

O CLERO SECULAR: a formação de um clero mestiço em Pernambuco no século XVIII

Gustavo Augusto Mendonça dos Santos
Graduando em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco e Bolsista PIBIC/FACEPE.
gustavoufrpe2@yahoo.com.br

Dra. Suely Creusa Cordeiro de Almeida
Professora Adjunta – DLCH – UFRPE
sue.almeida@uol.com.br

RESUMO:

O encontro de etnias e as condições de instabilidade em que se deu o processo de colonização fizeram da América portuguesa uma sociedade híbrida, foi essa distinção que permitiu o surgimento na capitania de Pernambuco de um clero secular mestiço durante o século XVIII. O presente trabalho visa tratar das características do processo de formação desse clero mestiço e das formas que ele possuía para conseguir se firmar dentro da sociedade colonial. A solicitação para entrar em uma irmandade que lhes fornecesse prestígio como a Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife foi uma forma de garantir uma posição social de destaque, mas era necessário enfrentar a oposição dos clérigos brancos. Também as funções que o clero secular poderia exercer na sociedade, as quais não se restringiam apenas a suas obrigações pastorais, serviam para garantir uma melhor posição na hierarquia social aos mestiços que integravam o esse grupo.

PALAVRAS-CHAVES: Pernambuco; clero; mestiço; etnia; sociedade

Na América portuguesa os ideais de limpeza de sangue estavam presentes na legislação que regia a população, eles constituíam uma herança ibérica formada pelo encontro da aversão portuguesa aos judeus e aos seus descendentes convertidos (os cristãos-novos) somada aos preconceitos contra os vários grupos étnicos com que os portugueses foram se chocando ao longo da expansão marítima. Charles Boxer considera que esses preconceitos não eram muito fortes no início da expansão marítima (isso contra indianos e africanos), mas eles não demoraram a surgir “ainda que sua intensidade variasse no tempo e no espaço.”¹.

Esses ideais chegaram mesmo a constituir uma parte do cotidiano da população da América portuguesa e afetaram o modo como eram vistas as pessoas que pertenciam ao clero. Segundo Eduardo Hoornaert “Ter padre na família era por assim dizer provar limpeza

¹ BOXER, Charles R. . **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 15.

de sangue.”² e Gilberto Freyre, mesmo defendendo o mito da democracia racial, considera que o sacerdócio constituiu, muito provavelmente até o século XVIII, uma aristocracia branca³. Essas perspectivas sobre o clero mostraram-se verdadeiras no período colonial para as ordens regulares, entretanto o clero secular não pode ser considerado, no século XVIII, como formado por uma aristocracia branca. Como mostra o próprio Eduardo Hoornaert, “os padres seculares do Brasil eram mamelucos, filhos de pai branco e mãe índia ou mameluca. O primeiro padre brasileiro, Diogo Fernandes, é filho de Afonso Rodrigues, português, e Madalena, filha ‘natural’ do famoso patriarca baiano Caramuru.”⁴.

Podemos observar que mesmo estando os ideais de pureza de sangue presentes na América portuguesa a realidade sobre a constituição étnica do clero secular era outra. Na Pernambuco colonial do século XVIII tanto brancos como mestiços poderiam entrar para o clero secular, isso sem levar em conta os impedimentos existentes nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, aprovadas em 1707. Entre os impedimentos listados pelas constituições para se tomar ordens sacras estão “4. Se tem parte de nação Hebraea, (8) ou de outra qualquer infecta: ou de Negro, ou Mulato.”⁵. Entretanto, Dom Domingos do Loreto Coutto, em meados do século XVIII, registra que o padre Felipe Nery da Trindade, presbítero do hábito de São Pedro nascido no Recife em 20 de maio de 1714, era filho de pardos de honrado procedimento⁶.

A possibilidade do surgimento de um clero mestiço em Pernambuco está relacionada ao processo de mestiçagem que ocorre na América e a própria condição de instabilidade que caracteriza a sociedade americana. Utilizamos aqui a palavra mestiçagem para nos referirmos não só às misturas entre diferentes etnias, mas com o mesmo emprego que dela faz Serge Gruzinski, “para designar as misturas que ocorrem em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia.”⁷. Sendo que essa mestiçagem ocorreu em um ambiente onde o imperativo da sobrevivência e da adaptação levaram a aceitação de situações e combinações impensáveis, criando na América sociedades híbridas.

² HOORNAERT, Eduardo, et al. **História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época.** 4ª ed. . Petrópolis: Editora Vozes, 1992. p. 290.

³ FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 51ª Ed.. São Paulo: Globo, 2006. p. 502.

⁴ HOORNAERT, *Op. Cit.*, p. 44.

⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide.** Brasília: Senado Federal, 2007. p. 93.

⁶ COUTTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco.** Recife: Fundação da Cultura da Cidade do Recife, 1981. p. 376.

⁷ GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 62.

A Companhia de Jesus terá grande importância na formação do clero secular, pois: “De 1560 até meados do século XVIII os colégios [dos Jesuítas] tornaram-se os centros de formação sacerdotal da maior parte do clero brasileiro.”⁸. Em Pernambuco os principais centros de formação serão os colégios jesuítas de Olinda e o de Recife, sendo que o primeiro foi fundado em 1576 e o segundo em 1677⁹.

Outra possibilidade de estudo para o clero secular pernambucano era passar para a metrópole e buscar uma formação na Universidade de Coimbra. Como no caso do padre Manoel Ribeiro Batista, que sendo sacerdote do hábito de São Pedro, era licenciado nos Sagrados Cânones pela Universidade de Coimbra¹⁰. A passagem da colônia para a metrópole necessitava de autorização da administração colonial, por isso os clérigos deveriam proceder como fez o José Venceslau, clérigo leitor, que para poder ir da vila do Recife para Lisboa e desta cidade para Coimbra teve que conseguir um passaporte, com consta em registro de 14 de março de 1799¹¹.

Entretanto, fica a dúvida sobre a possibilidade de mestiços vindos da colônia entrarem para a Universidade de Coimbra, uma vez que a pureza de sangue era requisito para o ingresso na universidade, “os cristãos-novos’ (eufemismo para cripto-judeus) eram barrados, numa tentativa de assegurar à Coroa funcionários que fossem de raça ‘pura’”¹² e para ingressar na magistratura era necessário passar por exames e por uma investigação pessoal realizados pelo Desembargo do Paço. Entre os objetivos da investigação procurava-se estabelecer “se o candidato tinha ‘sangue puro’ e assegurar de que nem ele nem seus ancestrais tivessem sido contaminados pelo sangue ‘de moro, mulato, judeu ou outra raça infecta’.”¹³. Mas como mostrou Marcos Antonio de Almeida ao analisar o sermão pregado pelo frei Antonio de Santa Maria Jaboatão aos homens pardos do Recife em 1745, não só existiam muitos pardos dentro da hierarquia eclesiástica como eles chegavam a obter a formação universitária e cargos na administração portuguesa, como no caso do padre Domingos de Sá e Silva, nascido em Pernambuco, doutor nos dois direitos (civil e canônico) e que chegou a pertencer à Casa de Suplicação¹⁴.

Assim, vemos que o clero secular mestiço que se forma em Pernambuco tinha um espaço para a sua ascensão social. Mas isso não significa que fosse fácil para um mestiço

⁸ HOORNAERT *Op. Cit.*, p.193.

⁹ *Ibid.*, p.194.

¹⁰ **Arquivo Histórico Ultramarino** – Avulsos de Pernambuco – cx. 40, doc 3583 – ant. 09/03/1730

¹¹ **Arquivo Histórico Ultramarino** – Avulsos de Pernambuco – cx. 206, doc 14075 – ant. 14/03/1799

¹² SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: A Suprema Corte da Bahia e seus juízes: 1609 – 1751**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979. p. 58.

¹³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴ ALMEIDA, M. A. de. Seráfico e mestiço: o Brasil no século XVIII. *In: Simpósio internacional de ciências das religiões*, 1., 2007, João Pessoa. p. 13

adquirir uma posição elevada dentro da hierárquica América portuguesa, mesmo sendo uma sociedade híbrida a etnia influenciava diretamente na posição social de cada indivíduo. Trabalhamos aqui com um conceito de etnia baseado em Fredrik Barth, para quem o fator importante nas distinções entre etnias são as fronteiras sociais existente entre elas, segundo o autor: “o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não o grupo cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais,”¹⁵. Sendo que na colônia essas fronteiras também implicam uma estratificação e segundo Barth os “sistemas poliétnicos estratificados existem onde os grupos são caracterizados por um controle diferencial dos recursos considerados importantes por todos os grupos do sistema.”¹⁶.

Dentro desta perspectiva vemos que os pardos eram considerados um grupo diferenciado na colônia e mesmo que tivessem acesso a formas de ascendência social isso não implicava que eles fossem iguais aos brancos, mas sim que possuíam alguns valores e práticas culturais em comum. A procura por manter as fronteiras étnicas dentro da colônia será um fator gerador de disputas entre os vários grupos componentes da sociedade, pois mesmo aqueles que admitiam o valor dos pardos e de outros mestiços não deixavam de salientar a posição deles de diferentes e inferiores na hierarquia social. Este é o caso do franciscano Dom Domingos do Loreto Coutto, que mesmo valorizando em sua obra a condição de alguns mestiços e a possibilidade de sua ascensão não deixa de afirma :

E se não necessita do favor da Fortuna para logro do premio quem assentou a sua exaltação na base dos méritos, **bastantemente pede quem servio bem, e esta callado; e se não tiver bom sucesso a modéstia do seu silêncio, a culpa sera de quem deixou de premiar. Ninguem se desanime, nem pela falta de premio, nem pela baixaza do nascimento**, cada hum he capaz de faser se nobre, este he o segundo nascimento que depende do próprio valor, e em que se nasce, não para huma vida breve, mas sim para a eternidade de hum grande nome. **Por ignorar esta verdade, se precipitou Calabar em hum abismo de maldades,**¹⁷

Um caso importante onde vemos como as barreiras existentes entre os brancos e mestiços que faziam parte do clero secular eram mantidas é o da entrada de mestiços para Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife. Inicialmente essa irmandade não fez distinção quanto à etnia das pessoas que poderiam fazer parte dela, declarando apenas que “Qualquer clérigo, ou Secular, que quizer entrar na Irmandade a ser irmão fará primeiro

¹⁵ POUTIGNAT, P.; Streiff-Fenart, J. **Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editorial da UNESP, 1998. P. 195.

¹⁶ *Ibid.*, p.211 – 212.

¹⁷ COUTTO, *Op. Cit.*, p. 140.

petição por escripto ao Provedor, Officiais e mais Irmaos da Meza do anno,(...)”¹⁸ e dessa forma ela foi aprovada pelo papa Clemente XI em 13 de fevereiro de 1710¹⁹. Porém, em 3 de agosto de 1730 foi decidido pelo provedor da irmandade em conjunto com a mesa regedora e a própria irmandade pela não aceitação de irmãos, tanto seculares como clérigos, que tivessem **casta** de pardo até o quarto grau²⁰.

Mas essa decisão não foi facilmente aceita em uma sociedade híbrida e estratificada onde as aparências eram de grande importância para a manutenção do status social, pois o espaço público servia como um teatro no qual se buscava afirmar e consolidar os papéis sociais²¹ e a exclusão dos pardos de uma irmandade tão importante como a de São Pedro dos Clérigos era um grande impedimento à afirmação social da etnia. Por outro lado, a proibição era uma garantia de distinção para os brancos que compunham o clero secular, pois mantinha as barreiras sociais que separavam os dois grupos.

Problemas quanto ao cumprimento da determinação surgiram em pouco tempo e provocaram a reafirmação da mudança, pois em 12 de novembro de 1739 o provedor, junto com a mesa regedora e os mais irmãos, colocou em votação novamente pela conveniência do cumprimento da determinação que excluía da irmandade irmãos com o **impedimento** de pardo até o quarto grau, tanto os seculares como sacerdotes. Votação que resultou na manutenção da proibição²².

Podemos imaginar que uma das causas dessa reafirmação foi a disputa movida pelo padre Cipriano Ferraz de Faria, pardo natural de Pernambuco e confessor aprovado no mesmo bispado. O padre Cipriano fez um requerimento ao rei de Portugal onde denunciava as alterações feitas em 1730 pelos sacerdotes brancos no compromisso da irmandade e pedia para ser aceito como irmão²³. Em carta de 5 de dezembro de 1732 o rei Dom João V pediu ao provedor das capelas da capitania de Pernambuco que ouvindo a irmandade e declarando a forma como ela foi ereta informasse o seu parecer ao rei²⁴.

Poderíamos acreditar que tudo seria resolvido por determinação real e que o padre Cipriano teria seu lugar garantido na irmandade, mas para os brancos da América

¹⁸ **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** – quinta superintendência regional – Recife. Livro Manuscrito e Ilustrado das Obrigações e Compromisso da Irmandade dos Clérigos da Villa do Recife. – Envelope 64 – ano, 1713. p.02

¹⁹ *Ibid.*, – Envelope 64 – ano, 1713. p. 17/verso.

²⁰ *Ibid.*, – Envelope 64 – ano, 1713. p.18 frente/verso.

²¹ ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p.26.

²² **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** – quinta superintendência regional – Recife. Livro Manuscrito e Ilustrado das Obrigações e Compromisso da Irmandade dos Clérigos da Villa do Recife. p. 23/verso – Envelope 64 – ano, 1713.

²³ **Arquivo Histórico Ultramarino** – Avulsos de Pernambuco – Cx. 43, doc. 3920 – ant. 29/11/1732.

²⁴ **Arquivo Histórico Ultramarino** – Avulsos de Pernambuco – Cx. 57, doc. 4943 – ant. 06/06/1742.

portuguesa manter as fronteiras étnicas existentes e a hierarquia que elas representavam era um fator fundamental, ao ponto de se tentar burlar uma ordem real. Assim, o padre Cipriano teve de fazer um novo requerimento onde denunciava que os ministros do rei não deram cumprimento à suas ordens e que os sacerdotes brancos recorreram uma segunda vez à Santa Sé²⁵. Deste modo, o padre solicitava que o rei ordenasse ao bispo que desse cumprimento aos decretos da Sagrada Congregação e se o bispo não cumprisse a ordem que fossem enviados ministros seculares que dessem cumprimento a resolução do rei, sob o risco de castigo se não o fizessem²⁶.

Já em 17 de julho de 1742 o rei Dom João V pediu ao bispo de Pernambuco que informasse o seu parecer sobre a situação. O bispo informa ao rei, em 3 de abril de 1743, que tendo os clérigos pardos conseguido letras da Sagrada Congregação que mandavam que ele deveria arbitrar sobre a questão, ele preferia esperar a eleição de um provedor e oficiais mais pacatos e menos orgulhosos, pessoa capazes de aceitar suas decisões²⁷. Porém os clérigos brancos utilizaram de artimanhas e omissões para conseguir a aprovação da alteração no compromisso da irmandade pelo Núncio Apostólico e por meio desta obtiveram letras da Sé Apostólica que lhes permitiam agir com censuras e penas eclesiásticas contra qualquer pessoa que contestassem a mudança²⁸. Segundo o parecer do bispo se deveria obedecer ao compromisso como ele foi aprovado, sendo admitidos clérigos brancos e pardos, e deste modo se evitariam desinquietações e escândalos²⁹.

Através desse exemplo podemos observar que os clérigos mestiços da capitania de Pernambuco tentaram alcançar por meio da entrada para a Irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife uma posição de maior destaque na sociedade e possivelmente alguns tiveram sucesso nesse objetivo, principalmente antes das alterações feitas no compromisso da irmandade. Mas não era apenas no caso de entrar para uma irmandade nobre que os clérigos mestiços teriam ascensão a uma posição privilegiada, suas condições sacerdotais lhes possibilitavam transitar por uma série de hierarquias existentes na sociedade colonial e dessa forma exercer o poder que essas posições lhes conferiam. Isso é possível porque “poder se exerce mais que se possui, (...) não é ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas é feito de um conjunto de posições estratégicas”³⁰ e uma vez que o clero secular se encontrava dentro dessa rede de poderes tanto ele poderia estar em uma condição apta a exercer o poder como a sofrer os seus efeitos.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ **Arquivo Histórico Ultramarino** – Avulsos de Pernambuco – Cx. 57, doc. 4943 – ant. 06/06/1742.

²⁹ *Idem.*

³⁰ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes. 1986. p. 29.

Uma das funções que os membros desse grupo poderiam exercer era a administração de hospitais. Segundo o alvará de fundação do Hospital de Nossa Senhora do Paraíso do Recife, passado em Lisboa em 1689, caberia ao capelão mais velho do hospital governar a casa e ele, assim com os demais capelães, deveria ser clérigo do habito de São Pedro e não poderia viver sob forma de comunidade ou sujeito a ela, pois assim poderia estar mais livre e cuidar das ocupações do hospital³¹.

Dentro do Hospital do Paraíso os mestiços do clero secular poderiam exercer um poder ao qual eles não deveriam ter acesso, pois eles eram inferiores aos brancos na hierarquia étnica da América portuguesa, assim, não poderiam vigiá-los ou controlá-los. Porém, o capelão mais velho seria responsável por controlar os gastos da enfermaria e só ele poderia dar autorização para que homens entrassem, fosse por motivo de visita ou parentesco, na enfermaria das mulheres ou elas entrassem nas dos homens. Assim, caso um enfermeiro, um paciente ou visitante fosse um branco ele poderia ficar sujeito às ordens de um padre mestiço.

Mas não era apenas na administração interna que o clero secular poderia exercer o poder por meio de sua posição nos hospitais, na condição de responsáveis pelos bens da entidade eles também entravam em conflitos com outras pessoas que habitavam a América portuguesa. Foi isso que ocorreu com o padre Pascoal Ferreira Porto, regente do Hospital do Paraíso. Ele foi obrigado a solicitar ao rei Dom João V um alvará para o juiz de fora de Pernambuco realizar o tombo das terras do Engenho dos Algodoads, engenho que pertencia ao hospital e estava tendo suas terras usurpadas por algumas pessoas, sendo que também ocorriam pleitos pela posse das terras³².

Outra condição da qual os mestiços do clero secular poderiam tirar proveito era a da proximidade entre eles e os senhores de engenho, podendo, assim, influenciar em suas decisões ou tirar proveito financeiro para o seu sustento. Segundo Dom Domingos do Loreto Coutto:

Todos os Engenhos tem cappela, e muitos sumptuosas Igrejas, com patrimônio nos mesmos Engenhos, que fiserão seos primeyros fundadores. Ao P^e Cappelão paga o Senhor de Engenho sessenta arrobas de açúcar branco, e se lhe faz outras conveniências para administrar os sacramentos aos vizinhos.³³

Tendo em vista o que foi apresentado, podemos notar que o clero secular existente em Pernambuco durante o período colonial não era composto exclusivamente por homens

³¹ **Arquivo Público Jordão Emerenciano (PE)** – Ordens Régias 2 (1675-1700).

³² **Arquivo Histórico Ultramarino** – Avulsos de Pernambuco – cx. 41, doc. 3711 – ant. 12/05/1731.

³³ COUTTO, *Op. Cit.*, p. 176.

brancos e sim que nele havia a presença de pessoas de sangue mestiço. Esses mestiços interagiram em uma sociedade onde as regras de distinção étnica eram uma constante e onde a hierarquização funcionava muitas vezes em consequência dessas distinções, uma vez que tinham por objetivo manter os brancos com o controle da sociedade, dos órgãos do Estado e da Igreja.

Não obstante essas limitações pudemos ver que os mestiços do clero secular conseguiam galgar uma elevada condição e status social dentro da América portuguesa. Seja exercendo as atividades próprias do clero, no exercício do direito ou entrando para uma irmandade que lhes oferecesse prestígio. Um exemplo de mestiço que conseguiu fazer-se nobre e surgir para um segundo nascimento, “não para huma vida breve, mas sim para a eternidade de hum grande nome.”³⁴, foi o padre Felipe Nery da Trindade que mesmo sendo filho de pardos:

He tão perito na lingua latina, como consumado nos preceitos da oratoria, e poesia. He mestre de humanidades a dezoito annos, e compoz hum plauso em louvor de N. Senhora no anno de 1752, exercendo a mesma occupação na Villa formosa de Sirinhaem, e o fez representar pelos seus discipulos com assistencia dos da primeira nobreza, clero, religiosos e frequencia de immenso povo (...)³⁵

Mas o elevado status não significava necessariamente que as perseguições parassem, os mestiços continuavam identificados como sendo diferentes e inferiores aos brancos, palavras como **casta** são indícios de como as barreiras entre as etnias eram mantidas. Nessa sociedade híbrida, onde a improvisação cotidiana predominava, os mestiços se utilizavam das oportunidades criadas pelas condições de instabilidade para sobreviver, galgar status social e se inserir na rede das hierarquias, tendo acesso a uma possibilidade de exercer o poder em um ambiente onde a etnia dominante (a branca) é portadora de uma mentalidade contra a sua ascendência. O clero secular mestiço é principalmente fruto dessas condições e muito menos da benevolência de alguns portugueses.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, M. A. de. Seráfico e mestiço: o Brasil no século XVIII. *In*: Simpósio internacional de ciências das religiões, 1., 2007, João Pessoa.
- ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios**: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. 2ª ed. . Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

³⁴ *Ibid.*, p. 140..

³⁵ *Ibid.*, p. 376.

BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.

COUTTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação da Cultura da Cidade do Recife, 1981. .

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes. 1986.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª Ed.. São Paulo: Globo, 2006.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOORNAERT, Eduardo, et al. **História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época**. 4ª ed. . Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

POUTIGNAT, P.; Streiff-Fenart, J. **Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editorial da UNESP, 1998..

SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: A Suprema Corte da Bahia e seus juizes: 1609 – 1751**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide**. Brasília: Senado Federal, 2007.

Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – cx. 40, doc 3583 – ant. 09/03/1730.

Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – cx. 41, doc. 3711 – ant. 2/05/1731.

Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – Cx. 43, doc. 3920 – ant. 29/11/1732.

Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – Cx. 57, doc. 4943 – ant. 06/06/1742.

Arquivo Histórico Ultramarino – Avulsos de Pernambuco – cx. 206, doc 14075 – ant. 14/03/1799.

Arquivo Público Jordão Emerenciano (PE) – Ordens Régias 2 (1675-1700).

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – quinta superintendência regional – Recife. Livro Manuscrito e Ilustrado das Obrigações e Compromisso da Irmandade dos Clérigos da Villa do Recife. – Envelope 64 – ano, 1713.

JESUÍTAS: RELIGIOSOS OU PROSPECTORES? Uma análise da relação entre a presença jesuítica e as estratégias de colonização na capitania do Rio Grande.

Gustavo Hiroshi Kitayama
ghkita@gmail.com

Anderson Bispo de Farias.¹

RESUMO

A Companhia de Jesus, ordem única e singular da Igreja Católica, tem sido de difícil interpretação para os acadêmicos dado o grande espectro de atividades que exerciam. A partir de uma breve análise de carta escrita por um missionário na Capitânia do Rio Grande, buscamos os elementos para acrescentar mais uma habilidade a estes recursivos homens de Deus, o de prospectores. A carta aludida contém detalhadas informações sobre os diversos mananciais de água e tipos de solo na Capitânia, assim como dado cartográficos precisos, dados de relevante importância para o desenvolvimento das atividades agrícolas, em especial ao plantio da cultura da cana, cultura exigente nas condições de plantio. Realizando um trabalho extremamente técnico e minucioso, os jesuítas dão indícios de outras aptidões, além de servir a espiritualidade. Este trabalho tenta apontar possíveis estratégias por detrás das missões evangelizadoras dos missionários da Companhia de Jesus, analisando dados cartográficos, geográficos, geológicos e agrícolas, e confrontando-os com os dados contidos na Carta, dando outras possíveis funções a que estavam encarregados, além de seu tradicional serviço clerical.

Palavras-chave: jesuítas – colonização – igreja católica.

A Companhia de Jesus fundada por Inácio de Brandão Loyola nasceu sobre a égide da contra-reforma, e se destacou das demais ordens religiosas católicas pela peculiar regra da obediência, seguindo a doutrina tridentina², a chamada romanização, em que juravam obediência ao papa, a polivalência, ou seja a capacidade de assumir diversas funções além da de religiosos, e o ascetismo. Diferente das demais ordens, a Companhia instituiu uma rigorosa seleção de seus membros, baseada em suas aptidões psicológicas, intelectuais e físicas, atributos que nunca haviam se aplicados de forma conjunta até então. Seguiam um plano de estudos conhecido como Ratio Studiorum, pelo qual estudavam filosofia, astronomia, ciências naturais, o que os qualificava com os mais bem preparados intelectualmente na instituição católica. A partir de uma rigorosa seleção e de um longo período de iniciação, os noviços eram submetidos a quase 11 anos de instrução contínua, passando por quatro períodos distintas de formação, até atingir a senioridade e status de membro pleno da ordem.

Organizada em moldes militares, a ordem vai ter como um de seus principais atributos a catequização, exercitado durante o período de expansão marítima, em particular nas áreas de expansão portuguesa e espanhola. Este interesse já podia ser vislumbrada em

¹ Graduandos do curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

² Em acordo com o Concílio de Trento.

correspondências que datam entre 1538 e 1540, na qual o monarca português D. João III solicita informações a seu embaixador, D. Pedro Mascarenhas, em que este é encarregado de ir a Roma solicitar informações e examinar a nascente Companhia de Jesus, e sua eventual idoneidade para a missão catequética portuguesa³. Este fato demonstra numa fase anterior a unificação dos tronos, em que as atividades econômicas na colônia ainda se concentravam no escambo para exploração dos produtos silvícolas, que a coroa portuguesa já tinha planos de utilizar-se da companhia. Isso em detrimento as inúmeras ordens regulares que já existiam em Portugal. Ora, podemos perfeitamente entender que D. João III, já possuía uma intencionalidade, pois queria sondar quais eram as características da embrionária ordem, assim como também já planejava dar-lhe uma posição de destaque no processo colonizador português.

Distribuídos pelo mundo, da Ásia a América, levavam a palavra cristã, apoiada no modelo de conquista conhecida como da cruz e da espada. Como membros da ponta de lança da conquista, eram os primeiros a chegar nas áreas mais inóspitas e hostis, servindo desde intérpretes e estudiosos das línguas autóctones, passando por funções de organização militar, administradores, cronistas, tutores, chegando a exercer os papéis de engenheiros e arquitetos, demarcando, desenhando e ajudando a construir fortificações e cidades por toda a região americana.

Portugal sem um corpo burocrático-administrativo disponível, acabou relegando aos primeiros missionários jesuítas a função de assumirem diversas funções na estrutura administrativa da colônia, e ficaram responsáveis em muitas missões de distribuir os diversos postos dentre o gentio convertido. Chama-se a atenção para a ausência deste corpo técnico, pois Portugal era essencialmente um país agrícola, tecnicamente atrasado, dependente de um grupo estrangeiro, no caso os judeus e mouros, para exercerem as funções mais especializadas, tanto no aparelho burocrático, como em suas atividades econômicas. Não constitui exagero afirmar que a criação da Companhia, sob a égide da contra-reforma, que perseguia e expulsava as populações tidas como heréticas, e que no caso exerciam as funções especializadas, veio na esteira de uma abrupta interrupção das atividades meio das sociedades ibéricas. Este vazio de corpo técnico foi sabidamente preenchido pelos clérigos inacianos, que estiveram efetivamente a frente do processo colonizador, nos séculos XVI e XVII.

A chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, marcou também um período de intensa participação dos missionários na montagem da estrutura administrativa, burocrática e militar das colônias americanas. Os primeiros missionários se correspondiam a seus superiores,

³ Cartas, vol. I, cartas 3 e 4, p. 101-108.

mas também se dirigiam diretamente ao rei⁴. Este acesso demonstra que, vivendo numa sociedade extremamente hierarquizada e formal como a Portugal quinhentista, poucos privavam de um contato mais pessoal com o monarca, privilégio que muitos nobres portugueses e clérigos não possuíam, mas que alguns jesuítas como Manuel da Nóbrega tinham acesso.

Com a unificação dos tronos da península Ibérica, em 1580, a influência espanhola nas possessões portuguesas, leva a consolidação na região do nordeste brasileiro de uma expansão que parte desde os dois principais centros urbanos estabelecidos, Recife e Salvador, rumo as áreas litorâneas mais remotas, que inicialmente se encontravam livres de contato com o conquistador português, e que vinham sendo assediadas por outras potências marítimas, no século XVI, pela Espanha e a França.

Uma expedição confiada ao português Mascarenhas Homem, tinha como objetivo conquistar a região da Paraíba e do Rio Grande do Norte, devendo pacificar ou subjugar os povos nativos, e marcar presença militar com a construção de um forte na foz do hoje Rio Pontengi. Junto com dois missionários jesuítas, Gaspar de Samperes e Francisco Lemos, a expedição conquistou e firmou a presença militar planejada.

Gaspar de Samperes era um homem que dominava diversos ofícios especializados e que atuou nas fileiras da Companhia e foi quem projetou o desenho da fortaleza de Reis Magos, pois já exercera antes de sua entrada na Companhia, este ofício de arquiteto militar. Gaspar de Samperes, alistado na Companhia de Jesus no Rio de Janeiro em 1587, foi preso na defesa do Arraial de Bom Jesus pelos holandeses a três de março de 1635, e foi exilado para as Antilhas e depois para Cartagena de Índias, onde morreu com 84 anos num Colégio da Companhia.

Gaspar de Samperes era um homem tardiamente convertido ao sacerdócio, espanhol, havia lutado durante quase toda a sua vida adulta como militar, tendo sido treinado nas artes da arquitetura militar e dos ofícios militares. Não diferente dos muito missionários jesuítas de sua época, era um homem de muitos talentos, versado em diversas línguas, e um homem extremamente asceta e abnegado. Como parte intrínseca de seu trabalho missionário, era esperado que os membros da Companhia auxiliassem o poder temporal e prestassem assistência inclusive técnica utilizando-se de suas demais habilidades para atingir este tento.

Este breve estudo se detém na análise de uma carta missionária escrita em 1607, pelo missionário Gaspar de Samperes, intitulado “Relação das cousas do Rio Grande, do sítio e disposição da terra”. Esta carta era um relatório anual enviado pelo clérigo aos seus superiores detalhando suas atividades e o estado de sua missão. Esta carta em particular,

⁴ Cartas, vol. 1, carta 47 (de Manuel da Nóbrega, em julho de 1552, a D. João III), p. 347, n. 9

descreve uma região que hoje compreende os estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte.

Como descrito em seu título, faz um pormenorizado levantamento da disposição dos sítios de terra na região, detalhando a qualidade da terra, a disposição hídrica e pluviométrica e a distribuição das terras ao longo dos cursos de água existentes. Utilizando-nos de elementos da análise do discurso, elaboramos uma breve análise de seu conteúdo, buscando como define o historiador Carlo Guinzburg, aplicar o chamado paradigma indiciário para entender como estes missionários cumpriam suas missões, e levantando a possibilidade de que além de suas atividades missionárias, cumpriam missões de prospecção, isto é o levantamento das potencialidades agrícolas das terras conquistadas, servindo como elementos de inteligência para a Coroa, servindo como especialistas, aptos a observação e descrição das áreas recém incorporados ao patrimônio real.

O texto início descrevendo a localização da área:

O Rio Grande está em cinco graus e meio de altura à parte do sul da linha equinocial. Entraram os Portugueses neste rio e terra para a conquistar o ano de 97, a 25 de Dezembro, reinando o rei Dom Felipe segundo, e sendo seu governador e capitão geral deste estado do Brasil Dom Francisco de Sousa.

Por esta descrição acabamos por entender a sua capacidade cartográfica, já que descreve com detalhes a latitude com a precisão de minutos, além de indicar conhecimento das linhas latitudinais, no caso o Equador. Sabemos serem muitos missionários habilitados no uso de instrumentos de navegação, sendo o mais comum aos portugueses, o astrolábio. O instrumento exigia grande conhecimento da distribuição do mapa celestial, o qual pela triangulação de sextantes permitia a localização com a precisão de minutos, crucial numa época de navegações em circunstâncias extremamente primárias, em que o menor erro poderia levar a um desvio fatal. Esta habilidade fazia parte da instrução regular dos padres, treinados em astronomia. A descrição da carta em questão não é pormenorizada, e na historiografia inexistente qualquer informação para que nos possibilite determinar a origem desta informação cartográfica, mas baseando-se na possibilidade real do missionário ter adquirido a habilidade cartográfica em sua formação militar, fica lançado o indício que demonstra sua capacidade e conhecimento técnico das premissas da cartografia.

Mais adiante segue a narração:

A maior parte da capitania do Rio Grande é terra plana e sem montes, toda campinas retalhadas de muitos rios e lagoas, todas elas mui a propósito para a criação de gados. Tem também algumas

várzeas, capazes de ingenios, das quais a primeira, à banda do sul, quando sai da capitania da Paraíba e entra na do Rio Grande é a que chamam de Camaratiba⁵, na qual se está já fazendo um ingenio e tem terras para alguns outros. A 2^a é a de Corimataí⁶ na qual se faz também outro ingenio e tem terras, águas e lenhas e tudo necessário para oito ingenios. A 3^a se chama laqui,⁷ nesta fazem os índios grandes milharadas e lavouras e tem muita cana de açúcar e tem também terras para alguns ingenios. Nesta paragem caem as lagoas, tão grandes e nomeadas, por sua abundância de peixe, entre o gentio da terra, de Guirarira de Upapeva e de Upapari,⁸ que tem muitas léguas assim de largo como de comprido. A 4^a várzea se chama Taraini⁹: esta tem excelentes terras para ingenios e estão lá duas Aldeias de índios. A 5^a se chama de Nhundiaí¹⁰ tem terras e águas para dous ingenios, e tudo o necessário; esta várzea e Rio é da Companhia e nela tem já situadas casas e roças e um curral de gado. A 6^a é a Várzea do mesmo Rio Grande, do qual toma nome toda a Capitania; esta várzea tem terras e tudo o necessário para três ou quatro ingenios, estão nela já plantadas muitas laranjeiras e outras árvores de espinho, romeiras e muita cana de açúcar. A 7^a é a grande várzea de Siara¹¹ tem de comprido cinco ou seis léguas e de largo quase uma légua; toda ela terra para ingenios tem cana de açúcar mui formosa, e nela os índios fazem grandes lavouras no verão. Grã parte desta várzea é da Companhia de Jesu.

Descreve neste trecho aspectos geográficos, detalhando as regiões que compreendem hoje desde o sul da Paraíba até região do litoral leste do Rio Grande do Norte. Esta faixa litorânea é definida na geografia física como região de Mata Atlântica, de grande pluviosidade, com grande abundância de cursos de rios, lagos e lagoas e de terra de excelente qualidade para as atividades agro-pastoris. Não por acaso as regiões descritas situadas no estado do Rio Grande do Norte, compreende as localidades em que hoje ficam Ares, Baía Formosa, Canguaretama, São José do Mipibu, Nísia Floresta, Pium, Macaíba, Extremoz e Ceará Mirim, todas regiões em que se explora tradicionalmente a cultura da Cana de Açúcar desde o estabelecimento da colonização portuguesa. Convém destacar que

⁵ Camaratuba, hoje pertencente à Paraíba, conf. GALVÃO, H. (1979), p.240.

