece também que nesta capitania. . ." <sup>100</sup> O Deus mijador, fático, provido de pênis das Visitações quinhentistas estaria ainda muito próximo da religiosidade européia medieval, em que era tão difícil separar práticas cristãs e pagãs. Por outro lado, estava distante de bem mais de um século do longínquo e inatingível Deus dos jansenistas.<sup>101</sup>

(96) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 188.

(97) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 351. Sobre o catolicismo popular no Brasil, diz Artur Ramos: "Deus, como abstração monoteísta, é uma entidade incompreensível, e apenas existente nos jogos de palavras. Para que o vulgo se demore a pensar nele, é preciso figurá-lo, representá-lo num símbolo concreto. E nós vemos então, o Padre Eterno convertido num velho de barbas, sobrececho carregado e voz grossa e tonitruante. Herança de velhos paganismos." — *O folclore negro no Brasil*, Rio, Civilização Brasileira, 1935, p. 17. Grifo no original.

(98) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 58.

(99) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 385-386.

(100) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 128.

(101) Entretanto, há uma corrente medieval erudita que considera Deus como inatingível, recluso num universo longínquo, que só a revelação (e nunca

Para a maioria esmagadora dos habitantes da colônia, as doenças, as forças e armadilhas da Natureza apresentavam-se como indomáveis, irredutíveis. A fé mostrava, por isso mesmo, contornos tradicionais, arcaicos, onde a demanda de bens materiais e de vantagens concretas assumia grande importância, como se fosse uma espécie de contrato do tipo "toma-lá-dá-cá". " 'Sant'ana, se tu me salvares, tornar-me-ei monje', jurara Lutero, no meio da tempestade, ao voltar de Erfurt — tipo de prece que o Reformador rejeitará em seguida, mas que foi conservada pela maior parte do mundo cristão", diz Delumeau.<sup>102</sup> A colônia não fugia e esta regra. Cecília Fernandes, 70 anos, casada com um oleiro da capitania de Pernambuco, dissera, colérica, "que não havia Deus no mundo se Deus não a vingasse de quem ela pedia vingança"; Violante Pacheca, cristã-nova, 44 anos, tivera diferenças com o marido, e "agastada, disse que Deus não seria Deus se a não vingasse do dito seu marido e de uma mulher por quem ele dava nela. . ." <sup>103</sup> Mulher de pescador, a mameluca Domingas Gonçalves, de 30 anos, tivera uma terrível dor de dentes por ocasião de sua última gravidez; devido a seu estado, não lhe extraíam o dente, e a dor não cessava. Uma noite, "dentro na sua câmara, se pôs defronte de um crucifixo e disse que pois Deus lhe não tirava a dita dor não era Deus".<sup>104</sup> Um filho mameluco de Jerônimo de Albuquerque, de nome Salvador, brigara com escravos seus, dizendo "que descreia de Deus se lhe não fizessem tal e tal"; brigando com o mercador João de Paz na rua de João Eanes, "também com cólera e agastamento disse que descreia de Deus se lho não pagasse".<sup>105</sup> Estudante de Gramática, 21 anos, Manuel de Figueiredo

a razão) poderia alcançar: o sistema do franciscano inglês Guilherme de Occam (1270-1347). Está nas bases da violenta reação protestante contra a familiaridade cotidiana com que se tratava Deus. Um provérbio dizia: "Laissez faire Dieu, qui est homme d'aage". Froissart afirmava: "Pour si hault homme qui Dieu est." Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, pp. 58 e 60.

(102) Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation", in *Un Chemin d'Histoire*, p. 131.

A influência negra reforçaria este aspecto de troca equivalente da religiosidade popular. Para Fernando Ortiz, a "economia teoantrópica" dos negros diferia profundamente de "uma economia de créditos a longo prazo": tratava-se, ao contrário, de "uma religião de consumo imediato (...) sem crédito nem interesses acumulados". Citado por Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, p. 196.

(103) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, respectivamente pp. 135 e 117.

(104) *Idem*, p. 32.

(105) *Idem*, respectivamente pp. 76 e 77.

viu-se meio doido pelo fato de estar "amarrado nu com a camisa alevantada aos peitos" e ser cruelmente açoitado por três pessoas, sem que nenhuma das outras, presentes, o acudissem; "com impaciência", arrenegou de Deus e de Nossa Senhora.<sup>106</sup> O biscainho Martim Álvares, de 30 anos, também se vira às voltas com violências inexplicadas. Morava em Itaparica, e fora preso por Gaspar de Azevedo, que amarrou suas mãos atrás das costas e o tratou muito mal sem que ele merecesse. Cheio de pisaduras, "desatinara (...) com a força da paixão, que vendo que nenhuma da gente branca lhe acudia, dissera em altas vozes como desesperado por cinco ou seis vezes que arrenegava de Deus e da Virgem Maria Nossa Senhora, e de São Pedro e de São Paulo, e de todos os santos da Corte dos Céus, e do Padre que o batizara", persistindo nas blasfêmias por cerca de 4 horas.<sup>107</sup> Por que Manuel de Figueiredo e Martim Álvares estiveram presos? A documentação não responde. É certo, entretanto, que a violência sempre presente no cotidiano da colônia impelia à descrença nos dogmas.

A atormentado por doença que não cessava, as dores, sempre fortes, passando das costas ao peito, "e muitas vezes ao coração", desesperando de ter saúde um dia, o clérigo tonsurado Dionísio de Affonseca, 26 anos, natural da Vila da Vigia perdeu a esperança em Deus e duvidou da justiça divina. "Arranhando-se pela cabeça e puxando-se pelos próprios cabelos", pediu que os diabos o levassem e que Deus o sepultasse nos infernos, "porque desesperou da Sua Misericórdia". Intrigava-o o fato de Deus castigar "a alguns por uma culpa só" e não castigar "a outros que tinham inumeráveis culpas", sendo que muitos dos primeiros se perdiam, enquanto os da segunda categoria, rezando na hora da morte um ato de contrição, se salvavam. Por tudo isto, "tinha Deus algumas vezes por injusto, e quando menos ficava duvidoso se era justo ou injusto".<sup>108</sup>

Curioso que nenhum dos colonos descontentes com a sorte e que renegaram Deus, duvidando Dele, chegaram aos extremos de dois portugueses condenados pela Inquisição no século XVII. João Fernandes, alfaiate da região de Covilhã, dissera "que nenhuma coisa

devia a Deus Nosso Senhor porque podendo-o fazer rico, o fizera pobre, e dando muitos bens a outros, a ele só dera trabalhos, e que se chegara a Deus lhe havia de dar com uma faca". Como Dionísio, duvidava da Justiça Divina; mas enquanto o clérigo se perdia em considerações metafísicas, o alfaiate ia direto à questão: se Deus era o Criador a ser adorado, por que fizera a desigualdade social? O barqueiro Luís Roiz de 30 anos (20 a menos que o alfaiate) afirmava "não dever com Deus, e que se o mesmo Sr. lhe não dava de comer lhe havia de tirar as tripas com uma faca, e com efeito fez com ela um risco em uma imagem do mesmo Sr. e que se lhe não dava o dinheiro o havia de afogar no Tejo".<sup>109</sup> Sem colocarem em xeque a existência de Deus, os dois blasfemos portugueses — que saíram juntos no mesmo Auto de Fé, a 21 de junho de 1671 — duvidavam de sua justiça porque eram pobres e mal tinham com o que viver. Neles, variava apenas o grau de violência: o de Luís Roiz era maior, efetivando-se na agressão à imagem. Esse confronto com Deus talvez fosse um traço moderno: a intermediação dos santos medievais (que ao mesmo tempo estabeleciam a relação entre o fiel e Deus e protegiam este último da eventual ira do primeiro) perdera a eficácia.<sup>110</sup>

Filho de Deus, Jesus também era alvo de descontentamentos populares. "Boto a Cristo muita merda, e pela hóstia muita merda, pela Virgem Maria muita merda", respondia o licenciado Filipe Tomás de Miranda quando lhe perguntavam como ia passando.<sup>111</sup> O cristão-novo Simão Pires Tavares, além das dúvidas quanto ao poder dos clérigos, "disse que merda para a escola de Jesus, e a mesma sujidade para Jesus". Costumava ainda jurar pelas tripas e tutanos de Jesus.<sup>112</sup> Como o Deus mijador, imaginava-se um Jesus humano, provido de entranhas, que procriava como outro qualquer: perdendo no jogo, o marinheiro Antonio Nunes, de 30 anos, "jurara duas vezes pelo filho de Jesus Cristo".<sup>113</sup> Mas dele se esperavam também concursos sobrenaturais. O judeu Duarte Roiz, ao assistir passar pela porta da cadeia a procissão de Endoenças, zombara do conformismo dos presos, que pediam "esmola por amor de Deus Nosso Senhor Jesus

(106) *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e ratificações da Bahia: 1618-1620.* Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sonia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, p. 451.

(107) *Idem*, p. 506.

(108) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará — 1763-1769*, apresentação de José Roberto Amaral Lapa, Petrópolis. Vozes, 1978, pp. 198-199.

(109) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 145/6/180-A.

(110) Devo esta observação a Hilário Franco Jr.

(111) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 160.

(112) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 24.

(113) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 370. Menocchio dizia que Jesus era um homem como outro qualquer, apenas mais digno. *Op. cit.*, p. 39.

Cristo": "Não vai aí Nosso Senhor Jesus Cristo, por que não vos tira da cadeia?", indagara.<sup>114</sup>

Cristo era desacatado também nos símbolos que o representavam: imagens, crucifixos. Num clima que lembra a alegre religiosidade medieval, dois cristãos-novos — o já referido licenciado Filipe Tomás e o caixeiro Luís Álvares — divertiram-se tecendo considerações sobre a imagem de Jesus que saíra na Procissão dos Passos. Sem se ajoelhar, "escarnecendo com grandes risos", dissera o licenciado: "que má cara leva o Cristo!" "Como leva as barbas borradas!" — acrescentara o caixeiro. "Muito borradas as leva", aquiesceu Filipe Tomás.<sup>115</sup>

O desrespeito ao crucifixo foi uma das infrações mais comuns na colônia, sobretudo nos dois primeiros séculos. Quase que invariavelmente, atribuíram-na a judeus e cristãos-novos. Cristãos-novos seriam Luís Vaz de Paiva e seu sobrinho, que roubaram um crucifixo da ermida de Nossa Senhora da Ajuda e andaram com ele pelas ruas, assustando pessoas de noite — quando abriam a porta das casas e introduziam apenas o braço que segurava o crucifixo —, levando-o a casas de jogo e "dizendo daí barato para este homem".<sup>116</sup> Fama de judeu tinha um Isidro, provavelmente original da Vila de Cametá, 38 anos, branco, cara redonda, cheio de corpo, cabelo trançado, e cujo crime denunciado na Mesa da Visita do Grão-Pará foi o de amarrar um crucifixo numa goiabeira e açoitá-lo.<sup>117</sup> Cristão-novo era ainda Diogo Castanho, homem solteiro, que infligia ao crucifixo a convivência com suas atividades sexuais: "quando tinha ajuntamento carnal com uma sua negra metia debaixo dela um crucifixo".<sup>118</sup>

Nos autos da Primeira Visitação a Pernambuco, uma das presenças mais constantes é a do mercador João Nunes, acusado a cada momento de ter "um crucifixo a par de vaso imundo em que fazia seus feitos corporais",<sup>119</sup> de ter "em sua câmara", no que parecia um servidor, um crucifixo sobre o qual urinava, dizendo "lavai-vos lá".<sup>120</sup> Chegara a envenenar mortalmente um pedreiro que testemu-

nhara o crime horrendo.<sup>121</sup> Entretanto, o depoimento do licenciado Diogo do Couto lança dúvida sobre o modo pelo qual João Nunes efetivamente fazia suas necessidades. Era a pessoa mais indicada para falar do caso, pois mandara prender tanto o pedreiro quanto João Nunes; nega parcialmente as culpas imputadas ao mercador, dizendo, entre outras coisas, nunca ter sabido que João Nunes fizesse suas necessidades sobre um crucifixo. A bem da verdade, afirma o licenciado, havia um crucifixo em sua casa, e relativamente próximo do local que servia como vaso — mas não no mesmo recinto. Esclarece ainda Diogo do Couto ter sido o adultério, e não outro, o motivo que o levou a mandar prender João Nunes.<sup>122</sup>

Verdade ou mentira? Inútil saber. Histórias deste tipo se arquivavam coletivamente, cada uma das imaginações contribuindo na construção de um relato semilendário, vincado pela presença de arquétipos seculares que ridicularizavam símbolos, invertiam-nos, negavam-nos e, talvez, procuravam criar uma antiordem dessacralizadora.

Desacatos e crucifixos fazem parte de estereótipos antiqüíssimos, que através dos tempos foram imputados a diferentes categorias sociais marginais ou marginalizadas. Cuspir no crucifixo, arrastá-lo pela casa, esmagá-lo com os pés, urinar sobre ele foram crimes imputados aos templários no século XIV, integrando o processo monumental com que Filipe o Belo destruiu esta ordem e o seu poderio.<sup>123</sup>

Mas, muitas vezes, havia um substrato real, nem sempre, entretanto, imputado a judeus. Além dos templários, os cátaros eram acusados de repudiar a cruz. "Ela não vale nada, ela é símbolo do mal", dizia o sapateiro cátaro Arnaud Vital, habitante de Montailou no início do século XIV. Bélibaste, o venerado perfeito, escumava de ódio ante as cruzes de madeira que pontilhavam a paisagem: "Se eu pudesse, quebrá-las-ia a golpes de machado; faria fogo com elas, para ferver a marmita", dizia o santo homem.<sup>124</sup> O sinal da cruz também era odiado, e Pierre Authié propôs uma fórmula ao

(114) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 105.

(115) *Idem*, p. 159.

(116) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 152, 153, 182, 195. A citação transcrita encontra-se nesta última página.

(117) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 228-229.

(118) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 124.

(119) *Idem*, p. 34.

(120) *Idem*, p. 124.

(121) *Idem*, pp. 91-92. Açoiar crucifixos era prática bastante comum entre os colonos. Por volta de 1628, acusou-se um cristão velho, morador da Vila de São Paulo, de açoiar um crucifixo. Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 109.

(122) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 300-306.

(123) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, trad., Madrid, Alianza, 1980, p. 125.

(124) Emmanuel Le Roy Ladurie — *Montailou, village occitan — de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, p. 479.



pastor Pierre Maury para que ele, entrando na igreja, pudesse ludibriar os cristãos — a Inquisição era timidíssima então — sem violentar sua fé íntima e secreta: "no verão, Pierre, você pode (sob pretexto de se persignar) espantar as moscas de seu rosto; fazendo isto, você pode dizer também: eis a fronte e eis a barba, eis uma orelha e eis outra".<sup>126</sup> Ante a ridicularização cátera do sinal da cruz, não há como se furtar a comparações. Cristão-novo, filho de mulher que, ao que diziam, perecera no cadafalso, Diogo Soares ensinara um negrinho a se benzer da seguinte forma: "pondo a mão na testa disse, boi, e pondo a mão no peito disse, corda, e pondo a mão no ombro esquerdo disse, faca, e pondo a mão no ombro direito disse, cavalo, então fazendo reverência com a cabeça disse, Amém Jesus". Diogo Soares e o irmão, Fernão Soares, senhor de engenho em Pernambuco, caíam na gargalhada.<sup>126</sup>

No século XVIII, os antonianos do Congo — adeptos de forma remodelada e totalmente africanizada do cristianismo — eram exortados por sua profetiza, Kimpa Vita (ou Dona Beatriz) a não venerarem a cruz "porque era o instrumento da morte de Cristo".<sup>127</sup>

Eduardo Hoornaert analisa o simbolismo da cruz como corporificação do poder metropolitano e da colonização, vendo no Jesus representado um branco aristocrático que sofre como herói, e não como pobre: "No Brasil, Jesus não nasceu num presépio, mas sim num berço de ouro, ele não pertence à senzala mas sim à casa grande".<sup>128</sup> Independente da validade da observação, é curioso notar que dificilmente os escravos negros se voltavam contra a representação de Jesus na cruz: eram antes elementos das camadas médias ou da própria elite econômica que o faziam, deixando aflorar, malgrado sua condição social e poderio, um substrato popular de práticas supersticiosas e crenças heréticas enraizadas no Velho Continente. Assimilando o cristianismo conforme suas necessidades e conforme as regras de sua lógica, os escravos negros, ao contrário, tenderiam a empregar — assim como os índios — imagens e crucifixos em seus ritos sincréticos. Para o Congo quinhentista, Balandier notou a utilização de crucifixos nos rituais de fertilidade e nos cuidados com a proteção mágica de casas e indivíduos.<sup>129</sup> Nos catimbós

(125) Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 479.

(126) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 20.

(127) Boxer, *op. cit.*, p. 132.

(128) Hoornaert, *op. cit.*, p. 345.

(129) Georges Balandier, *La vie quotidienne au Royaume du Kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, s.d. *Apud* Muchembled, *op. cit.*, p. 278.

paraibanos do século XX, não pode faltar a cruz de madeira: "Deve estar dentro de uma bacia ou mesmo sobre a toalha ou debaixo de um tamborete."<sup>130</sup>

Para os desacatos ao crucifixo, portanto, parece-me mais plausível uma explicação como a que Guinzburg deu ao sincretismo herético de Menocchio: sob o impacto das convulsões religiosas dos séculos XV e XVI, afloraram crenças populares e heréticas. Procurando varrê-las, as duas Reformas chamaram atenção sobre elas e de certa forma, asseguraram sua perpetuação.<sup>131</sup>

Os desacatos a santos e à Virgem também se inseriam em tradições antigas, comuns às populações da Europa Ocidental. Entretanto, primeiramente em Portugal e, depois, na colônia, ganharam traços específicos que acabaram por diferenciá-los bastante dos congêneres de outras partes da Europa. No Velho Mundo, as formas afetivizadas da religiosidade popular tenderiam a desaparecer no final do século XVIII, ou, pelo menos, tornarem-se bastante restritas. Na colônia, persistiram até mais tarde, entrando pelo Império, conforme atesta Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*. O culto à Virgem e, sobretudo, aos santos, é um dos componentes da religiosidade popular em que é mais nítida e perceptível esta afetivização. Num movimento ambíguo — como ambígua é a cultura popular — afetivização e detração se aproximavam muitas vezes: o santo que se venera, que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele que, no contexto da economia religiosa do *toma-lá-dá-cá*, pode-se atirar num canto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação.

O culto marial, que se desenvolvia desde o século XII, conheceu, no século XV, um momento de intensificação: Nossa Senhora da Misericórdia, da Graça, do Bom Socorro, do Rosário — cujo culto deveu muito ao dominicano bretão Alain de La Roche —, da Imaculada Conceição.<sup>132</sup> Posteriormente, os reformadores se irritariam

(130) Gonçalves Fernandes, *O folclore mágico do Nordeste — Usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio, Civilização Brasileira, 1938, p. 119.

(131) Guinzburg, *op. cit.*, p. 56. Na Visitação setecentista ao Norte do Brasil, toda uma família é acusada de desrespeito à imagem de Cristo: "Se retiravam para fora do Altar, desabotoando os calções levantavam a camisa pela parte de trás, e viravam esta parte para as ditas imagens e abrindo as nádegas lhas mostravam olhando ao mesmo tempo com o rosto retorcido e violenta positura para a dita imagem do Senhor..." — *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 220.

(132) Delumeau; *Naissance et affirmation de la Réforme*, p. 53.



com a proliferação das representações da Virgem; na *Apologia de Heródoto*, Henri Estienne indagaria qual, dentre tantas designações, seria verdadeiramente a mãe de Deus.<sup>133</sup>

Segundo Hoornaert, as primeiras imagens marianas no Brasil ainda são milagreiras ou medianeiras: assim, Nossa Senhora da Graça, a famosa imagem encontrada por Caramuru na Bahia, em 1530, e em honra da qual Paraguaçu mandou erguer uma capela.<sup>134</sup> Viriam em seguida as imagens guerreiras, patronas de vitórias contra índios e herejes: Nossa Senhora da Vitória, que assegurou triunfos contra índios e contra franceses na Bahia;<sup>135</sup> Nossa Senhora dos Prazeres, garantidora da vitória de 1656 sobre os holandeses.<sup>136</sup>

Cultuando a Virgem nas igrejas, nas capelas, nas procissões e confrarias, sincretizando-a conforme avançava a colonização — a popularíssima Nossa Senhora do Rosário dos escravos negros, tão reverenciada no século XVIII mineiro —, os colonos brasileiros carnalizaram-na e desacatarem-na na religiosidade cotidiana. Manuel Dias era clérigo e oficiava na matriz, em Pernambuco; um dia, foi visto em frente à capela de Nossa Senhora do Rosário daquela igreja, a perna levantada e dando “um grande traque diante da imagem da Virgem de vulto fermosa que está no altar”.<sup>137</sup> Repreendido pelo padre coadjutor Rodrigo Soares, reagiu com risos. Mas temia os rigores da Inquisição: “Aos 10 de novembro de 1595 veio este clérigo Manuel Dias à mesa acusar-se que na capela do Espírito Santo (...) perante outros sacerdotes sem respeito do lugar largava algumas ventosidades...”<sup>138</sup> Arrependido, pediu perdão pela irreverência.

Ressaltavam-se na Virgem suas características humanas, femininas. O cristão-novo Bento Teixeira — seria o autor da *Prosopopéia*?

(133) Delumeau, “Les réformateurs et la superstition”, in *Un Chemin d'Histoire*, p. 67. J. Huizinga, *El otoño de la Edad Média*, trad., Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1947, p. 214.

(134) Hoornaert, *op. cit.*, p. 347. Para o episódio de Nossa Senhora da Graça e os consorcijs Caramuru-Paraguaçu, ver Jaboaatão, *op. cit.*, vol. I, p. 51; Rocha Pita, *op. cit.*, p. 31.

(135) Jaboaatão; *op. cit.*, pp. 88-91.

(136) Hoornaert, *op. cit.*, p. 346.

(137) *Primeira Visitação, Denúncias da Pernambuco*, p. 43. Também em Portugal costumava-se inserir a Virgem em contextos profanos, carnalizando sua função: “Hickey ficou escandalizado ao ver a Virgem Santa de vestido prateado, coberta de jóias, dançando o fandango com Nosso Senhor de cabeleira empoada” — Suzanne Chantal; *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do Terramoto*, trad., Lisboa, Edições “Livros do Brasil”, s.d., p. 179.

(138) Idem, idem.

— jurava pelo pentelho da Virgem.<sup>139</sup> Como conciliar a condição de mulher e a de mãe de Deus? Questionava-se insistentemente a sua virgindade. Por volta de 1616, o cristão-novo Manuel ou Francisco de Oliveira afirmara no rio São Francisco que Nossa Senhora parira duas vezes; Deus se encarregara de puni-lo *a priori*: era “aleijado de pés e mãos”.<sup>140</sup> O marinheiro Manuel João, natural da ilha Terceira e morador da Bahia foi condenado pelo Santo Ofício “por herege luterano e por proferir palavras contra a pureza da Virgem Maria Nossa Senhora”. Saiu no Auto de Fé que a 10 de julho de 1644 realizou-se no Terreiro do Paço, em Lisboa; teve açoites, mordada e três anos de galés.<sup>141</sup> O sapateiro Frutuoso Antunes, cristão-novo, 55 anos, ia mais além: julgava “que a Virgem Maria Nossa Senhora não fora Virgem antes do parto, nem no parto, nem depois do parto”.<sup>142</sup> Mais uma vez, não é a ascendência da religião judaica que explica os desacatos a Maria. Os camponeses cátaros de Montailhou tratavam a Virgem de “tonel de carne” em que se acondicionara Jesus Cristo, venerando-a entretanto como força cônica.<sup>143</sup> Não acreditavam na sua virgindade: Cristo fora feito “na porra e na merda, fodendo no vaivém, quer dizer, pelo coito do homem e da mulher, como todos nós”.<sup>144</sup> Mais do que blasfêmia, transparece aqui o desejo de fazer de Cristo e da Virgem homens como quaisquer outros. Dominado pelo senso prático, o molcero Menocchio também não acreditava ser possível que Maria tivesse parido e continuado Virgem.<sup>145</sup>

Para exprimir de modo inequívoco o ceticismo ante a pureza da mãe de Deus, Manuel de Gallegos e Francisco Mendes, cristãos-novos, tinham uma égua cinza, cega de um olho, a que chamavam Maria ou Maria parda, perguntando jocosamente ao escandalizado feitor Baltazar Pedro: “Vistes lá a nossa Maria parda?”<sup>146</sup> Mas nem sempre eram irônicas as irreverências. Na fazenda de Fernão Cabral, uma negra da Guiné chamada Petronila, cristã batizada, dera uma bofetada num retábulo de madeira em que estava representada Nossa Senhora, “dizendo que aquela senhora não prestava que era de tábuas,

(139) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 511-512.

(140) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 103.

(141) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(142) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 360.

(143) Le Roy Ladurie, *op. cit.*, pp. 288 e 493.

(144) Idem, p. 528.

(145) Guinzburg, *op. cit.*, p. 38.

(146) *Segunda Visitação, Denúncias da Pernambuco*, p. 175. Ver também pp. 114-115.

que melhor era a sua dos gentios de pedra que se bôlia quando chegavam a ela..."<sup>147</sup> Por volta de 1747, em Conceição de Mato Dentro, capitania de Minas Gerais, Maria da Costa dizia a uma mulher com quem brigava que a esbofetearia, pois "era mulher capaz de dar uma bofetada em Nossa Senhora do Pilar".<sup>148</sup> Alguns anos depois, ainda em Minas, desta vez no Sabará, a negra mina Rosa Gomes "vendo-se desesperada certo dia em sua casa entre quatro paredes, solitária e sem ventura, pedia aos santos e lha não davam, e não achando pau nem corda para se enforçar, assim desesperada e fora de si, partiu a facção as imagens de Nossa Senhora, Santo Antonio, inclusive o menino Jesus, decepando-lhes a cabeça e arrancando-lhes os braços". Na segunda metade do século XVIII, a Inquisição mostrava-se, às vezes, mais complacente do que nos dois séculos anteriores: Rosa foi asperamente repreendida, mas soltaram-na e lhe restituíram os bens.<sup>149</sup>

Gilberto Freyre mostrou muito bem o lado afetivo da religiosidade colonial: mulheres estéreis se esfregando nas imagens de São Gonçalo, invocando seus préstimos com intimidade:

"Casai-me, casai-me  
São Gonçalinho,  
Que hei de rezar-vos,  
Amigo santinho."

Ou então:

"São Gonçalo do Amarante,  
Casamenteiro das velhas,  
Por que não casais as moças?  
Que mal vos fizeram elas?"<sup>150</sup>

Ressaltou também a familiaridade no trato com Santo Antonio, a quem se pediam maridos, que se chamava para ajudar a busca de objetos perdidos, pendurando-o de cabeça para baixo dentro da ca-

(147) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 550. Antonio Baião, "A Inquisição no Brasil — Extractos d'alguns livros de denúncias", *Revista de História, Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos*, Lisboa, jan-mar. 1912, n.º 1, p. 194.

(148) *AEAM, Devassas — 1747-1748*, fl. 32.

(149) *ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor*, n.º 128, 1762. *Apud* Luís Mott, "Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincetismo Religioso Afro-Brasileiro", exemplar mimeografado, p. 7.