⁶ Curimataí.

⁷ Jacu.

⁸ Guaraíras, Papeba, Papari.

⁹ Trairi.

¹⁰ Jundiaí.

¹¹ Ceará Mirim.

a cultura da cana exige condições específicas de cultivo, que levam em conta três aspectos essenciais, a fertilidade da terra, um regime pluviométrico regular e abundante e mão de obra.

A região da Mata Atlântica já era conhecida dos portugueses desde sua chegada a Pernambuco, onde se estabeleceram as primeiras áreas de plantio e exploração de açúcar por meio de engenhos, copiando o modelo que se havia iniciado nos Açores e Ilha Madeira. Existiram alguns obstáculos ao cultivo, pois em primeiro lugar as variedades que para cá tinham sido trazidas, ainda não se encontravam plenamente aclimatadas as diferentes características de solo, as doenças nativas e a uma vegetação exótica e desconhecida. O melhoramento genético aprimorado a partir da hibridização com outras variedades de cana se fez necessário, e estas estavam disponíveis apenas na Ásia, região de onde era nativa a cultura. Como descreve Jared Diamond, o surgimento de um modelo agrícola, associa o domínio de técnicas agrícolas de manuseio, mas passa também pela necessidade de adaptar as culturas a áreas estranhas ao habitat original do cultivar. Esta adaptação passa pelo melhoramento genético só possível, com o cruzamento de diversas variedades, a fim de obter um híbrido resistente e aclimatado ao novo ambiente.

A presença portuguesa na Índia, em particular em Goa e na região chinesa de Macau, estivera acompanhada também de missionários jesuítas. A transposição da cana de açúcar para o nordeste brasileiro, foi a cópia do modelo monocultor já testado nos Açores e Madeira. No entanto fora necessário a construção de um novo modelo monocultor, pois a escala, as técnicas e aperfeiçoamentos tiveram que ser adaptados para um novo ambiente. A probabilidade da existência de especialistas portugueses em técnicas agrícolas era pequena, pois desde expulsão dos judeus e dos mouros, notoriamente empregados pelo domínio dos ofícios agrícolas técnicas, deixara Portugal sem nenhum corpo técnico habilitado a proceder a seleção genética que permitiu mais tarde consolidar o nordeste brasileiro como a região de maior produção açucareira nos séculos XVI e XVII. A maior parte dos primeiros colonos portugueses eram agricultores analfabetos e ignorantes, que praticavam uma agricultura tecnicamente rudimentar e não possuíam em seu cabedal de conhecimentos, as mínimas noções para proceder com sucesso o melhoramento do plantel genético, para melhor adapta-lo as exóticas necessidades locais.

Aparece aqui mais um indício importante da ação dos missionários, pois além do domínio intelectual para as atividades agrícolas, fato largamente documentado, os jesuítas estavam presentes na Ásia e tinham acesso a variedades de cana de açúcar que poderiam ser utilizados para o melhoramento genético da cultura no Brasil. Devemos ressaltar que os jesuítas, além de exímios militares, tinham entre suas principais virtudes, uma formação eclética. Não podemos descartar a forte possibilidade, de que entre estas qualidades,

estariam as de peritos agrícolas. Não por acaso, a expansão e sucesso da cultura em Pernambuco, se dá após a chegada e o estabelecimento das primeiras missões jesuíticas.

Seguindo adiante:

Porque as várzeas todas servem para ingenios, os campos todos para criação de gado e neste particular por comum parecer de todos é a melhor terra do Brasil, porque não tem passo de terra que não aproveite para isso, com excelentes águas; não faltam tampouco muitos matos para fazer rocerias tem os ares muito são e, com estar tão perto da linha, não é muito quente.

Esta narração amplia o horizonte desta prospecção, incluindo a pecuária, prática agrícola também trazida da Índia, e que também não fazia parte de uma tradição agrícola portuguesa. Apesar de já se fazer presente, tanto na Europa, com em particular em Portugal, a criação de gado mecum, tinha assim como sua congênere vegetal, que ser submetida a um processo de melhoramento genético, já que as variedades européias estavam adaptadas a regiões temperadas.

A presença de pragas como o carrapato, a mosca do berne, e tantas outras doenças, infligiam pesada perda de produtividade, já que além de estabelecer uma alta taxa de mortalidade, impunha a produção de carne em um patamar inferior, além de afetar a produção de leite e a qualidade do couro. Além disso, as diversas variedades de gramíneas não se prestavam inicialmente ao consumo animal, tendo de ser feita uma seleção metódica, com a adaptação de gramíneas importadas como a brachiaria e o capim elefante, trazidas também da Ásia, para melhorar o rendimento da produção de carne através de uma conversão mais eficaz da carne. Não se pretende aqui esgotar a parte técnica da produção pecuária, mas apenas ressaltar dificuldades, que a historiografia tradicional passa ao largo, ou poucas vezes dá importância.

Novamente devemos ressaltar a importância desta análise do papel do jesuíta, pois esta mesma pecuária, vai no caso do Rio Grande do Norte, ser a principal atividade agrícola a partir do final do século XVII, servindo como mercado complementar a monocultura açucareira.

O jesuíta além de buscar as potencialidades agrícolas, está tecendo importantes comentários para o uso da terra, indicando sabiamente existir condições de exploração para outras atividades, no caso a citação de “fazer roceiras”. Outra vez se destaca mais uma atividade agrícola que será explorada de forma eficaz, o desenvolvimento das culturas de subsistência, o chamado roçado. A cultura da mandioca, ainda que tradicionalmente explorada pelos povos indígenas locais, semi-nômades, não se prestava a exploração em grande escala. Destarte como em outras culturas nativas no Brasil, a mandioca se tornava de difícil cultivo em maiores dimensões, exigindo novamente um conhecimento de

melhoramento genético para a sua adaptação. Deve-se ressaltar criticamente que nenhuma destas atividades agropecuárias era de desconhecimento dos colonizadores e nem dos povos nativos. Sabe-se que muitos dos primeiros colonos eram agricultores experientes. O que queremos destacar é que o conhecimento necessário a uma rápida adaptação das técnicas agrícolas portuguesas em uma região inteiramente nova, era de domínio de poucos. A troca de informações técnicas entre regiões tão distantes como a América e a Ásia, deveria ser quase nula, e que o único elo em comum, além dos portugueses, eram os versáteis missionários jesuítas. Mais um indício a corroborar suas inúmeras utilidades.

Por fim descreve-se:

Há também nos limites desta capitania, e poucas jornadas de caminho duas nações de Tapuias, copiosas em número de gente, que afirmam os que vão a resgatar com eles, ser grande o número de gente, os quais todos se perdem por falta de obreiros, tendo pazes e comércio conosco, e havendo Residência nesta Capitania, mandando todos os anos a eles, por via de missão, se salvam muitos inocentes, e outros muitos adultos *in extremis*.

Por fim o levantamento aponta a existência de uma mão de obra local, relativamente abundante e que se presta para a exploração da cultura da cana, que usa intensivamente o trabalho braçal em seu cultivo. Mais uma vez, o jesuíta está presente como agente de pacificação, conversão e doutrinação. Nos anos que se seguem a esta carta, literalmente milhares de indígenas vão ser submetidos ao trabalho escravo, como a principal mão de obra, assunto fartamente tratado na historiografia da época.

Assim apontamos os diversos indícios, que servem como indicação das habilidades que extrapolam as meras funções clericais. A historiografia aponta fartamente a participação dos missionários jesuítas na construção de fortes e cidades, na defesa interna, na mobilização militar, na catequização, na educação, na contra-insurreição, tanto militar, quanto psicológica. Fica assim nesta breve análise levantada a forte possibilidade de que além de missionários, os jesuítas terem assumido as funções de prospectores, servindo de importante elemento na conquista, mas também na implantação do modelo econômico da colônia, pois os indícios apontados podem nos levar a crer que estes clérigos foram agentes do processo civilizador cristão. Com sua grande formação intelectual, suas grandes capacidades técnicas, seu preparo físico e psicológico, transformavam os jesuítas em coadjuvantes ideais no desbravamento e dominação de uma terra desconhecida, que gerou um ciclo de riqueza enorme para as suas metrópoles.

REFERÊNCIAS:

DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 14^a ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. 26^a ed. Rio de Janeiro: Record, 1987.

LEVI, Giovanni. Sobre a Micro-História. IN: BURKE, Peter (org). **A Escrita a história: novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII**. Recife: UFPE, 2005 Tese de Doutorado

PORTO, Maria Emília M. **JESUÍTAS NA CAPITANIA DO RIO GRANDE, SÉCULOS XVI-XVIII: Arcaicos e Modernos**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.

SERAFIM LEITE, S. J. (org.). **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV Centenário, 1954, 3 v.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa/ Rio de Janeiro, Portugália/Civilização Brasileira, 1938, 10 v.

SMITH, Bruce. *The emergence of agriculture*. Nova Iorque: Scientific American Library, 1995.

DO VIVER AO PRATICAR: SINCRETISMO RELIGIOSO NO BRASIL COLONIAL

Autora: Gláucia de Souza Freire
Universidade Federal de Campina Grande
glauciasf1@yahoo.com.br

Orientadora: Dr^a. Juciene Ricarte Apolinário
Universidade Federal de Campina Grande

Introdução

Desde os tempos coloniais o Brasil é palco de um intenso processo de integração entre as várias culturas que se aventuram em visitá-lo. Colocamos aqui, povos indígenas e africanos, além de católicos portugueses como protagonistas da gênese do sincretismo religioso no período colonial. Consideramos, porém, que outras culturas se fizeram presentes no processo de construção cultural brasileiro, como os judeus e os árabes, aqueles desde a época das entradas e bandeiras, quando os cristão-novos saíam em busca de ouro e indígenas para enriquecimento dos cofres lusos e engrandecimento da Igreja Católica Apostólica Romana, recebedora de almas para entrega a Deus, segundo dizia. É válido destacar ainda, que quando falamos em *indígenas*, *africanos* e *lusos*, atentamos para as peculiaridades existentes em cada um desses grupos humanos, pois nenhum deles se constitui como etnicamente ou culturalmente isento de influências de outrem. Se os lusos haviam incorporado costumes de outros povos europeus, asiáticos e africanos, o que diremos da diversidade de sociedades existentes na África e no continente que viria a ser chamado América?

O sincretismo foi intenso por cá, no entanto, não seria interessante para todos: de um lado vemos uma religião católica, tentando se fechar em seus templos; de outro, percebemos as crenças indígena e africana adentrando a casa-grande e os recantos mais secretos da mente e vivência luso-brasileira, destronando promessas e penitências, louvando *trabalhos* e forças mágicas. A religião na colônia, mesmo sob o olhar atento e punitivo dos inquisidores, guarda práticas sincréticas que nos foram legadas, preservando, mesmo que inconscientemente, sua memória.

Neste trabalho, pretendemos abordar as práticas religiosas que assinalaram o período citado, como a *pajelança* e as *santidades*, de forma a qualificá-lo enquanto profundamente hibridizado, considerando brevemente a atuação dos tribunais inquisitoriais nas paragens brasileiras. Objetivamos ainda, perceber como ocorria a convivência entre os rituais ditos heréticos, praticados por bruxas e feiticeiros e os cultos cristãos, que transmitiam, na maior parte das vezes, a idéia de que não se devia atentar para aquelas práticas “demoníacas”. Desse modo, procuramos entender como

um contato entre culturas tão distintas possibilitou profunda hibridização, buscando conhecer suas peculiaridades no que compete a modos de culto, ao mesmo tempo em que analisamos as formas de resistência e/ou aceitação ao pensar do outro.

Para tal, buscamos inspiração e explicação, ao mesmo tempo em que levantávamos questionamentos em pesquisadores como Laura de Mello e Souza, Roger Bastide, Ronald Raminelli, Ronaldo Vainfas e Luiz Mott. A historiografia costuma, dentro de uma imensidade de objetos de estudo, trazer interpretações dos fatos que caracterizam a vivência de um povo. Pensando nisso é que o período colonial brasileiro é encarado de formas distintas diante do desenvolvimento dos estudos. Sendo assim, podemos perceber algumas vertentes e modos de narrar que, influenciados por distintas concepções, nos oferecem um mar de conhecimentos e questionamentos. Esse mar é tão povoado pelo imaginário quanto aquele do início dos tempos modernos, habitado por monstros terríveis e rodeado por um abismo infinito. E quantas são as histórias... Imaginemos os modos de contá-las.

“Quero falar da descoberta que o eu faz do outro”: a intensificação dos contatos

A frase destacada do subtítulo foi dita por Tzvetan Todorov em toda sua sapiência e inspira nosso discurso sobre as relações humanas e culturais no período colonial brasileiro, voltando atenção especial ao aspecto religioso. Quanto ao contato entre as três culturas aqui abordadas, não poderíamos deixar de salientar que ocorreu de forma híbrida, somando aspectos característicos de ambas.

A região tropical brasileira, de clima escaldante, com parte de seu território banhando-se nas águas salgadas do Oceano Atlântico reunia ainda mistérios e incitava expedições, tão requisitadas no mundo moderno, como forma de provar a hegemonia de países, desejosos em consolidarem seu poderio tecnológico e bélico. Pois bem. Essa região favorecia mesmo a ebulição cultural que se concretizava, anunciando temperos peculiares e aparências mestiças. Ali se encontrariam hábitos diferentes e olhares pautados por distintos âmbitos. O choque era inevitável em princípio, mas o resultado encanta ainda hoje, e o leitor se sinta livre para prestar significado ao verbete *encantar*.

Agora, a coesão nos pede para abordarmos brevemente aspectos das três culturas relevadas neste trabalho e a prudência, para esclarecer de imediato que não temos intenção de resumi-las a sucintos parágrafos, contudo de retratar algumas facetas, pois os aspectos culturais destas sociedades se fazem imensos. Explicamos que não aparecem em ordem de importância, já que consideramos todas como responsáveis equivalentes pelo sincretismo religioso no Brasil.

Em primeiro lugar trazemos os habitantes nativos de um território por eles muitíssimo conhecido. Em uma rápida excursão pelo universo da cultura indígena, mais precisamente no âmbito religioso, detectamos uma pluralidade de emoções e crenças ritualísticas. Um ponto comum era a confiança em entidades que tanto podiam ser boas quanto más, equivalendo a espíritos de antepassados que influenciavam o cotidiano daqueles grupos.

O chefe religioso era o Pajé, regente da comunidade, direto mensageiro daqueles entes. A quantidade de deuses era significativa, sendo que os principais elementos cultuados eram o Sol e a Lua; as divindades mais conhecidas eram Itapuã, Tupã, Jurupari e Jaci; além delas, havia o grande curandeiro, Xaramundy e o Curupira, protetor das florestas. Adeptos de crenças anímicas, acreditavam que o mundo pós-morte se localizaria depois das “distantes montanhas”, sendo uma terra sem mal algum, onde o morto encontraria seus ancestrais.

A expansão marítima portuguesa encontrou justificativa política, econômica e religiosa. Inventos árabes e europeus auxiliaram sobremaneira essa expansão, garantindo às nações ibéricas, unificadas mais cedo, o pioneirismo nos grandes empreendimentos náuticos. Portugal e Espanha puderam consolidar seus domínios no “Mar Tenebroso”, fosse à costa africana ou atlântica. Imaginemos qual não deve ter sido a euforia européia quando do encontro com aquelas – essas – terras.

Era um vasto território, cheio de aparentes riquezas, belezas naturais e humanas que encantavam os pálidos europeus e beneficiavam suas nações de origem de muitas maneiras. Que prato cheio para as narrativas de Américo Vespúcio, que batizaria tais terras. Que ambiente propício aos romances indianistas de José de Alencar, séculos adiante. Não é à toa que Pero Vaz de Caminha escreve ao seu rei, entusiasmado com a exuberante terra que contemplou, semelhante ao Éden, pelo menos em um primeiro momento. Depois algumas opiniões divergiriam desta primeira, como diz Laura de Mello e Souza: “*O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial*”¹. Essa transição, de paraíso a inferno, ocorre de maneira sutil, cotidiana, quando os lusos percebem que não seria tão fácil dominar as consciências naquele mundo que eles haviam acabado de encontrar.

Durante os primeiros anos, a metrópole portuguesa ocupou-se em explorar o pau-brasil e mandar expedições de reconhecimento das terras. No litoral foram estabelecidas feitorias que não bastavam para o processo efetivo de colonização.

¹ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. Pp. 77.

Para tal empreendimento, a mão-de-obra utilizada foi a indígena, depois a negra africana. Viram-se, nesse momento, nobreza e clero unidos, pois se o rei queria garantir seu espaço (riqueza nessa época era sinônimo de conquista e exploração de terra), o Papa pretendia receber almas em seu rebanho, consolidando a hegemonia católica na América. Acerca da doutrina cristã, passada pela Igreja Católica, lembramos alguns dogmas, como a obediência à figura divina, representada no espaço terreno pelo Santo Padre; confissão dos pecados a Deus através de seus mediadores; arrependimento das concupiscências; distanciamento de práticas ilícitas: adivinhações, trabalhos encomendados, bruxedos e toda sorte de feitiços promovidos pelas criaturas hereges que não herdariam o Reino dos Céus, límpido e santo.

A África guarda uma religião povoada por diferentes divindades e formas de adoração. Apegados a crenças animistas, muitos povos africanos se colocaram como principais quando o assunto é religião no Brasil Colonial ou mesmo em décadas do século XX, como fala Roger Bastide, dando por exemplo a inserção do negro nos cultos de origem indígena.

Os deuses mais adorados entre os negros que habitavam estas terras eram Ogum, o deus da guerra; Xangô, da justiça; e Exu, divindade da vingança. Como podemos perceber, tais divindades remetem a sentimentos de contestação e revolta. Ora, certamente os africanos também louvavam o amor, a paz e todas aquelas boas emoções pretendidas pelos ideais católicos. Acontece que, contrariando muitos estudos e compreensões sociológicas abordadas por pesquisadores diversos e contestadas por outros, os escravos não estavam passivos frente à escravidão.² A reação era cotidiana, burlando as imposições dos senhores com estratégias sutis que freqüentavam inclusive a adoração aos deuses, disfarçados em imagens católicas.

Esse cenário não demora em se tornar alvo de uma construção belíssima: a do imaginário. As histórias começam a freqüentar o cotidiano da população brasileira. De início, aterrorizavam e faziam com que se realizassem promessas para proteção, afinal, em um ambiente tão heterogêneo, onde os espíritos estranhos aos colonizadores, adorados pelos escravos estavam soltos e atendiam aos desejos de seus servos, os católicos, temerosos de serem atingidos pelos demônios e suas

² Como nos afirma Sidney Chalhoub, embora relacione sua narrativa ao período imperial, praticamente às vésperas da abolição, havia uma relação nem sempre conflituosa entre senhor e escravo, que correspondia à tática da **negociação** entre as partes. Chalhoub pensa a escravidão, objetivando desmistificar um velho caráter, o de que o escravo se colocava enquanto passivo às ordens do senhor, enquanto aquele que já teria incutido a idéia de inferioridade pregada por seu dono, qual animal que se acostuma a um novo tratador.

perversas e ilícitas práticas, precisavam se proteger, recorrendo às orações e penitências.

Além daqueles espíritos vindos da África havia os nascidos aqui, tipicamente brasileiros, produzidos pelos medos dos fiéis católicos em cair no mundo negro e pecaminoso. Laura de Mello e Souza, em seu “Inferno Atlântico”, comenta um poema de Bernardo Guimarães, ‘A orgia dos duendes’, retrato das lendas que marcavam a vivência sincrética e os sonhos de criancinhas e, até mesmo, muitos adultos. Era a Taturana, a Getirana, o Esqueleto, a Mula-Sem-Cabeça, O *Lobisome*, o Galo-Preto, o Crocodilo e a Rainha, a mais poderosa das bruxas, por ter cometido assassinatos e cometido o pecado da luxúria, magistralmente. Todos esses fatores atiçavam a imaginação acerca do Brasil, daquelas noites mornas que convidavam os espíritos aos seus rituais *malditos*.

As terras tropicais, segundo muitos viajantes da época, como Jean de Léry e André Thevet eram consideradas incivilizadas e viáveis ao pecado, pois seus habitantes não conheciam Deus e nem se esforçavam neste propósito, com a exceção de poucos, ainda assim pela insistência dos jesuítas, que a tudo estavam expostos, até mesmo aos rituais antropofágicos, a serem destacados. O Brasil era como um Purgatório, terra de degredo das bruxas e outros pecadores europeus, julgados pelos tribunais inquisitoriais, que vinham pagar seus pecados sob esse sol impiedoso, que fazia corar as senhorinhas e suar os padres, envoltos por seus quentes e pesados hábitos.

A elite luso-brasileira ou mesmo aqueles brancos pobres, se esforçava para não se ligar de maneira nenhuma às atividades mágicas. A Igreja Católica insistia ainda contra essas influências sob um território que havia ajudado a povoar. Os padres e fiéis mais fervorosos se esforçavam sobremaneira para não ceder a nenhum capricho da carne, pura matéria, exposta aos desejos e ao convencimento pelo diabo. As orações se faziam mesmo necessárias, elas santificavam, exorcizavam. Promessas eram fundamentais, como forma de sobreviver ali, naquele ambiente tórrido, semelhante ao inferno, repleto de abismos para a alma através do corpo.

Por mais que tenha havido uma tentativa de sobreposição católica, a resistência negra e indígena a esse processo veio a consolidar o estado sincrético da religião. É válido dizer que essas religiões não chegam ao Brasil em sua circunstância “pura”, pois as influências se dão desde o processo de gestação de cada idéia, tornando esse estado de castidade, mera suposição. Os africanos, além de suas próprias crenças, estabeleceram contato com o islamismo, o que acarretou, já sob o olhar jesuítico, sua fama de “indivíduos sem alma”.

Como disse Bastide, foi o jesuíta que atribuiu ao negro aquela condição de “desalmados”, pois seu contato com o pecado tinha profundas raízes, desde a estadia na África com os muçulmanos, desde aquelas práticas animistas do começo de sua cultura. Muitos diriam que não restava outra escolha ao negro que não fosse a escravização, apoiados na filosofia aristotélica de justificação da servidão, pois talvez, através do suor, os escravos conseguissem purgar o seu pecado. Enquanto a figura do indígena ganhava ares europeus, retomando uma idéia de Platão de que existira uma ilha esplêndida, Atlante, terra de valorosos homens e exemplar cultura que tinha se colocado agora, sob o domínio indígena, ou seja, aqueles povos ainda poderiam encontrar a salvação, para muitos religiosos, porque descendiam de antigos troncos europeus.

É por isso que os jesuítas defendem muitos indígenas da escravidão, condenando apenas os mais “bravios” ao jugo. Preferiam levá-los aos aldeamentos, onde ficariam sob os auspícios da Igreja, na pessoa dos religiosos.

A América seria agora, o palco da luta entre a força doutrinária da Igreja e os cultos de matrizes africanas e indígenas; o lugar onde os escravos podiam purgar seus pecados através do trabalho; onde os nativos, alguns deles antropófagos, se faziam típicos servos de Satanás, sem conseguirem oportunidade para falarem sobre suas crenças, empurrados pelos jesuítas às pias batismais ou aos aldeamentos, quando não para a escravização na lavoura, trabalho que exigia esforço, suor, que os colonizadores, imbuídos de uma questionável autoridade, mas que governavam e formavam a elite econômica, diziam purificador; o campo de batalha entre Deus e o Diabo.

Os próprios portugueses dialogavam com o mundo vil do pecado em sua terra natal. Lembremos dos inúmeros casos de degredo de lusos às terras purgantes dos trópicos e percebamos quão contaminada pelas ervas satânicas era a vivência religiosa em solo europeu. Os tribunais inquisitoriais não se estabeleceram só para assegurar a devoção católica, mas também para punir os desviados pela imundície do pecado. Autos de fé condenaram muitos ao Brasil, terra que os abrigaria, absorvendo de suas práticas o suficiente para trazer até essas paragens três visitas dos “diabos da inquisição”, pois:

Se Deus era cultuado d’aquém e d’além-mar, Satanás também o era, reinando ainda nas vagas e turbilhões oceânicos. Numa época em que o Sistema Colonial articulava boa parte das terras do globo, é natural que sonhos, anseios, desejos, projeções imaginárias refletissem sua importância que tinha na vida cotidiana, nos afetos e na subsistência de cada um.³

³ Idem, ibidem. Pp. 190.

Ora, se o Brasil abrigou muitos hereges exilados pela Inquisição, é porque na Europa já havia práticas condenáveis. A atuação das fogueiras inquisitoriais em solo europeu não foi coadjuvante. Colocava-se como comum, havendo já um cuidado das pessoas em não se comprometerem mediante as Mesas, pois eram impiedosas, assim como na América.

Crenças e práticas sincréticas nas paragens brasileiras

Mas se já aportamos em terras brasileiras, falemos de como isso aqui andava envolto em armadilhas satânicas. Eram bruxas que saíam em forma de demônios familiares para minguar criancinhas, eram feiticeiros poderosos que viviam de produzir as tão hereges bolsas de mandinga, eram mestiços e mesmo senhores apoderados pelo diabo, que distorciam os preceitos religiosos, cometendo as mais infames concupiscências. Mestiços e senhores. Até padres se deixavam tomar pelas tentações tão bem recortadas nesse ambiente quente e lascivo, sob um sol escaldante que lembrava mesmo os martírios da punição eterna. Difícil para aqueles servos de Deus continuarem imunes aos vícios da carne, outrora afastados com vigor e moral pela santa cruz de Cristo.

No íntimo das povoações indígenas, já acompanhadas de negros e poucos brancos dissidentes, ocorriam rituais de transe místico, que nos trazem a complexidade religiosa de grupos indígenas, guardas de sua cultura, embora esta não esteja imune às influências de outrem.

A *santidade*, movimento do século XVII, esteve presente entre grupos indígenas, sendo que a principal característica era a do culto a um ídolo de pedra. Outros movimentos de santidade foram desenvolvidos e, após um contato mais intenso com a religião católica, agregou elementos cristãos aos cultos. O principal ídolo era nomeado Maria, havendo ainda outros elementos, como estátuas, e o fato do culto ser realizado sob um templo, coisa que antes da chegada dos europeus não se costumava fazer, sendo as cerimônias ao ar livre. Para atingir o transe místico na santidade, era comum o uso de ervas.

Esse ritual indígena ganha novos adeptos: os negros africanos. Como nos relata Bastide, muitos deles, principalmente os bantos, adoravam elementos naturais da paisagem onde haviam nascido. Com a saída forçada da terra natal, suas divindades não podem acompanhá-los, pois estavam fixos na região. O homem, no entanto, parece sentir a necessidade de adorar um ser misterioso, de atribuir ao

mesmo, propriedades de protetor e onipotente. O mesmo acontece com aqueles negros, até então privados de proteção, quase desprovidos de esperança.

Alguns escravos se rebelam exigindo liberdade. A ordem tradicional senhor/escravo começa a ser questionada, perturbada pelas cantigas estranhas dos africanos, tonta com o aroma da ousadia que se metia pelas entranhas dos negros e firmavam o movimento. Negros que já haviam tentado sair da condição de escravizados, uns conseguindo seu intento, outros não. Ao menos a santidade podia adquirir mais uma esperança, alimentada pela certeza de que um dia e definitivamente o senhor se tornaria escravo e o escravo se faria senhor. Essa idéia embriagava o espírito dos adeptos: brasileiro, mestiço, humano e pensante.

Não poderíamos deixar de referir o ritual da jurema. Realizado por grupos cariris, essa prática envolve todo o universo dos encantados⁴ somado à perspectiva da santidade. Esse culto trazia a mais profunda crença indígena na inversão dos papéis entre colonizador e colonizado. Acreditavam que um deus de pedra por eles cultuado far-lhes-ia justiça um dia, colocando os brancos opressores no papel de dominados. Os que não cedessem a esse novo modelo seriam transformados em seres inanimados.

Sociologicamente esse culto pode ser classificado na categoria dos messiânicos, já que está todo repleto de ressentimento, o ressentimento do escravo contra o senhor, do homem da terra contra o conquistador, e ele anuncia profeticamente a desforra do vencido contra o europeu.⁵

Saindo desse culto e centralizando nossa análise no ritual da jurema, vemos uma prática já pintada com traços católicos, onde os principais cultuados assumiam denominações dessa religião, como a “Mãe de Deus” e o “Papa”. A jurema tem propriedades alucinógenas e, quando propriamente utilizada, promove o transe místico. Ele ocorre através do ajuá, beberagem da raiz da jurema, somada ao fumo da mesma planta. O que é importante ressaltar é o caráter hibridizado desse culto, que apesar de sua origem indígena, recebe influências religiosas africanas e católicas portuguesas.

No entanto, muitas outras práticas se integravam ao cotidiano colonial. Eram pequenas rezas para cura de doenças cotidianas que cismavam em perturbar ainda mais a vivência dos habitantes das terras sob domínio luso. Eram feitiços para conseguir paixões praticamente impossibilitadas, ou para adquirir algum benefício,

⁴ Os encantados eram reinos idealizados pelos adeptos dessa prática religiosa. Alguns deles: Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Josafá e Fundo do Mar.

⁵ BASTIDE, Roger Bastide. **As religiões africanas no Brasil**. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, 1960. P. 244.

como a proteção. Eram contra-feitiços procurando desfazer os *trabalhos* encomendados por inimigos. Eram bruxedos realizados por mulheres conhecedoras de toda espécie de sortilégios e receitas mágicas, com ervas ou ingredientes nada usuais. Eram demônios familiares que auxiliavam as bruxas no seu intento, sugando criancinhas, deixando-as secas.

Outra prática muito comum era a adivinhação. Para realizá-la bastavam a crença, o material e o dom. Serviam para muitos fins: encontrar objetos perdidos, conhecer o futuro, desvendar casos amorosos, desenterrar botijas. Além dela, a cura que, apesar de proibida era freqüente, principalmente na figura das velhas rezadeiras, mestras no procedimento do curar. Aqui, a terapêutica popular se aliava às artes obscuras das rezas que despediam dores de cabeça, dores de dente, espinhela caída, sol na cabeça, feitiços, tosses, tudo através do saber daqueles que rezavam e das orações que deviam acompanhar o processo, algumas invocando o Deus cristão, outras mencionando diretamente o nome do diabo. Além disso, havia as benzeduras, destinadas principalmente a animais adoentados ou para fazer-lhes mal. As três práticas foram duramente perseguidas pelas autoridades católicas e governamentais.

O infanticídio, assassinato de recém-nascidos e crianças, rapidamente era atribuído às *bruxas*. Quando um senhor aparecia com achaques estranhos, logo se pensava no escravo africano ou já mestiço, conhecedor das ervas e das palavras para fazê-lo cair. As bolsas de mandinga apareciam como principais causas das visitas inquisitoriais. De acordo com nossa concepção, não havia outro elemento no Brasil colonial que destacasse mais o caráter híbrido da religião.

As bolsas traziam elementos do culto católico e unia conhecimento indígena, africano e europeu em sua confecção. Lembramos que a presença do feitiço e do bruxedo no Brasil, bem como sua propagação, deve muito aos europeus condenados ao Brasil por seus pecados com práticas ocultas. José Francisco Pereira foi um dos que se destacaram na arte de confeccionar bolsas, sendo perseguido por isso. As cartas de tocar também se alastraram, utilizadas principalmente para aventuras amorosas.

E não era só. A colônia estava povoada por práticas sincréticas diversas e por mais que os luso-brasileiros tentassem se afastar delas, muitos acabavam cedendo, mesmo que a uma pequena reza. Apesar de um verdadeiro combate que se travava contrariamente a estes rituais, havia, não raro, casos de pacto com o demônio, metamorfoses de bruxas em demônios familiares e outras relações com o mundo da obscuridade, para os católicos da época.

Visitas dos “diabos da Inquisição”: breves considerações

No entanto, muitas outras práticas se integravam ao cotidiano colonial. Eram essas as mais perseguidas pela inquisição, pois estavam escancaradas à sociedade, acessíveis a quaisquer pessoas interessadas em ganhar proteção ou em garantir que algum desejo secreto se fizesse real. Muitos relatos de bruxedos preenchem as laudas eclesiásticas. Muitos nomes se pronunciaram nos “autos de fé”, lista afixada às paredes externas dos templos que não se preocupavam em guardar os nomes dos acusados, a partir dali, marginalizados nas conversas do dia-a-dia, pois agora eram publicamente considerados íntimos do demônio.

Até ser extinta em 1821, a Inquisição portuguesa esteve no Brasil em três oportunidades. A primeira se deu em 1591, com Heitor Furtado de Mendonça, dirigida à Bahia e a Pernambuco; a segunda, voltada à Bahia, por Marcos Teixeira, veio em 1618; e, por último, vem trazida ao Grão-Pará e Maranhão, entre 1763 e 1768, por Geraldo José de Abranches.

Tomamos como exemplo o caso de Frei Luís de Nazaré, um religioso exorcista que foi tomado pelo diabo em algumas situações, chegando a ser julgado por seus ex-colegas inquisidores. Acontece que, quando de suas tarefas a afastar influências malignas de adoráveis senhoras vitimadas, abusava delas sexualmente, com a desculpa de ser aquilo, parte do ritual de exorcismo⁶.

Outro processo que nos interessa é o de José Francisco Pereira, julgado pela Mesa Inquisitorial e preso em 1730. Um escravo que fabricava bolsas de mandinga e, segundo depoimento, sob tortura, à Inquisição, mantivera relações sexuais com a própria pessoa do Diabo, este ora sob a forma feminina, ora sob a masculina. Além disso, fora responsável por certas cartas “demoníacas” que compunham as bolsas, feitas sob encomenda para o sentido de autoproteção.

Esses foram dois casos entre muitos outros analisados pelos inquisidores e julgados pelos mesmos em suas mesas e autos. O fato é que, além de revelar a atitude dominadora da Igreja Católica, tais fatores nos trazem testemunhos de que a resistência a essa pretensa hegemonia católica ocorreu verdadeiramente. E não se dá desse modo. A alternativa aos padres exorcistas eram os feiticeiros que tanto aplicavam quanto livravam de feitiços e bruxedos. Muitos depoimentos trazem a perspectiva do cotidiano colonial, povoado por estas práticas, nem sempre estranhas ao luso-brasileiro:

A feitiçaria colonial se engastava na vida cotidiana da população, notadamente a das camadas mais pobres. Eram os vizinhos que se delatavam mutuamente, espiando o quintal alheio por sobre o varal de

⁶ Idem, ibidem.

roupa ou através da cerca divisória, colando os ouvidos contra as paredes-meias, colhendo informações em conversas diárias na porta das vendas, da igreja, na esquina, na janela.⁷

Por mais que houvesse a tentativa deste luso-brasileiro em resistir à influência do “outro”, as relações eram híbridas, não privilegiando nenhuma religião em detrimento de outra. Apesar de toda a fiscalização e repressão por parte dos que se supunham dominadores, o colono sente sua hibridização, embora alguns a rejeitassem. A Inquisição, por mais rigorosa que fosse, não podia praticar aquilo a que combatia, a adivinhação.