(150) Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. I, p. 343.

cimba ou do poço para apressar o atendimento das promessas, colocando-o ainda dentro de urinóis velhos.<sup>161</sup> Lembrou a popularidade de São João Batista, "festejado no seu dia como se fosse um rapaz bonito e namorador, solto entre moças casadoiras, que até lhe dirigem pilhérias: 'Donde vindes, São João, que vindes tão molhadinho?'".<sup>162</sup> Chamou a atenção para o papel de capitães sagrados ou chefes militares atribuído a São Jorge, a São Sebastião, "como qualquer poderoso senhor de engenho".<sup>163</sup> Evocou a habilidade de São Pedro em casar viúvas.<sup>164</sup> Em termos gerais, viu os santos como catalizadores de uma grande tensão procriadora dos lusos, que sensualizaram os santos e a religião, os estímulos ao amor e à fecundidade passando para a culinária colonial e se traduzindo em nomes sugestivos: suspiros-de-freiras, toucinho-do-céu, papos-de-anjo, levanta-velho, língua-de-moça, mimos-de-amor.<sup>165</sup>

Na sua interpretação brilhante, Gilberto Freyre, mais uma vez, ateve-se às manifestações culturais da elite social, dos senhores de engenho — notadamente os nordestinos —, deixando de lado as práticas e as crenças das camadas médias e inferiores da sociedade. O culto dos santos se difundira extraordinariamente a partir do século XV e por todo o século XVI — "o politeísmo estava prestes a renascer", exagera Delumeau.<sup>166</sup> Eram os grandes intermediários a que se recorria.<sup>167</sup> Mas, ambíguos, podiam ser bons ou ruins, generosos ou vingativos.<sup>168</sup> Portanto, podiam despertar no homem raiva e violência que eram tanto mais legítimas quanto mais duras fossem as condições

(151) Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. I, pp. 342-343.

(152) *Idem*, p. 312.

(153) *Idem*, p. 313.

(154) *Idem*, p. 343.

(155) "...a vibração erótica, a tensão procriadora que Portugal precisou de manter na sua época intensa de imperialismo colonizador", *op. cit.*, pp. 346 e 347.

(156) Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, p. 54.

(157) Vauchez, *op. cit.*, p. 26: "Em face de um Deus-juiz, ao mesmo tempo distante e onipresente, os fiéis se sentiam desequipados. Sentiram necessidade de recorrer a intermediários."

(158) Atribuíam-se poderes malignos aos santos, e no Berry falava-se de santos "invejosos". Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 246. No colóquio *Peregrinação*, Erasmo caçoava dos temores infundidos pelos santos à gente simples: "Pedro pode fechar a porta do céu; Paulo está arriado com uma glaiva; Bartolomeu, com um facão; Guilherme, com a lança. O fogo sagrado fica à disposição de Antonio. O próprio Francisco de Assis, depois que foi para o céu, pode tornar cegas ou loucas as pessoas que não o respeitam. Os santos mal reverenciados enviam doenças horríveis." *Apud* Delumeau "Les réformateurs et la superstition", in *Un Chemin d'Histoire*, p. 68.

concretas da existência. Esta ambigüidade se fez notar também na colônia: a documentação revela tanto o impulso afetivo quanto a ira e o desrespeito.

Na visitação de 1618, o mercador de nação Domingos Alvares Serpa foi acusado de dizer de São João Batista que "fora pecador como qualquer homem".<sup>159</sup> Chamado à Mesa, confessa a culpa: conversando com amigos, "vieram a tratar de qual era o maior santo que havia nos céus". Pero Vilela, barbeiro, dissera que "São João Batista o fora" — o lindo santo das moças dos engenhos. O mercador "lhe respondeu que São João Batista pecara".<sup>160</sup> Na mesma época, o padre Hieronimo de Lemos afirmara ante testemunhas "que quando São Pedro dera a cutilada a Malco estava com duas gotas, dando a entender que estava São Pedro tomado do vinho".<sup>161</sup> O cristão-novo Duarte Alvares puxara pela barba a imagem de São Pedro — o solícito casamenteiro de viúvas —, por ocasião da semana santa, na igreja de Nossa Senhora da Ajuda, e dissera: "como este vilão ruim apertaria uma borracha no tempo em que era pescador".<sup>162</sup> Do bem-aventurado São Francisco, dizia Gaspar Roiz "que fora o santo umas certas léguas por ver uma mulher fermosa".<sup>163</sup> Lázaro Aranha invocava o auxílio de Santo Antonio no jogo de cartas e agradecia ao santo, qualificando-o de "velhaquinho" enquanto sacava da carta esperada.<sup>164</sup> Antonio da Costa, mameluco de 40 anos, prometera missa a Santo Antonio caso recouvesse um escravo fujão; assim que pôs as mãos no negro, "disse que o velhaquinho de Santo Antonio era azeviciro que sabia muito que lhe não quisera deparar o negro senão depois que lhe prometera a missa".<sup>165</sup> Vendo-se em situação semelhante, o já citado Lázaro Aranha — que devia ser devoto do santo — prometeu um cruzado de esmola a Santo Antonio caso encontrasse o negro sumido. Mas, encontrando-o, ludibriou o santo, dizendo, irônico: "cuidava o velhaco de Santo Antonio que lhe havia de dar um cruzado!"<sup>166</sup>

Afetivizando-se a religião, procurava-se inseri-la no cotidiano. Chegava-se mesmo a estabelecer relações entre santos e pessoas conhecidas. Diogo Lopes Franco, mercador cristão-novo de 26 anos,

acusa-se de comparar, por ocasião da quaresma, as figuras dos apóstolos que se armavam na ermida de Nossa Senhora da Ajuda "com alguns homens desta terra, e de um deles dissera que se parecia com o Meirinho do Mar".<sup>167</sup> A identificação com os santos — que, de certa forma, traduzia a indistinção sagrado-profano tão tipicamente medieval, e que entrara pela Época Moderna — podia ir mais longe. Domingas Fernandes, mulher de Aveiro, andava pelas roças do Recôncavo mendigando em companhia da célebre Maria Gonçalves, a Arde-lhe-o-rabo; esta dizia às pessoas que a companheira era santa, "e que tocando nela ou tocando ela tinha virtude".<sup>168</sup> Discutindo com um homem acerca de certas adições no seu livro de contabilidade, o mercador cristão-velho Manuel Barroso disse "que assim como os evangelistas falavam verdade nos evangelhos, assim ele (...) falava verdade nas adições do seu livro..."<sup>169</sup>

José de Jesus Maria, ou José de Moura levava ainda mais longe a relação com os santos. Ermitão, natural de Montemor e residente em Lisboa, foi degredado para o Brasil após ter sido preso, torturado e processado pela Inquisição, que o fez sair no Auto de Fé de 22 de outubro de 1656. Ele mesmo acorrera ao Tribunal do Santo Ofício para relatar as coisas extraordinárias que lhe aconteciam. Quando orava diante de imagens — notadamente as da Virgem e de Jesus Cristo —, "representando-se-lhe em seu coração alguma cousa, nele mesmo perguntava às Santas Imagens se seria bom fazê-la, ou deixar de a fazer e elas lhe davam movimento de si para fazer, ou não fazer o que no coração se lhe representava, e com isso se conformava, e nunca se enganara". A maneira que tinham as imagens de externarem seus sentimentos era através de sinais afirmativos ou negativos com a cabeça, e ainda com movimentos dos olhos. Os motivos que levavam o ermitão a consultá-las eram os mais diversos: se deveria fazer determinado hábito azul e branco, "com correia para se cingir"; se deveria ou não entrar em determinada igreja, seguir determinada procissão, mudar de nome, mortificar-se. Não se sabe se José de Jesus Maria, uma vez na colônia, deu continuidade a suas práticas extravagantes.<sup>170</sup>

(159) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 109.

(160) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 367.

(161) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 170.

(162) *Idem*, p. 166. Ver também p. 121.

(163) *Idem*, p. 178.

(164) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 170.

(165) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 350-351.

(166) *Idem*, p. 544.

(167) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 390.

(168) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 288.

(169) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 129.

(170) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4.491. ("Processo de José de Jesus Maria que dantes se chamava José de Moura que tem parte de cristão-novo solteiro, ermitão filho de Manuel d'Oliveira tratante, natural de Monte-

Conforme já se viu, predominaram, com referência aos santos, as relações afetivas, a busca de aproximações, a familiaridade maior. Mas como também já se ressaltou, houve momentos de cólera e de agastamento, na linha da economia religiosa da troca não atendida. O curioso mamelucó cristão-novo que odiava padres, o pernambucano Francisco Lopes, revoltara-se contra uns bois que tinham entrado em sua roça, danificando-a. Canalizou sua ira contra os santos, arrenegando de todos eles, indistintamente.<sup>171</sup> Cristóvão Dias Delgado, homem solteiro de 27 anos que trabalhava de feitor para o irmão lavrador, despejou sobre os santos tensões familiares. Na manhã do dia de Nossa Senhora, antes da missa, o carniceiro Jorge André foi procurá-lo em sua casa para lhe cobrar 11 mil réis "que lhe emprestara para um negócio do dito seu irmão. E porquanto seu irmão pôs então em dúvida a pagá-los, ele confessante se agastou e com cólera disse que arrenegava de seu pai e de sua mãe e de seus avós e de quantos Santos estão no paraíso". Santos e família se misturavam no sentimento de repúdio aos poderes estabelecidos que o oprimiam. O irmão-patrão ocorreu em defesa da Ordem, empenhado no seu restabelecimento: "logo o dito seu irmão o repreendeu (...) e lhe aconselhou que se viesse acusar, e ele confessante se calou então, e que desta culpa pede perdão".<sup>172</sup>

Além do ódio e da revolta, sempre havia a saída carnavalizadora, talvez mais irreverente ainda. Como era de praxe, imputavam-na ao cristão-novo, eterno dissidente e crítico dos valores estabelecidos.<sup>173</sup> Por volta de 1613, ocorrera na cidade da Bahia uma típica reunião de homens bons. O dono da casa era capelão da Misericórdia, e achavam-se presentes um vereador da Câmara — que é justamente o acusante —, um cristão-novo filho de um "ataqueiro" lisboeta e o capitão do forte Santo Antonio, de nome Afonso de Azevedo, portador do hábito de Cristo e oficial da Santa Casa da Mise-

ricórdia. Era justamente sobre as necessidades desta que se convencera, o capitão expondo a situação crítica a que chegara, a ponto de ser preciso vender um ornamento. Manuel da Silva, o cristão-novo, respondera "que compraria o dito ornamento para mochila do seu cavalo". Escândalo geral. Ornamentos de igreja não se vendiam para servir de mochila a animais, retrucou o capitão, inconsciente talvez da provocação bem-humorada do cristão-novo, que se dispusera a salvar a Santa Casa e, ainda por cima, invertia o significado que se convencionava dar a ornamentos religiosos.<sup>174</sup>

E havia também o traço arcaizante que esfumava as nuances entre a representação e a coisa figurada. Por que reverenciar um rele ornamento? Por que acreditar no poder de simples contas redondas? O cristão-novo Frutuoso Antunes, cético em relação à virgindade de Maria, chamara certa noite "sua mulher para a cama". Por estar rezando, ela não quisera ir. Desapontado, o marido explodira: "as contas de rezar eram de pau, (...) não se rezavam as palavras de Deus por elas".<sup>175</sup> No seu rompante, talvez estivesse implícita idéia semelhante à de outro acusado nas mesas visitadoras: a de que tão bom serviço fazia um cristão com sua mulher na sua casa e na sua cama quanto o religioso no serviço divino. Mais uma vez, impõem-se analogias com a religiosidade medieval, repleta de vitalidade, sobretudo em manifestações heréticas como a dos cátaros adeptos do amor livre.

As vezes, aflorava mais intensa uma certa sensualização do religioso. Três moços ligados ao serviço da casa de D. Jerônimo de Almeida discorriam sobre o dogma da Santíssima Trindade, inspirados por uma gravura que um deles pregara na parede, "em que estava Nossa Senhora e o Espírito Santo em cima e uns anjos à roda". De repente, tiveram a atenção desviada para a sensualidade das pernas roliças dos anjinhos, "aqueles anjos que ali estavam pintados com as pernas gordinhas..."<sup>176</sup> Depois, voltaram à questão: qual era a ordem das pessoas da Santíssima Trindade? Se, ao se persignar, dizia-se "pai, filho e espírito santo", esta devia ser a terceira pessoa, dizia um deles. O outro achava que o Espírito Santo seria a segunda pessoa, pois assim se achava representado na gravura.<sup>177</sup>

mor o novo residente nesta cidade de Lisboa. Réu preso nos cárceres da Inquisição dela." Devo a indicação deste processo à prof. Anita Novinsky.

(171) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 138. Suzanne Chantal dá exemplos de cóleras contra santos na Lisboa setecentista. Após várias ameaças contra a imagem de Santo Antonio, barqueiros do Tejo que remavam contra a corrente e não viram atendidas as suas súplicas puxaram de uma faca e gritaram, enfurecidos: "O filho da ... se não fosse por respeito a esse bastardo que tens ao colo, cortava-te o ..." in *A vida cotidiana em Portugal ao tempo do Terramoto*, trad., Lisboa, Edição Livros do Brasil, p. 175.

(172) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 50.

(173) "Põe em dúvida [o cristão-novo] os valores da sociedade, os dogmas da religião católica e a moral que esta impõe" — Anita Novinsky, *op. cit.*, p. 162.

(174) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 145.

(175) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 360.

(176) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 433-434.

(177) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 143. Vauchez lembra que, como parte do processo de dessacralização do mundo e ascensão do laicato, discutia-se o dogma da Santíssima Trindade até nas encruzilhadas. *Op. cit.*, p. 79.

Como fazer a abstração entre a coisa representada e o seu significado?

Dogmas que compunham o corpo doutrinal, tais como o Juízo Final, a Vida Eterna, a existência do Purgatório também eram diariamente discutidos pelos colonos, simplificados por eles, destituídos das abstrações comuns às divagações teológicas e tornados mais concretos pela inserção no cotidiano.