Até aqui falamos de práticas sincréticas diretamente verificadas pelos tribunais. É válido salientar, porém que haviam as práticas mais discretas, aquelas não descobertas, mantidas no segredo das pessoas envolvidas, por medo ou interesses. A colônia se fizera cúmplice dos contatos entre as culturas.

Considerações Finais

A vivência no Brasil colônia inspirava muitas promessas. E cada indivíduo tinha sua particularidade ao pedir. Aqui, já não nos é possível separar os povos que se encontraram em terras ainda edênicas, pois já não são os mesmos. Encaramos agora, o produto do tão comentado hibridismo: uns pedindo ajoelhados frente a altares, outros, com o auxílio de orações de mandinga e outros ainda, ocupados em seus transe místicos, portais para um mundo idealizado. E é como se cada promessa, cada pedido, cada palavra dedicada a Deus ou a Ogum ou mesmo aos antepassados idealizassem um mundo, uma vivência.

E já não contemplamos mais uma homogeneidade nos ambientes, seja ela étnica ou religiosa. Em alguns momentos percebemos um africano rezando a Ave Maria, um índio recebendo em seus cultos aos encantados um negro banto como líder, um luso-brasileiro encomendando um *trabalho*. Todos mensageiros da mestiçagem, arautos de uma identidade.

A coexistência inicial foi eficaz para que acontecesse essa bela mistura sob a iluminação espetacular do Sol nos trópicos. A prática dos contatos híbridos era uma questão de tempo. Pouco. As paragens brasileiras proporcionavam um convite ao sincretismo, à mistura, ao convívio. Embates não deixaram, é claro, de existir, afinal não é só a memória de saudáveis receitas que insiste em se fazer lembrar. Vivências e práticas sempre vão guardar singularidades, já que nenhum povo é homogeneizado.

⁷ Idem, *ibidem*.

O período colonial exemplifica tudo isso e, se havia um temor por parte de alguns em conhecer a cultura do 'outro', pretendendo o isolamento cultural e essa tão questionável castidade religiosa, salientemos que nem tudo podia ser observado, sendo que o cotidiano guardava segredos entre a prática e o adepto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Vol. 2. Tradução de Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: EDUSP, 1971.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org). **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Pp. 155-220.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização Séculos XVI – XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (org). **História da Vida Privada no**

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.

Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Pp. 221-273.

O AVESSO DO MATRIMÔNIO: traição e adultério no Pernambuco colonial.

Gian Carlo de Melo Silva
Mestre em História – UFRPE
giancmelo@hotmail.com

Com o valor dado ao casamento na sociedade colonial e a sua importância para garantir o acesso a círculos sociais ou até mesmo a cargos públicos, é contraditório pensar que ocorriam fatos que poderiam ser castigados e terminar com punições como prisão, degredo e em alguns casos o fim da união. Entretanto, tais acontecimentos estiveram presentes no cotidiano da colônia desde o século XVI, fazendo parte da trama social e sendo tolerados, até certo ponto, pelos que tinham conhecimento de tais erros.

Já sabemos que alguns dos primeiros colonos vieram para o Brasil e deixaram suas famílias em Portugal e, ao chegarem às novas terras “esqueceram” de seus antigos compromissos e uniram-se com outras mulheres, não só em relações esporádicas, mas chegando a casar, ou viver e ter fama de casado perante sua vizinhança. Mas não foram somente os homens que casaram pela segunda vez, algumas esposas, com ausências prolongadas dos maridos declaravam-se viúvas, ou saíam de sua localidade e ao chegar a outras, afirmavam até que nunca tinham casado e, contraíam um novo enlace, todos incorrendo no crime de bigamia.

Casar novamente, sem o antigo matrimônio ter sido invalidado era crime punido gravemente pelas *Ordenações Filipinas*, os bigamos deveriam ser mortos e seus consórcios seriam invalidados. O crime de bigamia dentro da lei tinha alguns pontos que tratavam diferentemente plebeus e outras pessoas de “qualidade”, conforme outros títulos já expostos, as diferenças entre o *baraço* e *pregão*, ou *pregão na audiência*¹ permaneciam sendo aplicadas aos contraentes de dois casamentos.

Previendo os enganos que poderiam sofrer não somente as mulheres, mas também sua família, achando que estavam garantindo um bom casamento para sua filha, a lei previa que os criminosos seriam enviados para tormento. Isso significava que iriam sofrer penas corporais aplicadas numa tentativa de que confessassem o

¹ Os açoites eram aplicados a pessoas de “menor” qualidade, tal como o *baraço*, que seria a amarração no pescoço de uma corda e que poderia ser aplicada junta ou não aos açoites. No caso do *pregão na audiência*, as Ordenações o qualificam como uma “pena inferior a andar com *baraço* e *pregão* pelas ruas” e só seriam aplicados às pessoas que não cabiam os açoites, e aí incluem-se todos os criminosos com alguma fidalguia, título, horária e etc. **Ordenações Filipinas**: livro VI/ Cândido Mendes de Almeida (Org). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 1171.

crime² e, neste caso não serviria de nada ter “qualidade”, já que a mesma não importaria, a pena seria imputado obrigatoriamente. Mesmo com o tormento feito e não existindo a confissão do acusado e havendo prova que comprovasse o contrário seria punido, pela injúria e engano cometido por parte do réu contra a família enganada, mais especificamente a filha e ao pai. O bigamo seria degredado para África por no mínimo quatro anos, pois sua pena poderia ser aumentada conforme vontade dos julgadores.

A bigamia era um dos assuntos relegados ao poder inquisitorial. Nas Constituições, encontramos um título que reforça isso, a Igreja relegava “os que casarem segunda vez durante o primeiro matrimônio, porque também ficam suspeitos na fé, serão da mesma maneira remetidos ao tribunal do Santo Ofício, onde por breve particular, que isso há, pertence o conhecimento deste caso³”. A justiça secular desde o decreto de 26 de maio de 1689 deixou de ter se ocupar de tal crime, cabendo ao tribunal inquisitorial as punições, degredos e até galés⁴, penas que poderiam sofrer os bigamos. Conforme Ronaldo Vainfas,

ao Santo Ofício, somente interessavam os que se casavam mais de uma vez na Igreja, e dentre esses, os que o faziam com desprezo pelo Sacramento. Era o erro de doutrina, mais do que o de atitude, o que caracterizava a bigamia como crime de competência inquisitorial⁵.

Entre as denúncias feitas durante a visitação inquisitorial em Pernambuco no século XVI, alguns casos de bigamia foram delatados. Dentre eles o caso do português Gonçalo Dias, que fora denunciado por Francisco Gonçalves em 18 de novembro de 1593⁶. Conforme o denunciante, Gonçalo Dias morava na Rua do Rocha na vila de Olinda e vivia com uma mameluca fazendo vida de casados “portas a dentro”. Mesmo unido em face da Igreja com a mameluca, ou seja, legitimamente casado, Gonçalo, admite ser pai de uma menina chamada Domingas, que não vivia no mesmo lar e teria sido fruto de um relacionamento anterior.

² BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino – (1712-1727)**. Coimbra: 1712. vol. 8, p.208.

³ VIDE, *op. cit.*, p. 123.

⁴ **Ordenações Filipinas**: livro VI/ Cândido Mendes de Almeida (Org). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 1170.

⁵ VAINFAS, Ronaldo. A Teia da Intigra. *in*: VAINFAS, Ronaldo.(Org.) **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p.48-49.

⁶ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Livro das Confissões de Pernambuco 1593-1595**. vol. XIV. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase. p. 89-90.

Por acaso do destino, a menina era conhecida do dito Francisco. O denunciante sabia que a criança estava sendo criada por Gaspar Nunes, aleijado de um braço e irmão de Maria Nunez, mãe de Domingas e que também era casada com o tal Gonçalo. Entretanto, na época da denúncia Maria não estava mais viva, tinha falecido no “tempo do *tabardilho*”⁷. Durante o período em que freqüentou a casa de Gonçalo, em conversa com a dita mameluca, ela afirmava que já estava casada a algum tempo, desde o período do *tabardilho* em Portugal, configurando que o português, muito antes da morte da primeira mulher, que deve ter ocorrido pouco mais de dez anos antes da denúncia, já estava incorrendo no pecado da bigamia, escondendo da sua esposa mais nova a condição de casado e atentando contra o sacramento matrimonial.

Um outro caso interessante é o que foi denunciado por Francisco Barbosa da Silva no dia 4 de maio de 1594⁸. Sobre o denunciante sabemos que era cristão velho e natural da Ilha de São Miguel, local que ficava sob a jurisdição do arcebispado de Braga. Estava em Pernambuco no limiar do século XVII talvez para tentar ganhar a vida ou conseguir um bom casamento, mas no período ainda era solteiro e tinha 25 anos de idade. Segundo a denúncia, ainda em Portugal, o dito Francisco diz que “sempre na dita ilha serem seus vizinhos Fernão Gonçalves trabalhador do pastel e Marta Fernandes mulata ambos casados e os viu sempre viver de sua portas adentro como legitimamente casados e por tais eram tidos e havidos”, mas após um período de convivência, Marta Fernandes se ausentou sem motivo aparente, não retornando mais e com que após alguns anos correu a fama que a mesma tinha falecido.

Com o abandono da mulher e a posterior notícia de sua morte, Fernão, o esposo abandonado, desejou casar novamente e colocou sua vontade em prática arrumando uma nova mulher e deu entrada nos proclamas, mas para sua surpresa fora impedido de seu desejo pela notícia de que a dita Marta estava viva, mais viva do que antes pelo visto, pois tinha feito à travessia do Atlântico e encontrava-se casada, morando em Pernambuco. Uma armadilha do destino proporciona ao Francisco Barbosa sair da ilha de São Miguel e vir para a vila de Olinda, na qual encontra com a

⁷ Tal termo faz referência a uma epidemia que assolou ao longo do século XVI várias regiões em que os portugueses mantiveram contato, Bluteau a classifica como doença, pintas e nodoas. O mesmo diz que o *Tabardilho* teve origem na Ilha de Chipre e nas circunvizinhanças em 1505 e se repetiu em 1508, espalhando-se para Itália no ano de 1540 e para França, levada por um embaixador de Veneza. No ano de 1579, Castela foi assolado com tal doença, registra ainda que na Itália a mesma ficara conhecida como *Coccoludio*. Inferimos que foi nesse período, na década de setenta que a mulher de Gonçalo contraiu a doença e morreu deixando sua filha aos cuidados de seu irmão Gaspar. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino – (1712-1727)**. Coimbra: 1712. vol. 8, p. 5.

⁸ **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Livro das Confissões de Pernambuco 1593-1595**. *op. cit.*, p. 267-268.

sua ex-vizinha e confirma a fama que a mesma tem de casada com outro marido na localidade.

Contrariando o que era mais comum, os maridos abandonarem suas mulheres, Marta toma uma decisão contrária, alterando o que se esperava de uma mulher casada, que deveria respeitar o seu marido e, deixa-o só em Portugal e vem para o Brasil, correndo os riscos da travessia do oceano e instala-se em Pernambuco, onde contrai um novo enlace, e vive aparentemente como se nada tivesse ocorrido antes; sua nova vida só é atrapalhada no o momento no qual é denunciada. Marta não foi descoberta por um erro seu, mas pelo fato de seu primeiro marido querer casar novamente e como as regras foram cumpridas durante o processo de banhos em Portugal, descobriu-se que na verdade não estava morta. Tal fato nos mostra como o cotidiano colonial estava sujeito a alterações repentinas, Marta vivia normalmente em Pernambuco, sem importunos mesmo tendo praticado uma conduta que quebrava normas, mas foi descoberta, pois o processo eclesiástico para o novo casamento do marido abandonado funcionou, descobrindo o paradeiro da “falecida” demonstrando como o sistema poderia ser eficiente em alguns casos.

Marta estava casada, muito provavelmente conseguiu burlar as normas eclesiásticas, negando sua origem, fingindo ser outra pessoa ou alegando ser solteira e conseguindo a dispensa para casar. Pode ter ocorrido algo pior, a regra não foi cumprida pelos padres no espaço colonial, sendo relapsos quanto a sua obrigação que exigiam os proclamas para o matrimônio. E em comparação com os banhos corridos para o novo enlace Ferrão, mostra que pode ter existido eficiência somente do outro lado, na metrópole, pois descobriram o paradeiro de Marta e impediram que o marido abandonado incorresse também no crime da bigamia, já que estava para casar novamente, sem ter sido dissolvido o vínculo antigo.

Observando os rastros deixados pela denúncia de Francisco é possível ver a mobilidade dos homens, as astúcias das mulheres, além de observar o pecado da bigamia ocorrendo num caminho inverso, o das mulheres que realizavam as suas vontades. Marta tomou a decisão de abandonar uma vida estabilizada dentro de um matrimônio consolidado perante a vizinhança e, conhecido por todos na ilha de São Miguel, vindo aventurar-se na colônia por um motivo que não podemos descobrir; talvez uma relação tumultuada, algo que não acreditamos que tenha sido o caso, pois tendo sido ela uma mulher que sofria injúrias do marido seria notória a fama de violência por parte de Ferrão perante os vizinhos, e teria sido algo relatado pelo denunciante. Além disso, com uma fama de marido violento, dificilmente o esposo abandonado conseguiria encontrar uma esposa num espaço de tempo de quatro anos.

Outros casos poderiam ser citados, nos mostrando e servindo de exemplos de como a bigamia esteve presente no cotidiano colonial e o papel da ação inquisitorial para conseguir descobrir tais crimes através das denúncias feitas. Comparando com a Bahia, durante a visitação ocorrida no século XVI, os bigamos ficaram em segundo lugar nas denúncias, perdendo somente para o crime de sodomia⁹.

Não foram somente os bigamos que estiveram presentes no cotidiano da colônia, um outro crime que estava diretamente ligado à traição e também compôs o cenário colonial. O adultério marcou a legislação civil e a eclesiástica, e as punições aqui exemplificadas serviram de alegação para pedidos de divórcios como veremos adiante.

Conforme as leis civis que regiam a colônia, o adultério era um crime que poderia condenar a morte. Conforme o título XXV, “o homem, que dormir com mulher casada, e que em fama de casada estiver, morra por isso¹⁰”, existindo exceções em caso de qualidade superior do adúltero em relação ao esposo traído. A mulher tendo consentido a relação sendo, portanto um agente ativo do adultério, também poderia ser punida com a morte ou com o perdão, caso tivesse cometido uma outra categoria de traição, o adultério simples¹¹. Fora desta classificação de simples, estava o grupo que denominaremos adultérios compostos¹²; esta categoria não envolvia somente questões de moral, mas também diferenças étnicas, de classe e parentesco¹³. Incluídos no conjunto estavam a traição com homens que fossem de seu círculo familiar, incorrendo no crime de incesto, ou algum parente em grau de afinidade ou ainda com mouros e judeus, atentando contra os preceitos religiosos mantendo relações com seguidores de uma fé perseguida pela inquisição. Nestes casos, mesmo com o perdão do marido o processo continuava e os adúlteros seriam presos ao final das inquirições.

O direito civil de matar, relegado ao homem, pode ser constatado a partir do assassinato ocorrido no distrito de Araroba, sertão de Pernambuco, no início da

⁹ VAINFAS, Ronaldo. A Teia da Intigra. in: VAINFAS, Ronaldo.(Org.) **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 46.

¹⁰ **Ordenações Filipinas**: livro VI/ Cândido Mendes de Almeida (Org). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 1174-1175.

¹¹ Pelo que expressa a lei, o adultério simples consistia numa traição com homens fora do grupo de parentesco, e que não fossem de outras religiões. Existindo somente o atentado contra a honra do marido e não crime contra a fé.

¹² Tal termo adultérios compostos não é usado dentro da lei. São feitas somente referências aos agravantes do adultério simples, que seriam relações adúlteras com hereges, infiéis, mouros ou judeus. Isso deixa claro o caráter discriminatório existente na lei não só quanto ao pecado da traição, mas a fé alheia, que no caso enquadrava os que não eram católicos como hereges, principalmente em relação aos mouros e judeus.

¹³ SAMARA, Eni de Mesquita. Mistérios da Fragilidade Humana: o adultério feminino no Brasil, séculos XVIII e XIX. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 15, nº29, p.57-72, 1995. Semestral. ISSN 0102-0188.

década de quarenta no século XVIII¹⁴. O criminoso, Antonio Domingues Maciel, pediu refúgio dentro da Igreja, localizada na missão instalada na localidade na qual estava pregando o padre João Rodrigues, ligado a congregação do Colégio de Pernambuco, com sede na freguesia de Santo Antonio do Recife. O solicitante de abrigo foi acolhido e estava vivendo ao menos no ano de 1745 dentro da dita missão. O crime cometido por Antonio, foi um assassinato duplo, matou sua mulher e o amante, por os acharem em adultério salvando sua reputação e lavando sua honra com sangue. Entretanto, a traição trouxe conseqüências que duraram alguns anos, pois ao matar e refugiar-se na missão não existia na localidade um juiz que pudesse “tirar devassa e fazer seqüestro” dos bens, nos quais provavelmente estava incluído o dote da sua mulher e os demais bens que lhe pertenciam. Para suprir tal falta, o escrivão foi convocado e ao invés de cuidar dos bens, instalou “guardas nos ditos bens a vencerem exorbitantes salários por dia, consentiu ou mandou matar algumas reses da fazenda do criminoso”.

Descobrimo que estava tendo seu patrimônio dilapidado, Antonio solicita ao padre que o ajude, “pelo amor de Deus”, intervindo nas atitudes do escrivão e que cuide de seus bens, fazendo o seqüestro até a chegada do juiz competente. Atendendo mais uma vez a solicitação do refugiado, o padre João Rodrigues manda buscar os bens e toma conta até que os entregou ao responsável, cuidando sem prejuízo algum da fazenda do criminoso refugiado.

O documento é claro, Antonio, mesmo sendo criminoso, teve de esperar para provar que cometeu o assassinato para lavar sua honra e, não por engano. Caso não tivesse tido prejuízos financeiros com seu refúgio, dificilmente saberíamos do ocorrido, pois, a querela tratada no processo faz referência não ao assassinato de um homem e uma mulher, mas a atitude do padre João que ao exercer sua caridade preservando os bens do marido traído, envolvesse em questões de um leigo, tendo sua punição solicitada, para servir de exemplo aos demais e estes não venham cometer as “semelhantes usurpações da jurisdição Real”.

Antonio estava protegido pela lei, o título XXXVIII, das Ordenações é claro ao tratar do assunto. Conforme a legislação,

achando o homem casado sua mulher em adultério, lícitamente poderá matar a ela, como o adúltero (...)E não somente poderá o marido matar sua mulher e o adúltero, que achar com ela em adultério, mais ainda pode lícitamente matar, sendo certo que lhe cometeram adultério. (...) E declaramos, que no caso, em que o

¹⁴ AHU – Avulsos de Pernambuco - cx. 60. doc. 5158. 30/08/1730.

marido pode matar sua mulher, ou o adúltero, como acima dissemos, poderá levar consigo pessoas, que quiser, para o ajudarem (...) ¹⁵.

A legalidade do ato cometido por Antonio fica latente ao verificarmos a legislação, além de matar ambos, o mesmo para se livrar da pena precisaria provar que era casado com a adúltera. Assim, estaria livre de qualquer penalidade e desimpedido para contrair um novo enlace, além de ficar com todos os possíveis bens que sua mulher possuía, difícil saber quais seriam as candidatas para um marido com um currículo de vida marital tão violento.

Os adúlteros poderiam sofrer punições até onde ganhavam seu sustento, carregar a mácula de um crime, ferindo preceitos da moral e da honra despertavam retaliações por parte dos demais “colegas de trabalho”. O caso de Antonio Ribeiro de Lima é um exemplo de como a moral estava inserida no meio militar e que deveria ser preservada, neste caso específico estamos tratando do Regimento Pago de Olinda. Segundo consta era público e notório que o alferes Antonio tinha cometido os crimes de traição e adultério e, por isso tinha sido rebaixado do posto seguindo ao rebaixamento uma condenação à prisão. Mas tendo fugido da cadeia

(...) depois de passado algum limitado tempo por respeitos particulares foi admitido novamente a soldado pago e logo provido no posto de Alferes que existe e porque pretende preferir aos superiores assim no governo de antiguidades como na oposição dos postos a que couberem o que não pode ter lugar porquanto o dito Antonio Ribeiro de Lima não podia ser provido no posto de alferes citando criminoso de crimes tão escandalosos a vista de todos os militares desta cidade de Olinda (...) ¹⁶

Com tal ofensa, a moral de um homem militar e principalmente aos companheiros de regimento, os alferes de Infantaria, solicitavam ao Rei D. José I que afastassem Antonio Ribeiro do cargo e que o mesmo ainda fosse obrigado a devolver todos “os soldos que tem vencidos desde que entrou a servir estando o criminoso ¹⁷”. Ao que parece, os demais se sentiram desrespeitados e, ao fazer tal solicitação contra Antonio, demonstraram sua indignação com a presença de um alferes criminoso, que mesmo rebaixado consegue voltar ao cargo anterior, estando presente em um regimento real com as mesmas regalias e soldos dos outros alferes.

Voltemos aos principais ofendidos com os adultérios e traições, os cônjuges. Estes ao recorrer à justiça para denunciar companheiros adúlteros, tinham que

¹⁵ **Ordenações Filipinas:** livro V/ Cândido Mendes de Almeida (Org). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p. 1188-1189.

¹⁶ AHU – Avulsos de Pernambuco - cx. 72, doc. 6046. 08/1751.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1.

comprovar o estado de casados, mesmo que não fosse na Igreja. Contradições existentes entre, a lei eclesiástica e a civil, ficam latentes ao observarmos o título XXVI no código Filipino, intitulado *do que dorme com mulher casada de feito, e não de direito, ou que esta em fama de casada*¹⁸. Conforme a legislação,

o homem que pecar com mulher, que for casada de feito e não de direito, por causa de algum parentesco, ou cunhadio, que entre o marido e a mulher haja, ou outro impedimento, porque o Matrimônio não seja valioso, assim deve haver a pena de morte, como se o casamento de direito fosse valioso, se ao tempo do dito pecado ela fosse havida e tratada por casada daquele, que a recebeu por mulher, nomeando-se publicamente por marido e mulher, e por tais havidos na vizinhança, onde moram; porque em este caso respeitou o Direito muito a tenção, que o adúltero teve de pecar com mulher casada, cuidando que o era, ainda que ela não fosse, pois o casamento per Direito não valeu.

E por tanto deve haver aquela pena, que é dada ao que pecou com mulher casada. E essa mesma pena corporal haveria aquela, com que o dito pecado foi cometido¹⁹.

É possível observar que a lei civil de alguma forma regulamentava as uniões não sacramentadas e ilícitas, que envolviam graus de parentesco ou impedimentos canônicos. Aceitar tais relações pode ter sido uma tentativa de controlar os que viviam as margens do ideal, do que era pregado pela moral católica e incorriam em pecado, pois eram alvo da disciplina cristã, portanto precisavam ser vigiados e normatizados. A legislação garantia direitos semelhantes para as relações sacramentadas ou não, conservando o respeito e a honra que a vida marital deveria preservar, guardando principalmente o poder masculino. Além disso, conceder privilégios como esse caracteriza que um grupo social, não ideal, conseguia viver, sendo aceito e tolerado socialmente pelos demais grupos que se encontravam plenamente adequados aos códigos normatizadores vigentes.

As Ordenações só fazem referências às traições das mulheres, elas é que seriam as adúlteras, podendo ser perdoadas ou não pelos maridos, salvando o matrimônio. Já ao homem, ao nosso entender estaria mais livre para incorrer em tal crime, deveria garantir o provimento do lar e a mulher aceitar os seus intercursos sexuais com outras, preservando o seio familiar de escândalos e intempéries, garantindo a boa educação dos filhos e a unidade doméstica. Mas não foi sempre

¹⁸ De acordo com as *Ordenações Filipinas*, o casamento de feito e não de direito referia-se ao casamento putativo, que segundo Bluteau, seria uma união de boa fé. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino – (1712-1727)**. Coimbra: 1712. vol. 6, p. 817.

¹⁹ **Ordenações Filipinas**: livro VI/ Cândido Mendes de Almeida (Org). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p.1177.

assim, mulheres reagiam à traição dos maridos e no caso de serem as amasia escravas, estas poderiam sofrer com a ira da mulher traída²⁰.

Ainda no cotidiano colonial existiram indivíduos, que na tentativa de livrar-se de um casamento que não era mais desejado, poderiam usar acusação de adultério para atingir o divórcio, que conforme a lei, provando os fatos que incorriam, o denunciante ficaria com os bens do denunciado²¹. Entretanto, afirmar uma traição e não conseguir prová-la traria como consequência a perda dos bens do acusador, no caso, as leis referem-se sempre a mulher, conseguindo ela provar sua inocência ficaria com os bens do marido.

Thereza de Jesus²² foi denunciada pelo seu esposo por ter cometido adultério com um parente, o seu cunhado, Feliz Gomes da Fonseca, irmão natural do marido de Thereza. Tal denuncia foi feita ao juízo eclesiástico, por Manuel Gomes, o consorte traído e, que teria de juntar as provas da traição de sua esposa que comprovassem que além de incorrer no crime de adultério, sua senhora tinha mantido uma relação incestuosa com seu irmão de sangue, parente que pelas regras canônicas estava incluído entre os parentes de primeiro grau.

Estaria mesmo Thereza atingindo moralmente a honra do marido, traindo-o escandalosamente com o seu irmão?

Caso conseguisse confirmar tal suposição Manuel, o marido, tinha o direito de matar Thereza e ao seu irmão, já que ambos desrespeitaram sua confiança mantendo relações carnavais violando o poder masculino dentro do casamento. Mas, pela sentença emitida, parece-nos que o suposto marido traído não conseguiu provar sua hipótese, pois ao retornar a capitania no ano de 1777, de uma viagem, recebeu a seguinte Ordem Real:

pelos bens do dito Manoel Gomes da Fonseca mande assistir a dita sua mulher e filha com o que lhe for necessário para sua mulher e filha com o que for necessário para sua sustentação e vestuário a proporção dos bens que este tiver; procedendo contra ele por correção a alguns dias de prisão na forma que me parecer. Em execução a esta Real Ordem, logo que vier a este porto e sobredito

²⁰ Gilberto Freyre nos fala do sadismo que muitas mulheres cometiam com as escravas, mandava arrancar os olhos das mucamas bonitas para servir ao marido, vendiam mulatinhas novas a velhos libertinos, quebravam os dentes das escravas com suas botinas, cortavam-lhes os seios, arrancar unhas, queimar partes do corpo como o rosto ou as orelhas, tudo por ciúme do marido. Ver: FREYRE, Gilberto - **Casa Grande & Senzala** - Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 36ª Edição Rio de Janeiro: Record 1999. p. 337-338.

²¹ **Ordenações Filipinas**: livro V/ Cândido Mendes de Almeida (Org). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. p.1176

²² AHU – Avulsos de Pernambuco - cx. 128, doc. 9712. 20/12/1777.

Manoel Gomes da Fonseca, obedecerei a tudo, e que Sua Majestade me ordena²³.

Pelo conteúdo da Ordem o que percebemos é que quem estava mentindo era o marido, o Manuel Gomes, pois ele foi o condenado à prisão por alguns dias. Infelizmente não conseguimos descobrir como Thereza conseguiu provar sua inocência, nem se a prisão exemplar que seria dada ao seu marido foi cumprida, mas ao ordenar que os seus bens fossem usados para sustento da mulher e sua filha, demonstra que a lei neste caso foi cumprida. O esposo deveria fornecer o sustento, para a manutenção da mulher enquanto estivesse preso, e posteriormente, inferimos que a esposa, de posse destes bens e depositada em alguma casa de parentes²⁴ tenha impetrado o pedido de divórcio que poderia ser alegado com a injúria sofrida. Talvez Thereza tenha sido refém dos maus-tratos, as sevícias como eram conhecidas, e nada mais propício do que se aproveitar da situação a seu favor para solicitar a separação definitiva.

Existiam algumas causas que poderiam ser motivadoras do divórcio. Conforme Romualdo Seixas, maus-tratos ou sevícias; perigo de salvação por heresia, apostasia ou *infandae veneris scelus*; perigo de vida por atentado de violência, mau proceder desregrado do cônjuge; calúnia em matéria melindrosa e grave; falta de virgindade na mulher nubente; adultério formal de qualquer dos cônjuges²⁵. Para estudos realizados em São Paulo colonial, foram identificadas nas solicitações de divórcio todas as razões, com exceção da falta de virgindade, a nosso ver não que todas as mulheres tenham casado virgem, castas como pregava a moral, mas que em alguns casos conseguiram burlar a regra e fingir serem virgens, não comprometendo a sua honra e a difamação dos demais parentes, sendo devolvida ao seio familiar, ou em alguns casos existiu uma negociação com seus futuros esposos, um dote mais volumoso e o casamento com um primo seria uma solução para essas mulheres²⁶.

Conseguir o divórcio era considerado em alguns casos mais fáceis do que as anulações matrimoniais²⁷, o código e os legisladores eclesiásticos evitavam ao

²³ *Idem*.

²⁴ O depósito da divorciante era feito por oficiais eclesiásticos, mas, nas vilas onde eles não existiam, era o juiz ordinário da localidade que de tal se encarregava, depois de ter recebido uma “precatória” do Juízo eclesiástico. SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSP 1984. Coleção Coroa Vermelha. Estudos Brasileiros. Vol. 6. p. 214.

²⁵ Romualdo Antônio de Seixas,. *Apud*, CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e família em São Paulo colonial**: caminhos e descaminhos. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 542.

²⁶ FREYRE, *op. cit.*, p.339.

²⁷ Havia uma diferença fundamental entre divórcio e anulação de matrimônio. O primeiro procurava resolver problemas surgidos entre o casal durante o casamento enquanto a anulação tratava de redimir defeitos anteriores a ele que o tornassem sem efeito

máximo conceder uma anulação, pois, anular um matrimônio, era um atentado contra os preceitos pregados pela Igreja quando na sua sacramentalização. Para evitar isso, a Igreja preferia conceder dispensas posteriores deixando a revogação como uma das últimas opções ou quando não existia remendo e os esposos estavam incorrendo em grande pecado. Entretanto, anular um enlace seria meio contraditório, afinal, alguns dos impedimentos que anulavam uma união poderiam ser facilmente liberados, mas à vontade de alguns dos cônjuges ser imposta e as nulidades serem concedidas, mostrando a fragilidade, o ponto em que a lei eclesiástica não poderia transpor, uma brecha cotidiana que era encontrada pelos interessados para desfazer um consórcio. Segundo Lopes, na Colônia e durante o Império os casos de divórcio e anulação de matrimônio foram julgados pelo Tribunal Eclesiástico²⁸.

Algumas questões emergem a partir da realidade da separação existir para uma sociedade que tinha no casamento um dos alicerces para propagação da moral e de novas famílias. O divórcio, Segundo Zanatta, ao mesmo tempo em que era um direito legal, deveria, de toda a forma, ser evitado, pois significava, no campo das representações mentais, um fator de risco à ordenação espiritual e secular da sociedade.²⁹ Era reconhecer que o sacramento, a indissolubilidade propagada em Trento podia ir por água abaixo, mesmo que a separação fosse só de corpos e bens, ou *divortium a mensa et thorum*, sendo este o único permitido pela legislação.

Não podemos inferir quais as conseqüências de ações de divórcio para o Pernambuco colonial, os arquivos não foram encontrados, sendo esta tarefa árdua reservada para pesquisas futuras caso o tempo permita ainda alguma consulta quando os documentos forem descobertos. Assim como as fontes que nos revelem a incidência das bigamias, adultérios e outros crimes e pecados que feriam o sacramento matrimonial, todas poderão descortinar uma outra realidade ou confirmar o que acontecia em outras localidades.

posteriormente. Tendo origem no latim, o termo *divórcio* historicamente assumiu significados diferentes. Dois tipos de separação, chamadas de divórcio permitiam o fim do casamento o *divortium a vinculo* e o *divortium a mensa et thoro*, porém apenas uma delas tinha como conseqüência o rompimento do vínculo. No caso brasileiro, apenas o *divortium a mensa et thorum* era permitido e implicava na separação de toro e coabitação. O divórcio *a vinculo*, como as religiões reformadas admitiam, era vedado aos brasileiros, a única maneira de se casar após a separação era, portanto, com a obtenção da anulação de casamento. LOPES, Cristiane Fernandes. **Quod Deus Conjuxit Homo Non Separet**: um estudo de gênero, família e trabalho através das ações de divórcio e desquite no tribunal de justiça de Campinas (1890-1938). 2002. Dissertação (Mestrado em História Econômica). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. p. 18-21.

²⁸ *ibid.* p. XIX.

²⁹ ZANATTA, Aline Antunes. **Justiça e Representações Femininas**: o divórcio entre a elite paulista (1765-1822). 2005. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. p. 77.

Referências

1 - Fontes Impressas e Digitalizadas

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino – (1712-1727)**. Coimbra: 1712.

Ordenações Filipinas: livro VI/ Cândido Mendes de Almeida (Org). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.
Graal, 1986.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Livro das Confissões de Pernambuco 1593-1595. vol. XIV. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase.

REYCEND, João Baptista. **O Sacrosanto, e Ecumênico Concílio de Trento, Em Latim e Portuguez**: dedica, e consagra aos Excell. , e Rev. Senhores arcebispos, e bispos da Igreja Luterana. Tomo I. Lisboa: Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, Propostas e Aceitas em Sínodo Diocesano, que o dito Senhor Celebrou em 12 de Junho do ano de 1707. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. p. XXI.

2 - Fontes Documentais

AHU – Avulsos de Pernambuco - cx. 60. doc. 5158. 30/08/1730

AHU – Avulsos de Pernambuco - cx. 72, doc. 6046. 08/1751

AHU – Avulsos de Pernambuco - cx. 128, doc. 9712. 20/12/1777.

3 - Bibliografia Básica

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e família em São Paulo colonial**: caminhos e descaminhos. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. **Casamentos Mistos**: liberdade e escravidão em São Paulo colonial. São Paulo: annablume; Fapesp, 2004.

HERCULANO, Alexandre. **Estudos Sobre o Casamento Civil**, por ocasião do Opúsculo do Sr. Visconde de Seabra sobre este assumpto. 6º ed. Lisboa: livraria Bertrand; Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo, [s.d.].