A cigana Tareja Roiz negava a existência do dia do Juízo, motivo que a levou a ser mais uma vez acusada na Mesa da Primeira Visitação à Bahia.<sup>178</sup> Cristão-novo, Antonio Dias de Moraes não acreditava que houvesse Juízo "depois do corpo morto".<sup>179</sup> Em conversa com um cristão-velho, a questão viera à baila; Francisco Pinheiro, o cristão-velho, dissera que não deviam trabalhar tanto, pois "daí a uns dez anos havia de vir o dia do Juízo", ao que o cristão-novo respondera "que seria quando Deus quisesse, e que depois de mortos ficávamos uma pouca de carne podre do mais baixo metal que havia, e que não tínhamos Juízo".<sup>180</sup> O episódio é interessante por mostrar certa convergência nas concepções dos dois homens, o que leva a crer que, mais do que a origem judaica, importava a interpretação de crenças diferentes que, em última instância, teciam a religiosidade colonial. O cristão-velho afirma que não adianta trabalhar tanto, afinal vai-se morrer mesmo, virá daí a dez anos o dia do Juízo (milénarismo sebastianista?), o que importa é aqui-e-agora. O cristão-novo retruca que Deus é quem determina tudo, e que nada valemos depois de mortos — o que equivale a dizer, de outra forma, que é só a vida que conta! "A religião popular não se preocupa com a salvação eterna, ela busca a realização das múltiplas — mesmo que modestas — exigências da vida cotidiana."<sup>181</sup>

Morto o corpo, morre a alma, dizia Menocchio, no norte da Itália, no final do século XVI. Foi preso duas vezes, executado na segunda. No primeiro ano do século XVII, um depoente comunicava ao inquisidor do Friuli — terra de Menocchio — que, na época da execução do molceto, encontrara em Pordenone um alberguista que lhe contou viver naquele lugar um certo Marcato, ou Marco, que sustentava que, morto o corpo, a alma também morre: "De Menocchio sabemos muitas coisas. Deste Marcato ou Marco — e de tantos

outros como ele, que viveram e morreram sem deixar traços — não sabemos nada", diz Guinzburg.<sup>182</sup>

Também nada se sabe dos que, como Antonio Dias de Moraes, acreditavam que o corpo não era senão carne podre. Entretanto, não há dúvida que existiram. O apego extremo ao mundo material e aos prazeres desta vida deixam entrever concepções sobre a vida eterna. "Neste mundo me vejam a mim bem viver, que no outro não me hão de ver padecer", dizia Estêvão Cordeiro, morador num engenho da freguesia de Santo Amaro.<sup>183</sup> Paulo de Abreu, morador em Igarapé, considerava "que não havia aí outro mundo mais que este".<sup>184</sup> E se existisse, deveria ser uma extensão da Terra. Feitor numa fazenda da Várzea do Capibaribe, o mameluco Manuel Gonçalves andava com negras e costumava dizer, quando repreendido, "que o deixassem fornicar cá bem nesta vida porque na outra bem fornicado havia de ser", e que isto ouvira a outras pessoas.<sup>185</sup> Na capitania da Paraíba, na mesma época, desenrolavam-se conversas semelhantes. Gonçalo Francisco, marinheiro mameluco, era tão jovem que mal tinha barba, mas, apesar da pouca idade, muito ascito aos encantos femininos. Certo dia, no "caminho do Varadouro pegou o dito Gonçalo Francisco de uma negra brasileira e ele denunciante lhe disse que deixasse a negra". "Calai-vos", respondeu o jovem, "que quem não dorme com mulher neste mundo, dormem com ele os diabos no outro". Como o pernambucano Manuel Gonçalves, respondeu à reprimenda do amigo dizendo "que ouvira já aquilo a outros homens".<sup>186</sup> Em conversas vespertinas de homens, três amigos falavam de uma moça casada, "bem assombrada" mas "muito dissoluta" porque, vivendo ausente o marido, "usava mal de seu corpo", dando-o "a quem lho pedia". Nisto, um dos homens, que se chamava Sebastião Pereira e vivia de trazer escravos de Angola, disse as seguintes palavras: "Deixem-na, deixem-na que faz muito bem, que se se cá não fartar não irá bem ao paraíso."<sup>187</sup> Na consciência popular — "pouco receptiva à concepção escatológica do tempo", conforme viu o historiador soviético Aaron Gurevic —, o conteúdo da história da salvação penetrava no presente, no tempo de vida de cada um. No confronto entre o momento presente e a

(178) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 395.

(179) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 192.

(180) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 403.

(181) Raoul Manselli, *op. cit.*, p. 115.

(182) Guinzburg, *op. cit.*, p. 179.

(183) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 26.

(184) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 91.

(185) *Idem*, p. 95 e também pp. 39-40.

(186) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 396-397.

(187) *Idem*, pp. 420-422.

eternidade passava-se facilmente do mundo dos vivos ao reino dos mortos, como acontecia nas viagens medievais para o Além.<sup>188</sup> Por isso, era possível fornicar no outro mundo. Entretanto, se o homem da colônia se aproximava da Idade Média ao tornar cotidiana a concepção escatológica do tempo, afastava-se dela quando, nos desacatos e irreverências aos dogmas, bloqueava uma eventual adesão à história santa. Nisto, era eminentemente moderno.

Apesar da grande voga alcançada pelo purgatório no Ocidente cristão desde o século XII, ele aparecia de forma confusa na consciência dos colonos. Era aquisição relativamente recente, e além do mais fora alvo de críticas acerbadas por parte dos protestantes: chamando-o de "terceiro lugar", Lutero ironizava-o.<sup>189</sup> Nos últimos anos do século XVI, os habitantes da capitania de Pernambuco ainda não tinham bem claro o lugar em que se purgavam pecados. Melhor era pagar pecados nesta vida do que na outra, dizia um certo Pedro Correia, de Olinda, acerca dos tormentos infligidos pela Inquisição. O soldado Domingos Ferreira discordou, achando que os pecados que não eram pagos nesta vida, seriam-no forçosamente na outra. Mas tinha dúvidas: achava que os que morriam confessados e comungados não precisavam pagar pecados na outra vida, e "nem por isso iam ao purgatório". Pedro Correia reconheceu proposições heréticas na fala do companheiro, dizendo-lhe que palavras como aquelas levavam ao cadafalso. Mas Domingos Ferreira insistia no seu ponto de vista: contou-lhe a história "de um ladrão que se confessou a um ermitão e que o ladrão se salvou e o ermitão se perdeu". Já na Mesa da Visitação, confessou que sempre tivera para si "que o purgatório não era para os que morriam confessados e comungados, senão só para aqueles cristãos que morriam sem confissão". Não ouvira estes conceitos de ninguém, tinha-os devido unicamente à "sua rudeza", e nem sabia que eram contrários aos ensinamentos da Igreja.<sup>190</sup>

Em 1594, Manuel Pinto — que fora carpinteiro e então era lavrador — denunciou o flamengo Antonio Vilhete por descrever do Purgatório. "Bem-aventurado era o que ia ao Purgatório, porque já tinha esperanças de ir à glória", dizia Manuel Pinto. O flamengo ria e escarnecia, dizendo "agora Purgatório, ali ao pé daquele pau e

naquele caminho, e onde quer dá Deus o Purgatório".<sup>191</sup> Provavelmente, era calvinista. Mas o que sua fala ressalta é a concepção abraçada por tantos católicos que viveram na mesma época e ainda muito depois, como o jesuíta Antonil: que a colônia era um purgatório. Segundo o depoimento de outra testemunha, Salvador Jorge, o flamengo dissera "que não havia purgatório separado porque o purgatório era ao pé de um pau, ou do engenho, ou de um caminho...".<sup>192</sup>

Também os mandamentos de Deus eram em vários momentos relativizados na colônia. Matar a mulher adúltera não era pecado, afirmava Estêvão Barbosa, sustentando o dito com a Lei de Moisés.<sup>193</sup> Não era pecado matar ladrão, dizia com raiva Baltazar da Fonseca, pedreiro nascido em Coimbra e morador em Itamaracá, "remocando a um homem que de contínuo lhe furta galinhas, leitões, ferramentas e outras coisas...".<sup>194</sup> Na visitação de 1763-1769, o carpinteiro mameluco Pedro Rodrigues e o índio Marçal Agostinho foram acusados de difundirem a crença de que não era pecado "matar dentro dos ventres as crianças", fazendo-o sobretudo entre "as índias que se acham ocupadas". Diziam que, uma vez mortos os bebês, suas almas viriam falar-lhes, conforme lhes instruíra a própria Virgem.<sup>195</sup>

"Consentir pensamentos não era pecado mortal", dissera Bartolomeu Barbosa em conversa que tivera no Rio Vermelho com o cristão-novo Bento Sanches, em 1615.<sup>196</sup> Na colônia distante, pensava-se às vezes estar impune às infrações, chegando-se mesmo a duvidar delas. "Fornicar, fornicar, que farte que del Rei é a terra que nunca ninguém foi ao inferno por fornicar", disse alegremente Pero Gonçalves a dois amigos após um jantar em que se tinha "merendado e bebido meio quartilho de vinho".<sup>197</sup> As relações sexuais ocupavam papel de destaque nas preocupações dos colonos talvez pela escassez inicial de mulheres. Por volta de 1580, no engenho de Santo Amaro, capitania de Pernambuco, o lavrador de mandioca Gonçalo Ferreira viera a falar com Domingos Pires sobre o pecado

(191) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 167.

(192) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 165.

(193) *Idem*, p. 141.

(194) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, pp. 110-111.

(195) *Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 225-226. Sobre os fetos, dizia Menochio: "quando estamos no ventre da mãe não somos nada, carne morta" — Guinzburg, *op. cit.*, p. 139.

(196) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 168.

(197) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 435-436.

(188) Aaron J. Gurevic, "Au Moyen-Age: conscience individuelle et image de l'au-delà" — *Annales, E.S.C.*, 37º an., n.º 2, mar-abr. 1982, pp. 272-273.

(189) Remeto mais uma vez ao grande livro de Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

(190) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, pp. 139-140.

da carne, dizendo este último "que dormir carnalmente com uma negra ou com uma mulher solteira não era pecado e que somente era pecado dormir com mulher casada".<sup>198</sup> Uns dez anos depois desse ocorrido, situação semelhante teve lugar na fazenda do cristão-novo Diogo Nunes, na Paraíba. Naquela ocasião, lá trabalhava como pedreiro Antonio de Góis, que, em 1594, correria à Mesa da Visita para acusar o ex-patrão. Certo dia, depois do almoço, patrão e empregado conversavam fraternalmente sobre o pecado da carne quando Diogo Nunes afirmou "que bem podia ele dormir carnalmente ali com qualquer negra d'aldeia e que não pecava nisso com lhe dar uma camisa ou qualquer coisa". O empregado discordou, dizendo que aquilo era pecado mortal, mas o patrão insistiu, convicto nas suas idéias de mercantilização amorosa: "dormir carnalmente com uma mulher solteira não era pecado mortal pagando-lhe seu trabalho".<sup>199</sup> O já citado Salvador de Albuquerque, mameluco filho de Jerônimo de Albuquerque, costumava engambelar as mulheres com quem queria dormir, dizendo-lhes "que aquilo de lhe pedir que dormisse com ele não era pecado": foi o que fez com Pelônia (Apolônia?) Ramalho, "mulher solteira do mundo", com várias negras, com as escravas brasílicas de seu irmão João de Albuquerque, Antonia e Felipa. Enganava-as deliberadamente, sabendo que o ato carnal era pecaminoso.<sup>200</sup> Já Gaspar Maciel e Bento Cabral tinham dúvidas sobre a matéria, que deveria dizer respeito muito de perto ao primeiro, casado na Bahia e residente em Pernambuco. Bento Cabral achava que a fornicação simples, ou seja, "dormir carnalmente o solteiro com solteira era somente pecado venial, dizendo que já (...) o pecado de ter cópula com mulher virgem e com a mulher casada era pecado mortal e era mais grave que o da simples fornicação". Gaspar Maciel contradissera-o, dizendo que também a fornicação simples era pecado mortal. "Então ele confessante (Bento Cabral), sem mais lhe replicar, se calou e ficou em seu peito tendo por verdade o que o dito Gaspar Maciel lhe disse."<sup>201</sup>

Já vimos atrás as indecisões acerca da ordem dos casados e dos clérigos. Sobre os outros sacramentos, também pairavam dúvidas e incertezas. Por exemplo, acerca do batismo de gentios: deveria ser pecado "batizar negrões em Angola, porquanto (...) tinham os mesmos costumes que quando eram gentios", argumentava o pedreiro

Antonio Pires no ano de 1595, em Olinda.<sup>202</sup> Quem "recebia a água do batismo não podia ir a ruim lugar nem perder-se", acreditava Diogo Carneiro, lavrador de cana em Itamaracá.<sup>203</sup> O menino batizado carregava por toda a vida uma espécie de imunidade ante os erros: "se depois sendo homem e pecador morresse com pecados, não se perderia", afirmava ainda, já inquirido pelo Visitador.<sup>204</sup> Como se os sacramentos mantivessem uma força mágica, que aliás os homens da Idade Média costumavam lhe atribuir.<sup>205</sup> O cristão-novo Fernão Pires, de alcunha o Mija-Manso, batizava cachorros e lhes dava nomes.<sup>206</sup> Mais uma vez, não se pode dizer que esta prática se devesse ao fato de seus antepassados terem sido adeptos da lei mosaica. Em plena Roma Pontifical, no esclarecido século XVIII, "toda a gente quadrúpede" da cidade se reunia diante da igreja de Santa Maria Maior no dia 18 de janeiro para receber a bênção em nome de Santo Antonio: "bois, cavalos, mulas e asnos apareciam em grande número, enfeitados com flores e frutas. Os cães e gatos domésticos não eram excluídos. Um padre em sobrepeliz e estola dava água benta a todos..."<sup>207</sup>

Arrenegava-se com frequência dos óleos do crisma: no jogo, como o lavrador Miguel Pires, de Olinda;<sup>208</sup> em brigas com os escravos, como Isabel Fernandes e Jerônima Baracha;<sup>209</sup> em brigas com o filho menino, que fizera alguma bobagem da qual logo depois nem se tinha mais lembrança, como Bárbara Fernandes, de Itamaracá.<sup>210</sup> Dava-se pouca importância à proibição de comungar em jejum. Homem de nação, Francisco Henriques bebera um púcaro d'água depois da meia-noite e comungara na manhã seguinte, sem nenhum escrúpulo e, ainda por cima, gabando-se do feito: dizia "que não

(202) Idem, p. 144.