HOORNAERT, Eduardo e AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Paulinas e Vozes, 1992.

FREYRE, Gilberto - **Casa Grande & Senzala** - Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 36ª Edição Rio de Janeiro: Record 1999.

LOPES, Cristiane Fernandes. **Quod Deus Conjuxit Homo Non Separet**: um estudo de gênero, família e trabalho através das ações de divórcio e desquite no tribunal de justiça de Campinas (1890-1938). 2002. Dissertação (Mestrado em História Econômica). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SAMARA, Eni de Mesquita. Mistérios da Fragilidade Humana: o adultério feminino no Brasil, séculos XVIII e XIX. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, vol. 15, nº29, p.57-72, 1995. Semestral. ISSN 0102-0188.

PRIORE, Mary Del. **Ao Sul do Corpo**: condição feminina e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Sistema de Casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: EDUSP 1984. Coleção Coroa Vermelha. Estudos Brasileiros. Vol. 6.

VAINFAS, Ronaldo.(Org.) **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro:

_____. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

ZANATTA, Aline Antunes. **Justiça e Representações Femininas**: o divórcio entre a elite paulista (1765-1822). 2005. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

OS ENVIADOS DE CALVINO – Um projeto colonial francês e protestante para o Brasil

Francisca Jaqueline de Souza Viração
Estudante de Graduação de História da Universidade Regional do Cariri
jornalacomunidade@oi.com.br

RESUMO

O projeto colonial português no Brasil é bem conhecido em nossa historiografia, quase até como se fosse o único a de fato ter relevância histórica para o Brasil de hoje. O presente trabalho discutirá o projeto colonial francês, a França Antártica, como um projeto de real importância para o país na atualidade, analisando a tentativa de estabelecimento do protestantismo, refletindo como o catolicismo foi construindo sua hegemonia no Brasil. O trabalho fará esta análise através da obra de Léry, de Jean Crespin e da correspondência de Calvino, enfatizando a participação huguenote em sua tentativa de fazer deste país um país francês e também protestante enfocando o quando esta análise poderá ter grandes consequências no ensino de História, discutindo as relações entre Igreja e Estado no século XVI e a questão da identidade que o ensino de História pode criar.

INTRODUÇÃO

“Não por força, nem por poder, mas pelo meu Espírito, diz o Senhor dos Exércitos”

Zacarias 4:6 Bíblia de Genebra

Em 1555 o Brasil era um país português? Acredito que o Brasil não é e nunca foi um país português. Acaso comemos bolinho de bacalhau? Preferimos a feijoada dos africanos, o mungunzá e a tapioca dos indígenas, o estrogonofe dos russos, o arroz com ervilha, milho e uvas passas dos gregos, o macarrão, pizza e sorvete dos italianos e nossa bebida não é o vinho, mas a cerveja dos alemães. Nosso português não tem a mesma diferença ao de Portugal que tem o inglês americano para o britânico. A diferença entre os bretões é muito mais de fonética do que de semântica, enquanto um inglês fala Bottle(garrafa) com o t com som de t, o americano fala com o t com som de r, mas garrafa continua sendo garrafa. Bem diferente de camisola para brasileiros (pijama feminino) e portugueses (camiseta masculina).

O que mais nos parece com os portugueses é a religiosidade, o Brasil é considerado o país mais católico do mundo, mas o catolicismo daqui ainda é muito diferente do de Portugal, é muito mais um catolicismo popular misturado com a religiosidade negra e indígena do que o catolicismo oficial. Mas é inegável que o catolicismo foi a herança portuguesa que mais marcou a construção de nossa cultura. É só vê, as maiores festas populares do Brasil são festas do catolicismo. Como as

juninas no Nordeste e o Carnaval, período em que se faz de tudo para compensar o período que não se pode fazer nada, a Quaresma.

Mas o que pouco se sabe é que se o Brasil é o maior país católico do mundo, também é o sexto em número de protestantes, atualmente são 26 milhões cerca de 15% da população (a grande maioria de adultos já que para o protestantismo é preciso fazer uma confissão de fé). Que desconhecem sua herança cultural e a sua origem neste país, ao se construir sua história entendemos melhor a do Brasil, pois percebemos como o Catolicismo se tornou dominante.

A EUROPA NO SÉCULO XVI

O grande erro da maioria dos professores de História é que ensinam a seus alunos o período colonial do Brasil como se fosse separado da Europa. É preciso frisar que para entender a colonização do Brasil é preciso entender a Europa do século XVI. Um dos pontos fundamentais para este trabalho é a relação entre Igreja e Estado. Neste período a Igreja fazia parte da burocracia do Estado, herança do Antigo Império Romano.

Quando Constantino fez do cristianismo a religião oficial do Império no século IV muita coisa mudou. Ele também dividiu o Império em Oriental e Ocidental, mas a Igreja de Roma sempre alegou, por razões históricas, ter mais autoridade em relação à administração das coisas da cristandade do que qualquer outra Igreja em outra cidade.¹

Por causa disso Roma se auto-declara protetora do cristianismo, e seu bispo começa a ganhar mais e mais poder. Quando Leão I declara-se Papa podemos dizer que nasce a Igreja Católica Apostólica Romana. Mas essa liderança sempre foi contestada, haja vista o Cisma do Oriente que fez nascer a Igreja Ortodoxa no Império Oriental e os muitos inconformados com Roma no Ocidente, a época da luta contra as heresias é um grande exemplo disso.

Dentro dessas heresias, julgamento esse com uma visão romana, surgiram aqueles, que hoje são considerados movimentos pré-reformados como os valdenses, liderados por Pierre Valdo que pregava os votos de caridade e um retorno à vida comunitária da Igreja de Jerusalém no século XIII, comunidade que ainda existe nos Alpes Italianos.

Na Boêmia (século XIV), atual República Tcheca, John Huss pregava que o único intermediário entre Deus e os homens era Cristo, sendo assim desnecessário a confissão de pecados ao padre, sendo isto feito diretamente entre o cristão e Deus. E na Holanda no século XIV e XV a comunidade dos Irmãos da Vida Comum pregavam o retorno dos costumes da Igreja Primitiva e uma vida de cristianismo mais prático,

pregavam que atos de caridade eram mais eficazes para a vida cristã do que uma vida de penitências. “Na verdade, não são palavras sublimes que fazem o homem santo e justo; é a vida virtuosa que o torna agradável a Deus.”(KEMPIS 2005:13) Palavras de Tamás de Kempis um dos líderes dos Irmãos da Vida Comum.

Vemos que Roma nunca foi totalmente dominante na Europa, e que das heresias ditas por Roma que são identificadas como movimentos pré-reformados é porque algumas de suas idéias são parecidas com as de Lutero, mas o principal fator que os identifica como movimentos pré-reformados é o desejo de voltar às práticas do cristianismo primitivo e não de romper com a Igreja, e isso é crucial pois Estado e Igreja são unidos, romper com a Igreja seria voltar à barbárie.

Quando Lutero pregou suas 95 teses ele acreditava piamente que se tivesse a oportunidade de falar aos líderes de Roma, eles acreditariam, pois achava suas conclusões simples e acima de tudo, evidentes. Quando o Papa o excomunga ele muda radicalmente, não quer mais saber de reformar a Igreja de Roma, agora sua preocupação se volta para àqueles que acreditaram nele, assim nasce a Igreja Reformada.

E assim que esta Igreja nasce tem um grande problema para resolver. Se o Estado é unido à Igreja, se rebelar contra a Igreja significa se rebelar contra o Estado. Naquela época o Estado era Absoluto, e a idéia do direito divino dos reis era sua base racional mais forte. O rei era o ungido do Senhor, ele representava a Vontade de Deus para os homens em assuntos não espirituais. As cerimônias de coroação eram nitidamente influenciadas pelo ritual judaico, para simbolizar a sacralidade do rei. O rei era coroado pela Igreja, para legitimar seu poder perante o povo, a Igreja fazia parte de sua burocracia. A Igreja era unida ao Estado, o Estado era representado não por uma máquina burocrática, mas na figura de seu governante, “O Estado sou Eu” Luís XIV. Ir contra a religião do rei era ir contra o rei e ir contra o rei era ir contra Deus e ir contra Deus é ir pro inferno, lugar mais temido pelos homens medievais. E então como resolver este problema? Lutero e os demais reformadores descobriram uma solução. “Aos cristãos não se pode impor, por nenhum direito, lei alguma, seja por homens ou por anjos, a não ser até onde eles o permitirem, pois somos livres de tudo.”(LUTERO, 2006:71)

Que liberdade é esta da qual fala Lutero, seria uma liberdade para fazer tudo o que se quer, desrespeitando todas as leis existentes? Não, pois Lutero acreditava que o cristão deviria respeitar as leis de seu país e condenava veementemente a libertinagem. A liberdade da qual Lutero fala é a liberdade do cristão de se relacionar com Deus, da qual nem reis e nem anjos tem o direito de privá-lo. A liberdade cristã ou

o Sacerdócio Universal em linguagem teológica é um dos pontos mais cruciais da Reforma Protestante, ela faz com que os cristãos protestantes daquela época não se vissem como rebeldes, mas sim como perseguidos, os identificando muito com os cristãos primitivos, coisa aliás que tanto queriam.

Se o Estado é o governante, se este muda de religião, a religião do Estado conseqüentemente mudará. Como a Alemanha não existia como nação e sim era formada por vários principados pertencentes ao Sacro Império Romano Germânico, do qual os príncipes de cada principado elegiam o Imperador, era crucial para Lutero ganhar a simpatia deles. Pois só com a conversão ou pelo menos simpatia do governante era possível frear as perseguições de Roma. Já para os príncipes ficar do lado de Lutero, apesar de perigoso era muito conveniente, pois como Roma era a maior detentora de terras, e a terra era o bem mais precioso daquela economia. Romper com Roma e confiscar suas terras significava mais poder, isso foi justamente o que Henrique VIII fez na Inglaterra.

Mudar de religião naquela época era mudar de vida. A Reforma foi muito bem usada naquele contexto, tanto por humildes como por poderosos. Se para os poderosos a Reforma significava uma maneira de ganhar mais poder e para os humildes a maneira mais fácil de ganhar o Céu, sem ter que pagar penitências, indulgências ou passar centenas de anos no purgatório.

Com o passar dos anos as idéias reformadas foram se expandindo por toda a Europa, e como religião era questão de Estado, logo nascem os Estados Protestantes, Inglaterra, Dinamarca, Suécia, Países Baixos, Cantões Reformados da Suíça e os principados do Norte da Alemanha foram os primeiros, os demais permaneceram fiéis a Roma. Com uma única exceção, a França que estava dividida entre católicos e huguenotes (calvinistas franceses) e é justamente a ela que daremos uma atenção maior no próximo ponto.

AS LUTAS RELIGIOSAS NA FRANÇA DO SÉCULO XVI

A Reforma na França começa em 1512, antes de Lutero, com Jacques Le Febvre, ele fez uma exposição em Romanos pregando a justificação pela fé, doutrina que Lutero mais se dedicou a expor. Suas idéias logo foram reprimidas, mas a fundação do Colégio de France deu à Reforma Francesa muitos intelectuais, dentre eles Calvino.

A Reforma na França está intimamente ligada à Igreja de Genebra, esta cidade se protestanizou com as pregações de Guillerme Farel, e em uma viagem rumo a Estrasburgo, Calvino passou por Genebra e graças a uma conversa com Farel se converte e fica em Genebra. Com apenas 26 anos este reformador escreve sua obra

mais famosa, as Institutas da Religião Cristã, obra dedicada ao rei francês Francisco I, na esperança que este ao ler entendesse a crença dos huguenotes e não mais os perseguissem na França.

O problema religioso na França era muito mais de estratégia política do que de convicções religiosas, pelo menos para grande parte da nobreza. Francisco I era um rei católico que ambicionava uma França imperial, seu principal rival era Carlos V, imperador do Sacro Império Romano Germânico, graças a este inconveniente religioso os huguenotes, apesar de perseguidos, não foram por demais exterminados, como aconteceu na Espanha.

Quanto mais aumentavam as perseguições, mais cresciam o número de huguenotes. Durante o reinado de Henrique II cerca de um sexto da população francesa era huguenote, chegando a ter mais de 2000 igrejas em toda a França, levando a Igreja de Genebra a enviar entre os anos de 1555 – 1556, 155 novos pastores.² Toda esta força não se via apenas no campo do número de prosélitos, mas também na qualidade deles, grande parte da nascente burguesia francesa era composta de huguenotes, pessoas da nobreza tendo como destaque o almirante Gaspar de Coligny, o líder dos protestantes franceses no campo da política. Graças a este grande número e diferentes classes, os huguenotes eram fortes nos Estados Gerais. Toda esta força fez com que Cairns afirmasse que existia um verdadeiro Estado Protestante Francês.³ Mas toda esta força ainda não era suficiente para barrar as perseguições, pois não se pode esquecer que a mais tradicional monarquia católica do mundo era a francesa, desde os tempos de Clóvis na Alta Idade Medieval, que os reis franceses são fervorosos católicos.

É neste ambiente de um mundo dividido, que um novo elemento entre em tona, os famosos “Descobrimientos” além-mar não serão de forma nenhuma alheios a tudo isto, os problemas da Europa cruzaram o Atlântico e chegaram à América.

A RELAÇÃO IGREJA/ESTADO NA AMÉRICA E O ENSINO DE HISTÓRIA

Quando Portugal e Espanha assinam o Tratado de Tordesilhas, os demais monarcas europeus pedem para ver o testamento de Adão que supostamente autorizaria que dividissem o mundo entre eles. Uma das nações mais indignadas com isso era a França, piratas e corsários franceses aterrorizaram o Atlântico, saqueando navios espanhóis e portugueses ou simplesmente comercializando com os índios como fizeram no Brasil.

Ao colonizarem a América, Portugal e Espanha trouxeram todos os seus problemas, nota-se isso pela forma com que a América foi catequizada. Digo isto porque os homens responsáveis pela evangelização do Brasil pelo Estado Português

eram jesuítas e a Companhia de Jesus foi criada com a prioridade de combater a Reforma e não converter prosélitos à fé católica. Na carta de Caminha ele nos informa que os ministros responsáveis pela realização da primeira missa no Brasil eram franciscanos e não jesuítas, isso porque a ordem não existia ainda, ela só passou a existir no contexto da Contra-Reforma.

Porque os franciscanos não voltaram para catequizar o povo? Porque àquela altura era mais interessante os índios serem primeiro não-reformados e depois católicos. Os métodos de catequização dos jesuítas parecem mais que eles eram soldados combatendo o inimigo do que religiosos piedosos proclamando uma doutrina, até porque eles eram isso mesmo.

Se na Europa o Estado era unido à Igreja aqui não vai ser diferente, todos os conceitos e problemas relativos a esta questão serão trazidos para cá. Ensinar em sala de aula o processo de colonização francesa no Brasil é ensinar muito da relação Igreja/Estado no século XVI, conceito este que é crucial para entender o nascimento da Era Moderna.

E melhor do que isso é dar ao aluno uma visão diferente da história de seu país. Nos foi ensinado que este país foi descoberto por portugueses, que brasileiros e portugueses se uniram para expulsar os invasores franceses e holandeses, que mais tarde um príncipe português proclamaria nossa independência, que mais tarde proclamaríamos a república, mas continuaríamos nos orgulhando dos portugueses por nos terem trazido a cor branca e os costumes ocidentais e por aí vai.

O problema disto tudo é que cria na cabeça do aluno que o Brasil é supostamente um país português e que este foi um processo natural e não que foi uma construção de lutas para conquista ao longo dos anos. E na verdade quem construiu primeiramente esta história eram pessoas herdeiras de terras e títulos portugueses que queriam justificar porque eram e mereciam ser elite. Para os herdeiros portugueses serem “donos deste país” primeiro era preciso justificar que este país era português e que estes eram os heróis. O maior exemplo de todos é o nosso primeiro historiador, Francisco Adolfo Varnhagen, que de fato foi o primeiro a criar uma idéia de nação para o Brasil já em 1850, mas tarde ele seria homenageado com o título de visconde.

Porque estudamos que o Brasil foi descoberto pelos portugueses e invadido pelos franceses e holandeses, porque não dizemos invasão portuguesa, afinal este país já era habitado e conhecido pelos europeus antes de 22 de abril de 1500. Quando o Tratado de Tordesilhas, seis anos antes de Cabral pisar os pés na Bahia, foi assinado já se reconhecia a existência de terras ao sul do Equador. Então o país não

foi descoberto, o que foi descoberto foi uma nova rota de chegar até ele, pois se já era habitado, quem chegou aqui primeiro veio por outra rota. O que aconteceu no Brasil com a chegada dos portugueses foi um encontro de dois povos que não se conheciam. (Linhares in Hack, 2007: 48, 49) E como o mais forte dominou o mais fraco, em termos bélicos, expulsou quem quis também colonizar e construiu uma nação justificando serem eles os verdadeiros e naturais donos do país.

Ensinar que o nosso país é um país português é ensinar uma mentira, acaso dançamos fago e vira, comemos bolinho de bacalhau ou dizemos “Oh pá!” Ao invés de “Oh meu!”? O Brasil nasceu como um encontro de povos, portanto historicamente é propenso para ser um país multi-étnico, multicultural, multilingüístico e multireligioso, e não é isso que vemos no nosso país? Com isto não estou querendo defender a idéia racista de democracia racial, pois nossas diferenças não vivem em harmonia, mas é inegável que este país é uma salada cultural, a unidade e identidade brasileira é construída pelas marcantes diferenças que vemos em nossas regiões, o Brasil parece ser vários países dentro de um só.

Estudar o protestantismo no Brasil colonial é extremamente útil para entendermos como este país foi construído para ser português, já que as duas maiores heranças que herdamos dos portugueses foi o catolicismo e a língua portuguesa, que apesar de hoje ser muito diferente da de Portugal. E ao mesmo tempo percebermos que a característica de salada cultural que vemos no Brasil hoje, sempre esteve presente em nossa história, sendo esta a maior característica da identidade brasileira, defendida por este artigo.

O PROTESTANTISMO NO PROJETO COLONIAL FRANCÊS

Francisco I foi um dos monarcas europeus que questionavam a repartição das terras do Novo Mundo entre os países ibéricos:

“O governo da França não reconhecia o domínio de Portugal sobre as terras do Brasil, cujas riquezas despertavam a cobiça dos armadores e negociantes da Normandia. Além disso, o litoral brasileiro, muito rico de pau-brasil e outros produtos de grande valor comercial, era povoado por selvagens que bem poderiam tornar-se aliados dos franceses na empresa que pretendiam iniciar e desenvolver, como na realidade ocorreu.” (TAVARES in Hack, 2007: 84)

Desde 1508 piratas e corsários franceses saídos do porto Honfleur na Normandia, comercializavam com os índios na Baía da Guanabara, região muito mais conhecida pelos franceses do que pelos portugueses, que naquela época se interessavam muito mais com o comércio na rota oriental.

O rei francês travava uma guerra contra Carlos V, imperador do Sacro Império Romano Germânico, ele sonhava com uma França imperial e ambicionava uma colonização no Novo Mundo, mas não tinha recursos para tal sonho, e ainda tinha o problema interno da verdadeira guerra religiosa travada por católicos e huguenotes. Quando Henrique II ascende ao trono o mapa da Guerra dos Trinta Anos começava a ser desenhado na Europa e todos queriam saber qual seria a posição da França em relação ao cristianismo. Já que o rei era casado com a sobrinha do Papa, mas a ele interessava a riqueza das famílias burguesas huguenotes e a influência de algumas casas nobres que haviam se convertido ao protestantismo, destaque para o Almirante Gaspar de Coligny, isso não significou o fim das perseguições, pois não eram todos os protestantes que interessavam ao rei. É neste contexto que o Projeto da França Antártica é construído.

Nicolau Durrant de Villegaignon ambicionava prestígio, sonhou um projeto colonial francês na Baía da Guanabara, região bem conhecida pelos franceses há pelo menos meio século. Então ele procura Coligny para que intercedesse por ele perante Henrique II, e porque Coligny faria isso? Jean Crespin em A tragédia da Guanabara nos diz a razão:

“Entretanto, por subtis meios, esforçava-se Villegaignon por captar as sympathias daquelles que lhe podiam dar apoio efficiente para a feliz prosecução de seu projecto, aos quaes affirmava que seu vehemente desejo e mais forte empenho era procurar um sitio de repouso e tranqüillidade onde pudesse estabelecer os perseguidos em França por causa do Evangelho; e que, havendo longamente pensado sobre o melhor logar para fugir à cueldade e tyrannia dos homens, elle se lembrara da terra do Brasil, da qual todos os navegantes se manifestavam encantados, enaltecendo a sua temperatura e a sua fertilidade, onde se poderia commodamente viver. Aquelles a quem elle se dirigira creram facilmente em suas palavras, applaudindo esta empresa, mais digna de um príncipe do que de um simples fidalgo; e desde logo lhe prometeram a sua interferência junto do rei, afim de que Villegaignon conseguisse todas as coisas nescessárias à navegação.”(i)

Esta passagem deixa claro que os protestantes não vieram para o Brasil de carona, como vemos em grande parte dos livros didáticos, se eles não foram os que tiveram a idéia de uma colônia francesa no Brasil, também não eram aproveitadores, de fato foram empreendedores que acreditaram no projeto. Nas cartas de Calvino, que serão analisadas posteriormente vemos nomes como do próprio Calvino, Guilherme Farel (o homem que evangelizou Genebra) e Jean Macard, pastor da Igreja de Paris; ou seja a nata do protestantismo francês da época.

Dadas as condições da França no século XVI facilmente percebe-se que o projeto da França Antártica não era homogêneo, na verdade constituía-se de três principais objetivos:

1. Para Villegaignon, o idealizador do projeto, poder na corte de Henrique II;
2. Para Henrique II, o patrocinador do projeto, riquezas para o seu reino;
3. Para os huguenotes, os parceiros no projeto, um refúgio para as perseguições.

Para os portugueses o empreendimento francês era ilegal, pois se consideravam donos das terras, mas para os franceses este empreendimento não era uma pirataria, mas um projeto colonizador legítimo em terras que julgavam serem mais deles do que dos portugueses. Em Viagem à terra do Brasil, Léry nos deixa bem claro esta concepção:

“Direi ainda que os hespanhóes e portuguezes, gabando-se de serem os primeiro descobridores do Brasil e mais terras que vão do estreito de Magalhães, a 50 grãos do pólo antarctico, até ao Peru e ainda acquem do equador, sustentam ser donos de taes terras e os francezes que as abordam usaupadores; e por isso, se os encontram no mar e contam com vantagem, lhes fazem tal guerra que chegam a esfolal-os vivos. Os francezes, do seu lado, sustentam que têm parte nesses paizes novos e não cedem nem a portuguezes, nem a espanhóes, antes se defendem valentemente e muitas vezes dão troco às crueldades; taes inimigos não ousariam ataca-os se não se considerassem mais fortes e senhores de maior numero de navios.”(ii)

É interessante a linguagem de Léry, *tem parte, não cedem, se defendem*. Neste ponto de vista quem é usurpador? Aquele que se declarou dono de uma terra antes de por os pés nela e que não havia a dominado, ou aquele que já comercializava com os nativos a mais de meio século e agora queria colonizá-la? E os índios nessa história consideravam o país português, francês, tupi, tamoio, tapuia ou tupinambá? O que era o Brasil em 1555 quando a França Antártica foi fundada, se não uma terra onde vários povos queriam conquistá-la e dominá-la.

Quando a expedição de Villegaignon deixou a Normandia, em 15 de julho de 1555, ele contava com cerca de 80 homens, entre mercenários e presos, que haviam se deixado levar por sua eloquência, só depois do estabelecimento da colônia é que os huguenotes embarcariam, havia cerca de 600 pessoas dispostas a participar deste projeto, segundo Franklim Ferreira. Eles chegaram na Guanabara em 10 de Novembro de 1555. O almirante enfrentou dificuldades de comandar seus homens, é neste momento que ele escreve a Calvino mandando o envio de pastores. Em 19 de Novembro de 1556, 2 pastores, 12 artesãos genebrinos e cerca de trezentos colonos embarcaram para o Brasil, ainda quase todos homens (apenas 5 mulheres

embarcaram) para consolidar a conquista. Realizaram o primeiro culto das Américas(10 de março de 1557) e a primeira Ceia do Senhor(21 de março de 1557). Estes huguenotes tinham de fato interesse de colonizar e fazer do Brasil um país francês e calvinista como vemos nesta carta do pastor Richer a um desconhecido:

“Enquanto isso, aguardamos mais gente, com cujo contato se forme esta nação bárbara e ao mesmo tempo nossa igreja se incremente. Se houvesse muita gente, nós teríamos aqui abundância de todos os bens. Pois aquilo que faz nossa colheita ser fraca e pobre é a escassez de habitantes e o agricultor sonolento. Mas o Altíssimo proverá a tudo. Nós ardentemente queremos recomendar-nos às preces de todas as igrejas de nossa terra.” (SCHALKWIJK, 2004:108)

Resta-nos saber se esta colheita é de comida ou de almas. Léry também nos dá informações que Villegaignon deu autorização para o envio de colonos da França e também de qualquer outro país onde o protestantismo fosse perseguido, reafirmando assim seus discursos feitos no Velho Mundo. Villegaignon teria dito: “Quero fazer aqui um refugio para os fieis perseguidos em França, Hespanha ou qualquer outro paiz, afim de que, sem temor de reis e potentados, possam servir a Deus com pureza, conforme a Sua Vontade.” (iii) Seguindo a Narrativa nos informa que “Também o autorizou a trazer de França homens, mulheres e creanças, prometendo-lhes pagar todas as despesas que lá se fizessem com o arranjo dessa gente.” (iv) Este autorizado era Nicolau Carneau, o que levou as cartas da Guanabara para Calvino.

Para a evangelização os huguenotes usaram uma tática bem parecida com a dos jesuítas, “Portanto, vale a pena parar e esperar pacientemente, até que os jovens que o Sr. De Villegaignon confiou aos bárbaros desta pátria para que os instruem, consigam aprender a língua natural deles.” (SCHALKWIJK, 2004:108)

O que se passava na Europa se refletia aqui, se a França estava dividida entre católicos e protestantes, a França Antártica também se dividiu. Se na França as perseguições aumentaram ao ponto de serem evidentes de que lado o Estado francês estava, na França Antártica também não será diferente. Villegaignon não demora muito a perseguir os huguenotes, com medo de sofrer represálias do governo francês. Jean de Léry e os outros genebrinos conseguem escapar e embarcar em um navio para França, mas super-lotado o navio não suportou e cinco destes ficaram para trás, Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil, Pierre Bourdon, André la Fon e Jacques Le Balleur. Os três primeiros seriam martirizados na Guanabara e o último na Bahia (SCHALKWIJK 2004:103).

Este martírio foi a causa de um questionário dado por Villegaignon para os genebrinos afim de saber se suas convicções religiosas se manteriam calvinistas sob

ameaça de pena de morte. A resposta do questionário se tornou a chamada Confissão de Fé da Guanabara (1558), importantíssimo documento, pois foi a primeira confissão de fé protestante feita fora da Europa. Os três primeiros nomes citados pouco acima, foram esganados pelo carrasco do almirante e jogados na Baía da Guanabara em 9 de fevereiro de 1558.

Depois disto a França Antártica caiu em decadência até ser completamente derrotada pelos portugueses em 1560. A pergunta a se fazer é: porque estes fatos são omitidos? A resposta é simples, a quem interessaria divulgar estes fatos? Eles teriam de fato importância para a História do Brasil? Depende de que História do Brasil está se falando.

“É comum dizer-se que os fatos falam por si. Naturalmente isso não é verdade. Os fatos falam apenas quando o historiador os aborda: é ele quem decide quais os fatos vêm à cena e em que ordem ou contexto.” (CARR,1996,47)

Aprendemos em nossos cursos de graduação que a História do Brasil começou a ser contada, com um caráter mais científico com Vanhagen. José Carlos Reis o chama de “Heródoto brasileiro”, para Jaime Piskn ele foi o primeiro historiador a criar uma idéia de Nação para o Brasil (PISNK,1988:8). Analisando a obra deste autor vemos que sua intenção foi criar uma idéia de nação para o Brasil como este sendo um país português, que a vitória portuguesa foi natural. Portanto chamar o projeto colonial francês de invasão não seria nada difícil para este historiador e conhecer detalhes sobre ele não teria a menor importância para a construção da nação brasileira. Será que não?

Quando a Guanabara foi colonizada pelos franceses em 1555, esta região do Brasil era mais conhecida por franceses do que por portugueses, os índios comercializavam com eles, talvez seja esta a razão de não haver muitos confrontos entre estes e os franceses e o estabelecimento da colônia ter sido relativamente pacífico.

No começo deste trabalho foi afirmado que o catolicismo e a língua portuguesa foram as maiores heranças deixadas pelos portugueses para o Brasil. O catolicismo no Brasil foi mais efetivamente disseminado por jesuítas e estes:

“No período da presença francesa na Baía da Guanabara (1555 – 1565), o trabalho jesuíta era incipiente, dando seus primeiros passos. A preocupação maior dos jesuítas era se aproximar dos nativos para aprender a língua deles e conquista-los para o modelo de Cristianismo católico-romano. Segundo os registros históricos, os jesuítas ainda não haviam atingido a Baía da Guanabara. Eles chegaram em Salvador, em 1549, e alcançaram São Paulo em 1554. Portanto o episódio da França Antártica tem muito a ver

com os projetos político-econômicos do Rei de Portugal, que considerou a presença francesa como invasão.” (HACK, 2007: 81)

O Brasil não era católico e nem português. A França Antártica não pode ser vista pela ótica de invasão, a não ser que o historiador considere que em 1555 este país era um país português. A França Antártica foi um projeto colonial francês e protestante no Brasil que fracassou.

A França Antártica estava fadada ao fracasso, não por causa dos portugueses, pois estes só conseguiram expulsá-los cinco anos depois de seu estabelecimento, mas por causa de suas próprias contradições.

Para os franceses eles fracassaram, para os portugueses os franceses foram expulsos, qual a versão que prevaleceu? Para nós a portuguesa por que foram eles que impuseram para nós a sua versão. E porque escolheram o termo expulsão dos franceses ao invés de fracasso dos franceses? É simples, porque fracasso significa que algo que foi projetado não deu certo, no caso da França Antártica dá uma idéia que eles eram os donos da terra ou pelo menos também donos. Já expulsão dá uma idéia de que a terra já pertencia a alguém, portanto seu projeto era ilegítimo, e no caso dos portugueses dá uma idéia que eles eram os naturais donos do Brasil e expulsaram os franceses para defender o país, que julgavam já ser deles e de ser como eles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A França Antártica foi a primeira grande ameaça ao domínio português do Brasil, não apenas territorial, mas lingüística, cultural e religiosa. Os portugueses agora sabiam que ou dominavam o Brasil ou perderiam o país que julgavam ser deles e como eles.

Antes de morrer Matthieu Verneuil fez esta oração:

”Ó Deus Eterno, visto que pela causa de teu Filho Jesus Christo hoje morremos; visto que pela defesa da Tua Santa Palavra e doutrina nos conduzem à morte; lembra-te dos teus servos e assiste-os, toma em tuas mãos esta causa, afim de que nem Satanaz, nem os poderes deste mundo alcancem victoria sobre nós.”(v)

Os protestantes acreditam que a oração de um mártir tem muito poder, como este morreu em terras brasileiras e orando pelo Brasil, acreditar que hoje os 26 milhões de protestantes também são frutos destes homens, não seria muito difícil para eles. Estes milhões de protestantes brasileiros se sentiriam parte mais integrante do Brasil, pois conheceriam sua história neste país. Mas se quer isso hoje?

A resposta a esta pergunta só será respondida quando se responder a outra. O Brasil tem 26 milhões de protestantes que são políticos (é conhecida a famosa

bancada protestante no Congresso), profissionais liberais, jogadores de futebol famosos como o melhor do mundo Kaká, fundaram escolas, seminários e até universidades que estão entre as melhores do país (Mackenzie, ULBRA e Metodista); estão presentes na mídia com revistas, rádios e até TV, a RIT e a RECORD (Edir Macedo é um dos sócios); com cantores famosos como Aline Barros, que tem até música em novela das 8 da Globo; com instituições como as ACM's (Associação Cristã dos Moços) e até nos esportes, foi o professor de inglês e missionário presbiteriano americano Artur Shaw que trouxe o basquetebol para o Brasil. E qual seria esta pergunta?

Dada a toda esta influência na história, cultura e sociedade brasileira, ainda é possível fazer uma História do Brasil omitindo a participação protestante? Dependerá de quem considerar ela importante.

Sola Deo Gloria.

NOTAS

¹Hack em Sementes do Calvinismo no Brasil Colonial.

²*idem*

³ Cairns em O cristianismo através dos séculos.

FONTES

- (i) Jean Crespin em A Tragédia da Guanabara. Texto disponível no site http://thirdmill.org/files/portuguese/40525~9_18_01_3-59-21_PM~A_Tragedia_de_Guanabara.html acesso 29/06/08
- (ii) Jean de Léry em Viagem à Terra do Brasil, texto disponível no site <http://www.calendario.cnt.br/jeandelery/reference/library/1575212684/index.html> acesso 18/05/08
- (iii) *Idem*
- (iv) *Ibdem*
- (v) Jean Crespin em A Tragédia da Guanabara. Texto disponível no site http://thirdmill.org/files/portuguese/40525~9_18_01_3-59-21_PM~A_Tragedia_de_Guanabara.html acesso 29/06/08

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNOLD. Jack L. **Church History, protestantism in France, Netherlands, Hungary, Spain and Italy.** Texto disponível no site http://thirdmill.org/newfiles/jac_arnold/CH.Arnold.CH.27.html acesso 29/06/2008

BRAUDEL, Ferdinand. **Reflexões sobre a História.** Martins Fontes. São Paulo. 1992

BOXER, Charles R. **O império marítimo português 1415 – 1825.** Companhia das Letras. São Paulo 2002.

CAIRNS, E Earle. **O cristianismo através dos séculos.** Edições Vida Nova. 20ªEd. 1992. São Paulo - SP

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.

Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

FERREIRA, Franklin. **A presença dos reformadores franceses no Brasil colonial.**
In www.monergismo.com/textos/historia/presenca_reformadores_franceses.pdf
acesso 28/01/08.

HACK, Osvaldo Henrique. **Sementes do calvinismo no Brasil Colonial.** Cultura Cristã. São Paulo.SP.2007

LUTERO, Martinho. **Do cativeiro babilônico da Igreja.** Martin Claret. São Paulo. 2006

KEMPIS, Tomás. **Imitação de Cristo.** Martin Claret. São Paulo. 2005

PINSK, Jaime. **O ensino de História e a criação do fato.** Contexto. São Paulo. SP. 1988

SCHALKWIJK. Frans Leonard. **O Brasil na Correspondência de Calvino.** Revista Fides Reformata.Vol.10.nº1.São Paulo.2004.p101-128.