(203) Idem, p. 90.

(204) Idem, p. 91.

(205) Raoul Manselli, *op. cit.*, p. 97.

(206) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 367.

(207) Maurice Andrieux, *La vie quotidienne dans la Rome Pontificale*, p. 156.

(208) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 147.

(209) Pelejando com a escrava brasílica Catarina, Isabel Fernandes dissera "que deseria do óleo que tinha recebido se lho ela não pagasse" — *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 119. Jerônima Baracha repetiu praticamente a mesma blasfêmia: "pelejando com uma sua escrava, agastada disse que cuidaria ela de raspar o óleo e crisma se a negra lho não pagasse..." Idem, p. 104.

(210) Idem, p. 98.

(198) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 140.

(199) Idem, p. 190.

(200) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 77.

(201) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 48.



era pecado comungar depois de ter bebido".<sup>211</sup> Não contente de ter comido umas bananas em sua casa, Jerônimo Nunes, jovem cristão-novo de 20 anos fora à igreja de Passé comendo canas-de-açúcar pelo caminho. Indignados, dois amigos que o tinham acompanhado no percurso denunciaram-no publicamente, diante de todas as pessoas que assistiam à missa. O padre também o repreendeu.<sup>212</sup> Ainda nesta Visitação, a Segunda, o ex-capitão do campo Domingos Gomes Pimentel foi acusado por João Garcez de almoçar antes de comungar.<sup>213</sup> Assim, os sacramentos eram desmoralizados, mas num sentido diferente do que indica Eduardo Hoornaert: eram desacatados pelos próprios colonos, rebeldes, céticos ou refratários a significados que lhe pareciam absurdos quando inseridos na sua vida cotidiana. Deus ficaria mais contente se se caminhassem quilômetros em jejum, ou se a noite fosse heroicamente varada entre os tormentos da sede inflingida pelo clima da Bahia?<sup>214</sup>

Como disse Philippe Ariès, o cristianismo puro foi sempre um modelo imaginário; nos séculos XV e XVI, as massas europeias tinham necessidade efetiva de uma vida religiosa, e o cristianismo expresso na sua religiosidade era autêntico, apesar de basicamente vivido e não conceptualizado.<sup>215</sup> Na colônia distante, sempre apavorada ante a possibilidade de visitas inquisitoriais mas, de qualquer forma, afastada por um oceano do terrível Tribunal, estes traços se preservaram mais intensos, e por um período maior. Como tenho procurado mostrar, a religião, seus símbolos e dogmas ocupavam espaço considerável nas preocupações cotidianas do homem colonial. E, para ele, tudo que envolvia a consagração e a comunhão era, talvez mais do que qualquer outro dogma da religião, carregado de magismo, envolto em brumas que lhe conferiam alto grau de ininteligibilidade.<sup>216</sup>

(211) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 140.

(212) *Idem*, p. 173.

(213) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 182.

(214) Hoornaert entende que o sistema sacramental foi desmoralizado no que tinha de libertador porque a sociedade era escravista e repressora: "Os imperativos da vida concreta no Brasil, sobretudo o imperativo da escravidão e conseqüente deturpação das relações humanas no país, tiraram dos sacramentos libertadores como o batismo e a confissão toda a força de salvação que eles têm que significar sob pena de serem reduzidos a puros símbolos..." "A cristandade durante a primeira época colonial", *op. cit.*, p. 312.

(215) Apud Delumeau, "L'histoire de la christianisation", in *Un Chemin d'Histoire*, p. 146.

(216) Por se referirem mais diretamente à imaginária, as questões que envolvem roubos de hóstias e pedras d'ara serão abordadas em capítulo seguinte.

Na Primeira Visitação, na cidade da Bahia, duas mulheres confessaram práticas semelhantes, envolvendo as palavras ditas no momento da consagração. A 20 de agosto de 1591, Paula Sequeira, de 40 anos, que tinha sangue flamengo por parte de pai e era casada com o contador da Fazenda Real, confessou práticas homossexuais e, além delas, o uso de palavras da consagração durante o ato sexual. Aprendera a prática com um clérigo meio seu parente, 23 anos antes, quando recém-casada e morando ainda em Lisboa: devia dizer "as palavras da consagração da missa com que consagram a hóstia na boca do dito seu marido quando ele dormisse e que ele amansaria e poria toda a sua afeição nela, e para isto o dito clérigo lhe deu em um papel escritas as ditas palavras, e ela confessante disse as ditas palavras na boca algumas vezes ao dito seu marido dormindo". Muito tempo depois, já em Salvador, Isabel Roiz a Boca Torta (que, como se verá no capítulo seguinte, foi várias vezes acusada de feitiçaria) a instruíra para que dissesse as mesmas palavras — "*hoc est enim*" — nas mesmas circunstâncias, para o mesmo fim.<sup>217</sup> Casada com um sapateiro, "filha de um meirinho das viagens das naus da Índia", Guionar d'Oliveira, 37 anos, confessou igual culpa no dia seguinte ao da confissão de Paula Sequeira; aprendera o sortilégio com outra feitiçeira notória, Antonia Fernandes, a Nóbrega de al-cunha. Mas sua versão continha duas palavras a mais: "*hoc est enim corpus meum*" era a fórmula infalível que "uma pessoa no ato carnal desonesto" deveria dizer na boca da outra, "que a faziam endoidecer de amor e bem querer".<sup>218</sup>

Ainda em Salvador, o senhor de engenho Bernardo Pimentel, casado, foi à Mesa denunciar Violante Carneira. Ela era viúva de Antonio Roiz Vila Real, cristão-novo que a Inquisição queimara em Coimbra. Tivera "conversação" com Bernardo Pimentel, e lhe dissera por duas ocasiões as palavras da Sacra à boca; "e por ele lhe parecer isso mal lhe estranhou e ela festejou muito com riso mostrando que já o tinha preso, com lhe ter dito as ditas palavras, para lhe querer bem".<sup>219</sup> No ano seguinte, mais dois homens que tinham tido "amizade desonesta" com Violante Carneira foram denunciá-la ao Visitador: o viúvo Cosme Garção, capitão de Itaparica, e o mulato Simão de Melo, mestre de esgrima. A mulher foi presa na mesma época, e pela sua confissão, sabe-se que estava grávida de nove

(217) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 49.

(218) *Idem*, p. 61.

(219) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 488.



meses do cônego Bartolomeu de Vascogoncelos (sic); no processo, que é muito confuso e mal ordenado, com datas visivelmente truncadas. Heitor Furtado de Mendonça escreveu do próprio punho que a sentença só seria cumprida depois que Violante desse à luz. Deveria ela ir ao Auto de Fé com vela acesa na mão, assim permanecendo, de pé, enquanto se celebrasse a missa, ouvindo então sua sentença. Este Auto, um dos poucos havidos nos tempos coloniais, celebrou-se a 24 de janeiro de 1593. Foi a ré ainda condenada a quatro anos de degredo em Itaparica, pedindo comutação da pena oito meses depois: alegava ser muito pobre, ter muitos filhos — entre eles, uma criança de peito; as palavras da consagração geravam frutos! —, viver doentíssima e sem atendimento médico, passando muita fome. Estava arrependida, pedia perdão e “mercê pelas cinco chagas de Cristo Nosso Senhor”.<sup>220</sup> Não fica dito se conseguiu seu intento.

Muitas vezes, é possível separar as blasfêmias e desacatos em grupos: as que se dirigem contra Deus, contra os santos, contra a Virgem, contra os mandamentos, contra os sacramentos, contra dogmas como a vida eterna, o juízo final, o purgatório, a virgindade de Maria. Entretanto, há momentos em que as ofensas aparecem em conjunto, na boca de grandes blasfemadores que, de um só golpe, parecem querer lançar por terra todo o edifício da fé e da religião, como se fossem Menocchios caboclos.<sup>221</sup>

(220) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 12.925 (“Processo de Violante Carneira cristã-velha viúva moradora nesta cidade”).

(221) Menocchio achava que, blasfemando, não fazia mal a ninguém. Guinzburg, *op. cit.*, p. 104. “Cada um faz seu ofício, um lavra, outro revolve a terra, e eu, faço meu ofício de blasfemador” — p. 37. Havia toda uma legislação contra os blasfemos. Delumeau diz que por toda a Europa ocidental e central, “com uma espantosa unanimidade”, as autoridades tiveram a impressão, a partir do século XVI, “que seus contemporâneos juravam e blasfemavam enormemente, e muito mais do que no passado”. Isto talvez se devesse às instabilidades características do período, que levavam as pessoas a passarem de um extremo a outro, da violência ao arrependimento, denotando “cristianização superficial”, simpatias heréticas e atéias. “L’histoire de la christianisation”, *Un Chemin d’Histoire*, p. 152. No título II das *Ordenações Filipinas*, trata-se “Dos que arrenegam, ou blasfemam de Deus, ou dos Santos” — *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, 14.ª ed., ed. Cândido Mendes de Almeida, Rio, Tipografia do Instituto Filomático, 1870, 3 vols. No tempo de D. Dinis, havia lei que mandava arrancar a língua e queimar o corpo dos que blasfemassem. “Com Afonso V, aparentemente se tornara impossível dar cumprimento à lei em todo o seu rigor, talvez porque a blasfêmia e a descrença se tivessem generalizado.” — Oliveira Marques, *A Sociedade Medieval Portuguesa*, 4.ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1981, p. 172.

Em 1763, no Grão-Pará, a jovem caçusa Joana Mendes, de alcunha a Azeitona, achava-se presa no Aljube juntamente com outras companheiras. Uma noite, desesperada talvez com sua má sorte, “tirara o rosário que tinha ao pescoço e lhe rompera o cordão, lançando as contas no chão” e pisoteando-as. Renegou da Santíssima Trindade e da Virgem Maria, insensível aos protestos das companheiras, e repetindo sempre as injúrias. Lamentou não ter à mão uma imagem do Jesus Crucificado que guardava em sua casa; se a tivesse, atirava “com ela ao meio da rua para que todos vissem aquele desacato”.<sup>222</sup> Queria tornar pública a sua fúria.

Dois anos depois, em Belém do Pará, outro preso fustigava os dogmas da fé com sua ira. Trata-se de Francisco José, que antes fora soldado e alfaiate. Na frente dos demais presos, afirmava não existir Deus, “e que o Deus que há, o pisa debaixo dos pés”. Recusava-se a se ajoelhar quando passava na rua o Santíssimo Sacramento, voltando-lhe as costas, batendo o pé no chão e chamando-o, então, de “cão perro”. Negava ser filho de Deus, “antes se queria com o diabo, que com Deus, porque Deus não tinha poder algum, e somente o tinha o diabo”. Não ouvia missa, “e de propósito e caso pensado (...) pois quando o sacerdote a celebrava no altar que está defronte da cadeia, e os mais presos a estavam ouvindo, ele virava as costas para o mesmo altar, umas vezes rindo altamente, e outras vezes cometendo o abominável pecado da malícia”. Era masturbador inveterado, e quando lhe diziam que aquilo era ofensa gravíssima, condenada por São Paulo, respondia “que São Paulo era um bêbado, e um asno que não sabia o que dizia”. Virava as costas aos presos quando estes puxavam um rosário, e nunca ninguém o viu rezar reza alguma, nem proferir palavra que desse o mais leve indício de ser cristão. Os demais presos costumavam beijar os pés do senhor Crucificado, solicitando-lhe que fizesse o mesmo; Francisco José respondia que tirassem a imagem da sua frente “e a metessem na parte mais imunda do corpo humano”. Sugeriu o mesmo fim para as imagens do Senhor dos Navegantes e sua coroa, de Nossa Senhora do Rosário, para a palma de Santa Rita. Vangloriava-se de ter ido um dia confessar-se na igreja do Convento de Nossa Senhora do Carmo “e que dando-se-lhe a comunhão, tirara a partícula da boca, e de vera, e a metera dentro do cano de uma espingarda com o fim de que levas-

(222) *Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição no Estado do Grão-Pará*, p. 163.

sem os diabos a hóstia".<sup>223</sup> É nítido o seu descontentamento ante a religião católica: não quer aquele Deus, prefere antes o diabo; não aceita as proibições dos padres da igreja, não reverencia seus santos, não acredita na Eucaristia, tem ódio aos símbolos da fé. Consideraram-no herege. Entretanto, em momento algum, o ex-soldado e alfaiate propôs uma religião alternativa, ou esboçou o menor indício dela. Dizia acreditar no Diabo, mas antes por negação do que por convicção mais íntima. Manifestava uma revolta selvagem e indiferenciada, e provavelmente se irritava com a piedade passiva e bem comportada dos companheiros de cadeia.

Já a velha Ângela Micaela, moradora na fazenda de sua filha na ilha de Marajó, parecia esboçar uma crença própria. Não reverenciava imagens, deixando que ficassem atiradas atrás de um baú, cobertas de terra, "e a mesma terra molhada, e com muita indecência". Insistia junto aos filhos para que não adorassem a Deus Nosso Senhor, "com o fundamento de ser somente Deus dos mortos, e não dos vivos, pois tinha morrido em uma cruz". Deveriam antes adorar o Sol, a Lua e o Tempo, "porque só eles deviam ser adorados como senhores dos vivos". Se os filhos os adorassem, "havam de ir com ela para outro Reino, em que haviam ser príncipes, e ela rainha, ficando imortais como ela já era". Tinha amigos que lhes vinham falar de noite, na forma de figuras que se encarapitavam numa árvore; não rezava, dizendo que já tinha servido muito a Deus em toda a sua vida, "não necessitava de o servir mais, porque se morresse, se salvava logo".<sup>224</sup> Ao contrário de Francisco José, Ângela Micaela acreditava nos valores positivos, numa outra vida, num Deus vital e primitivo, influenciado talvez pelas crenças indígenas da região. (Seriam espíritos os seres que apareciam na árvore?) Na idealização de um outro reino, em que seria rainha e imortal, talvez haja algum eco distante do milenarismo sebastianista, fundido num corpo de religiosidade popular sincrética.

Por fim, extremamente religioso era o pedreiro Baltazar da Fonseca, cristão-velho de 35 anos que morava em Itamaracá e já nosso conhecido por odiar ladrões. No dia 15 de dezembro de 1594, foi

(223) Idem, pp. 233 e 234. Blasfemador irreverente foi também João de Sousa Tavares, que em 1775 dizia nas Minas do Paracatu que "o Cristo não estava na hóstia, que os católicos eram burros de carga de Jesus Cristo, que a maçã do paraíso eram as partes pudendas de Eva e que Deus proibira comê-la" — ANTT, Cadernos do Promotor, n.º 129 e 130. *Apud* Luís Mott, *op. cit.*, p. 10.

(224) Idem, pp. 275-276.

confessar-se na Mesa da Visita de Heitor Furtado de Mendonça. Fazia já 20 anos que se recusava a acreditar em Nossa Senhora, São Pedro, São Paulo ou qualquer santo, não crendo na cruz, nem a adorando: "somente cria e adorava em um só Deus todo poderoso". Em diversas ocasiões, dissera "que bem poderia um homem comer carne em qualquer dia proibido, inda que fosse 5.ª feira de Endoenças, e que, com comer peixe salgado dia de Páscoa, ficaria uma coisa por outra..." Não tinha dúvidas de que Cristo morrera na cruz, nem de que Nossa Senhora era virgem. Sabia que os santos eram santos, que moravam no paraíso e alcançavam muito de Deus. Mas achava "que Deus Nosso Senhor é o centro e o fito donde mana (sic) tudo, e que só a ele adora e nele crê". Via que os outros católicos adoravam a cruz, a Virgem, os santos, mas "tinha para si que os que isso fazem o não entendem tão bem como ele". Via que se ajoelhavam, pediam perdão dos pecados, batiam nos peitos. Entretanto, achava "que nem a cruz, nem Nossa Senhora, nem os santos têm poder de perdoar pecados, senão somente Deus Nosso Senhor": daí ter ele "para si que não se há de adorar mais ninguém que somente Deus Nosso Senhor". Muitas vezes foi repreendido pelo vigário da matriz de Itamaracá, mas nunca fez caso das repreensões. Sua fé parecia ser íntima, autônoma e arraigada. Por não crer "na burrinha e na albarda em que Nossa Senhora fora para o Egito, e nas cadeias com que São Bartolomeu prendera o demônio", o vigário chamou publicamente sua atenção. Baltazar da Fonseca quis apostar com ele duas galinhas como não seria considerado culpado pelo ouvidor Diogo do Couto caso se lavrasse um Auto com suas crenças peculiares; o vigário não aceitou a aposta.<sup>225</sup>

Perguntam-lhe na Mesa com quem aprendera essa sua crença: "respondeu que ouviu não lhe lembra a quem na sua mocidade que assim se dissera em algumas pregações em púlpitos, e que de então lhe ficou isto até hora". Era natural de Coimbra, e nega ter tido qualquer contato com pessoas ou escritos luteranos ou hereges. Teria adquirido consciência de que algo andava errado com suas crenças quando, "no cadafalso que se fez em outubro próximo passado em Olinda de Pernambuco", ouviu publicarem a sentença de um indivíduo que arrenegara da cruz e dos santos, "e que dali ficou ele logo suspenso", indo confessar-se à Mesa e prometendo "deixar seu erro". Por muitos anos, estivera aberta para ele a possibilidade de uma religião própria, interna e individual, voltada para o culto de

(225) Notar, mais uma vez, a fusão entre religiosidade e cotidiano: discutiam-se coisas da fé apostando-se galinhas!

um só Deus todo poderoso, como tantos hereges da Europa medieval que bebiam em tradições populares antiqüíssimas. Mas Baltazar da Fonseca não queria um confronto direto com a Igreja oficial, nem que pensassem ser ele um herege, um apóstata: "sua tenção nunca foi nem é crer, nem ter, nem ir contra a verdade da Santa Madre Igreja, e (...) nunca até agora entendeu ir contra ela, mas parecendo-lhe que acertava, teve e disse o que dito tem, e se está errado pede misericórdia de sua culpa..."<sup>226</sup> O modesto pedreiro reconhecia apenas parcialmente o erro, subordinando-o ao condicional: *se está errado*... Mesmo numa situação intimidadora, Visitador à frente, deixava aberta a possibilidade de não estar tão errado assim. Não blasfemara, não faltara com o respeito aos santos, à Virgem ou à cruz. Achava apenas que, comparados com Deus, eles eram pouco importantes, e desejava que sua Igreja lhe desse espaço para esta convicção.

#### DEMONIZAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS E DIVINIZAÇÃO DO UNIVERSO ECONÓMICO

A Inquisição escarafunchava diabos no mundo colonial, vendendo muitas vezes onde não estavam. Mas, de forma intensa, os homens dos primeiros séculos coloniais partilhavam da vida cotidiana com os diabos, diabinhos, diabretes. Mesmo quando sabiam que o recurso a eles era ilícito, não conseguiam deixar de invocá-los a cada instante.<sup>227</sup> A medida que se disseminou o temor das Visitações, que sobretudo no período filipino pareciam prestes a desabar sobre as vilas da colônia a cada momento, os demônios passaram a ser aprisionados em práticas escusas e muitas vezes não confessadas.<sup>228</sup> Mas durante o século XVI, e ainda no XVII, povoaram o dia-a-dia de cada um, como se fossem divindades domésticas e quase inofensivas. Pelo menos, a compreensão que deles tinham os colonos diferia bastante da que os demonólogos delineavam nos seus tratados, e

(226) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, pp. 110-114.

(227) Apesar de cotidiano, o mundo dos demônios era inquietante, e o recurso a ele torna-se cada vez mais ilícito. Françoise Bonney, "Autour de Jean Gerson — Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV<sup>e</sup> siècle" — *Le Moyen-Age — Revue d'Histoire et de Philologie*, LXXVII, 4.<sup>e</sup> série, t. XXVI, n.<sup>o</sup> 1, 1971, p. 89.

(228) Os primeiros vinte anos do século XVII teriam representado o momento de maior perigo de uma atuação da Inquisição sobre a colônia. Gonçalves Salvador, *op. cit.*, pp. 114-115.

que acabaram se tornando pedras de toque dos procedimentos inquisitoriais.

No nível do saber erudito, a Baixa Idade Média assistira a uma demonização paulatina da existência, a um processo de externalização de Satanás em relação a Deus.<sup>229</sup> No século XII, obras como o *Elucidarium* procuravam sistematizar e vulgarizar elementos demotológicos disseminados nos escritos cristãos desde os primórdios da Igreja.<sup>230</sup> A Reforma protestante e as lutas religiosas do século XVI fortaleceram ainda mais a presença de Satã entre os homens.<sup>231</sup> Na mesma época em que "Paris se via dominada por uma floresta de campanários cujo rumor piedoso não cessava", Jean Wier assinalava a existência de 72 príncipes e 7 405 926 diabos, divididos em 111 legiões, cada um com 6 666 membros.<sup>232</sup> Havia os ígneos, aéreos, terrestres, aquáticos, subterrâneos e lucífugos.<sup>233</sup> Habitavam geleiras, metiam-se no corpo de roedores, controlavam tempestades.<sup>234</sup> Bonifácio VIII e Guichard conservavam seus demônios domésticos guardados dentro de frascos.<sup>235</sup> Antonia Fernandes, a Nóbrega, feiticeira já citada neste capítulo, prometera dar um demônio familiar a Guiomar de Oliveira, acondicionado dentro de uma garrafa; ele falava, respondia perguntas, dava informações. Mas requeria também certo trato: "em certos dias da semana havia de ter cuidado de pôr cebola e vinagre perto do dito vidro porque aquilo que nele estava era amigo deste comer".<sup>236</sup>

Num mundo não-racionalizado, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: ou Deus, ou o Diabo. Nenhuma delas parecia anormal, e a mentalidade popular aproximava uma da outra.<sup>237</sup> Conforme o cristianismo ia triunfando sobre as reminis-

(229) Norman Cohn, *op. cit.*, pp. 90-94, 100-107.

(230) Jean Delumeau, *La peur en Occident — XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 232.

(231) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 170.

(232) Philippe Erlanger, *La vie quotidienne sous Henri IV*, Paris, Hachette, 1958, pp. 19 e 31 respectivamente.

(233) *Idem*, p. 32. No século XV, João Tinctoris arrolava os atos que o Diabo podia e os que não podia fazer. Muchembled, *op. cit.*, p. 280.

(234) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 248.

(235) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 294.

(236) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 61.

(237) Muchembled, *op. cit.*, p. 280. Diz Delumeau que, na mentalidade coletiva, frequentemente não havia diferença de natureza entre um santo — ou Deus — e o Diabo. Ver "Les réformateurs et la superstition", *Un Chemin d'Histoire*, p. 69. Os demônios são espécies de "santos do mal". Manselli, *op. cit.*, p. 76.

ciências pagãs e sobre a religião folclorizada, os diabos da teologia cristã perdiam a função de "forças operadoras da magia", tornando-se sobretudo tentadores e inimigos de Deus, "aqueles que procuram seduzir as almas para arrancá-las de Deus e arrastá-las para o inferno".<sup>238</sup> No final do século XV, pregadores e clérigos saturavam seus sermões com um vocabulário diabólico.<sup>239</sup> No catecismo do jesuíta Canisius, o nome de Satã é citado 67 vezes, enquanto o de Jesus o é apenas 63:<sup>240</sup> isto mostra que, no pensamento erudito, a concepção da luta inevitável entre Deus e o Diabo perdurou por bastante tempo.

A presença insistente do Príncipe das Trevas nas Cartas Jesuíticas mostra que, antes de Canisius, os inicianos já se preocupavam com a desenvoltura de Satã na terra.<sup>241</sup> Quando se prontificava a ir sertão adentro a fim de construir casa e capela para os índios, Nóbrega viu seus planos entravados pela má vontade do governador, que de início parecera aprovar a idéia. A mudança no ânimo de Tomé de Souza é atribuída a Satanás, que figura no texto na condição de personagem como outra qualquer: "Não se pôde isto esconder a Satanás", diz o padre, "porque havendo-me o governador dito que lhe parecia bem entrarmos, desde que soube que levávamos capela e cantores, e que havíamos de fazer casa, o estorvou por todas as vias..."<sup>242</sup> O diabo interferiu ainda quando Nóbrega mandou ao sertão um irmão que sabia a língua dos índios. "Temos por averiguado o demônio querê-lo matar pelo caminho", escreveu de São Vicente o padre Pero Correia: foi com este intuito que lhe derrubou na cabeça "dois paus de trinta a quarenta palmos de comprimento e grossura de uma perna", tendo-o ainda acometido na forma de "uma dor de olhos mui grande".<sup>243</sup> Em São Paulo de Piratininga, diz ainda Pero Correia que tiveram os padres "muitos combates do

(238) Raoul Manselli, *op. cit.*, p. 76.

(239) Muchembled, *op. cit.*, p. 269.

(240) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 253.

(241) Para Jean Bodin, nenhum poder terrestre podia resistir à força de Satã, "Príncipe deste mundo". Bérulle diria, posteriormente, que o demo era o senhor da terra após o advento do pecado original: "Satã, que dantes não tinha direito algum neste mundo, nem poder algum sobre o homem, uma vez vitorioso despojou este do seu domínio e assumiu o poder e o império do mundo, que coubera ao homem desde seu nascimento..." Delumeau, *op. cit.*, pp. 253-254.

(242) Serafim Leite, S.I., *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 41. "Ao P. Luís Gonçalves da Câmara" — 15-6-1553.

(243) "Carta de Pero Correia" — 18-7-1554, in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 71.

demônio, e ainda agora temos". Manifestavam-se eles na forma de mortandades de índios. Mas Deus acabou levando a melhor: "Fizemos nove procissões aos nove coros dos anjos contra todo o inferno e logo a morte cessou".<sup>244</sup> Quando se dirigiam a Laguna, entre os Carijó, os jesuítas se viram mais uma vez às voltas com as cidades infernais. Embarcaram numa canoa pequena levando o baú dos ornamentos, uma piroleira de vinho e um retábulo com relíquias, que pertencia ao padre Jerônimo Rodrigues: "como o demônio sentisse tanto o entrarmos nós em terra, de que tantos anos havia estado apossado, ordenou, permitindo-lhe assim Deus Nosso Senhor, que avolumassem o fato de tal maneira (...) e assim, virando-se a canoa, tudo se foi ao fundo (...) donde com assaz trabalho tiraram tudo molhado e danado..."<sup>245</sup>

Em 1529, em campo oposto, dizia Lutero no *Grande Catecismo*: "O Diabo atenta sem cessar à nossa própria vida, e descarrega sua cólera causando-nos acidentes e danos corporais. Daí o fato de a mais de um fazer romper o pescoço ou perder a razão; alguns, faz com que se afoguem na água, e numerosos são os que ele leva ao suicídio e a muitas outras desgraças atroztes."<sup>246</sup> A atribuição de grande força nefasta e desorganizadora ao diabo permeava portanto os discursos eclesiais católicos e protestantes no início da Época Moderna. Numa espécie de premonição dos "casos escandalosos" do século XVII francês, previa-se que a luta entre Deus e o Diabo se estendesse aos conventos. O decreto da XXV.ª sessão do Concílio de Trento determinava, entre outras coisas, que "as monjas deveriam se confessar e comungar pelo menos todos os meses, a fim de que, munidas desta salvaguarda salutar, possam ultrapassar corajosamente todos os ataques do demônio".<sup>247</sup> Foi, portanto, no início da Época Moderna, e não na Idade Média, que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do Ocidente. O apogeu da ciência demonológica situou-se por volta de 1600. Nessa época, o demonólogo Martín del Rio afirmava a perenidade do em-

(244) Idem, idem, pp. 174 e 175. O diabo, portanto, sancionava e legitimava a ortodoxia cristã — tanto a católica quanto a protestante. A Igreja cristã primitiva virou demônios nos deuses pagãos: as belicosas seitas religiosas dos séculos XVI e XVII alegavam que seus oponentes adoravam Satã: "Isto era dito dos católicos pelos protestantes, dos protestantes pelos católicos, e pelos cristãos dos pele-vermelhas e outros povos primitivos." Keith Thomas, *op. cit.*, p. 477.