O ATO DE CONFESSAR: CONFISSÕES DE UMA FAMÍLIA CRISTÃ-NOVA NO BRASIL COLONIAL DO SÉCULO XVI. (1591-1595).

Emmanuel Luiz Souza e Silva¹

Mestrando em História – Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

Resumo: Nesta comunicação analisaremos as Confissões feitas, na Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (1591-1595), pela Família Lopes, composta por cristãos-novos. Quase todos os integrantes deste grupo familiar, de aproximadamente 30 pessoas, foram denunciados por comportamentos criptojudaios, porém, somente cinco compareceram perante o Visitador Heitor Furtado de Mendonça para se confessar. Isto demonstra um contraste entre o número de acusados e os confitentes. Propomos avaliar estas confissões, a partir de um diálogo entre Antropologia e História, como aponta Carlo Ginzburg (1989), observando os membros desta família que se confessaram, o que foi confessado perante o Visitador, porque se confessaram, se estas confissões eram para relatar um arrependimento verdadeiro por possíveis atitudes judaicas ou tão somente para mostrar cooperação perante o Santo Ofício, pelo medo de represálias que a condição “cristão-novo” lhe impunha. Pretendemos por fim, mediante as confissões, avaliar as relações desta família com os demais grupos sociais na Bahia Colonial do período.

Palavras – Chave: Inquisição; Brasil Colonial; Cristãos novos; Confissões.

Introdução:

Pretendemos nesta comunicação analisar as confissões, de uma família cristã-nova que viveu no final no século XVI na Bahia colonial, a família Lopes. Para conseguirmos tal intento, procuramos utilizar o recurso metodológico indicado por Carlo Ginzburg (1989) que estabelece um diálogo entre a história e a antropologia em seu artigo *O Inquisidor como Antropólogo: Uma analogia e as suas implicações*. Este, nos indica a riqueza desta fonte e como podemos utilizá-la à análise histórica:

Foi a ânsia de verdade por parte do inquisidor (a sua verdade, claro) que permitiu que chegasse até nos essa documentação extraordinariamente rica, embora profundamente deturpada pela pressão psicológica e física a que os acusados estavam sujeitos.²

Podemos, através desta metodologia, analisar as fontes mediante os discursos que estão nas entrelinhas do processo ou das confissões/denúncias. A partir da fala dos réus, dos denunciantes e das intervenções dos inquisidores, extrair informações riquíssimas para reconstituir aspectos sociais, culturais, étnicos, religiosos, entre outros.

¹Email- emanoss@bol.com.br. Membro do Centro de Pesquisas da Religião (CPR).Agradeço à FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, pela bolsa de estudos concedida.

²GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: ————. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa, Difel, 1989.p.206.

Este período é marcado pelo envio da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (1591-1595), tendo como responsável por esta missão o Visitador Heitor Furtado de Mendonça. Esta Visitação inaugurou as atividades inquisitoriais neste território Colonial, pois ainda não havia sido feita nenhuma diligência em terras brasileiras com funcionários metropolitanos ligados ao Santo Ofício Lisboa, este responsável pelos desvios da fé no além-mar.

Sobre a Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia, temos alguns trabalhos, realizados por historiadores, que permitem observar as inúmeras possibilidades de estudo sobre o tema e a riqueza da documentação relativa a presença e atuação da Inquisição portuguesa em terras baianas. Destacam-se neste estudo: Ângelo Adriano Faria de Assis³, Ronaldo Vainfas⁴, Ligia Bellini⁵, entre outros. Ângelo Adriano analisou uma família de cristãos novos que foi perseguida pela inquisição, a família Antunes. Ronaldo Vainfas, estudou a Santidade de Jaguaripe, e Ligia Bellini que focalizou as mulheres que foram perseguidas pela Inquisição por manterem algum tipo de relação sexual com o mesmo sexo. Todos estes autores têm como recorte temporal a Bahia do final do século XVI, no contexto da Visitação.

Nesta Visitação foram registradas inúmeras denúncias e confissões, que posteriormente, em alguns casos, originaram processos. Estes registros são riquíssimos em informações sobre o cotidiano colonial, os costumes, as práticas e representações⁶, de pessoas das diversas camadas sociais, nas localidades por onde Heitor Furtado de Mendonça e a sua comitiva passaram. O Visitador iniciou as suas atividades em Salvador, no dia 28 de junho de 1591:

Após realizados os juramentos e fixados o Edital da Fé e Monitório da Inquisição nas portas das igrejas para que se tornassem públicos, concedeu o visitador, à cidade e uma légua ao seu redor, prazo de trinta dias para as confissões espontâneas - o período da graça -, em que o confitente recebia salvaguardas por confessar de vontade própria (desde que uma confissão plena e verdadeira de suas faltas). Os que não se dispusessem a colaborar, sofreriam as penas pela desobediência ao bom funcionamento do Tribunal e às ordens de Heitor Furtado.⁷

³ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia: Criptojudaísmo Feminino na Bahia - séculos XVI e XVII**. Tese de Doutorado na Universidade Federal Fluminense, UFF, 2004.

⁴VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

⁵BELLINI, Ligia. **A Coisa Obscura: Mulher, Sodomia e Inquisição no Brasil Colonial**. São Paulo, Brasiliense, 1989.

⁶Adotamos o conceito de Chartier neste contexto. - CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa, Difel, 1988.

⁷ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da primeira visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. In: **Anais do XXIII Simpósio Nacional de História –Guerra e Paz**. Londrina, 2005. p.3.

Iniciaremos, com uma análise acerca das confissões e da sua importância enquanto documento para o estudo da cultura e costumes⁸ da população baiana no final do século XVI, examinado posteriormente, a partir de um estudo de caso, a família Lopes. Em um primeiro momento se faz necessário distinguir a confissão registrada pelos notários para o Tribunal inquisitorial e a confissão sacramental⁹. “No confessionário, contavam-se os pecados, isto é, as ofensas feitas a Deus por um indivíduo, no Santo Ofício, contavam-se as heresias e apostasias.”¹⁰ O tribunal estava interessado nas heresias, nos desvios de comportamento conscientes, aqueles sujeitos que estavam agindo contra preceitos da religião católica. “As heresias [...] todas as doutrinas diretamente opostas às verdades reveladas por Deus e propostas como tais pela igreja, manifestadas por fatos (palavras ou escritos); e as apostasias [...] renegação total da fé.”¹¹

A confissão, para o foro inquisitorial, era o momento em que o réu, arrependido dos erros relativos à fé, deveria pedir perdão verdadeiramente, pelas suas faltas, já na confissão sacramental, se pede perdão pelos pecados, que não eram necessariamente erros propositais de doutrina:

mas o certo é que as confissões da Visitação inquisitorial eram completamente distintas da confissão sacramental que se fazia em confessionário. Nas ultimas tratava-se de um sacramento no qual o fiel narrava seus pecados e recebia a absolvição em troca de penitências espirituais; nas primeiras tratava-se de contar erros da fé, enganos conscientes de doutrina ou de comportamento que configuravam crimes, delitos passíveis de pena secular inclusive a morte na fogueira. A confissão sacramental, numa palavra, tratava de pecados; a confissão inquisitorial [...] tratava de heresias.¹²

No regimento do Santo Ofício de 1552, havia um capítulo que tratava de como proceder quando um réu viesse, no tempo da graça, confessar espontaneamente e verdadeiramente suas faltas perante o Inquisidor:

Vindo alguma pessoa no tempo da graça com contrição e arrependimento pedir verdadeiramente perdão de seus erros e culpas, será recebido benignamente e examinada sua confissão assim acerca de suas culpas como se tem nelas sócios ou cúmplices e aderentes, parecendo que faz boa confissão se receberá a tal

⁸As confissões constituem, entre outras fontes inquisitoriais, uma documentação extremamente rica [...]. In: LIMA, Lana Lage da Gama. *Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade*. In: VAINFAS, Ronaldo. **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1986. p.77

⁹No século XIII, o IV Concílio de Latrão estabelece a confissão anual obrigatória, enquanto consolida o celibato clerical e a instituição do casamento monogâmico indissolúvel, frutos da reforma gregoriana. In: LIMA, Lana Lage da Gama. *Op.cit.* p. 67.

¹⁰SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo, Ática, 1978.p.203.

¹¹SIQUEIRA, Sônia. *Op.cit.*p.204.

¹² VAINFAS, Ronaldo. (org).**Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia**. São Paulo,Companhia das Letras,1997. p.25.

pessoa reconciliação com muita misericórdia e fará abjuração secreta perante os inquisidores e notário e duas testemunhas somente a que se dará juramento que tenham segredo se a abjuração se escreveram em um livro que haverá para estas abjurações secretas.¹³

No período de graça, que geralmente era de 30 dias, as pessoas poderiam relatar, aos atentos notários, suas faltas, e utilizavam-se deste momento na expectativa de serem punidos de forma mais branda, pois, pelo menos teoricamente, o visitador deveria ser mais tolerante com os desvios alheios.

Na confissão, durante o período de graça em que o juiz se obrigava à misericórdia na apreciação das culpas, os transgressores movidos pela própria consciência de culpabilidade, vinham perante a mesa, como um confessoriano diante do confessor, expor suas faltas, seus pecados, seus delitos que eram meticulosamente registrados no livro próprio pelo escrivão. [...] a confissão não implicava em perdão mas acarretava penitências mais ou menos rigorosas, conforme a gravidade dos fatos.¹⁴

Aspectos da Confissão

Neste instante devemos questionar uma informação trazida por Anita Novinsky no que tange a análise da confissão enquanto metodologia de estudo e possibilidade de obterem-se relatos singulares e importantes acerca da sociedade ou de uma trajetória de vida. Vejamos:

As confissões dos réus não podem ser isoladamente utilizadas como fonte fidedigna. Durante dois séculos e meio elas se repetem idênticas, às vezes sem alteração do vocabulário e fatos. Havia um padrão ao qual o escrivão adaptava o discurso oral dos réus, mas mesmo este passa idêntico de um século a outro; havia formulas fixas, frases chaves, criou-se uma escritura que acompanhava o modelo. Automaticamente ia-se levando o réu a confissão, ao desespero, e muitas vezes à loucura¹⁵

Acreditamos que realmente as confissões não são auto-suficientes¹⁶, nem demonstram a totalidade do acontecido. Descrevem sim, fragmentos de um todo que envolve as relações sociais, assim como qualquer documento relativo a séculos

¹³Regimento da Santa Inquisição – 1552. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, n°393. jul/set. 1996. p. 577

¹⁴TEIXEIRA, Marcos. 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 Eduardo d'Oliveira França e Sônia Siqueira. In: **Anais do Museu Paulista**, Tomo XVII.1963. p.XXIV.

¹⁵NOVINSKY, Anita. A Inquisição: tendências da historiografia contemporânea. In: **I Congresso Luso brasileiro sobre Inquisição**. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, Universitária, 1989. p. 28.

¹⁶“Certo, as confissões vêm arreadas de compromissos mentais. De temores. De arrependimentos. De esperanças. De reservas defensivas. De racionalizações.” In: TEIXEIRA, Marcos. Op.cit. p.III.

passados. Em verdade, nenhum documento pode ser utilizado isoladamente para afirmar episódios de um determinado recorte temporal, relativo a determinada localidade espacial. O que questionamos é a não autorização para serem utilizadas à compreensão de alguns momentos históricos, que sem estes não poderiam ser trazidos à luz. Como aponta Carlo Ginzburg, no seu método indiciário, existem pistas, dentro de uma totalidade homogênea, que permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. “O que caracteriza é saber a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa, não experimentada diretamente.”¹⁷ Seriam então indícios, pontos ou signos involuntários, particularidades. A partir deles que poderíamos analisar elementos que parecem, à primeira vista idênticos, mas com um olhar mais cuidadoso, voltado a elementos mínimos, geralmente menosprezados, se pode obter informações importantes e/ou reveladoras. “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas-sinais, indícios - que permitem decifrá-la.”¹⁸

Apesar do notário tentar, uniformizar¹⁹ a escrita em um modelo que padronizava as culpas, é possível observar em inúmeras confissões, a partir de uma análise dos sinais, aspectos que podem nos evidenciar posturas singulares, tentativas de reconciliação únicas, táticas de resistência e dissimulação, mesmo com as restrições impostas por aquele método de fórmulas prontas.

Não estamos assim, a dar-lhe vida própria, como sendo um objeto de análise que vive por si só, sem mais confrontações ou diálogos, apenas afirmamos que nas confissões, assim como nas denúncias podemos observar elementos importantes para a compreensão das relações sociais do período estudado. As confissões tornam-se parte de um todo, a ser completado pelas denúncias e posteriormente os processos inquisitoriais. Não queremos passar por cima dos temores, incertezas, mas analisar este tipo de fonte, levando-os em consideração.

Nestas forçadas confidências, conquanto refrigeradas pela redução a formas tabeliosas, podemos sentir, cá e lá, o drama das inquietações que se revela ou se esconde perante à mesa do Santo Ofício.

¹⁷GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989. p.152.

¹⁸GINZBURG, Carlo. Op.cit.p.177.

¹⁹ “Essas liberações pelas confissões voluntárias, todavia, ao serem documentadas sofreram um processo de simplificação porque os dramas íntimos, para poderem ser falados e escritos e registrados em consequência, tinham de ser racionalizados, despojados de sua riqueza afetiva, quando eram fichados como atos, com suas implicações lógicas. Quando a razão, com vistas a uma justiça social defensiva, penetra as áreas noturnas das paixões para torná-las como fatos, objetivamente, a racionalidade deforma o concreto existente. Enxuga a umidade dos sentimentos que lubrificavam aqueles comportamentos condenáveis.” In: TEIXEIRA, Marcos. Op.cit.p.V.

Podemos rever o tropel das tensões, de censuras, de angústias a desfilarem sob o signo do temor.²⁰

Sobre a importância das confissões, podemos observar que estas revelam aspectos valiosos do drama e articulações do réu perante o inquisidor e/ou visitador. Momentos de dúvidas, admoestações, jogo de insinuações, que se movimentam decorrentes da ação humana sob pressão. Muito do que se falava nas confissões já vinha ensaiado, outras afirmações surgem no improviso, aparecem instantaneamente, o silêncio reflete cautela, mais ao mesmo tempo, atrai a desconfiança do inquiridor²¹. Isto demonstra a riqueza²² desta fonte “um primeiro grande testemunho da vida cotidiana na Colônia [...] nos relatos de centenas de indivíduos que confessaram seus erros, reais ou imaginários, ao atento visitador.”²³

As Confissões da Família Lopes

A família de Afonso Mendes e Maria Lopes nunca foi alvo de um estudo aprofundado e específico, porém, citados em alguns trabalhos em abordagem geral. Este grupo familiar é bastante extenso e permitirá, inicialmente, através das suas confissões, adentrarmos no seu cotidiano e reconstituirmos, mesmo que não seja de forma plena e absoluta, a história dessas pessoas que viveram, se instalaram e influenciaram a sociedade colonial baiana por sua rede de relações.

A chegada dos primeiros integrantes desta família ocorreu a partir da segunda metade do século XVI. Afonso Mendes²⁴ havia sido nomeado cirurgião-mor do Brasil e aportou em terras brasileiras em 28 de dezembro de 1557. Viajou na mesma nau que trazia o então governador Mem de Sá e Heitor Antunes²⁵, patriarca da família Antunes, também composta por cristãos-novos.

²⁰ Idem.. p. VIII.-XIX.

²¹ “Devia, portanto o inquisidor escutar o confitente em foro jurídico, verificando, inclusive, se o réu não havia sido prevenido, ou tinha sido alvo de alguma delação, decorrendo daí sua apresentação espontânea. Nesse caso, devia agir normalmente, registrando as testemunhas e aplicando as penas previstas. Porém, caso se certificasse que o crime confessado não havia sido compartilhado com outra pessoa, restringindo-se ao foro interno, podia suspender o caráter jurídico da confissão absolvendo o réu, em segredo, após impor-lhe as penitências adequadas.” In: LIMA, Lana Lage da Gama. Op. Cit. P.74.

²² “Tudo isso valoriza as confissões. Um inquérito nas consciências, há 300 anos, sem maiores distinções entre heróis e pequenos.” In: TEIXEIRA, Marco. P. XIX.

²³ VAINFAS, Ronaldo. Op. Cit. P.11.

²⁴ Sobre a sua família pouco se conhece pela documentação deixada, somente que ele era cristão novo inteiro.

²⁵ WIZNITER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1966. P.12.

Maria Lopes era natural de Monsaraz, termo de Évora, em Portugal. Era filha de Fernão Lopes e Branca Rodrigues, ambos cristãos-novos. Na época da Visitação, tinha sessenta e cinco anos e teve com o bacharel Afonso Mendes cinco filhos: Violante Pacheca, Branca de Leão, Álvaro Pacheco, Manuel Afonso e Ana de Oliveira. Destes filhos, dois estavam mortos em 1591 – Manuel Afonso²⁶ e Branca de Leão.

Maria Lopes foi se confessar, na graça, no dia 3 de agosto de 1591, e já havia sido denunciada²⁷. No primeiro dia apresentou as seguintes culpas: em casa, quando mandava matar uma galinha, a degolava, e às vezes em que assava um carneiro ou porco para comer, tirava a gordura. Cozinhava as carnes também com azeite. Todas estas formas de preparo eram cerimônias judaicas.

No dia de São Pedro, mandou limpar a casa, segundo ela afirmou, não por desprezo, mas porque esperava seu filho que iria chegar com a sua mulher. Pediu também que o seu sobrinho, Mathias Roiz, que andava sempre com as contas na mão, para que a deixasse um pouco enquanto comia.

Durante a confissão o Visitador tentou, através de seus métodos intimidadores, fazer com que ela confessasse mais, afirmando que aquelas práticas eram conhecidas como judaicas, e como era cristã-nova, melhor seria dizer a verdade, pois “está em tempo de graça no qual merecera larga misericórdia da Santa Igreja”²⁸. Porém Maria Lopes persistiu e afirmou que não tinha intenção de ofender a Deus e que era boa cristã.

Dia 16 de agosto, apareceu novamente perante o visitador, sem ser chamada²⁹, e fez um juramento pelos Santos Evangelhos, colocando a mão direita sobre ele e disse que havia lembrado de mais culpas. Nesta confissão contou o caso de Mestre Roque, natural de Évora, que foi preso pela Inquisição. Nos cárceres do Santo Ofício, se degolou, “ou matou per sua mão”³⁰ e ela afirmou, em uma conversa, que esta morte era mais honrada do que a morte na fogueira. Foi perguntada por Heitor Furtado, se conhecia algum parente seu que tivesse sido preso ou sentenciado pelo Santo Ofício e ela afirmou que não.

²⁶Manuel Afonso, em vida, era cônego da Igreja da Sé, em Salvador.

²⁷No primeiro dia, 29 de julho, das atividades inquisitoriais na cidade.

²⁸Ver confissão de Maria Lopes. In: VAINFAS, Ronaldo. Op.cit.p.33.

²⁹Sobre este voluntarismo é preciso dizer que “tanto nas confissões como nas denúncias apresentavam-se as pessoas sem serem chamadas, isto é, espontaneamente, sem qualquer coação judicial. As coerções deviam vir da própria dinâmica das consciências em arduas.” In: TEIXEIRA, Marcos. Op. Cit. p.XXIV.

³⁰VAINFAS, Ronaldo. Op.cit.p.38-39.

Dia 5 de agosto compareceu a sua irmã Catarina Mendes³¹, também no tempo da graça. Nas suas culpas, declarou uma blasfêmia dita por ela, quando tinha uma corrente no pescoço dada por um padre de São Francisco, muito estimada, a qual Catarina gabava-se diante de algumas pessoas. Afirmou duas vezes, perante essas pessoas que venerava tanto aquele objeto quanto a hóstia, deixando espantados todos os que estavam presentes.

Dia 18 de agosto apareceu novamente e declarou que se lembrava de mais culpas. Nesta segunda confissão disse que vestia camisa lavada aos sábados para ir a igreja ouvir a missa. Também falou que, mandava tirar gordura quando assava “quartos trazeiros de res miúda”³². Ela também foi advertida por Heitor Furtado que aquelas cerimônias eram de judeus e que como era da nação dos cristãos novos, ele evidenciou que ela guardava a lei de Moisés. Porém, Catarina Mendes persistiu em afirmar que era boa cristã que não tinha intenção de judia, pedindo perdão e misericórdia. Neste segundo momento em que retornou para confessar erros relativos à práticas judaizantes, percebemos que a ré tentou por meio da confissão neutralizar possíveis denúncias sobre aquelas posturas “suspeitas”.

No dia 29 de agosto acabaram os 30 dias de graça para as fazendas e bens. Dia 5 de outubro apareceu perante o Visitador mais um membro da família: a filha de Ana Rodrigues³³, Antônia de Oliveira. Ela fez uma confissão minuciosa, rica em informações. Morava em Porto Seguro, mas estava em Salvador na casa de sua irmã Catarina Gomes quando foi se confessar.

Na confissão disse que, após a viagem do seu marido³⁴ para Portugal, em 1577, ela continuou a seguir os jejuns católicos e a rezar às contas com orações da Santa Igreja. Porém Álvaro Pacheco, seu primo que estava em Porto Seguro na época, ao ver as suas práticas disse:

a prima quam pouco sabe que se não há de salvar por ay pêra se salvar, venha qua prima quero a insinar como se salvarão nosos avoos á de jujuar as segundas e quintas feiras sem comer nem beber nem dormir nem rezar até noite até sair a estrella então depois se sair a estrella a de cear huã gallinha se a tiver bem gorda, asada, ou cozida, e ceará á sua vontade...este era o verdadeiro jejum e não comer e fartar se ao meo dia e que este jejum faziam seus antepassados e por elle se salvarão... e que também as tias della confessante erão molheres que se confessavão e comungavão, erão honradas, e ellas e seus maridos faziam este jejum e por elle se

³¹ Catarina Mendes, natural de Lisboa, em Portugal, irmã de Maria Lopes, se casou com o cristão-novo Antonio Serrão. Só tiveram um filho – Duarte Simão.

³² VAINFAS, Ronaldo. Confissões da Bahia. Op.cit.p.41.

³³ Ana Rodrigues, irmã de Maria Lopes e Catarina Mendes, se casou com o cristão-novo Gaspar Dias da Vidigueira. Eles tiveram cinco filhos: Antônia D'Oliveira, Catarina Gomes, Branca Rodrigues, Diogo Afonso e Mathias Roiz.

³⁴ Seu marido também era cristão-novo. Se chamava Pero Fernandes.

aviam de salvar, e que este era o verdadeiro jejum e acepto a Deos dizendo lhe mais que fosse ella confessante ter com sua tia , Violante Rõiz [...] irmã de sua avvo Branca Rõiz... e que ella a insinaria.³⁵

Disse também que guardasse os sábados, porque estes eram os verdadeiros domingos e nele se deviam vestir camisas lavadas e não haviam de trabalhar, porque os domingos é que eram dias de trabalho. A partir deste depoimento se percebe que as tradições judaicas foram passadas pela matriarca Branca Rodrigues, sendo seguidas pelas suas filhas, e os seus netos também aprenderam, através de uma passagem destes costumes entre gerações. Era o que eles podiam manter mesmo de forma adaptada da sua antiga religião. Com estes ensinamentos do primo, segundo a sua confissão, Antônia de Oliveira passou a segui-los, pois entendeu serem bons.

Seguindo as determinações do primo, foi à casa de sua tia-avó Violante Rodrigues pedir a benção e esta lhe pôs a mão na cabeça, nomeando Abraham segundo o costume judaico. Antônia de Oliveira explicou a Heitor Furtado de Mendonça que só soube que estas cerimônias eram judaicas depois que foi publicado o Monitório e o Edital de Fé. Disse também que quando esteve na casa de Diogo Lopes Ulhoa, no momento em que ela rezava, ele riu, fazendo brincadeira.

No dia 30 de janeiro de 1592 apareceu Diogo Afonso, sobrinho de Maria Lopes, para a confissão. Ele é o único da família que não se confessou por praticas judaizantes. Foi se confessar por ter cometido ajuntamento carnal com Fernão Campo, efetuando o pecado da sodomia³⁶. Sobre as suas culpas, ele foi avisado pelo Visitador para se afastar destas torpezas e ir se confessar no colégio da Companhia de Jesus para o padre Pero Coelho e trazer a confissão escrita ao Santo Ofício.

Violante Pacheca, filha de Maria Lopes, estava em Pernambuco na época da Visitação à Bahia, mas quando o Santo Ofício se dirigiu às terras da capitania pernambucana, entre 1594 e 1595, ela foi se confessar, também no tempo de graça. A confissão foi no dia 17 de dezembro de 1594.

Durante a descrição de suas culpas declarou que havia blasfemado em uma discussão com o seu marido, em que falou “Deus não seria Deus se a não vingasse do dito seu marido e de uma mulher por quem êle dava nela”³⁷. Violante afirmou que quando disse estas palavras estava muito nervosa. A partir destas falas, se supõe que Gaspar de Almeida teria uma outra mulher e cometia o adultério. Provavelmente deve

³⁵MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Confissões da Bahia - 1591-1592**. Introdução: Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1935. p.75.

³⁶VAINFAS, Ronaldo. Confissões da Bahia. Op.cit. p.268.

³⁷MELLO, Jose Antonio Gonçalves de. (ed.). **Confissões de Pernambuco 1594-1595: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil**. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970. p.117.

ter se confessado com receio de que alguém a denunciasse por estas expressões. Ao final da sua confissão, aparece que, sua filha Antônia de Almeida foi denunciá-la pelo ocorrido. Sua confissão não parou por aí. Também disse que quando seus filhos morreram, ela lançou fora a água dos potes de dentro de casa.

Quando ainda residia na Bahia relatou ter praticado, na morte de sua filha, que tinha oito anos, a mesma cerimônia: vazou a água dos potes e “deu os potes aos negros e pôs outros novos de água fresca”³⁸, mas afirmou ao visitador que as vezes que fez isso foi sem ruim intenção.

Declarou também nesta confissão que, ainda quando estava na Bahia, retirava a gordura “do quarto traseiro à rês miúda”³⁹ e cozinhava a carne com azeite e cebola. Heitor Furtado de Mendonça perguntou quem foi que lhe havia ensinado tais práticas, e ela afirmou que não aprendeu de ninguém e que não fazia para realizar cerimônias judias, não tinha esta intenção. Não convencido o Visitador declarou que seria melhor aproveitar a época de graça e confessar todas as culpas e a intenção de fazê-las, mas ela persistiu na sua afirmativa.

A maioria dos membros desta família não se confessou o que nos impossibilita fazer algumas confrontações. Quando chegou o Santo Ofício em terras brasileiras, muitos desta família já haviam morrido: Branca de Leão, Manuel Afonso, Fernão Lopes, Branca Rodrigues, Violante Rodrigues, Mestre Afonso, Gaspar Dias da Vidigueira. Alguns não estavam na cidade: Antônio Lopes Ulhoa, João Vaz Serrão. Por isso encontramos um número tão pequeno de confitentes. Logicamente muitos do que estavam presentes também não se confessaram. Como é o caso de Álvaro Pacheco, Salvador da Maia, Leonor da Rosa.

Mas observamos que os que seguiram este ritual de sujeição⁴⁰, o fizeram de forma a tentar imunizar qualquer denúncia que os colocasse em situação crítica. Sobre as irmãs Catarina Mendes e Maria Lopes, apesar de terem sido uma das poucas que foram se confessar mais de uma vez durante toda a Visitação, ambas foram advertidas pelo visitador para que confessasse a verdade de suas culpas. O que demonstra que as tentativas de se mostrarem colaboradoras do Santo Ofício não tiveram o efeito esperado.

Assim foram as confissões – martírio para uns, alívio para a consciência de outros. Trilhando e modificando trajetórias de sujeitos nas localidades por onde o Visitador passou, este com a responsabilidade de demonstrar e representar o poder moralizador e controlador do Santo Ofício e da Igreja Católica.

³⁸ Idem. Ibidem.

³⁹ Idem. Ibidem.

⁴⁰ A confissão é antes de tudo, um ritual de sujeição. In: LIMA, Lana Lage. Op.cit. p.70.

Bibliografia

ASSIS, Ângelo Adriano faria de. O Licenciado Heitor Furtado de Mendonça, inquisidor da Primeira Visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. In: **Anais do XXIII Simpósio Nacional de História - Guerra e Paz**. Londrina, 2005.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa, Difel. 1988.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989. p.143- 178.

———. O Inquisidor como Antropólogo: Uma analogia e as suas implicações. In: GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa, Difel, 1989.p. 203-214.

LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo. **História e Sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro , Graal, 1986. P.67-87.

MELLO, Jose Antonio Gonçalves de. (ed.). **Confissões de Pernambuco 1594-1595: Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil**. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

MENDONÇA, Heitor Furtado de. **Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil: Confissões da Bahia - 1591-1592**. Introdução: Capistrano de Abreu.Rio de Janeiro,F. Briguiet,1935.

NOVINSKY, Anita. Confessa ou morre. O conceito de confissão na Inquisição Portuguesa. In: **Revista Sigila**, Paris, nº5, 2000. p. 77-86.

———. A Inquisição: tendências da historiografia contemporânea. In: **I Congresso Luso brasileiro sobre Inquisição**. Lisboa : Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII , Universitária , 1989 . p. 23-28.

RAMINELLI, Ronald. Função social da denúncia e da confissão. In: **I Congresso Luso brasileiro sobre Inquisição**. Lisboa : Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII , Universitária , 1989 .

Regimento da Santa Inquisição – 1552. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, nº393. jul/set. 1996. p.573-613.

SIQUEIRA, Sônia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo, Ática, 1978.

TEIXEIRA, Marcos. 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 Eduardo d'Oliveira França e Sônia Siqueira. In: **Anais do Museu Paulista**, Tomo XVII.1963.

VAINFAS, Ronaldo.(org).**Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia.** São Paulo,Companhia das Letras,1997.

A AÇÃO JESUÍTICA ATRAVÉS DA EDUCAÇÃO: PRIMEIRAS INFLUÊNCIAS CULTURAIS NO BRASIL (1500 – 1759)

Elaine Cristina Alves da Costa Savalli
Doutoranda da UFRN - PPGCS

O Brasil recebeu uma cultura transplantada. Através da colonização surge um ar de recomeço e de arranque à cultura que é colonizada. Logo após a sua “descoberta” os europeus perceberam que o território brasileiro em nada interessava ao surto mercantil da época. Restou, então criar riqueza através da troca. Mas para se produzir seriam necessários trabalhadores resistentes à árdua labuta, estes eram os escravos.

Uns vêm da Europa, em reduzido número; outros da África, em aviltado número, quando a empresa produtora aparece acabada, quando em pleno funcionamento. Assim, provêm do exterior tanto os elementos humanos como os recursos materiais. (SODRÉ, 1972: 5)

A força de trabalho se constituía basicamente de escravos e a alternativa para os mesmos não era o regime assalariado, mas a fuga para os quilombos. Obter a alforria não tinha grandes vantagens pois passavam a ser posseiros em sítios marginais ou viviam sob a condição de agregado que subsistiu ainda depois da abolição do cativoiro.

...os agregados... são estes os indivíduos – em geral escravos libertos ou mestiços espúrios – que vivem nos grandes domínios prestando aos senhores toda sorte de serviços: guardas da propriedade, mensageiros, etc. (PRADO JR., 1933: 28)

Sem escravos não era possível aos colonos abastecerem-se da mão-de-obra de que necessitavam. A imigração branca era escassa, e tornava-se assim indispensável o emprego do braço escravo de outras raças, inclusive a indígena.

Os processos brutais empregados pelos portugueses para forçarem os indígenas ao trabalho – processos de que em nossos dias ainda temos exemplo entre as populações não iniciadas na civilização ocidental – não eram de molde a despertar nos índios grandes

entusiasmo pela colonização branca. Preferiam permanecer no recesso das matas, longe da cultura européia de que só chegavam a conhecer os horrores da mais atroz das opressões. Foi por isso preciso ir lá buscá-los. (PRADO JR., 1933: 24)

A servidão fornecida pelos índios aos colonizadores se manteve até meados do século XVIII, quando foi totalmente abolida por Pombal. Os índios eram avessos à vida da lavoura, trabalhavam mal e fugiam com facilidade. A resistência física era pouca causando dizimação por doenças e maus tratos. O trabalho deprimente na colônia foi uma forte característica plantada no Brasil.

Mas, o que o Brasil tinha a oferecer? Apenas a terra como disse Sodré (1972). Contudo, a terra era abundante e inculta. A colônia torna-se então objeto de exploração para Portugal que conduz a sua maneira a vida de muitos, principalmente, o índio e o negro. Com a produção material transplantada para atender o mercado externo, surge conseqüentemente uma cultura altamente diversificada.

Cada povo que chegara ao Brasil tinha sua heterogeneidade. O resultado cultural traduz essa variedade, apesar da dominação e conservadorismo do império português. *“O índio vivia no regime da comunidade primitiva, em organização tribal; o português em regime feudal; o africano, no regime da comunidade primitiva ou no regime escravista.”* (SODRÉ, 1972: 6)

Para que se pudesse dar continuidade aos ideais portugueses e da Europa de maneira geral seria necessário ensinar e obter resultados através dos “novos conhecimentos”, que comumente é chamado de cultura.

Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo. (BOSI, 1992: 16)

Os sociólogos franceses, dentre os quais está Émile Durkheim, não concebe a idéia de separar o homem da cultura, pois somam-se, não se permitindo mais divisões. O homem não é concebível sem a sua cultura, senão não seria um homem.

A cultura não pode senão designar um certo desabrochar da inteligência, em virtude do qual se torna o homem mais humano, isto é, mais apto a compreender e a amar os outros homens. A cultura é a parte da inteligência na obra da civilização. (P. A. Bastide, In: A cultura brasileira, Fernando de Azevedo)

Ligado ao termo cultura encontra-se o nome civilização. A relação é íntima, uma não pode existir sem a outra, então não seria possível atingir um determinado grau de civilização sem aspirar o espírito de cultura que tem por função enobrecê-la e consolidá-la, além de manter a sociedade dentro das regras morais como, o respeito, a tolerância, a polidez, a distinção de maneiras, entre outros que são permitidos e adotados pelo povo latino-americano e que são adquiridos pela educação.

Os únicos dotados culturalmente eram os religiosos, estes foram responsáveis pelo bilingüismo, pois em meio à língua Tupi, surge a língua portuguesa. Entre os religiosos era utilizado o latim. Porém, o uso do Tupi é que fora ganhando dimensão e se usava “até nos púlpitos”. (SODRÉ, 1972: 13). Em 1727, foi proibido o seu uso. O Tupi era mais usado nas relações com o povo e na proporção de 3 para 1, em relação ao português, segundo Sodré (1972: 13). *“Quando se pretendia falar ao povo era a língua selvagem que mais se empregava, reservando ao português, língua oficial, para as camadas cultas.”* (AZEVEDO, 1973: 179)

A cultura indígena aos poucos foi sendo substituída por um outro tipo de cultura, de acordo com os ideais jesuítas e de sua concepção de vida e de mundo. Reforça Azevedo (1996: 501): *“Os jesuítas, sob esse aspecto, foram de fato ”puros agentes europeus de desintegração de valores nativos.”* Nos colégios e nas igrejas

procuravam restaurar e manter na sua integridade a civilização Ibérica que estava sendo ameaçada no Brasil por causa das influências indígenas e africanas, nos séculos XVI e XVII.