(245) "A Missão dos Carijós 1605-1607" in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 216.

(246) Cit. em Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 253.

(247) Delumeau, *op. cit.*, p. 60.

bate homem versus Diabo: "guerra perpétua, desde o berço do mundo".<sup>248</sup>

Encontrando na colônia populações autóctones que também viam o diabo como força atuante e poderosa — as multidões de espíritos que perambulavam pela mata sombria e lugares sinistros —, os jesuítas acabaram por demonizar ainda mais as concepções indígenas, tornando-se, em última instância, e por mais paradoxal que pareça, agentes demonizadores do cotidiano colonial.<sup>249</sup> Os índios apavoravam-se tanto com a idéia do Diabo que chegavam a morrer de puro medo do inferno.<sup>250</sup> Ou então, como os índios de que fala a carta dos meninos do colégio da Bahia, em 1552, ficavam cheios de medo e de espanto ante a possibilidade de morrerem os maus e irem "para o inferno a arder com os diabos".<sup>251</sup> Temerosos dos maus espíritos, eles os inseriam entretanto num corpo de crenças em que tinham sentido específico, sendo possível contornar suas virtualidades negativas e conviver com elas. Os jesuítas e sua concepção européia altamente demonizada fizeram com que a idéia do mal se tornasse insuportável. Para eles, a alteridade da cultura indígena era demoníaca, conforme se mencionou no capítulo anterior, sendo a colônia a terra em que evoluíam as hostes dos servidores de Satanás. Em conseqüência, sempre consideraram as religiões de indígenas e africanos como "aberrações satânicas".<sup>252</sup>

No universo da cultura popular e da religiosidade sincrética, estavam dadas as duas possibilidades: ora Deus levava a melhor, ora o Diabo. Daí o dito popular de acender uma vela a Deus, outra ao Diabo.<sup>253</sup> Por ocasião da Visitação de Heitor Furtado de Mendonça à Bahia, discutia-se qual das duas forças era mais poderosa. Leonor Velha se queixava do marido, dizendo que era mau; Catarina da Fonte, sua amiga, confortava-a afirmando "que mais pode Deus que o demo, e que não se agastasse; e ela lhe respondeu que não

(248) Delumeau, *La peur en Occident*, p. 245. Ver também pp. 240 e 246.

(249) Para o papel dos espíritos dentre os indígenas, ver A. Métraux, *A religião dos Tupinambás*, trad., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1950, p. 137.

(250) "... e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes". Fernão Cardim, *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, p. 102.

(251) "Carta dos meninos do Colégio de Jesus na Bahia ao Pe. Pedro Domenech" — 5-8-1552. In Serafim Leite, *op. cit.*, p. 150.

(252) Eduardo Hoornaert, *A Igreja no Brasil-colônia*, p. 65.

(253) Delumeau, "Les réformateurs et la superstition", *Un Chemin d'Histoire*, p. 68.

podia Deus mais que o demo, que nunca o dito seu marido havia de ser bom nem se havia de emendar". Catarina da Fonte a repreendeu: "mais podia Deus que o demo, que não dissesse tal". Renitente, Leonor Velha retrucou "que sim, dizia, alegando-lhe com outros homens de mau viver que nunca se emendaram".<sup>254</sup> O diabo tinha poderes para embaralhar a vida conjugal, lançando discórdia e confusão. Sua força conferia-lhe credibilidade e, mais uma vez, opunha-o a Deus, principal adversário. Pero de Albuquerque, fazendeiro em Pernambuco e membro de uma das famílias de maior destaque na capitania, desacreditava de Deus e da Virgem, "acrescentando mais, que antes cria em todos os diabos". "Não creio em Deus, nem na Virgem Maria, se tal é verdade antes creio em todos os diabos", costumava dizer ante algo que lhe parecesse extraordinário.<sup>255</sup> Cansado de esperar na porta da igreja de Nossa Senhora de Ilhéus, tomada certo dia de missa por grande multidão, André Cavião dissera "que se tanto havia de esperar à porta do Paraíso, que antes queria ir ao inferno".<sup>256</sup> No dia-a-dia, a cada momento colocava-se a possibilidade da escolha. Havia os que faziam sua opção: atormentado por um corrimento que se alastrava pelo seu pé, o já citado Lázaro Aranha dissera que "Deus é diabo".<sup>257</sup> Ansioso por jogar cartas, o cristão-novo Pero Fernandes pedira que o deixassem fazê-lo "por amor de Deus"; depois, tendo jogado três ou quatro mãos, disse para os circunstantes: "deixe-me jogar por amor do diabo".<sup>258</sup>

Podiam ser passivas as atitudes ante o Demo. Adesão por exclusão, como para o mestre de açúcar Gaspar Roiz, atormentado por dores infundáveis: "já que Deus não tinha poder para lhe tirar as dores, viessem os diabos e o levassem".<sup>259</sup> As adesões podiam ainda ser involuntárias. Morador na rua de São Francisco, em Salvador, Henrique Barbas achara certa vez sua mulher Antonia de Barros "de trás da porta ou de uma caixa meio afogada dos diabos que a afogavam".<sup>260</sup> Independente da vontade do acusado, o imaginário coletivo parecia associar o cristão-novo Salvador da Maia a Satanás; denunciando suas práticas judaizantes, que incluíam a ingestão de

(254) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 366.

(255) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 168.

(256) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 367.

(257) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 344.

(258) *Idem*, pp. 508-509.

(259) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 126.

(260) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 470.

um cordeiro na semana santa, os delatores não se esqueciam de descrever seus defeitos físicos: como nas representações medievais do Príncipe das Trevas, Salvador da Maia era "manco de um pé".<sup>261</sup> Pero Fernandes, o cristão-novo que pedia para lhe deixarem jogar, também aparece assim estigmatizado: era "doente dos pés".<sup>262</sup> Convido na prática de adulterar com arcia o açúcar encaixotado, o mercador André Fernandes, imberbe, o rosto atravessado por cicatrizes de cutiladas, queria levar boa vida neste mundo: "no outro, mas que me levem todos os diabos", conformava-se, passivo.<sup>263</sup>

Mas as adesões podiam também ser feitas deliberadamente. Em Itaparica, murmurava-se que Gaspar Pacheco se dera aos diabos.<sup>264</sup> Em Cerecipe o Novo, o capitão Tomé da Rocha prendera por ordem da Santa Inquisição o soldado vagabundo português Pedro de Mendonça; correu entre os soldados que a prisão "era porque se entregara aos diabos". A entrega deve ter surtido efeito, porque dez dias depois Pedro de Mendonça já estava solto.<sup>265</sup> Simão Pires Tavares, cujo anticlericalismo já foi aqui ressaltado, costumava, ante qualquer contrariedade, "oferecer-se aos diabos dizendo que se oferece aos demônios que o levem, e isto com ira".<sup>266</sup> Cinco anos antes da Primeira Visitação, o homem do mar Manuel Falciro desesperara ante a miséria; "estando ele em sua casa com cólera e paixão de não ter que dar de comer a seus filhos, que lhe pediam de comer, disse que se dava aos diabos".<sup>267</sup> Esperava talvez que, sob a nova ordem, a sorte melhorasse. Lembrado no infortúnio, o Demo era também evocado nas horas de lazer. Escrivão na cidade da Bahia, Antonio Guedes despertava inveja com seus trejeitos; sendo solicitado por certo indivíduo para que o "ensinasse a trejeitar e fazer os trejeitos que ele faz, ele respondeu ser necessário dar uma ná-dega ao diabo".<sup>268</sup>

Muito rara, única talvez é a atitude de superioridade ante o Diabo adotada pelo nosso já conhecido Lázaro Aranha. Quando jogava baralho, muitas vezes chamava pelos diabos para que lhe trouxessem uma carta. Indagando-lhe o carpinteiro João Brás a razão

daquele chamado, "lhe respondeu que os chamava porque eram seus cães".<sup>269</sup> Até o século XV, o demônio *servia* ao ser humano, podendo variar o grau da sujeição. Neste sentido, a prepotência de Lázaro Aranha, que trata os diabos de cães, é ainda *medieval*. A partir do século XV, a situação muda radicalmente: "o Demônio passa de servidor a amo".<sup>270</sup> Assim sendo, e apesar de, numa primeira leitura, poder parecer o contrário, as atitudes de sujeição ao Diabo são *modernas*. As ativas diferem um pouco das passivas: nestas, a adesão ao pacto é mais transparente. Entretanto, uma e outra trazem implícita a idéia de que é o Demo quem subjuga e dá as cartas. Pode ser que a altivez de Lázaro Aranha ante seus cães seja mais nitidamente popular, remetendo a um tempo folclórico em que os demônios eram familiares, domésticos. "Na fantasia popular", lembra Giordano, "havia também diabos bons, alegres e enredados como os duendes e gnomos da mitologia germânica, sempre dispostos aos graciosos e às brincadeiras".<sup>271</sup> Na passividade ante o diabo existente na maior parte dos casos tratados, acham-se já presentes os ecos das formulações demonológicas, as teorizações sobre o pacto, o poder desmesurado do Diabo sobre a Terra. É cedo ainda para afirmar que o discurso erudito penetrava com força no universo popular, ditando-lhe normas: a trama imbricada dos discursos será discutida mais adiante. Por enquanto, cabe constatar que, apesar da distância e do isolamento, talvez por obra e graça da influência jesuítica, as populações coloniais não se achavam indiferentes à demonomania que se abatera sobre a Europa no início da Época Moderna.

Numa colônia que, como se viu no capítulo anterior, assumia freqüentemente feições de inferno, várias forças trabalhavam no sentido de demonizar o cotidiano. Conforme avançava o processo de colonização, o escravismo tornou-se talvez a mais evidente delas. Seus vícios eram elementos que dissolviam a formação social e arre-messavam as populações da colônia nos braços de Lúcifer; no início do século XVIII, Benci os reprovava com veemência. Verdadeiros "Lucíferes da terra" eram os senhores que fechavam os olhos ante os erros dos escravos e, pior ainda, instigavam-nos ao erro, obrigando-os a levarem "recados e embaixadas ilícitas" que serviam a seus

(261) Idem, idem, pp. 270 e 273.

(262) Idem, pp. 508-509.

(263) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 59-60.

(264) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 348.

(265) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 398-399.

(266) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 24.

(267) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 68.

(268) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 395.

(269) Idem, idem, p. 351.

(270) Norman Cohn, *op. cit.*, p. 294.

(271) Oronzo Giordano, *op. cit.*, p. 153.

pecados.<sup>272</sup> Muitos homens, "por se conservarem com seus escravos", dissimulavam os pecados que estes cometiam, ignorando-os ou fazendo pouco caso deles. Também o Peregrino da América reprovava este procedimento.<sup>273</sup> Fechar os olhos significava muitas vezes, conforme se disse acima, manipular o sincretismo com objetivos ideológicos. Para a cultura clerical, e para certos segmentos das elites, o sincretismo era demoníaco, e como tal devia ser combatido.

O escravismo portanto arrastava ao inferno senhores e escravos; os primeiros, compactuando com as gentilidades africanas, entregando-se à lascívia com escravas negras, prostituindo outras tantas acabavam se tornando sequazes de Salã; os segundos, mantendo suas práticas religiosas, as tais "aberrações satânicas", também davam pontos ao Inimigo. O esforço cristianizador encetado pela Coroa e pelos missionários parecia às vezes querer ruir ante o impacto das contradições inerentes à colonização. O sincretismo tendia a se alastrar: "não sei se de escravos tenha passado a libertos, e ainda a brancos, por falta de castigo", apavorava-se o Peregrino.<sup>274</sup> A dissimulação dos vícios dos escravos levada a cabo pelos senhores fazia também com que aumentassem. "Logo, como se lhes pode permitir agora, que usem de semelhantes ritos, e abusos tão indecentes, e com tais estrondos, que parece que nos quer o demônio mandar tocar triunfo ao som destes infernais instrumentos, para nos mostrar como tem alcançado vitória nas terras, em que o verdadeiro Deus tem arvorado a sua Cruz à custa de tantos Operários, quantos têm introduzido neste novo mundo a verdadeira Fé do Santo Evangelho?"<sup>275</sup>

As vezes, a vida cotidiana da colônia parecia estar irreversivelmente demonizada. Na mentalidade popular, delineava-se, nítida, a visão do inferno. O *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, que coletou inúmeras tradições populares em voga no primeiro quartel do século XVIII, fixou a imagem de um dos infernos possíveis: um inferno semelhante ao que as populações européias tinham

(272) Jorge Benci, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, p. 120.

(273) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, p. 133.

(274) *Idem, idem*, p. 133.