O papel dos jesuítas na colonização do Brasil e da América em geral ocupa um lugar de destaque sem precedentes na história das missões cristãs. Capuchinhos, carmelitas e religiosos de outra ordem desempenharam seus respectivos papéis de preparação de novos adeptos à obra missionária.

Os jesuítas tinham como missão conquistar as consciências. Portanto, era necessário ensinar a ler, escrever e contar, visando as crianças e adolescentes nos colégios, inclusive os filhos dos senhores. Esse ensino se caracterizava pela alienação. De acordo com Fernando de Azevedo era um *“ensino destinado a formar uma cultura básica, livre e desinteressada, sem preocupações profissionais, e igual, uniforme em toda a extensão do território.”* (1943) citado por Sodré (1972: 15)

Por três séculos, a Igreja e a Escola, aparecem tão ligadas que não há aldeia de índios, nem vila ou cidade, que não estivesse inserida a ação missionária, e ao lado do templo católico existia a escola de ler e escrever para meninos.

A princípio, o ensino elementar e, depois, o de humanidades, nos colégios do Rio de Janeiro e de Pernambuco, e no da Bahia no qual, reorganizado em 1557, já se ministrava ensino superior, se conferiam as lãureas de mestre em artes, em 1578, e, nesse curso de artes (filosofia), já se haviam matriculado em 1598, quarenta estudantes. (AZEVEDO, 1996: 244)

Os primeiros letrados foram os homens de religião, pois foi por intermédio do ensino religioso que se recrutaram os primeiros elementos dotados de dimensão intelectual. Os conhecimentos que receberam não foram procurados por si mesmos ou pelo prazer mas por pura finalidade de aumentar o exército da fé. O ensino jesuítico não perturbava a ordem vigente já que não se aprofundava seu conhecimento, pois só tinha como objetivo o recrutamento de fiéis e servidores.

Mas são tão íntimas e constantes as relações entre o desenvolvimento da religião, no Brasil, e o da via intelectual, nos três primeiros séculos, que não se podem durante esse largo período, separar um do outro: nessa fase de nossa formação social, foi efetivamente de intenção, forma e fundamentos religiosos quase toda a cultura que se desenvolveu nessa parte do continente. (AZEVEDO, 1996: 237)

A religião teve no período colonial uma grande influência e foi a responsável pela organização no sistema de cultura, essa forte ligação é acusada nas formas das instituições, no conteúdo e até no pensamento do indivíduo. Tudo isso por influência de Portugal.

Era toda uma atmosfera de religiosidade e de fé que se respirava em Portugal e, se se apresentava mais quente e carregada de misticismo nos conventos e nos santuários, se propagava por toda parte, na palavra evangélica que descia dos púlpitos ou nas vibrações dos sinos de bronze que caíam lentas das torres cristãs. (AZEVEDO, 1996: 239)

A cultura urbanizadora que se desenvolveu pela ação pedagógica dos jesuítas contribuiu notavelmente para estabelecer uma base ideológica, lingüística, religiosa e cultural, em prol da unidade e defesa nacionais. Em grande parte, foi pela influência eclesiástica que se preparou a base da unidade nacional através da língua, religião e cultura. *“Cultura importada em bloco do Ocidente, internacionalista de tendência, inspirada por uma ideologia religiosa, católica, e a cuja base residiam as humanidades latinas e os comentários de Aristóteles, solicitadas num sentido cristão.”* (AZEVEDO, 1996: 522)

A cultura foi então padronizada pelo espírito de conservadorismo que formava reduzidamente, tanto no sentido intelectual e numérico, alienados que aprendiam desprovidos do senso crítico e distantes do espírito criador.

Citando pensamento de Karl Marx, este via o processo colonizador não apenas como um efeito propulsor do capitalismo mundial, mas como acionador de

regimes arcaicos de trabalho, começando pela escravidão dos nativos nas áreas de maior interesse econômico.

A classe dominante intelectual era distante da cultura portuguesa se tornava mais fácil o uso do comum, idioma indígena, pois os elementos cultos da língua portuguesa eram difíceis de serem compreendidos pelo povo. Aculturar um povo se traduziria, afinal, sujeitá-lo ou adaptá-lo a um certo padrão tido como superior.

A classe dominada pelos intelectuais conseguia se destacar, como forma de lazer, através da música e da dança. Ao lado da música religiosa surgia a música popular com contribuições do indígena, do português e do africano aumentando as riquezas musicais. A música e a dança africana e portuguesa ganham evidência no nosso patrimônio cultural.

Em meados do século XVIII, o ensino jesuítico começa a ser criticado pelos adversários, já se mostrava incapaz de responder às novas necessidades. Essa idéia recebeu reforço vindo de Portugal para tornar a campanha mais acirrada ainda através de dois elementos de propaganda contra os jesuítas: o monopólio do ensino desde 1555 e a miséria econômica e intelectual causada pelos tais.

Na Europa já se difundiam novas concepções filosóficas e científicas traduzindo-se em tentativas de reformas de estudos. “...tomaram expressão vigorosa nas 16 cartas do Verdadeiro Método de Estudar, de Luís Verney, que, publicado em 1746, teve a maior repercussão e passou a ser considerado, sob vários aspectos, “a maior obra de pensamento que se publicou em Portugal”. (AZEVEDO, 1996: 523)

Todas as críticas encontraram meio favorável contra a ação dos jesuítas acusados de atraso intelectual e pedagogia autoritária. Tudo isso chegava ao seu fim.

O Marquês de Pombal, em 1759, expulsa os jesuítas do reino e dos seus domínios, inaugurando com a sua política radical a série de

medidas semelhantes tomadas pela França (1763), Espanha, Nápoles e Sicília (1767) e por outros governos, e que culminaram, em 1773, na total supressão da Companhia de Jesus pelo Papa Clemente XIV, centro de convergência dos clamores que subiam de todos os países.

Assim, terminou, no período colonial, a obra dos missionários. Foram mais de dois séculos educando a mocidade brasileira, amaciando a aspereza de costumes, alimentando discórdias entre casas-grandes, cooptando com abusos do governo, apertando os freios da religião e contribuindo para implantar a ordem e a disciplina onde tudo conspirava para enraizar a rebeldia, que muitas vezes fora implantada nas celebrações festivas que insinuavam confraternização e troca de culturas.

Nada melhor do que uma festa para suprir o cansaço do dia-a-dia. Ela é suporte para a criatividade humana. A festa pode traduzir fantasias e liberdades de ações vivas no interior de cada ser. Expressam o lúdico, mas também reafirmam a força que tem as instituições de poder.

A festa também é fato político, religioso ou simbólico. Nela inserimos valores e normas da vida coletiva. A festa ajuda o povo a suportar o trabalho, a exploração assim como reafirma os laços entre as pessoas permitindo aos indivíduos marcar suas similaridades ou diferenças.

O fenômeno da festa também permite a abordagem investigativa da cultura do povo, pois se remetendo ao passado é possível refletir as influências exercidas sob determinada população, entendendo o porquê e o que ainda hoje se festeja.

As festas tiveram seu início através de cultos destinados a divindades protetoras dos plantios. Com a chegada do cristianismo, houve a imposição da Igreja que determinou os dias de festa ao culto divino, destacando-se as festas do Senhor e as dos santos.

As festas nasceram das formas de culto externo, tributado geralmente a uma divindade protetora das plantações, realizado em determinados tempos e locais. Mas com o advento do cristianismo, tais solenidades receberam nova roupagem: a Igreja determinou dias que fossem dedicados ao culto divino, considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico. Essas festas são distribuídas em dois grupos distintos: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias comemorativos dos santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros). Nos intervalos das grandes festas religiosas, eram realizadas outras menores aos domingos, por isso chamadas “Domingas”. (DEL PRIORE, 2000: 13)

As festas reúnem povos, raças, enfim, culturas, e não eram bem aceitas pelos portugueses, já que eles tinham em si o controle teocrático lembrando aos cristãos a autovigilância permanente contra os impulsos pagãos, e a festa estava inserida no contexto do pecado.

É importante relatar o que pensava o Pe. José de Anchieta, o jesuíta mais citado nos escritos que contam a história do Brasil colonial, a respeito do povo festeiro:

É terra desleixada e remissa e algo melancólico e por esta causa os escravos e os índios trabalham pouco e os portugueses quase nada e tudo se leva em festas, convívios, e cantares, etc., e uns e outros são mui dados a vinhos e facilmente se tomão delle [embriagam-se com ele] e os portugueses não o têm por afronta e desonra e os convívios [reuniões sociais] que se dão nesta terra, além de serem muitos e ordinários, são de grande custo e neles se fazem muitos excessos de comeres esquisitos, etc. (Informações do Brasil, In: Informação e fragmentos históricos do Pe. José de Anchieta, p. 46. In: José Ramos Tinhorão, p. 39)

A festa na colônia mistura estilo, sons e partituras, como também os corpos. A aristocracia se destacava nos eventos que a coroa produzia, mas há de se destacar também a presença do povo. Este último conseguia por vezes se misturar à nobreza, pois o clamor da festa quebrava as regras e rompia com padrões de comportamento exigidos pelas autoridades. No entanto, a nobreza evidenciava-se pelas suas vestimentas e modo de se comportar, principalmente para as mulheres.

“Para as mulheres, por exemplo, o mostrar a face “alegre e sorridente” era a primeira das infrações, ao mesmo tempo que a promessa de outros pecadilhos menos ingênuos.” (DEL PRIORE, 2000: 21)

Segundo Câmara Cascudo a primeira solenidade celebrada com ar de festividade e organização foi em Salvador, na procissão do corpo de Deus. Para atrair índios e instruir colonos os jesuítas adotaram e propagaram esse ato devocional como penitencial.

A primeira festa surgida logo ao primeiro contato com as civilizações portuguesa e indígena mostram além da mistura de estilos de vida, a criação de formas de organização coletiva de lazer na colônia. E logicamente, sob o controle da Igreja e do Estado.

Em 1549, o padre Manoel da Nóbrega anuncia a realização de duas procissões solenes:

O padre Manoel da Nóbrega escrevia em 9 de agosto de 1549 à Companhia de Jesus em Roma anunciando haver realizado duas procissões solenes com cânticos públicos e trombetas, tanto no dia do Anjo Custódio quanto no de *Corpus Christi*. Com danças, “invenções à maneira de Portugal” e “toda artilharia que estava em terra”, tais atos devocionais irradiaram-se da Bahia, pelas mãos dos missionários, e inundaram a Colônia. (DEL PRIORE, 2000: 23)

Ainda afirma Tinhorão,

A procissão do corpo de Deus passou a configurar, a partir do século XVI, a síntese perfeita da sociedade que era chamada a refletir. E esse papel de projeção virtual da realidade de um país e de um povo se tornou possível, exatamente, pelo caráter de representação teatral determinado pela própria sugestão de tema inspirador da procissão afirmadora do mistério de Deus sacramentado. (2000:71)

Influenciada pelo povo português, a festa do Corpo de Deus, tinha um caráter religioso-profano de cunho nacional e oficial que servia de modelo para outras procissões. Caracterizada pelo seu poder soberano, “por força da presença maior de

Deus no Santo Sacramento” (TINHORÃO, 2000: 72), ela serve de indicação precisa para as outras procissões.

Ainda na metade do século XVI começava a ser realizada a procissão de Corpus Christi no Brasil, porém, muito longe de ser comparada ao modelo português em termos de espetaculosidade. Havia menos de 1000 habitantes brancos, povo responsável pela reprodução da animação e diversidade das procissões.

Com a função de tranquilizar e proteger os leigos, as procissões, em dias de festas religiosas, colocavam em evidência a mentalidade das populações, principalmente da Igreja que justificava a procissão através da história e teologia. Acima de tudo elas exprimem os laços de obediência à Igreja e aos poderes do reino. Ademais, o povo começa a ter algum papel na sociedade, pois encontra oportunidade de se apresentar como figura ativa da comunidade. A sua face aparece.

O calendário das festas coloniais procurava polir as populações coloniais à aliança entre a Igreja e o Estado, ao mesmo tempo em que através do mesmo calendário do período colonial surgia a ponte entre o mundo sagrado e profano.

“...tal como um primeiro levantamento do calendário da vida colonial revela, no que se refere ao tempo destinado ao trabalho, desde a fixação dos dias santos de guarda e santificados por Urbano VIII (papa de 1623 a 1644), deviam ser respeitados o Natal, a Circuncisão, a Ressurreição e suas oitavas, a Ascensão, o Espírito Santo e suas oitavas, o Corpo de Deus, a invenção da Santa Cruz, a Purificação, a Anunciação, a Assunção, a Natividade, a Conceição de Nossa Senhora, São Miguel, Santo Antônio, São Pedro e São Paulo e os onze apóstolos, Santo Estevão, Santo Inocente, São Lourenço, São Silvestre, São José, Sant’Ana, todos os santos e Coração de Jesus.” (TINHORÃO, 2000: 8-9)

O calendário real respondia às necessidades do Estado que encontrava motivos para que houvesse o festejo, era a chamada “festa-concessão”, onde era preciso estar ligado ao rei e/ou à Igreja, para dela participar. Fica claro, então, a

união dos poderes institucionais. Só a Igreja contribuía para cerca de um terço dos 365 dias do ano para atividades fora do trabalho. A esses dias de devoção deviam somar-se ainda os dezoito feriados oficiais, civis.

Para anunciar as festas, o governo colonial não poupava esforços em atrair o povo ao ato festivo.

A partir do século XVIII encontramos nesse tipo de relato a presença dos carros alegóricos reforçando o brilho de abertura. Em Sabará, 1770, usou-se “com muitas luzes, a que precederam outros muitos carros igualmente iluminados com muitas máscaras, bailes e instrumentos músicos”. (DEL PRIORE, 2000: 31)

Os jesuítas foram os primeiros a detectar a importância do recurso áudio-visual, este poderia ser um caminho viável para a catequese. O chamamento feito de sons e figuras fantasiadas estava presente tanto nas festas civis quanto nas religiosas. “...uma das primeiras ações no sentido de atrair os meninos índios para as aulas de religião era o oferecimento de aprendizado de canto com uso de instrumentos musicais europeus.” (TINHORÃO, 2000: 26)

O agrupamento indígena se realizava dentro de um controle espiritual e educacional, seguindo a idéia da superioridade da cultura europeia desenvolvida pelos padres jesuítas durante o século XVI, no trabalho catequético, determinava inclusive as formas de como deveriam ser as possíveis manifestações lúdicas.

De acordo com Tinhorão (2000), havia um oportunismo ideológico-religioso, pois a música indígena foi esvaziada de seu conteúdo original e ainda era veículo de pregação da fé religiosa destinada à destruição do seu significado cultural.

Somente as crianças portuguesas, por não possuírem instrumentos musicais, se adaptavam ao som dos instrumentos dos indígenas para cantar as versões em tupi dos cantos religiosos, “chegavam a quase confundir-se com os doutrinados pelo corte do cabelo ao seu estilo.” (TINHORÃO, 2000: 28)

Logo mais chegaram as flautas e gaitas de fole e as crianças portuguesas não precisariam mais se somar à música dos índios, mas passariam a convertê-los ao som europeu. Rapidamente se comprova o fato com a divisão das culturas: o índios cantando, tocando e gritando e os pequenos colonizadores com uma dança de escudos à portuguesa, dançando ao som de viola, pandeiro, tamboril e flauta.

Entre os atrativos para o início da festa destacam-se as bandeiras de procissão, ou melhor, estandartes com a imagem do santo homenageado. Quem os levava eram pessoas que se vestiam muito bem, ademais carregavam-os com imagens sacras de ambos os lados, como: São Gonçalo, Santo Antônio, Santa Bárbara, entre outros.

Uma outra característica do início da festa eram as luminárias, e a sua intenção além de enfeitar a cidade era a de atrair o povo. As luzes eram postas nas casas seis noites antes do início da festa.

Usavam-se também cascas de laranja com o mesmo azeite e mecha de algodão. As luminárias estão presentes nas Cartas Régias desde o século XVI e vigoraram, como enfeite de festa pública, até as primeiras décadas do século XIX. (DEL PRIORE, 2000: 35)

Alguns registros de festas realizadas no Rio de Janeiro, em 1763, mostra a importância da iluminação no início da festa. A luz enchia as vilas marcando o lugar de cada indivíduo na comunidade. Quem mais oferecesse luminárias, mais status teria em relação aos vizinhos mostrando o seu poder aquisitivo.

Além do hábito de luminárias também existia a exposição de decorações. Socialmente falando, a festa causava o confronto entre prestígio e rivalidades, a exaltação de posições e de privilégios. A ostentação e o luxo colocavam o indivíduo em seu lugar na cidade e na sociedade política. O importante era iluminar, pois a luz consagrava as noites de festas.

A comprovar tantos esforços exibicionistas, irradiava-se no século XVIII o hábito de pendurar as luminárias telhado acima das casas ou dos palácios episcopais, a maioria delas saudando “El-Rei”. Nas pequenas ou grandes vilas, o uso de luminárias transformava de tal maneira o visual dos telhados “que parecia arder neles um chuveiro de estrelas”, segundo um cronista. (DEL PRIORE, 2000: 37)

A queima de fogos juntava-se às luzes. Vinda esta tradição de Portugal ela era a alegria das romarias e procissões. Os fogos anunciavam a partida dos cortejos como também a chegada à igreja ou à praça onde se davam os principais eventos da festa. Também eram usados para homenagear o rei. O uso de fogos abria a festa e ia ganhando dimensões de propaganda governamental. O foguetório iluminava as noites escuras e era um instrumento caro, mas eficaz.

As festas, sem dúvida, proporcionavam a todas as camadas sociais o divertimento, a fantasia e o lazer. Mas não havia somente essa representação na festa. Havia também a mistura do sagrado e do profano que diminuía o pagão, o inculto, ou seja, aqueles que eram diferentes do europeu branco. Em cima dos carros alegóricos fantasiavam-se os povos que habitavam a colônia. Por exemplo, o negro e o índio associavam-se ao perigo e ao mal, correspondendo aos jacarés, cobras e dragões sobre os quais iam montados.

O conteúdo doutrinário das imagens costumava ser muito forte, sobretudo nas festas religiosas, em que o carro alegórico funcionava como um suporte para divulgar as concepções religiosas desejadas pela Igreja Tridentina para a população. (DEL PRIORE, 2000: 51)

Usados comumente como imagens eram os dragões, serpentes ou crocodilos, ora comparados com países impossíveis de se viver, ora com algum tipo de mal. Monstros significavam as forças sobrenaturais abolidas pela Igreja.

Não poderia existir a festa sem a música. A dança estava presente também como vestígio da catequese. A Igreja permitia que índios e negros dançassem, pois a dança era uma forma de louvar e agradecer a Deus pela vida.

As danças surgem para transformar a estética tanto nas festas quanto nas procissões e permitiam tanto ao negro quanto ao índio, a identificação com o outro, o colonizador. Dançava-se a chegada, a chula, os cocos e os congos.

Dançava-se a “chegança”, que segundo Oneyda Alvarenga, celebrava as lutas entre cristãos e mouros e era considerada até o século XVIII, uma dança imoral; ou bailava-se a “chula”, a que se refere o sisudo pregador Manoel Bernardes como pecaminosa, por que o dançarino exibia-se “meneando sem sair do lugar”. (DEL PRIORE, 2000: 56)

Na Colônia eram comuns as danças advindas da África e na metrópole divulgavam-se as danças praticadas na Colônia, mostrando aí a circularidade das culturas. A intimidade com as coisas da Colônia permite que imagens sejam levadas à metrópole ajudando a remontar os quadros “pintados” da Terra de Santa Cruz”.

A dança na festa e a fantasia usada nas procissões representavam o que uma cultura fazia sobre a outra, sobre si mesma e sobre a sua disposição de utilizar, através do luxo, da ostentação e da fantasia, a festa como objeto cultural.

Pardos e mulatos usavam os indígenas nas suas procissões. Isso revela a integração entre duas culturas. Mostra também que grupos explorados e escravizados souberam encontrar caminhos de resistência, sobrevivência comum e diálogo, já que foi concedido o espaço para a exposição de idéias culturais.

É no entanto, da Bahia – mais precisamente de Santo Amaro, em 1760 – que vem o registro mais completo das festas de reis Congo, sublinhando a importância e a função que tais comemorações tinham para a comunidade negra. Aparato, luxo e riquezas jamais sonhadas para esses segmentos, considerados tradicionalmente pela historiografia como subalternos, enfatizam, como já dissemos, sua capacidade de acumulação. (...) Mas é justamente essa capacidade de expor outras realidades que devolve a festiva dignidade aos negros e à sua cultura. (DEL PRIORE, 2000: 83)

Naturalmente alegres, os explorados eram filhos da festa pois conseguia integrar a cultura africana à cultura europeia promovendo a integração social, criando espaço para exercer as tradições de sua terra, mesmo que já controladas

pela realidade colonial. Índios, negros e mulatos aproveitam-se das brechas encontradas nas festas para representar cada cultura específica. O que seria uma simples comemoração religiosa passa a ser uma oportunidade de recriação de mitos, da musicalidade, da dança e até da maneira de vestir-se. As lutas pelo espaço coletivo eram reais, pois enquanto os povos “diferentes” dos europeus impregnavam as festas com seus rituais culturais, o Estado Moderno estava empenhado em modificar os códigos culturais que desabrochavam na Colônia.

As festas estavam sempre ligadas ao Estado ou a Igreja. Então, dois eram os lugares que ocorria o evento, a fim de que houvesse um maior controle sobre as comemorações: ou era na praça da rua ou em frente à igreja. As instituições de poder viam desde sempre que não poderiam suprimir as festas, pois a mesma era um canal para se tentar impor regras às comunidades. Decidem então, integrá-las à vida social das populações mediante regras do que seria considerado para os poderes, um bom comportamento. *“Oferecem, portanto, uma bula sobre a forma de bem utilizar tais celebrações.”* (DEL PRIORE, 2000: 91)

A igreja logo se preocupou em sacralizar o seu espaço, ponto tradicional de partida e de chegada das procissões, conseqüentemente local de reunião e comunicação. As aglomerações sempre pareceram problemáticas para o poder, por que não podiam exercer o controle como deveria. As igrejas rapidamente eram pontos para a sociabilidade e, sobretudo, para o lazer, ambos com sentido de confraternização. O convívio entre o sagrado e o profano passa a ser alvo do poder civil e religioso que dá seus primeiros passos para banir essa união.

A separação entre sagrado e profano proposta pela Igreja visava alterar a sensibilidade e a mentalidade religiosas. Daí a objeção sistemática às comemorações festivas, tidas como ocasião de pecados múltiplos: a embriaguez, a glotonaria, a luxúria, a vaidade, o dinheiro desperdiçado no jogo, a “loucura” das danças, todos os pecados que aproximavam os homens ao Demônio. (DEL PRIORE, 2000: 92)

Luz e vigilância eram os antídotos mais usados contra as transgressões. No Brasil Colônia o espaço da igreja era um motivo de preocupação, pois diante das coisas sagradas deveria haver uma maior investigação para que o povo não procedesse de maneira incorreta frente à catequese católica. A preocupação não era só com gestos de duplo sentido, mas com roupas e olhares profanos. Cultos à noite estavam proibidos pois a iluminação era escassa e a escuridão convidava a “libertinagem” da comunidade. Um dos grandes eventos afetados com a proibição de cultos à noite, foram os enterros que passam a ser realizados exclusivamente de dia.

A Igreja era prioritariamente lugar de conagração. Assim como a praça, o cais ou as fontes de água. Para as camadas populares, e nelas os escravos ou forros, os rituais católicos deviam ser piedosos mas não só; eles eram também canal de comunicação e sociabilidade. (DEL PRIORE, 2000: 96)

Contudo, a porta da igreja era também utilizada para contestação popular. Nessa porta se afixam “pasquins, sátiras e enredos” contra o poder público, incluindo o governador e outros membros da burocracia colonial. Rotineiramente, a Igreja é lugar de autoridade, mas em dias de festa torna-se lugar de desacato à autoridade. É o espaço de circulação de pessoas, e conseqüentemente de socialização de informações.

Muito foi combatido pela Igreja, a dança e a música africana. Era na verdade uma luta contra o erotismo e a sensualidade de danças entre casais, nos quais havia contatos entre corpos. Os atabaques, ganzás e pandeiros não deixavam o moralista dormir e agitavam corpos de todas as classes sociais.

A musicalidade negra também se fazia presente em outras comemorações, sempre inspirando o desagrado das autoridades, uma vez que era sinônimo de comportamentos que estas julgavam incontroláveis e viam como práticas não cristãs com vestígios de paganismo. (DEL PRIORE, 2000: 100)

A dança negra era entendida por alguns padres como uma forma de permitir que os escravos extravasassem possíveis sentimentos de revoltas. Eram boas a dança e a música, desde que feitas e organizadas de forma “honestas”, dentro das regras eclesiásticas. Tudo era permitido dentro dessas regras. Desde que não se entregassem a vícios e usassem mal o tempo do descanso. Os membros eclesiais *“admitiam que dar folga aos escravos nos domingos e dias santos, mesmo sob a condição de irem à Igreja, também podia acabar em festa.”* (TINHORÃO, 2000: 91)

A Igreja tinha como alvo o sentido profano das festas, que devia ser banido das festas religiosas. Só os aspectos institucionais e sagrados deveriam permanecer. Danças, músicas e fantasias deveriam ser um auto-retrato eclesiástico, tudo com muito bom tom e decência.

A santa de devoção que mais se destacava no culto dos negros era Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, pois os negros se identificavam com o seu rosário, que lembrava o similar africano usado nas consultas sobre o futuro ou a sorte no amor ao orixá Ifá. Isso era uma forma de encobrir o uso de seu rosário de nozes de Palmeira do Candomblé. Do cruzamento de pai branco e mãe negra, nascia um ser misturado que poderia ser chamado de pardo e que logo resolveram ‘abraçar’ a sua santa de devoção e formar uma Irmandade da morena Nossa Senhora de Guadalupe. Essa Irmandade fora uma decisão daqueles que não conseguiam encaixar-se nem na Nossa Senhora do Rosário dos Pretos nem na Nossa Senhora do Rosário dos Brancos. Como disse Pe. Antônio Vieira:

Os homens da Baía dividiram-se em dois campos ou Irmandades, a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e a de Nossa Senhora dos Brancos. Desta segunda se afastaram mais tarde os moços pardos, que fundaram uma terceira Irmandade com diferente invocação. (Serafim Leite. Artes e Ofícios dos jesuítas no Brasil, p. 30. In: Tinhorão, p. 97)

A religião era o ponto de encontro e de confraternização das culturas, do senhor e do negro. Era conveniente a Igreja adotar essa política de adaptação, com o objetivo de cristianizar índios e escravos. Era um risco expor as crenças católicas aos ritos e superstições dos indígenas e africanos.

A religiosidade cristã que, herdada de Portugal, se contaminava de todas essas impurezas afro-índias, sobretudo nas camadas inferiores da sociedade colonial, atingia sua fase aguda nos séculos XVII e XVIII, em que a vida religiosa, de um lado, e a paixão genésica de outro, chegaram na observação de Pedro Calmon, “a ameaçar a extinção a raça branca na colônia infestada de africanos.” (AZEVEDO, 1996: 246-7)

Enfim, o grande esforço da Igreja era o de controlar a população “catequizada”, mapear pecados, combatê-los, disciplinar e controlar as comunidades, isso enquanto não há a festa, pois uma vez iniciada, é o momento de cometê-los todos.

BIBLIOGRAFIA:

1. DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.
2. ALVES, Isidoro. **A festiva devoção no Círio de N. Sra. De Nazaré**. In: Estudos Avançados, 19 (54), 2005, Scielo, Brasil.
3. AZEVEDO, Dermi. **A Igreja católica e seu papel político no Brasil**. In: Estudos Avançados, 18 (52), 2004, Scielo, Brasil.
4. AMARAL, Rita de Cássia Melo Peixoto. **Festa à Brasileira**: significados do festejo no país que “não é sério”. Tese de doutorado em Antropologia. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, SP, 1998, 403p.
5. SAVALLI, ECAC. **Trabalhando na festa: os ambulantes no carnatal (2000-2001)**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. UFRN, junho, 2002.
6. MORIN, Edgar. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1986.
7. MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
8. CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
9. SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas**: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna. Estação liberdade.
10. SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Sobre a autonomia das novas identidades coletivas**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Scielo Brasil,
11. POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
12. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
13. PRIORE, Mary Del. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: 2000.
14. TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: 34, 2000.
15. MORAIS FILHO, Melo. **Festas e tradições populares no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
16. CHIANCA, Luciana **A festa do interior**. Natal: EDUFRN, 2006.

17. MORIN, Edgar. **Da cultura à análise à política cultural**. In: Margem, SP. N. 16, p. 177-182. dez. 2002.
18. BARBOSA, Marisa Geralda. **Algumas considerações acerca da indústria cultural: suas potencialidades politizadoras e reprodutoras**. In: www.urutagua.uem.br.
19. LOPES JÚNIOR, Orivaldo Pimentel. **Ciências Sociais da religião e estudos religionistas: exclusões e inclusões**. Maio 2002.
20. OLIVEIRA, Hélio de. **Nossa Senhora da Apresentação: um resgate estético para a cidade do Natal**. Natal: Terceirize Editora, 2003.
21. BRANDÃO, Thadeu de Sousa. **Fisionomia de uma festa de padroeira: Sant'ana de Caicó**. (Monografia – UFRN), Natal, 1999.
22. SILVA, Leda Maria Feitosa da. **A festa como espaço de sociabilidade**. In: Monografia – UFRN, Natal, 2006. *Tenho que pegar o título da monografia*
23. **Arquidiocese de Natal**. Registros do livro de tomo 1. Período: nov/1972 a dez/2003. natal, 31 de janeiro de 2006.
24. SODRÉ, Nelson Werneck. **Síntese da história da cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira: 1972.
25. FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. Rio de Janeiro: Globo, 1989.
26. DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco.
27. DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1979.
28. REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
29. PRADO JÚNIOR, CAIO. **Evolução Política do Brasil**. São Paulo: Brasiliense. 1933
30. BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia. Das Letras. 1992.
31. AZEVEDO, Fernando. **A cultura brasileira**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
32. CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: 1954.
33. MARX, Karl. **O capital**.
34. MORIN, Edgar. **O método III**. Portugal: Publicações Europa-América, 1996.

A ORDEM TERCEIRA DO CARMO E SUA ATUAÇÃO EM PERNAMBUCO – SÉCULOS XVIII – XIX

Elaine Cristina Canha

Graduanda - UFRPE

lanecanha@gmail.com

Descobrir as relações mantidas pela Ordem Terceira do Carmo dentro da Sociedade Colonial Pernambucana é o objetivo deste trabalho. Fundada em 1695, a Ordem Terceira do Carmo configura-se numa associação leiga espiritualmente ligada à Ordem dos religiosos carmelitas. Ambas as instituições, terceiros e religiosos, mantêm entre si relações não só espirituais como também relações jurídicas e financeiras como demonstram os documentos encontrados. Relações estas que algumas vezes passou por momentos turbulentos. A Ordem Terceira do Carmo é importante para os religiosos no apoio financeiro e pessoal e, é também para seus membros, à medida que presta auxílio na vida, na doença e na morte. E ainda para a sociedade por oferecer um espaço tanto para a prática da fé, quanto para a socialização, seja por meio das missas e orações, seja na realização de festas e procissões.

As fontes utilizadas neste trabalho encontram-se nos arquivos particulares do Convento do Carmo e da Ordem Terceira do Carmo, ambas em Recife – PE. Visto a fragmentação de dados, muito comum no trabalho historiográfico sobre o Brasil Colonial, adotamos a linha metodológica de trabalho de Carlo Ginzburg, apresentada em suas obras O Queijo e os Vermes e Mitos e Emblemas e Sinais. Sua metodologia de buscar na documentação (por vezes incompleta) pistas e indícios, nos ajudou a construir um quadro histórico mais ou menos homogêneo da época.

Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras

Segundo Eduardo Hoornaert, as Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras exprimem o desejo por parte dos grupos sociais, de formar comunidades religiosas, não se subjugando à cultura dominante. Dirá também que é uma forma do leigo se tornar um “para-eclésiástico”, e poder gozar um pouco da elitização proporcionada pela vida religiosa. Porém a participação nas irmandades não garantiria apenas uma suposta elitização, mas também uma forma de defesa principalmente dos mais pobres contra as agruras do sistema colonial, sejam de ordem econômica, sejam por questões raciais.

Poderíamos dizer que as irmandades compostas por negros e índios traziam esse caráter de libertação e resistência, enquanto as irmandades de brancos, possuíam um

caráter mais elitista. A irmandade e a confraria seria uma instituição urbana contra o domínio latifundiário?

O local da igreja da confraria tinha suma importância para se avaliar o prestígio das mesmas. Os melhores locais eram reservados às ordens terceiras, e as irmandades de escravos eram sempre menos favorecidas nesses quesitos, como também no quesito tamanho das igrejas. Afora essas diferenças, todas rivalizavam entre si no quesito ornamentação, como também na opulência das festas. Cada irmandade representava uma parcela da sociedade, e essa parcela se esmerava para resgatar através da ornamentação e opulência de sua festa, um pouco da dignidade humana.

As Irmandades e Confrarias tomavam para si funções que eram relegadas pelas instituições centrais. Era comum que estas irmandades prestassem assistência médica e financeira a seus membros, bem como a organização de Santas Casas e orfanatos para o público em geral.

Muitos recolhidos praticavam a ascese¹ recolhidos em suas próprias casas ou no convento. Destes muitos ganharam a simpatia dos fiéis e passavam a ser reverenciados com orações, pedidos e doações. Havia disputa entre irmandades e recolhidos pela posse dos mesmos, como também pelo controle das espórtulas doadas pelos fiéis.

A Ordem Terceira do Carmo

A Ordem Terceira do Carmo, segundo Eduardo Hoornaert ², foi uma representação do poder dominante. Entre os séculos XVII e XVIII, há documentos que comprovam essa composição elitista da ordem.