(275) *Idem*, p. 125. Para Ronaldo Vainfas, no relato do Peregrino salienta-se "a consciência das contradições entre a *versão cristã* e a *versão pragmática* da escravidão: o que para o 'peregrino' era 'horrendo alarido', tornava-se 'sonoro' e trazia 'sossego' ao senhor de escravos" — *Idéias escravistas no Brasil Colonial*, dissertação de mestrado apresentada à UFF, Rio, 1983, ex. mimeografado, p. 134.

em seu acervo imaginário, e que eruditos da Baixa Idade Média incorporaram à demonologia. O que Nuno Marques Pereira descreve é um "horrrível lugar", em que "continuadamente se está vendo e ouvindo relâmpagos, trovões, raios e coriscos, além de outros muitos tormentos, que ali se acham juntos e congregados por ser o sítio mais triste e medonho, que se pode imaginar". O mais baixo e infame lugar que podia haver, situado no centro da terra, reunindo todas as imundícies geradas pela putrefação: "serpentes, escorpiões, víboras, lagartos, sapos, e toda a mais casta de bichos venenosos", os mesmos, aliás, que os detratores da América descreviam quando falavam do Novo Mundo.<sup>276</sup> Como se não bastasse, ainda as "mais horrendas e espantosas vistas" de inúmeros demônios e condenados, apertados e amontoados de tal forma que os "autores, e mais peritos matemáticos" davam tratos à imaginação para acondicionarem tantos seres num espaço que não tinha mais do que duas ou três léguas "de largura e circuito".<sup>277</sup> Ao lado desta visão, o Peregrino é ainda autor da primeira descrição literária de um *calundu*, ou seja, de um *candomblé* colonial, qualificando-o também com atributos demoníacos. Como se houvesse o inferno europeu, o inferno africano e ainda o inferno do sincretismo.

A vida cotidiana na colônia se mostrava portanto impregnada de demônios. Em contrapartida, o universo econômico era frequentemente associado a elementos divinos. Como se, de fato, a colônia fosse um lugar de passagem, propício à purgação dos pecados cometidos aqui ou na metrópole. Esta era o destino final, o ponto a que se almejava regressar, uma vez pagas as penas, e para onde também se dirigia a produção colonial.

Essa divinização do universo econômico pode parecer inverossímil num primeiro momento. Entretanto, aprofundando-se a análise não surpreende que os produtos coloniais — dentre os quais reinava o açúcar — adquirissem às vezes atributos supra-humanos, dado o valor que alcançavam no mercado externo, e considerando-se ainda os imensos esforços concentrados na sua produção. Durante o longo percurso que ia do desmatamento, da preparação do solo, do plantio até a colheita, moagem de canas, purgação do açúcar e encaixotamento dele, vidas humanas eram consumidas. Numa terra de trabalho escravo, em função do considerável capital nele invertido, o objetivo máximo era produzir muito e maximizar lucros. Para os colonos, para os senhores de engenho, para os comerciantes, para

(276) Ver capítulo 1 deste livro.

(277) *Idem*, p. 259.



uma plêiade de indivíduos que viviam, aqui e na metrópole, às custas do comércio colonial, os produtos gerados pelo trabalho escravo eram mais importantes do que os atributos humanos do produtor. Ou do que sua própria vida. Até eclesiásticos, como Benci e Antonil, teorizavam sobre as formas de melhor se castigar o cativo sem, com isto, atrapalhar a produção.<sup>278</sup>

Pero de Carvahais acreditava que no céu não havia frades, e sim lavradores. Os primeiros tinham vida de porcos, enquanto os segundos viviam como anjos.<sup>279</sup> "Foi minuciosamente examinado pela Mesa, que buscou encontrar no réu dúvidas sobre o valor e validade dos eclesiásticos."<sup>280</sup> Evidentemente, o Tribunal enveredava na trilha errada. Pero de Carvahais não fazia senão formular de modo original a realidade apreendida. Na colônia, não só os lavradores valiam muito mais do que os clérigos como, se fossem ricos, viviam melhor do que eles.

Rendeiro do engenho real, o cristão-novo Pero Nunes deixou transparecer um aspecto extremamente curioso da mentalidade senhorial escravista quando, "vendo o açúcar que estava apartado para o dízimo de Deus estar no chão mascavado preto disse, pois este é o vosso Deus assim o tratais, chamando Deus ao açúcar".<sup>281</sup> Sua fala contém dois significados. Primeiro, que os cristãos cultuam mal o seu Deus: pagam-lhe dízimos, mas na realidade são desprovidos de espiritualidade mais refinada: sua espiritualidade é tosca e bruta como o açúcar mascavo, negro, cheio de impurezas. Em segundo lugar, que o verdadeiro Deus daqueles homens toscos é o açúcar que produzem; além de servir como moeda na economia religiosa do tomalá-dá-cá — pois pagam dízimos —, assume em suas vidas importância tal que só mesmo comparando com Deus.

Nosso já conhecido Lázaro Aranha escandalizou os presentes quando disse que "neste mundo havia uma coisa imortal a qual era o carvão metido debaixo da terra"<sup>282</sup> — o mesmo carvão que alimentava as fornalhas e fazia purgar o açúcar. Ao lado da descrença e até ridicularização do dogma católico da vida eterna, o blasfemador ressaltava a importância de um fruto da terra que, no con-

texto da cultura camponesa europeia, podia ter significado mágico herdado de tradições pagãs seculares. A vida dos homens passaria, e o carvão continuaria debaixo da terra, podendo sempre ser de lá desentranhado para gerar riqueza. Era imortal como se fosse um deus.

Mestre de açúcar e cristão-novo, Fernão Roiz tinha fama de dizer "que meteria Nossa Senhora em uma fôrma de açúcar".<sup>283</sup> A um mestre de açúcar de São Vicente foram atribuídas pelo padre Brás Lourenço palavras quase idênticas: "estando um mestre de açúcares enformando o açúcar nas formas dissera que se ali estivera Nossa Senhora também a encorporara naquela fôrma".<sup>284</sup> Difícil saber se se tratava da mesma pessoa e do mesmo episódio, ou se a repetição da história acusava concepção corrente na colônia, no final do século XVI. Do blasfemo Fernão Roiz, Gonçalves Salvador ressaltou o judaísmo,<sup>285</sup> lendo no episódio apenas o desacato à mãe de Jesus. Como nos casos anteriores, há entretanto um segundo significado, que diviniza o universo econômico: o lugar em que se enformava o produto precioso era sagrado, servia até de abrigo a Nossa Senhora.

O mais extraordinário documento a atestar a divinização do universo econômico é o capítulo XII do Livro Segundo de *Cultura e Opulência do Brasil*: "Do que padece o açúcar desde o seu nascimento na cana até sair do Brasil". Neste trecho, é possível identificar a saga descrita por Antonil a uma grande metáfora do sofrimento escravo em terras coloniais. Aproximando a trajetória da cana — do plantio à comercialização — à Paixão e Morte de Jesus, Antonil realiza a divinização do universo econômico através de imagens! Não é apenas o calvário dos negros que se procura captar, mas também o movimento realizado por uma formação social no sentido de desumanizar o que é humano e dignificar, sacralizando, o que pertence ao mundo da produção de valores econômicos. A vida que o açúcar leva é "cheia de tais e tantos martírios que os que inventaram os tiranos lhes não ganham vantagem".<sup>286</sup> Após um sem número de sofrimentos atrozes, de insultos minuciosamente descritos, e sempre suportados, o açúcar sai "do purgatório e do cárcere, tão alvo

(278) Sílvia Hunold Lara, *Campos da Violência*, tese de doutorado apresentada à USP, 1986, ex. mimeografado.

(279) ANTT, "Inquisição de Lisboa, Processo n.º 12.231. Apud Sonia Siqueira, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, p. 223.

(280) Sonia Siqueira, *op. cit.*, p. 223.

(281) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 282.

(282) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 283.

(283) *Idem*, p. 331.

(284) *Idem*, p. 338.

(285) "A família Mendes estava ligado também o criptojuízo Fernão Roiz, homem blasfemo, de profissão mestre-de-açúcar. Estava casado com uma das filhas de Tristão, chamada Esperança" — Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 179.

(286) Antonil, *op. cit.*, p. 232.



como inocente".<sup>287</sup> Começa então um novo ciclo de sofrimentos, do encaixotamento à comercialização. Como em Guerra Santa, há ainda o perigo de cair em mãos infieis, o risco de "ser levado para Argel entre mouros" (os piratas, ou os concorrentes protestantes que podiam interceptar os navios que levavam o produto a Portugal?).<sup>288</sup> Tudo é suportado com coragem e resignação, o açúcar "sempre doce e vencedor de amarguras." Por fim, os "grandes lucros aos senhores de engenho e aos lavradores que o perseguiram e aos mercadores que o compraram e o levaram degradado nos portos e muito maiores emolumentos à Fazenda Real nas alfândegas".<sup>289</sup> Cristãmente, o açúcar, no seu calvário, acabava por trazer o bem aos algozes: como Jesus, morria na cruz para salvar os que o tinham suplaciado.<sup>290</sup>

Consultor para assuntos históricos do filme *A Santa Ceia*, o historiador cubano Manuel Moreno Fraginals colocou na boca do mestre-de-açúcar as seguintes palavras: "Neste mundo, tudo o que é branco teve de ser negro um dia". Fazia uma alusão genial ao escravismo, à *plantation* açucareira e à religião católica que serviu de arcabouço ideológico ao Sistema Colonial moderno. As formulações dos colonos brasileiros, juntamente com a grande metáfora criada por Antonil, parecem reiterar esta frase feliz: insinuam que, no inferno colonial, é através da produção — o próprio açúcar não é purgado? — que se pode chegar à graça divina.

Na divinização do universo econômico, dominam as referências ao açúcar. Mas há também uma passagem curiosa em que se exalta a mandioca. Alfaiate e criado doméstico, Gaspar Coelho foi à missa e constatou não haver hóstias suficientes para a multidão de fiéis. Sugeriu então que se distribuisse tapioca entre eles, como se fosse hóstia. Esta forma de resolver o problema obedecia a moldes tão especificamente coloniais que o Visitador necessitou de esclarecimentos para entendê-la: "e perguntado pelo senhor visitador que coisa é tapioca, respondeu que são uns bolos que nesta terra se fazem de farinha de pão, que é uma raiz de mandioca de que se faz a farinha, de que se fazem as ditas tapiocas, que são bolos como obréias, que é o mantimento comum desta terra em lugar de pães".<sup>291</sup>

(287) Idem, idem, p. 233.

(288) Idem, idem, p. 234.

(289) Antonil, *op. cit.*, p. 234.

(290) Ronaldo Vainfas analisa muito bem este trecho, sob perspectiva diversa: para ele, há analogia entre o escravo e Jesus, e o purgatório é o tráfico. *Op. cit.*, p. 173.

(291) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 80.

Mesmo que se tratasse de uma pilhéria, o que subjaz ao caso é um movimento duplo que, por um lado, atribui caráter sagrado a um produto corrente da terra — divinizando, assim, o universo econômico —, e, por outro, humaniza e seculariza o sacramento, imprimindo caráter quase laico à religião. Para fazer a hóstia, porque "uma pouca de farinha de Portugal"<sup>292</sup> seria melhor do que a tapioca, produto local, mais barato e mais adequado aos hábitos e necessidades da população? Como, em última instância, aquela religião metropolitana elitizada e formalista podia calar fundo no cotidiano imprevisível, caótico, impregnado de ritos sincréticos que era o das populações coloniais?

Um fosso enorme separava a rigidez religiosa da vigilante Inquisição portuguesa e o catolicismo vivido pelos colonos, sendo constante a incompreensão mútua dos discursos de cada um. E no entanto, conversando sobre o purgatório, os tacheiros, mestres-de-açúcar, marinheiros, escravos, mercadores, carpinteiros, soldados e senhores de engenho não faziam outra coisa senão discutir uma questão que, décadas antes, preocupara também Lutero. A incompreensão mútua não poderia pois ser imputada à incomunicabilidade entre níveis culturais diversos.

No cotidiano da colônia, Céu e Inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e europeias ora se aproximavam, ora se apartavam violentamente. Na realidade fluida e fugidia da vida colonial, a indistinção era, entretanto, mais característica do que a dicotomia. Esta, quando se mostrava, era quase sempre devida ao estímulo da ideologia missionária e da ação dos nascentes aparelhos de poder, empenhados em decantar as partes para melhor captar as heresias. O que quase sempre sobrenadou foi o sincretismo religioso.

Como vimos na passagem do *Peregrino*, o sincretismo era uma das faces do inferno. Crenças africanas e indígenas viam-se constantemente demonizadas pelo saber erudito, incapaz de dar conta da feição cada vez mais multifacetada da religiosidade colonial. Com o avanço do processo colonizatório, as definições se fariam mais nítidas. A complexidade de uma formação social que pressupunha simultaneamente o escravismo e o cristianismo puxava a colônia para as imagens infernalizadas — Satã no papel de confirmador de Deus. O Inferno eram as tensões sociais, os envenenamentos de senhores, os atabaques batendo nas senzalas e nas vielas escuras das

(292) Palavras ditas pelo mulato forro Antonio Dias ao moço Arnal de Holanda, filho de seu patrão Cristóvão Lins. *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 423.

vilas coloniais, os quilombos que assombravam as matas, os caminhos, os descampados; os catimbós nordestinos que conclamavam espíritos ancestrais, as curas mágicas, as adivinhações. Do outro lado, a identificação com a metrópole atraía a colônia para o pólo paradisiaco: chegava-se ao Céu quando se rezava o credo de Portugal, invadindo os mercados europeus com açúcar, tabaco, ouro, brilhantes.

Entre um e outro pólo, a colônia se confirmava na sua função purgadora: Purgatório onde se purgavam penas e mazelas inerentes às tensões sociais, e onde, divinizando-se o universo produtivo, se procurava ganhar a salvação.

A divinização do universo produtivo talvez possa aqui parecer menos significativa do que a demonização das relações sociais. Como nunca foi abordada, estas poucas páginas se ressentem deste silêncio. Espero entretanto que sirvam de ponto de partida para novos estudos, e que proximamente se elucide melhor o fascinante ser-e-não-ser do mundo colonial, "úbere terreno para diamantes e impiedades".<sup>293</sup>

## PARTE II

# FEITIÇARIA, PRÁTICAS MÁGICAS E VIDA COTIDIANA

"... La sorcière qui allume sa braise dans le pot de terre, ne voudra jamais nous raconter ce qu'elle sait, et que nous ignorons."

Rimbaud

(293) Esta formulação lapidar é de José Saramago, *Memorial do Convento*, São Paulo, DIFEL, 1983, p. 50.