Mas por que Ordem Terceira? Segundo Pereira da Costa ³, as ordens religiosas de vida claustral, sob o regime de uma regra ou constituição dividem-se em três ordens distintas: A primeira é a dos padres, com votos professos e vida em comunidade claustral. A segunda é a das mulheres, da mesma forma que os padres e a terceira é a dos leigos, casados, solteiros, viúvos que não querendo ou não podendo participar das duas primeiras, congregam-se em associação religiosa seguindo a mesma espiritualidade da ordem à que estão atrelados.⁴

A Ordem Terceira do Carmo surgiu em Pernambuco em data não definida, mas provavelmente antes de 1694 no Convento de Olinda. Em 1695 ela se muda para o

¹ Ascese: Prática das virtudes cristãs pelo exercício da vontade, pela meditação e pela mortificação.

² HOORNAERT, Eduardo *et al.*. História da igreja no Brasil. 4ª ed. Petrópolis: Paulinas/Vozes, 1998. Tomo II/1

³ PEREIRA DA COSTA, F. A. **A Ordem Carmelitana em Pernambuco**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976.

⁴ PEREIRA DA COSTA Op. Cit p. 143

convento de Recife, devido à instância dos membros portugueses ou brasileiros residentes em Recife, visto ser bastante difícil freqüentar a de Olinda. A Ordem Terceira a princípio passa a funcionar dentro do convento dos frades carmelitas. Os irmãos terceiros eram convidados pelo decreto de confirmação da instituição da Ordem a participar “de todos os bens espirituais, graças, indulgências e privilégios conferidos à Ordem, não somente todos os irmãos de presente congregados, como ainda os que de futuro professassem;”⁵.

Para seu estabelecimento físico, doaram os religiosos uma capela em construção ao lado do Evangelho, bem como as terras que corriam para fora. Enquanto se processava a construção de suas instalações, os Terceiros realizavam seus exercícios espirituais na capela do Santíssimo Sacramento, dentro da igreja do Carmo. A construção teve início por volta de 1700 e concluída parcialmente em 1710, quando a Ordem terceira foi trasladada para as novas acomodações. Estas só ficariam completas em 1837. Esta capela do Santíssimo Sacramento ficou sob responsabilidade dos terceiros até 1752, quando passaram a realizar os exercícios espirituais na própria capela. No ano de 1864, foi decidida a construção de um hospital privativo dos terceiros nas suas dependências, tendo este sido inaugurado em 1868.

Os Terceiros e suas relações com os religiosos

As relações com os religiosos carmelitas segundo o estatuto de ambas, devem ocorrer dentro da paz e caridade próprias da vida Cristã. Porém isso não quer dizer que elas sempre foram pacíficas. Algumas vezes, como em qualquer relação, houve momentos de discórdia.

Em setembro de 1746, os terceiros dirigem uma queixa ao Prior geral da Ordem acerca da falta de assistência por parte do Provincial Carmelita e a elevação da sua capela a igreja para que pudessem realizar nela festas solenes, e talvez não precisassem “alugar” a igreja dos religiosos. O prior responde com uma série de artigos que versam sobre os terceiros e os religiosos, devendo estes apresentar dentre os religiosos do convento uma lista tríplice para que fosse eleito um comissário que dará assistência aos mesmos e talvez responda pela ordem a respeito de: enfermos, comunhões, sermões, sendo para isto dispensado pelo convento para uma melhor assistência. Pede-se aos terceiros que devido à concorrência de distribuição de missas aos seculares, e aos conseqüentes prejuízos para a Ordem, que “prestem subsídios aos religiosos, como é de caridade e até mesmo de justiça, [...] (pelos) os serviços, que elles tem prestado á Ordem Terceira.”⁶

⁵ PERREIRA DA COSTA Op. Cit p. 146

⁶ **Notícias da Província Carmelitana** p. 40

Um outro conflito entre terceiros e religiosos começou por causas das taxas dos funerais de seus membros. Há uma reclamação dos terceiros que o enterro da membra Ursula Maria Saldanha, irmã do frade carmelita observante Joam Baptista de Jesus Saldanha, teria sofrido atraso pelo não pagamento da esmola costumada (12\$000) e do hábito. O próprio irmão da D. Ursula havia cedido um hábito para que fossem abatidas as despesas do enterro, e por este motivo, teriam os religiosos relutado em enterrar e acompanhar o enterro da terceira. Outra membra, Felipa Joaquina, irmã do observante Fr. Francisco da Virgem Maria Barrozo, roga um desconto no enterro e paga somente pela capa, de 5 a 7\$000 visto não ter posses. Mas qual a origem desses problemas?

Diz o estatuto da Ordem Terceira, que se o defunto ao morrer não tiver posses, a congregação deve pagar o enterro e o hábito, e os religiosos acompanharão “pelo amor de Deus” o dito enterro (em geral, os membros pagavam uma esmola, como se menciona acima de 12\$000). Diz-se ainda que os enterros dos membros sejam mantidos por um caixa em separado das economias gerais. Porém a ordem terceira alegou para os seguintes casos que devido aos muitos enterros e a quantidade de membros com poucas posses, não podia mais custear os mesmos totalmente. Por outro lado os religiosos carmelitas contestam as informações prestadas pelos terceiros, e embora não recusem, colocam dificuldades em aceitar os descontos solicitados. Tal querela vai provocar a ruptura entre religiosos e terceiros, só restabelecida após um acordo que colocava de forma bem sintetizada a tabela de pagamentos relacionados a festas e enterros, além de outros pontos considerados importantes para os religiosos:

- 640 rs à entrada de qualquer membro na OTC mais 2\$000 na profissão.
- O prior eleito da OTC que quiser acompanhamento dos religiosos na sua posse pagará 6\$400.
- 32\$000 para o jantar da sexta-feira do Triunfo, havendo ou não procissão (a festa do Triunfo era uma das realizadas pela Ordem Terceira do Carmo).
- 16\$000 no dia da festa de Santa Thereza e mais 16\$000 pela procissão.
- O defunto deve conceder 2 libras de cera e serão os mesmos amortalhados nos hábitos próprios da OTC. Defuntos sem funeral pagarão 2\$000.

- Pelo ofício dos defuntos se pagará entre 20\$000 e 30\$000 Abertura da porta que une as duas instituições a muito fechada de pedra, desistindo os religiosos da dimissão⁷ que fizeram os terceiros.
- A mesa da OTC deverá tratar o prior do Convento e a Ordem com a consideração devida.⁸

Bem se vê que para um membro da ordem terceira se enterrar com todas as honorarias deveria pagar por volta de 42\$000 mais as duas libras de cera só do enterro (adicionando-se os 12\$000 do hábito dos religiosos). No caso de sua entrada para a ordem e caso chegasse a se tornar prior, gastaria 51\$040. Isso fora os dízimos e taxas pagas durante a vida dentro da irmandade. A OTC também pede a isenção da ornamentação e da Festa da Madre Santa Thereza no convento do Carmo

Percebe-se que quando o assunto era financeiro, as relações entre ambos eram de forma bem civis e formais. Um exemplo que podemos ter para comprovação desta afirmação é que às paginas 147 e seguintes do Tombo Carmelitana, há uma escritura de empréstimo a juros tomado pelos religiosos aos terceiros, tendo como garantia uma morada de casa de dois sobrados. O empréstimo foi no valor de 1\$200, 00, com juros de 6% e 4% de 4 em 4 meses. Na página 168, há um novo empréstimo de 248 mil réis a juros, hipotecando-se para isso mais uma casa de sobrado. Em 1802, tendo-se somado as dívidas e pagos os juros até então, a hipoteca é removida das casas para o engenho Ubaca, junto com seus pertences e rendimentos anuais. Não sabemos o que valeria mais à época, se as casas ou o engenho. Porém, pela situação da empresa açucareira no Nordeste e pela inflação populacional em Recife, é bem possível que as casas e suas rendas valessem mais, ou pelo menos tivessem rendimento certo. A questão é que a hipoteca é transferida porque os terceiros queriam executá-la.

Um outro exemplo é o recebimento do Engenho Salgado como doação aos religiosos, serviu para a continuação (ou construção) das obras da capela do Santíssimo Sacramento, obras estas que estava a cargo dos terceiros que deixaram de fazê-la. O que o documento nos permite entender é que o convento havia entrado com uma ação, condenando a Ordem Terceira a fazer o trabalho. Como resultado dessa ação há a doação do Engenho.⁹

⁷ Dimissão: Não possuímos o significado que o termo tinha para a época, mas poderíamos entender como uma espécie de demissão ou desligamento.

⁸ Entenda-se esta consideração como subordinação da OTC ao superior religioso, bem como a toda Ordem carmelita.

⁹ **Tombo Carmelitana** – Arquivo Recife p. 173/174

As Festas

A Ordem Terceira do Carmo também é importante para a sociedade local, por oferecer um espaço tanto para a prática da fé, quanto para a socialização, seja por meio das missas e orações, seja na realização de festas e procissões.

Dentro dos seus arquivos encontramos referências a festas carmelitas no período em estudo. De organização da própria Ordem é a Procissão do Triunfo, que era realizada durante o período penitencial, procissão esta composta de cortejo de religiosos e andores. Também encontramos referências à festa de Santa Thereza, matriarca da Ordem. Ambas as festas eram realizadas regularmente, e mesmo quando a situação parecia mais difícil, achava-se um jeito:

“Termo em que q se asentou e Meza de 8 de outubro de 1797 aseitar a graça [...] ao R^{mo} P^e M^e Provincial Fr. Felix de S^{ta} Anna de transferir a [...] deste presente dia para domingo seguinte dia em q esta ordem soleniza a festa de nossa Matriarcha

Aos 8 dias do mês de outubro de 1797 no consistório da nossa ordem estando a meza junta apresentou o Ir. Prior (Inácio) de Farias (Andrade) o despacho do R^{mo} P^e M^e Provincial e comissário em q transmudara a [...] deste dia para domingo vindouro festa com a mesma cera q da esta ordem para as [...] anuais, não servindo de exemploem outra qualquer (ocasião) esta graça que ns foy conçedida pela grande despez q se fez nesta ordem este presente ano, e para todo o tempo constar se mandou fazer este termo em q assignou o R^{mo} P^e M^e Provincial com os mais vogais da meza Eu Joze Caetano de Moraes Liberal secretario o escrevi”¹⁰

Vemos neste documento que a dificuldade que se apresentou para a Ordem Terceira foram as despesas anuais (neste caso com a construção). A festa é transmutada para outro dia e os religiosos abrem mão da cera (para as velas) que a ordem devia doar-lhes.

De qualquer forma as relações entre a Ordem Carmelita e a Ordem Terceira do Carmo foram importantes para o crescimento espiritual, físico e financeiro de ambas. Juntamente com os doadores e os religiosos, todos contribuíram para a circulação de cultura, interesses e conhecimentos entre as hostes religiosas e sociais, integrando a sociedade pernambucana na construção de sua identidade religiosa e eclesial.

¹⁰ Terceiro livro de termos de mesa – Arquivo da Ordem Terceira do Carmo - Recife. p 75

REFERÊNCIAS

HOORNAERT, Eduardo *et all.* **História da igreja no Brasil**. 4ª ed. Petrópolis: Paulinas/Vozes, 1998. Tomo II/1

PEREIRA DA COSTA, F. A. **A Ordem Carmelitana em Pernambuco**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1976.

Terceiro livro de termos de mesa – Arquivo da Ordem Terceira do Carmo – Recife

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O Sexo Devoto: Normatização e resistência feminina no império Português XVI – XVIII**. Recife: Ed. Universitária – UFPE, 2006.

ARAÚJO, Maria das Graças Souza Aires de. Participação dos Carmelitas na sociedade colonial pernambucana. IN: BRANDÃO, Tanya (Org.) **Cadernos de História**. Ano 3, n. 3, set., 2004/ – Recife – UFPE/CFCH: Ed. Universitária , 2005

SOUZA, Laura de Melo e (org). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na américa portuguesa**. S.Paulo: Cia das Letras vol 1, 1997.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.

_____. **Mitos emblemas e sinais - Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

SINCRETISMO DA IRMANDADE ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS EM RECIFE NO PERÍODO COLONIAL SÉCULO XVII

Cristiane Pereira de Souza
cris_souza86@yahoo.com.br

Vivianne Ribeiro Valença
viviannehistoria@gmail.com
Universidade Católica de Pernambuco
Graduandas em Licenciatura Plena em História

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo analisar o Sincretismo Religioso, em Recife, dos escravos negros com a cultura católica dos luso-brasileiros no século XVII, através da criação da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Partindo de pressupostos encontrados em documentações sobre a organização da Irmandade, relatos da educação religiosa dos cativos e a importância das mulheres negras na religiosidade dos mesmos, procuramos afirmar a junção das duas religiões na colônia somado à construção da Igreja que leva o nome da Irmandade no ano de 1630. Tendo base em livros específicos, encontramos a afirmação de que a Ordem Religiosa dos Dominicanos em admitir a formação de uma irmandade composta por negros causou descontentamento na sociedade vigente, motivos aos quais, levaram escravos a manterem cultos e agremiações com ritos e festejos sem liturgia católica, sendo assim proibidos pela Inquisição. A finalidade desse trabalho mostra o desenvolvimento cultural-religioso da colônia perante as manifestações de fé de grupos étnicos diferentes e a capacidade de assimilarem seus ritos e festejos com caracteres cristãos católicos, resumindo-se em um novo método religioso popular.

Palavras-Chaves: Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Sincretismo, Igreja.

Abstract

The work aims for objective examine the Sincretismo Religious, in Recife, the black slave with the Catholic culture of Portuguese-Brazilian in the XVII century, by creating Brotherhood of Our Lady of the Rosary of Black Men. Starting with assumptions found in documentation on the organization of the Brotherhood, reports of religious education of captive and the importance of black women in the same religiosity, trying to merge the two state religions in the colony added to construction of the church that takes the name of the Brotherhood in the year 1630. Taking on specific books, we find the assertion that the Religious Order of Dominicans to allow the formation of a brotherhood composed of blacks caused discontent in society force, reasons which have led slaves to maintain associations with cults and rituals

and celebrations without Catholic liturgy, and thus prohibited by the Inquisition. The purpose of this work shows the development of cultural- religious colony before the manifestations of faith, different ethnic groups and the ability to assimilate their rites and festivities with characters Catholic Christians, summarizing up in a new way religious people.

Word-keys: Brotherhood our lady of the Rosary of Black men, syncretism and Church.

Introdução

Pretendemos, nesse artigo, traçar um panorama da relação de sincretismo presente na irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no séc. XVII, considerando essa irmandade como espaço de irradiação do sincretismo religioso dos escravos negros e luso-brasileiros, através da construção da Igreja edificada em 1630, no Recife, que adquiri o nome da irmandade.

Assim sendo, utilizamos uma abordagem culturalista da história, que entende a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. Escolhemos para isso alguns pontos que seram trabalhados no decorrer do trabalho, são eles: a junção das duas religiões que reflete no sincretismo existente na irmandade, conseqüentemente na construção da igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, sua importância para os negros e lusos, além da contribuição dos dominicanos. Consideramos de grande valor para a compreensão do papel da Irmandade leiga de negros, enquanto instrumento de inserção e resistência, podendo desta forma observar a dinâmica da sociedade dos escravos negros, em Recife no período colonial em seu cotidiano, com base na organização da Irmandade, pincelando relatos da educação religiosa dos cativos e a importância das mulheres negras na religiosidade dos mesmos.

A Ordem Religiosa dos Dominicanos em admitir a formação de uma irmandade composta por negros causou descontentamento na sociedade vigente, motivo, esse que levou escravos a manterem cultos e agremiações com ritos e festejos sem liturgia católica, sendo assim proibidos pela inquisição que mais tarde assimilaram suas manifestações de fé aos caracteres cristãos católicos, resumindo-se em um novo método religioso popular.

Inicialmente, a devoção à santa Nossa Senhora do Rosário surgida em Portugal nos séculos XV e XVI, e adorada apenas pelos brancos, foi ganhando popularidade entre os negros que já se agrupavam nas irmandades, ou seja, confrarias, associações ou confederações entre irmãos. Através de lendas acreditava-se que a santa tinha uma certa simpatia pelos os negros, contada através de lendas como a aparição da imagem da santa no mar, que não teria saído das águas com a homenagem feita pelos branco e sim apenas com a dos negros.

No Brasil a devoção dos negros a essa santa foi crescendo cada vez mais levando a difusão da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos que serviria como apasiguadora para aliviar os sofrimentos infligidos pelos brancos.

Em Pernambuco, especificando em Recife, os negros, escravos ou não, celebravam também a bandeira da Nossa Senhora do Rosário, sua padroeira, realizando preceitos religiosos e profanos típicos de sua cultura.

“As festas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos eram constituídas, então, por danças e batuques que não faziam parte da liturgia católica. Sendo assim, os rituais manifestados por esses irmãos chegaram, até, a ser proibidos pela Inquisição.”¹

As irmandades apresentavam-se como espaço de sociabilidade, a festa de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, era um importante elemento na integração do negro junto à sociedade. Muitas congregações disputavam publicamente sua importância social, por meio de realizações de grandes festas, ritos fúnebres, procissões, que estavam intimamente ligados com suas perspectivas de sobrevivência econômica, devido às contribuições adquiridas para esses eventos e à conferência de elementos diferentes na vida associativa da colônia.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no período do Brasil colonial, em relação à condição miserável dos seus componentes, não mediam esforços para construir templos tão ricos quanto aqueles erguidos pela nobreza, mesmo demorando anos para concluir uma obra, muitas vezes conseguiam cooperação, através do fornecimento de mão-de-obra gratuita ou através da aquisição de materiais. A preocupação em construir prédios tão grandiosos, revela a importância das igrejas para os negros que ansiavam ser reconhecidos perante a sociedade vigente.

No entanto a propagação dessa irmandade foi crescendo refletindo na construção da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, situada na Rua Larga do Rosário, no bairro de Santo Antônio, Recife-PE.

Encontramos documentos que afirmam sua edificação em 1630, provando que nesse período houve um maior foco de ousadia e disposição dos homens considerados de cor em nome da irmandade e das crenças que acreditavam. Como os recursos dessa Irmandade eram muito restritos, todo o seu patrimônio tornava-se limitado. Os negros integrantes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, por não possuírem recursos financeiros suficientes, construíam seus templos de acordo com suas condições esforçando

¹ Disponível em: <http://www.rosanevolpatto.trd.br/festanossasenhora.html>. 5 de julho de 2008.

para fazer o melhor. Assim a igreja já estando ameaçada de desabamento, tempos depois, a Irmandade planejou a edificação de uma estrutura maior, em estilo barroco, tendo assim um novo frontispício em 1777.

Cabe-nos ressaltar o principal ponto deste trabalho a relação de sincretismo religioso dos escravos negros e dos luso-brasileiros que reflete na construção da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos que tem em sua essência traços católicos como a adoção da santa adorada pelos negros, trazida pelos brancos portugueses para o Brasil assim o sincretismo serviria como uma forma de defesa e resistência das crenças africanas. Partindo de que o sincretismo é considerado uma fusão de concepções religiosas adversas ou uma influência exercida por uma religião nas práticas de uma outra, ou seja, doutrinas de diversas origens que se misturam formando um novo segmento, que sofre um choque de culturas, capaz de se harmonizar mutuamente.

O sincretismo no período colonial torna-se em nosso trabalho um motivo de fundamentação para compreender o interesse de escravos negros, em fazer de suas crenças não aceita pelos colonos da época, de uma forma mascarada e por que não dizer uma auto-defesa de sua cultura, através da criação da Irmandade Rosário dos Homens Pretos, principalmente com a edificação da igreja.

Como afirma Reginaldo Prandi: *“Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros no Brasil que cultuavam as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, freqüentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial.”*²

Não esquecendo do papel dos dominicanos no processo de sincretismo firmada através dos moldes de construção da igreja. A ordem dos Dominicanos, criada em 1215, por São Domingos de Gusmão foi se expandindo por toda a Europa e em principal a Itália. Nela teve por fim a adoção das regras de Santo Agostinho que no decorrer de seus fundamentos se somaram a outras normas ditas como importantes por São Domingos. Tinham como voto o dever da pregação, pobreza, jejum e outras normas presentes na ordem. Os dominicanos não viam os escravos como objetos e assumiram uma educação religiosa para os mesmos de acordo com os preceitos estabelecidos pela igreja católica. O sincretismo religioso dos cativos se relacionava entre o rosário católico com os colares encontrados pelos seus orixás e admitiram uma suposta influência, pois assim podia manter seus festejos maquiados por um catolicismo popular ainda entregue a preconceitos pelos senhores brancos.

² PRANDI, Reginaldo. *As religiões afro-brasileiras e seus seguidores*. Civitas Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-34, 2003

A prática do rosário pelos dominicanos veio da devoção de São Domingos o que ocasionou no surgimento na Santa conhecida como Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, outros fatos se revelam a credence dos cativos pela santa. A relatos de que a santa foi encontrada por portugueses na costa marítima da África e só chegou a terra firma assim que os escravos revelaram-se manifestados com músicas em saudação a N^a Senhora. Porém aqui em Pernambuco, esta santa vinda com os portugueses obteve maior influencia graças à ordem dominicana que deram aos escravos encontrados na colônia o direito de participa de cultos católicos, porem sem nenhuma pratica ecumênica e litúrgica.

Sendo assim os negros proibidos de freqüentarem as igrejas dos senhores brancos, se organizaram sob a influência dos dominicanos em ordens. Dados aos fatos já citados a santa de maior prestígio pelos cativos teve direito à construção de sua própria igreja e freqüentada só por negros que a construíram com os moldes arquitetônicos coloniais portugueses. Mesmo assim, não deixou de ser uma estrutura modesta e ao meio desse contexto manteve a mesma beleza de uma obra rica com seus detalhes pintados de dourado para exemplificar o ouro, material que não podia ser empregado tão fácil pelos escravos.

A partir de então os negros assimilaram um sincretismo religioso caracteristicamente brasileiro, não deixaram suas práticas africanas, práticas essas que não chegava ao conhecimento do restante da colônia e mantinha os festejos sagrados na Igreja e fora dela como o cortejo do maracatu e as oferendas aos santos orixás. De inicio a inquisição ainda se opôs as práticas dos africanos e os senhores da colônia não aceitaram o surgimento da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

Nessa irmandade foi concisa uma hierarquia com práticas induzidas pelos dominicanos, ou seja, uma liturgia católica da presença de Deus e seus hábitos cristãos tendo a leitura do catecismo e o respeito aos seus símbolos sagrados. Porém ao meio desse cristianismo foi adquirido costumes dos cultos africanos, popularmente conhecido como superstições e o respeito aos orixás que foram ganhando semblantes de santos católicos para que pudessem ser festejados sem restrições. Diante disso também havia a participação das mulheres que desenvolviam atividades econômicas e investiam boa parte de seus redimentos nas cerimônias religiosas, tendo frequentemente eleições para rei e rainha do Congo. Também ajudavam a organizar festas e arrecadar esmolas entre outras atribuições referida a elas.

Considerações Finais

Dentro das perspectivas apresentadas, verificamos as irmandades como espaço de sociabilidade, que representam, simultaneamente, a possibilidade de inclusão dos indivíduos marginalizados que buscavam um espaço na sociedade colonial despertando através da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos um meio de

resistência cultural que se refletiu na construção da igreja que leva o nome da irmandade, baseada no sincretismo entre luso-brasileiros e negros. A devoção a Santa induzida também pelos dominicanos, através da liturgia católica fez dessa adoração uma forma especial de religiosidade. Dessa maneira, as agremiações religiosas representavam um elo importante, através das quais os negros podiam expressar as suas necessidades de defesa e proteção, os seus desejos de liberdade, de caridade para com o próximo e de solidariedade humana, almejavam à valorização, deixando de lado o homem-objeto e adquirindo um ser humanos capaz de ter conhecimentos e sentimentos que até hoje lutam incessantemente pelo respeito e tratamento digno.

Referências Bibliográficas:

Festa nossa senhora do rosário. Disponível em:

< <http://www.rosanevolpatto.trd.br/festanossasenhora.html> >. Acesso em: 5 de julho de 2008, 13:45:22.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. Civitas Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-34, 2003.

FRANCA, Rubem. *Monumentos do Recife*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1977.

GUERRA, Flávio. *Velhas igrejas e subúrbios históricos*. Recife: Fundação Guararapes, 1970.

COMBY, Jean. **Para ler a historia da igreja**. Tomo I das origens ao século XX. São Paulo: Loyola, cap.6, p. 114, 2001.

COMBY, Jean. **Para ler a historia da igreja**. Tomo II do século XV ao século XX. São Paulo: Loyola, cap.13, p. 57-63, 2001.

O ÚLTIMO DIA. REPRESENTAÇÕES DA MORTE NA NOVA ESPANHA DO SÉCULO XVIII

Alfredo Cordiviola

Universidade Federal de Pernambuco

Resumo: Este ensaio pretende analisar os modos em que a morte foi representada na literatura e nas artes visuais durante o período colonial na América espanhola, particularmente no século XVIII no México. Através da análise de um objeto em particular, o chamado Políptico de la muerte, procuraremos observar as transformações da sociedade vistas a partir do prisma das diversas funções exercidas no imaginário americano pelas idéias da morte e do além.

Em um remoto sarcófago construído no interior da França no século VII, está representada a imagem de Cristo, que regressa no fim dos tempos levando na mão o Livro da vida. Nesse *Liber vitae* está escrita a história do universo, que anuncia já o segundo advento e o triunfo da Jerusalém celeste. Seiscentos anos depois, esse mesmo livro reaparece em outra igualmente remota igreja do interior da França. Mas já não se trata, na verdade, do mesmo livro; neste caso, as páginas já não falam do devir cósmico, mas do percurso de uma vida. Trata-se de um livro de contas, onde foram registradas todas as boas e as más ações daquele que está prestes a morrer. No primeiro exemplo, a morte estava vinculada ao fim dos tempos e ao destino coletivo; no segundo, a uma biografia individual que, de forma particularizada, vai se inserir no grande desenho escatológico da humanidade. O palco para o primeiro eram as difusas esferas do apocalipse; o cenário para o segundo era um quarto, uma mera cama, onde jazia o moribundo.

Em *Historia da morte no Ocidente*, Philippe Ariès utiliza estas duas representações para exemplificar as transformações pelas que passa, ao longo da Idade Média, a idéia da morte. Essas diversas significações associadas ao Livro da vida lhe permitem ao autor ilustrar a passagem de uma concepção coletiva do destino para uma instância em que a morte se torna eminentemente particular e determinada. Uma morte que, a partir do século XIV e devido em grande parte às influências doutrinárias das ordens mendicantes, passaria a ser codificada nas *Artes moriendi*, e na tão solene quanto banal imagem da

morte no leito, que, como lembra Áries, reúne em si “a segurança do rito coletivo e a inquietação de uma interrogação pessoal”.¹

Como se aprende a morrer? Como lidar com a fragilidade que nos constitui? Como se preparar para um trânsito que nos afasta de tudo aquilo que conhecemos e experimentamos ao longo do tempo que nos foi dado? E quando começaria essa preparação? Durante toda a vida, como lembravam os poetas barrocos que insistiam que viver é caminhar breve jornada e associavam o berço e o túmulo como espaços inevitavelmente contíguos? Ou seria no momento final, quando, cercados por anjos inspiradores e demônios tentadores, a irreversível certeza do final nos obriga a elaborar balanços sobre o passado? Nessa última hora, como salvar a alma e garantir uma continuidade justa e serena? As *Artes moriendi* propunham dar respostas a essas perguntas, munidas de uma gramática de prêmios e castigos, de um catálogo de promessas e ameaças, e de um vasto repertório de tópicos, citações bíblicas, práticas litúrgicas e referências aos discursos das autoridades.

Sistematizadas pelas disposições do Concílio de Trento no século XVI, as *Artes* exercem ampla influência no mundo hispânico, como instrumento de difusão da doutrina e como método para regulamentar os destinos e os rituais a que deviam ser submetidos os corpos e as almas dos moribundos. Nessas tarefas, contam com o indispensável auxílio de uma vasta iconografia que dava formas e cores às graves palavras contidas nos manuais da boa morte. Na Nova Espanha, essas imagens se disseminam em livros, retábulos, piras funerárias e telas, com o eminente objetivo pedagógico de evangelizar os indígenas, reforçar a coesão doutrinária e servir como ferramenta de meditação para justos e pecadores. É notável como, para o século XVIII, existe já consolidada no México toda uma tradição imagética onde convivem os tópicos previsíveis das representações normatizadas pela literatura devocional com a sempre imprevista aparição de algum elemento perturbador. Esse elemento, espécie de *punctum* que prende e comove a atenção, se por um lado confirma com sua potência persuasiva a intenção manifesta da imagem (provocar arrependimento, medo, aceitação), por outro parece criar um campo visual propício para que a noção de excesso seja constantemente redefinida *enquanto experiência individual*, como se a imagem tivesse a capacidade de falar sobre aquilo que toca a todos (a morte e o além) de forma particular em cada circunstância e para cada observador. Assim, nesse século, proliferam corpos com as vísceras ainda mais expostas,

¹ Áries, Philippe. *Sobre a História da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989, p. 35.

demônios com expressões ainda mais aterradoras, esqueletos ainda mais perversos e ameaçadores, suplícios ainda mais atrozes, que parecem aperfeiçoar o inventário de horrores já vistos e já conhecidos. Esses detalhes têm, devido a sua extrema eficácia, a função de condensar significações, mas também servem como glosa do vocabulário usual do enfrentamento com a morte, multiplicando as reverberações e as meditações de cada penitente. A essa tradição excessiva e ao mesmo tempo íntima pertence um curioso objeto que analisaremos aqui, o chamado *Políptico de la muerte*.

Conservado no Museo Nacional del Virreinato em Tepotzotlán, México, pertence a essa etapa tardia do período colonial, o século XVIII. Singular e de pequenas dimensões (cada uma das suas folhas tem 28x23 cm.), é provavelmente uma das peças mais notáveis das que compõem o acervo da instituição. Feita em madeira por artista anônimo, é uma caixa que consta de várias partes que podem ser dobradas e inseridas dentro do receptáculo. Mas, diferente de outros objetos dobráveis em madeira muito presentes na época, como as escrivatinhas portáteis ou as caixas de costura, este objeto não tinha nenhuma utilidade imediata, salvo a de provocar uma resignada contrição. A caixa também não servia para guardar ou preservar pequenos elementos, pois ao ser fechada, seu interior era todo ocupado pelas lâminas pintadas. Quando abertas, cada uma dessas folhas mostra uma profusão de figuras pintadas a óleo, acompanhadas de inscrições e textos sentenciosos e cuidadosamente grafados. Ao todo são seis lâminas, que consagram de diversas maneiras a fragilidade da vida e o triunfo definitivo da morte.



Os traços simples e carregados lembram os ex-votos que hoje podem ser vistos em muitas igrejas latino-americanas. Mas o ex-voto representa o final feliz, o agradecimento pela graça recebida, o pagamento da promessa. Conta uma história com datas precisas: essa história é a dor, aquilo que não está, aquilo que já foi. O que interessa é que essa dor, esse problema já foi superado e pertence definitivamente ao passado. O ex-voto é também um talismã, que anuncia o que aconteceu para que jamais volte a acontecer, para conjurá-lo. O Políptico, entretanto, não nos protege da morte, mas aspira a ensinar a arte da resignação, a deixar de sofrer pelo que aconteceu ou pelo que inevitavelmente acontecerá.

O frontispício exibe um esqueleto com os braços abertos, segurando uma foice e uma vela acesa, olhando de frente para nós, como se estivesse aguardado a nossa chegada. Aparece rodeado de múltiplas referências alegóricas que enfatizam seus poderes e atributos, como o olho da providência, a clepsidra e um coração em chamas, com um crânio no centro, atravessado por duas flechas. A imagem, explícita e contundente, torna-se ainda mais eficaz pela presença de uma abertura que, em *trompe-l'oeil*, representa uma janela tomada completamente por uma teia de aranha. Ponto de fuga, essa pequena janela semi-aberta remete especularmente a todo o políptico, com

suas dobradiças e suas entrevisões, mas ao mesmo tempo, de alguma forma realça a clausura que domina a obra. A janela entreaberta, longe de ser um convite para aceder a uma outra dimensão ou uma via de escape, um marco fantasmático que permita vislumbrar uma outra saída, reforça uma vez mais a percepção do políptico como uma caixa aberta que está sempre fechada, e que só pode permanecer aberta para ilustrar definitivamente esse seu fechamento radical. Como se a porosidade da madeira fosse também uma outra ilusão, que o espectador está obrigado a aceitar com cumplicidade, porque sabe que não há nada além, apenas pó, sombra, nada.

Os outros painéis oferecem variações sobre o mesmo tema. Um doente agoniza no seu leito de morte; a ponto de ser ferido por um esqueleto que já lhe aponta sua flecha, recebe a extrema-unção, sacramento que estava tão codificado quanto o próprio bom morrer.² Na cabeceira da cama um anjo o protege, mas ao pé do leito jaz um demônio, sorridente. Um padre abstraído medita, e se contempla no espelho que reflete sua caveira, enquanto as parcas se dispõem mais uma vez a cumprir sua função e um barco arriba a seu porto final. Uma jovem bela e adornada com jóias serve como emblema da vaidade. Um penitente é acossado pelo demônio, enquanto se multiplicam a seu redor as cenas de suplícios e os combates do juízo final. Custodiada por uma vela acesa e outra apagada, uma caveira reina absoluta, imensa, sobre um sepulcro aberto.

² Ver sobre os rituais e as etapas da extrema-unção, o ensaio de Maria Concepción Lugo Olín. "Enfermedad y muerte en la Nueva España", em Rubial Garcia, Antonio (org.) *Historia de la vida cotidiana en México: tomo II. La ciudad barroca*. México: El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 2005, pp.555-586.



Mas essas são apenas algumas das figuras principais que prendem a atenção do observador. Há muitas outras, que se superpõem e dirigem as derivas do olhar. Nesse vertiginoso calidoscópio moralizante, cada quadro contém vários planos, formados por hipertextos espectrais que fraturam os pontos de vista e instauram uma delicada convivência entre as (poucas) imagens “realistas”, as alegorias e os onipresentes textos. A leitura pode ser feita em várias direções, ora enfatizando as continuidades entre os textos e suas ilustrações, ora quebrando essa ilusão para que o *punctum* de um detalhe (os desenhos do cobertor, os dois botões que fecham a blusa da moça, o livro aberto nas mãos de um religioso que parece estar procurando algo que não encontra) funcione, como mencionávamos antes, como uma sinédoque ou como um abismo aparte. Entre as referências convencionais e as alusões mais ou menos cifradas, os painéis cativam pela superabundância de elementos e pela ausência de espaços vazios, como se exprimissem a necessidade de que toda superfície, até os planos de fundo e as perspectivas parciais atravessadas por preceitos e epigramas, tivesse que estar carregada de significação. E é precisamente esse excesso, essa exposição obsessiva de referências e de mitologias da morte, o que torna o conjunto um objeto ideal para pensar os modos em que os saberes sobre a morte se materializam nesse preciso momento da vida colonial.

Como está ancorado o Políptico no seu tempo, como dialoga, nesse crepúsculo do período colonial, com outras dimensões do seu presente? E como processa as

influências e as tradições que vêm do passado? Para 1775, data da sua possível composição, as representações da morte estavam definitivamente marcadas pela convenção. A morte já vinha triunfando desde a Idade Média, encenando lutas cósmicas entre vícios e virtudes e conflitos privados com os demônios da tentação. Ao longo dos séculos, já tinha consolidado todo um repertório de símbolos e mementos característicos, que o Políptico cuidadosamente conserva em suas mínimas tábuas. Todos os tropos consagrados já no século anterior pelos autores barrocos parecem estar aí reunidos: o desengano, o espelho como instrumento de auto-conhecimento e fonte de ilusão, a mulher como emblema de *vanitas* e advertência desencantada do que virá, a fugacidade do tempo, a irreversibilidade do destino, o relógio como máquina mortífera, a denúncia da inutilidade final das máscaras que reinam no *theatrum mundi*. Imagens e textos remetem a iconografias provenientes de Flandes e da península, que tinham começado a se disseminar pelos reinos de ultramar já no século XVI, e também a manuais de doutrina e comportamento muito conhecidos na Nova Espanha, como os *Exercícios espirituais* de Ignacio de Loyola ou o *Guia de pecadores*, de Fray Luis de Granada, que fora o tradutor do várias vezes reeditado *Contemptus mundi*, de profunda influência no mundo hispânico. Não é difícil encontrar no políptico ecos de Quevedo e de Gracián, e até uma citação de uma célebre estrofe de Góngora. Em todos os casos, trata-se de versões de versões, que atravessam as décadas e vão com o tempo perdendo e transformando alguns dos seus rasgos.

Vejamos dois exemplos concretos de esta mecânica de “encontros de gerações” que perpassa todo o políptico: as parcas e Góngora. A presença das três parcas remete a uma longa tradição ocidental que leva até a *Teogonia* de Hesíodo. No painel aparecem as três figuras com seus nomes gregos e suas respectivas atribuições: Cloto estende o fio e levanta uma vela que definha, Láquesis controla o relógio, e Átropos já se prepara para tocar com seu martelo o sino que anunciará o final. Mas as parcas não estão representadas nem como deusas nem como bruxas, nem mesmo como mulheres: são três esqueletos, sem pele, sem sexo, como aquele que ocupava o frontispício, ou como aquele outro que deitava no sepulcro aberto. As figuras, menos que aludir ao fatal trânsito de uma vida, afirmam mais uma vez a constância da morte. A cena se completa com um barco que navega suas últimas águas, e um longo texto explicativo, ao pé do qual jaz a lápide que permite datar a obra, em homenagem a um M.A.S., falecido nesse ano de 1775. As parcas estão emolduradas por uma inscrição em latim que serve por sua vez de glosa para as formas que assomam pelos vértices, um braço portando uma espada,

símbolo da justiça, e outro braço portando um galho florido, símbolo da misericórdia. Essa complexa alegoria (que ainda convive com a imagem do clérigo diante do espelho e com a árvore dos pecados) recuperava um lugar comum consagrado pela tradição (a moira, as três figuras, o fio sempre frágil), mas tinha sido adequada ao contexto proposto pelo políptico, e, como lembra Gonzalo Obregón, era já uma versão de uma gravura que circulara anos antes na Nova Espanha, nas páginas de um devocionário preparado por Tomás Cayetano.³

Algo semelhante podemos observar em relação aos versos de Góngora. A letrilha, escrita em 1621 ou 1622, tinha uma grande popularidade, e já fora glosada e imitada, ao longo do século XVII, em composições de teor político, admonitório ou burlesco, por numerosos autores, entre os quais Lope de Vega, Calderón e Gregório de Matos.⁴ Os quatro primeiros versos do poema de Góngora, que formam o estribilho, são os seguintes:

Aprended, Flores, em mí
lo que va de ayer a hoy
que ayer maravilla fui
y hoy sombra mia aún no soy.

O anônimo pintor do Políptico transforma a melancólica contemplação de si em advertência fulminante:

Aprended vivos de mí,
lo que há de ayer a Oy,
Ayer como ves fui,
y calavera, ya soy

Os versos aparecem ao lado da moça que, com expressão grave, ostenta sua beleza, sua juventude e seus ornamentos. Esta é a única lâmina que exhibe apenas uma figura, a única também que evita povoar o fundo com símbolos e alusões, e prefere

³ Gonzalo Obregón Gonzalo, "Representación de la muerte en el arte colonial" em *Artes de México* 145, p. 37.

⁴ Para uma completa descrição da fortuna do poema de Góngora, e da bibliografia relativa ao tema, ver Pedrosa José Manuel. "‘Aprended, Flores de mí’: reescrituras líricas y políticas de una letrilla de Góngora", em *Criticón*, 74, 1998, pp. 81-92.

colocar somente um discreto pano vermelho para servir de contraste. Nesse contexto, os versos adquirem uma importância singular. São mais simples e econômicos que os de Góngora, simples como as palavras de um ex-voto, e estão enunciados a partir do presente da morte, para enfatizar novamente a vitória da caveira e a derrota da ilusão. Essa jovem, essa ostentação, avisa, era na verdade uma máscara, vaidade de um dia; o que realmente existe é aquilo que a máscara e as jóias tentam em vão ocultar, os idênticos ossos que povoam as partes restantes da obra.

Estes dois singelos exemplos de apropriação e transformação falam da presença de tradições iconográficas e literárias muito recorrentes no imaginário colonial. Mas falam também de um processo que evita a imitação reverente para enfatizar a diferença que rasura a cultura dominante. A mitologia das parcas, os versos de Góngora e seus sucessores são facilmente reconhecíveis, mas há um suplemento que entra em jogo não apenas com os passados, mas também com o presente do século XVIII em que o políptico se insere. Como Borges imaginou na laboriosa e aparentemente insignificante empresa de Pierre Menard, e como Silviano Santiago teorizou sobre as bases epistemológicas da literatura comparada a partir dos vínculos entre *Madame Bovary* e *O primo Basílio*, neste caso o desconhecido pintor colonial não se limita a copiar modelos, mas cria uma ficção paradoxalmente autônoma que, como escreve Santiago, contém em si “uma representação do texto dominante e uma resposta a esta representação no próprio nível da fabulação”.⁵ Essa resposta, e essa fabulação, dizem respeito a uma sociedade particular, a novo-hispânica, e a uma época precisa, o último quarto do século XVIII.

Porque, se o Políptico está unido a seus passados através destas tensões e diálogos, certamente também está envolvido pelas malhas dos vários presentes que compõem esse tramo final da era colonial no México. Entretanto, se era imediato o reconhecimento de algumas das tantas alusões tributadas nos seus compartimentos, em relação ao presente a obra parece entrar em outro tipo de fricção. Porque, apesar de que o tema da morte é amplamente difundido e consagrado no século XVIII, ainda assim a obra revela um certo caráter extemporâneo, como se pertencesse a outro tempo, como se estivesse “fora de moda”. Na convulsionada era borbónica, de reformas, expulsões e revoltas, enquanto os antigos regimes estavam se desmoronando, o Políptico parecia barroco demais, simplório demais, alegórico demais. Ou melhor dizendo, parecia uma

⁵ Santiago, Silviano. “Apesar de dependente, universal”, em *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, pp. 13-24, p. 23.

mera curiosidade, um objeto solitário e sem descendência, como esses catafalcos entupidos de simbologia mortuária que ainda eram preparados nas cidades mexicanas, como a pira del Carmen ou de Taxco, que se conservam até hoje. Essas piras funerárias, profusamente decoradas, eram monumentos piramidais destinados a honrar a figura de um morto ilustre e ausente, e continuavam uma tradição que tinha sido inaugurada em 1559, com o Túmulo imperial erigido por ocasião da morte de Carlos V, epicentro do espetáculo público mais grandioso encenado até esse momento no reino da Nova Espanha.⁶ Como se fosse um esboço rudimentar dessas gigantescas piras funerárias, o Políptico estava marcado por sua condição de peça efêmera e utilitária, e essa condição era reforçada ainda mais por seu caráter menor e privado. Se os túmulos e os arcos de triunfo cumpriam uma função social que, mesmo temporária, pretendia impor certa coesão em torno ao acontecimento para o qual tinham sido erigidos, o Políptico estava destinado a um uso meramente familiar, para servir de lição, e para honrar a memória de um indivíduo apenas identificado por suas iniciais.

Contudo, não seria inapropriado pensar que, mesmo padecendo de um certo anacronismo, ou justamente por isso, o Políptico tem muito a dizer sobre a sociedade novo-hispânica das últimas décadas do século XVIII. Podemos compará-lo, por exemplo, com algumas representações que em primeira instância, e por muitos motivos, ocupam um lugar quase oposto no espectro visual da época. Consideremos então essa espécie de divertimento sociológico conhecido como quadros de castas, tão tipicamente setecentistas, como aqueles assinados em 1763 por um pintor consagrado do momento como Miguel Cabrera. Os quadros de castas formavam séries que descreviam os quase infinitos entrecruzamentos raciais que compunham a sociedade mexicana. O esquema era sempre o mesmo: um homem, uma mulher, e um ou dois filhos. Estavam sempre explicados por legendas que definiam racialmente cada um dos personagens: “de español y índia, mestiza”, “de español y albina, tornaatrás”, “de negro y índia, china cambuja” “de chino cambujo y índia, loba”, etc. Se a nomenclatura soa extravagante e caótica, e acaba lembrando as fantásticas categorias da enciclopédia chinesa imaginada por Borges que Foucault retomaria em *As palavras e as coisas*, e se o ponto de vista enfatiza os aspectos pitorescos que poderiam interessar a um público europeu disposto a apreciar exotismos, é também evidente que se trata de quadros “realistas”, que se inserem na tradição do

⁶ Em 1560, Francisco Cervantes de Salazar, professor de teologia da recentemente fundada Universidade, publica *Túmulo imperial de la gran ciudad de México*, que registra os detalhes daquele monumento e das cerimônias levadas a cabo nessa ocasião.

retrato, e que fornecem, contra (e apesar de) o aparente rigor científico das classificações, valiosas informações sobre a vida cotidiana nos meios urbanos e rurais. Há uma cuidadosa observação das vestimentas (as blusas de seda, os huipiles, os lenços, os brocados), dos acessórios, das marcas de classe e dos elementos vinculados a certos ofícios, dos interiores domésticos e dos utensílios de uso diário, da alimentação (frutas, tamales), configurando assim um vasto panorama das complexas misturas étnicas multiplicadas a partir da conquista e das variadas marcas indígenas, ibéricas, africanas e orientais presentes no dia-a-dia colonial novo-hispânico.

A primeira vista então, não poderia haver distância maior que aquela que separa o Políptico de la muerte dos quadros de castas. Nem as convenções pictóricas, nem a temática que regem ambas obras, nem o público ao qual estavam destinadas admitem comparação. No Políptico não aparece um indígena sequer, e toda pretensão descritiva está sujeita e anulada pelo propósito alegórico. Se os quadros de castas aspiram a retratar um heterogêneo presente, o aqui e agora da hierarquizada sociedade colonial, usando modernas taxonomias, o políptico aponta a explicitar um *ars moriendi* que por definição foge de regionalismos e cores locais. Enquanto que os quadros de castas obedecem a uma pretensão de descrever as variantes com o aparato conceitual da ciência natural, o vínculo entre o Políptico e as *Artes* é tão estreito que, como explicita Erandi Rubio Huertas, a obra pode ser interpretada a partir da mesma estrutura presente nesses *libros del buen morir* tridentinos, marcada por um proêmio, uma proposição, as provas e a solução.⁷ Os quadros de castas sublinham as diferenças (de poder, de origem, de cor) e remetem aos viajantes ilustrados e ao nacionalismo da geração romântica; o políptico é “igualitário” e remete aos rigores da Contra-reforma.

Porém, se estes antagonismos são evidentes, e mesmo que as obras pertençam a círculos divergentes e até opostos, há também um elemento comum que as transforma em interlocutores do agora. Tanto os quadros de castas quanto o políptico obedecem, a seu modo, ao espírito que, por essa mesma época, começa a dar formas a uma instituição que cumprirá um papel fundamental nas décadas seguintes: o museu. Porque se os studiolos e os gabinetes de curiosidades existiam desde a Renascença, é no século XVIII quando as coleções passam a ser entendidas sob uma outra dimensão, como entidades públicas, nacionais e de intenção pedagógica. Colher, classificar, organizar, exhibir são etapas de um mesmo processo que se desenvolve na natureza (as missões

⁷ Ver Rubio Huertas, Erandi. “Políptico de la muerte. Imagen y literatura novohispanas no século XXI”, em *Lugares comunes*, 4, mayo-julio, disponível em <http://lugarescomunes.com.mx/>.

dos naturalistas), nos livros (as tabelas e os vocabulários específicos, as enciclopédias), nos hospitais e nas salas de exposição. A botânica, a antropologia, a geologia, a meteorologia, a zoologia, a medicina bebem dessa fonte banhada pelas águas da taxonomia e da hierarquização das diferenças. Tudo isso, que se desenvolverá plenamente no século XIX, surge no século das castas e do Políptico. Ambas as obras ilustram e compilam (as variações raciais/ as representações da morte), acumulam e reificam (tipos característicos/ símbolos e alusões), criam espaços contíguos de representação, parcialmente autônomos, sem um centro fixo, mas que aludem ao conjunto (a série/ os painéis), recorrem à palavra e a imagem, para potencializar ou explicitar uma fábula (as frases sintéticas/ as epigramas e as citações) e obedecem a um afã didático (ensinar a diversidade/ ensinar a resignação). Ambas as obras, o aparentemente “anacrônico” políptico, e o aparentemente “profético” quadro de castas, encontram-se no agora da acumulação e compartimentalização do saber de uma sociedade colonial em vias de dissolução. Encontram-se, para de imediato seguir por órbitas inversas: as castas, que falam do futuro, tornam-se rapidamente obsoletas, pois a classificação acaba sendo sempre provisória e em definitivo inverossímil. Já o Políptico, que fala do passado, provoca ainda hoje um fascínio que seus primeiros proprietários dificilmente poderiam vislumbrar.

Assim, na sua dupla condição “antiquada” e “moderna”, o Políptico nos revela como a sociedade novo-hispânica lidava com os corpos que iam para a morte, descrevendo agonias e postulando os modos de afrontar a luta final entre o bem e o mal. Situado nas antípodas das encenações massivas do luto, livre do espetáculo e da teatralização públicas promovidas pelos túmulos de figuras ilustres, mas também se diferenciando da função didática e aterradora das pinturas utilizadas para a evangelização coletiva dos indígenas (como aquelas de suplícios infernais que podem ser vistas, por exemplo, na capela aberta de Actopan), o Políptico prepara e anuncia o percurso do moribundo solitário rumo ao incerto porvir, oferecendo consolos e avisos que pulsam na intimidade do quarto, durante cada uma e todas as horas da existência.

A COR DA ORAÇÃO: UMA IRMANDADE NEGRA NO SERTÃO DO SERIDÓ NO SÉCULO XVII¹

Cláudia Cristina do Lago Borges

Doutora pela UNESP-Assis
professora titular da Faculdade Católica Santa Teresinha e Professora pelo CERES/UFRN
e-mail: claudialago.rn@gmail.com

A criação da Irmandade

A religião católica foi predominante no Seridó durante todo o século XVIII e XIX, e, não fugindo à regra, os cativos também ingressaram nessa religião por diversas e circunstanciais condições. Inseridos dentro de uma sociedade católica, os cativos do Seridó acabaram por agregar-se a essa mesma religião, não havendo, no entanto, registros que demonstrem algum tipo de resistência por parte destes. O fato é que a região do Seridó, mesmo possuindo cativos, não sofreu qualquer tipo de rebelião escravista. Porém, o que torna peculiar a escravidão nessa região, é o fato de que, os poucos habitantes negros, livres e cativos, reúnem-se em 1771 para criar a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Seridó. Essa agremiação irá congregar homens e mulheres, livres e cativos, em prol do bem comum de seus associados.

Através dos trabalhos desenvolvidos por Boschi, Julita Scarano, Otilia Gresele, Artur Ramos, Nina Rodrigues, Roger Bastide entre tantos outros, torna-se possível entrar em contato com informações concernentes à legislação que regulamentava o direito de existência das irmandades.

O tipo de agremiação na qual se reuniram os negros do Seridó foi freqüente no período colonial, cuja relação da religiosidade negra com a Igreja Católica passa por um sincretismo religioso, em que as confrarias formadas ficavam sob a evocação de santos, poder-se-ia dizer que próprios, como São Benedito, Santa Efigênia, Santo Onofre, Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Rosário, além de outros, sendo que esta última foi a mais aceita pelos negros no Brasil.

As Irmandades do Rosário surgiram sob a inspiração de São Domingos de Gusmão, pelos idos do ano de 1282, ao fundar várias confrarias em Portugal, França e Espanha. Sem muita aceitação por parte dos fiéis, estas irmandades aos poucos foram levadas ao esquecimento, só marcando um retorno mais decisivo cerca de dois séculos depois, quando da colonização européia em terras africanas (GRESELE, 1968).

¹ Este trabalho é parte integrante da Dissertação **Cativos do sertão: um estudo da escravidão no Seridó – Rio Grande do Norte defendida em 2000 pela UNESP de Franca.**

No Brasil as irmandades e ordens terceiras, vinculadas à tradição medieval das confrarias, irão constituir uma das formas mais comuns de agremiação leiga, cujo intuito era o de promover o caráter religioso e assistencial aos seus membros. O objetivo funcional dessas irmandades é considerado pela Igreja Católica, através do Código do Direito Canônico, nas quais *funcionaram como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social* (BOSCHI, 1986, p. 14).

Assim, as irmandades podem ser entendidas como associações formadas por grupos de pessoas, que tendo afinidade ou interesses entre si, estabelecem normas visando o implemento de atividades em favor do bem comum. No caso das agremiações formadas por homens de cor, estas representavam, segundo José Reis, um espaço para exercer uma relativa autonomia e *construíram identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e incerto* (REIS, 1997, p. 10).

Nesses moldes, surgiu a Irmandade do Rosário dos Pretos de Caicó, criada em 1771 e reunindo-se no consistório da Matriz de Santana, provavelmente seguindo um costume geral entre essas irmandades, ou seja, dispondo apenas de altares laterais nas igrejas matrizes para a realização de seus cultos, mas buscando angariar bens que garantisse a construção de um templo próprio (SCARANO, 1976, p. 30).

Quanto à igreja do Rosário de Caicó, não há registros específicos que comprovem a data de construção de sua igreja, e nem os documentos disponíveis da própria Irmandade fazem qualquer citação a ela. A primeira referência a ela dada, não como igreja, mas como capela, consta do registro de óbito de Ludovina Correia, sepultada no dito local, em 1788 (LIVRO DE ÓBITO – Paróquia de Santana – 1788-1811, p. 8v). Além deste, segue outros três registros de batismo de 1866 e dois de 1879, referindo-se a ela, ainda como capela (LIVRO DE BATISMO – Paróquia de Santana - 1866 – 1871/ 1871-1879).

Com a criação das irmandades negras no Brasil no século XVIII, o poder temporal passou a ter uma preocupação maior com essas agremiações leigas, tendo em vista que estas procuravam de todas as formas fugirem da interferência de qualquer autoridade, pondo-as assim, portanto, sob a vigilância da igreja. Temendo então o surgimento de um espírito de independência dentro dessas irmandades, principalmente pelo fato de que muitas delas estavam sendo criadas sem o devido conhecimento da Ordem de Cristo, o Rei envia uma carta a todas as Irmandades no Brasil, em 22 de julho de 1765, exigindo que todas as ações, a partir daquela data, fossem comunicadas à Coroa (SCARANO, 1976, p.22). E a Realeza foi bastante incisiva ao exigir o envio de todos os compromissos a Lisboa, acentuando que:

todas as Irmandades e Confrarias do Estado do Brasil eram de Sua Régia Jurisdição como Grão-Mestre e perpétuo Administrador da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo . (Idem)

Diante disto, fica configurada a submissão da Igreja em relação ao Estado, caracterizada pela condição do padroado. Apesar de serem formadas por leigos, mas por estarem ligadas à Igreja, as Irmandades sofreram também a interferência do poder régio. É importante lembrar que no Brasil colonial não havia somente irmandades de negros, mas também irmandades de brancos. Assim, todas elas foram incluídas no documento real.

Administração da Irmandade

As irmandades religiosas no Brasil tinham administração própria, formada por seus membros, com corpo jurídico e cargos determinados para atender às necessidades de sua agremiação. A estrutura administrativa de cada agremiação estava figurada nos seus compromissos. Os compromissos eram as leis estabelecidas pelos estatutos da organização, de caráter inviolável, que deveriam ser conhecidos e seguidos por todos os componentes da irmandade. Neles estão corporificados às finalidades e às intenções da associação, as condições de admissão e participação, as obrigações e os deveres, e a definição do corpo dirigente da irmandade. Para o reconhecimento judicial de uma irmandade era necessário que o seu estatuto passasse por um júri composto de autoridades civis e eclesiásticas, e só então era dada a aprovação do estatuto e a confirmação jurídica.

No Brasil, a elaboração dos compromissos nem sempre coincidiu com a época da organização da irmandade, sendo freqüente a defasagem de tempo entre os dois atos no século XVIII. Em Porto Alegre, por exemplo, a data de fundação da irmandade é de 20 de dezembro de 1786, sendo que somente em 14 de outubro de 1827 foram organizados os Compromissos. A Provisão Imperial foi dada um ano depois, 14 de maio de 1828, e a aprovação eclesiástica em março de 1830.

Com a aprovação real do seu estatuto, as irmandades negras tinham então a oportunidade de agirem em favor de seus irmãos. E isto promoveu a união e a assistência mútua entre os negros, principalmente no que se refere à morte, onde lhes eram garantido o sepultamento digno e amparo à sua família. Além disto, há uma outra decorrência da criação dessas irmandades, a de que elas contribuíram para a união de diferentes nações negras dentro de uma mesma religião, fato não comum na África, onde muitos dos negros trazidos para o Brasil pertenciam a grupos completamente distintos em cultura e língua ou até mesmo inimigos, formando o que José Reis chamou de *parente de nação* (REIS, 1997, p. 55).

Nos estatutos da Irmandade, ou no Livro de Compromissos, deveria ficar expressos quem poderia ser aceito como integrante, os valores estabelecidos como pagamento da anuidade, especificada já no primeiro capítulo do regimento, sendo que estes valores sofriam alterações em decorrência da composição da Mesa administrativa - dos valores das missas e de outras assistências, tais como o sepultamento.

Apesar de não haver precisão quanto ao ano em que foi redigido o Compromisso da Irmandade do Rosário de Caicó, o seu estudo cronológico sugere que o fato tenha ocorrido no decorrer do ano de 1771. Segundo Boschi, a data oficial de elaboração dos estatutos é aquela na qual a irmandade pleiteava um *status* jurídico, confirmando assim sua existência *de jure*, pois de fato ela já existia (BOSCHI, 1986). Neste sentido, a data mais aceita da elaboração dos Compromissos da Irmandade dos Negros do Rosário é de 16 de junho de 1771. Como determinado pela Coroa em 1765, o documento em que consta os Compromissos da Irmandade de nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Freguesia do Seridó deu entrada na Mesa da Ordem de Cristo no dia 9 de fevereiro de 1772, tendo sido aceito e sancionado pela determinação real (LIVRO de Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Seridó, 1771).

O livro de tomo da Irmandade dos Negros do Rosário de Caicó não registra quando o documento contendo a concordância com os Compromissos da Irmandade voltou ao Brasil, mas deixa clara a data em que foi realizada a sessão solene que tornou pública a confirmação régia: a 27 de dezembro de 1773, e na ocasião foi instalada oficialmente na Matriz de Santana a primeira Mesa administrativa.

Pelo despacho real percebe-se o momento político-geográfico quando da criação da confraria, sendo a Irmandade pertencente à freguesia de Sant'Ana do Seridó, esta criada em 15 de abril de 1748, a qual foi desmembrada da freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Piancó (ou Pombal), no Estado da Paraíba. Estendendo-se por toda a área hoje ocupada pela região do Seridó, no Rio Grande do Norte, faziam parte da Irmandade moradores de povoações onde hoje se situam as cidades de Acari, Jardim de Piranhas, Jardim do Seridó e Parelhas.

Considerando a organização hierárquica, a Irmandade dos Negros do Rosário de Caicó mantinha restritiva e seletiva a admissão de seus membros, exigindo que fossem íntegros a fim de poderem honrar a irmandade. Podiam pertencer à Irmandade negros ou mulatos, de ambos os sexos, independentes de sua condição de liberdade, mas com a obrigação de serem católicos, como definia o 1º capítulo dos Compromissos, que também tratava do valor da anuidade: duas patacas de entrada e uma pataca anualmente.

A riqueza dessas irmandades variava de região para região, ou seja, a forma como essas irmandades se sustentavam variava de acordo com sua confraria. Muitas delas contavam somente com a anuidade paga pelos irmãos, o que não era suficiente para

mantê-las, e nem os dízimos cobrados pela Ordem de Cristo destinavam-se totalmente para a ajuda dessas irmandades. Não havia assim, nessas instituições, uma padronização quanto ao valor a ser pago pelas anuidades. Tudo dependia da riqueza de cada uma delas e das posses de seus membros. O pagamento era obrigação de cada irmanado, independente de ser ou não escravo, no caso das irmandades de negros.

As anuidades pagas pelos irmãos, provavelmente, só cobriam as despesas com as missas, enterros, batismos ou casamentos. As confrarias participavam no pagamento de parte das despesas das festas e as outras despesas da irmandade eram pagas através das diversas formas de arrecadação, como os rendimentos da bacia, empréstimos que a irmandade fornecia a juros, aluguel de casas e de escravos, além dos peditórios.

A Mesa administrativa representava a formação do corpo jurídico da irmandade, a qual deveria ser composta por um corpo básico, como o juiz e juíza, escrivão e escrivã, procuradores, tesoureiro, rei e rainha, sendo que as irmandades não seguiram uma regra geral na composição desses cargos.

Analisando-se o comportamento administrativo das irmandades estudadas por diversos pesquisadores, fica evidente que todas elas mantiveram uma estrutura básica comum, diferenciando-se entre si em alguns aspectos de ordem local ou regional, e, principalmente em função da sociedade na qual estavam inseridas, além do momento histórico na qual foram criadas.

Em geral, no caso das irmandades de negros, os cargos eram representados pelos irmãos de cor. Aos brancos, somente era permitido o ingresso em cargos como de tesoureiro ou escrivão, tendo em vista serem esses letrados e detentores de bens. Para José Reis, as irmandades foram idealizadas por brancos com o intuito de domesticar o espírito africano, e a sua participação no interior dessas agremiações, funcionavam como uma estratégia de controle.

Entretanto, há casos em que se aceitavam brancos em outros cargos, como na Irmandade do Rosário da Boa Vista no Recife. Neste caso, referia-se a ele como *Juízo Branco*. Nesta irmandade, todos os irmanados brancos, pardos ou pretos, tinham o direito de voto (COSTA, 1900, p. 284).

Na Irmandade do Seridó, o processo eletivo para a Mesa Administrativa baseava-se na apresentação de uma lista tríplice para cada um dos cargos e eram escolhidos aqueles considerados mais aptos, devotos e ainda serem detentores de

posse cômoda para suprirem as despesas necessárias e condizentes ao cargo, e, congregados todos em mesa, oferecerá o irmão juiz a sua nômima, a fim ensinuada para se proceder a votos, que os escreverá o Escrivão da Mesa em presença do Juiz (Capítulo 7º).

Aos membros da Mesa, assim como aos demais irmãos, era obrigatória a presença às reuniões sempre que fossem convocados, independentemente de qualquer outro compromisso. Do mesmo modo, não era permitido que um irmão eleito para qualquer dos cargos administrativos rejeitasse a missão para o qual fora escolhido, salvo justo e notório impedimento, conforme determina o capítulo 12º do compromisso da Irmandade dos Negros do Rosário de Caicó.

Uma das maiores preocupações registrada no Livro de Tombo, e bem percebida em seus capítulos, diz respeito à movimentação financeira da Irmandade, principalmente quanto ao pagamento das anuidades que deveria ser efetuado pelos irmãos, inclusive pelos que tivessem cargos na Mesa. Assim, no capítulo 10º dos Compromissos, é discriminada a fixação das taxas referentes aos anuais pagos pelos diversos membros da Mesa, durante o período em que exercessem os seus respectivos cargos, conforme disposto: juiz: 4 mil réis; escrivão: 2 mil réis; definidores: 10 tostões; rei e rainha: 6 mil réis e demais irmãos: 320 réis.

Todo o dinheiro da irmandade era controlado pelo tesoureiro e registrado nos livros de receitas e despesas. O tesoureiro era uma das figuras mais importantes da Mesa, especialmente porque era o único branco cuja permanência era permitida no corpo da irmandade. Como regra geral, o tesoureiro devia ser alguém de posses, capaz de arcar com responsabilidades financeiras e que tivesse um bom nome. Essas exigências serão encontradas em todas as irmandades negras no Brasil, sendo que, após alguns anos, algumas delas abriram mão da presença branca e aceitaram que o cargo fosse ocupado por um irmão de cor.

Na Irmandade do Rosário de Caicó não foi diferente. A exigência feita quanto à moral do tesoureiro e à necessidade de que possuísse bens de raiz (potentado), residia no fato de que a Irmandade não pretendia correr o risco de dissipar os bens da confraria entregando-os em mãos administrativamente inábeis ou a homens de pouca ou nenhuma posse. Acontecia que eram tão somente os brancos que poderiam preencher tais requisitos de poder pessoal. No entanto, este capítulo sofreu modificações em sua redação em 16 de fevereiro de 1875, em assembléia realizada às nove horas da manhã daquele dia, no consistório da Capela do Rosário em Caicó – antiga Vila do Príncipe, conforme a seguinte ata:

O tesoureiro desta Irmandade deverá ser um irmão da mesma, que além dos bons costumes, reúna outros requisitos e garantias, que o considerem digno da confiança da Irmandade, a qual o elegerá e tomará conta da receita e despesa, conforme o que se acha prescrituada e admitido na prática, e como assim o acordaram, se lavrou o presente termo que vai assinado pela mesa e irmãos

presentes, o qual será submetido a aprovação da assembléia legislativa a sua providenciação.

A importância em preservar o patrimônio da confraria continuava sendo de grande responsabilidade por parte do tesoureiro, mesmo havendo a alteração quanto à pessoa que ocuparia o cargo. A respeitabilidade e a confiança empregadas na figura do tesoureiro são incontestáveis, até mesmo quando as obrigações são postas em dúvidas. No Seridó, em 1876, o tesoureiro Luís Chermont de Brito foi acusado por seu antecessor, Francisco Borges de Melo, de ter desviado 200 mil réis da receita da irmandade. Pela leitura dos processos de acusação promovidos contra Chermont, e de defesa apresentado pelo próprio acusado, observa-se o grau de importância desse integrante no corpo administrativo da irmandade. De acordo com esse documento, Luís Chermont de Brito defende-se da acusação e denuncia o sr. Francisco Borges de Melo em duas instâncias: primeiro por apresentar um comportamento injurioso e desrespeitoso com irmãos ao trata-los por *negros e ladrões*, e segundo, como responsável por iludir os irmãos, principalmente os de outras freguesias que, por não terem conhecimento dos fatos, assinaram o abaixo-assinado requerendo a demissão do tesoureiro. Luís Chermont de Brito encerra sua defesa afirmando que

Os serviços que tenho prestado na Capela de Nossa Senhora do Rosário provam que tenho servido com zelo e interesse pelo argumento em prosperidade da obra da capela perdoando-lhe até aquela quantia de um conto trezentos e setenta e três mil trezentos e oitenta que dispendi de minha algibeira, e o ilegante em que se acha essa o prova: pelo que peço justiça. (LABORDOC/DOCUMENTOS DIVERSOS/Papéis referentes a Irmandades e Capelas – Diversas épocas – vol. único – maço 1).

A mesa da Irmandade emite um documento em defesa do Sr. Luís Chermont de Brito, atestando satisfação na sua administração. O documento é assinado por 59 irmãos, tendo alguns deles declarado estarem contra a atitude do sr. Francisco Borges de Melo.

Caso semelhante ocorrido no Seridó, deu-se na Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco, na Bahia, em 1789, em que, seus irmanados, por apresentarem insatisfeitos com os serviços do tesoureiro e do escrivão, cujos representantes eram acusados de desprezar os irmãos e de, às vezes, apropriarem-se dos bens da irmandade, pediram permissão para reformar o compromisso de 1730, excluindo assim os brancos desses cargos e substituindo-os por homens de cor. Os brancos defenderam-se alegando ignorância e incapacidade de fé pública dos negros, sendo por isso necessária a sua presença na administração da confraria, visando, por trás dessa alegação, o controle dos bens da irmandade. Os negros resistiram em sua defesa

apresentando uma lista de outras 12 confrarias cujos cargos eram ocupados por homens de cor e tendo uma melhor administração do que aquelas feitas por brancos. A petição que acabou nas mãos dos conselheiros da Rainha D. Maria, felizmente, deu ganho de causa aos pretos, numa rara atitude de defesa aos escravos (REIS, 1997, p. 22).

As irmandades criadas no Brasil, de um modo geral, mantiveram uma estreita ligação entre o Estado e a Igreja, e isto pode ser verificado nas atas de criação e aprovação real e eclesiástica. Ao mesmo tempo, essas irmandades buscavam, sempre que possível, fugir ao controle e à fiscalização de ambos, pois que, muitas vezes, acabavam interferindo demasiadamente na sua organização e funcionalidade. Tal pretensão, no entanto, nem sempre era bem sucedida, ficando a Irmandade sob a vigilância de um desses maiores. Assim ocorreu com a tentativa de independência da Irmandade dos Negros do Rosário de Caicó, que em seu livro de Compromissos incluiu um capítulo específico informando qual seria a relação da Irmandade com a Igreja:

Não consentirão os irmãos da mesa que o seu reverendo pároco ou sacerdote de sua comissão presida ou assista as eleições ou outro acordo algum sobre as ações desta Irmandade, por ser de jurisdição leiga e se deverem por isso sujeitar às justiças seculares em conformidade das ordens e nova lei de sua Majestade Fidelíssima, que deve inteiramente respeitar e cumprir, e querendo o Reverendo Pároco ou seu comissário contrapor, o que se não espera, e teimar na referida assistência, recorrerão ao Provedor das Capelas para se prover de remédio, a fim de senão preterirem os atos e ações da Irmandade. (Capítulo 13º)

Pelo documento acima citado, fica clara a intenção da Irmandade de manter-se independente do controle da Igreja e sua conseqüente influência em seus assuntos internos, principalmente no que se refere às eleições. Porém, essa foi uma tentativa invalidada pela autoridade real no momento da sanção dos Compromissos. A Ordem de Cristo insistiu na obrigação da Irmandade em aceitar a presença do vigário nas eleições, deixando isto claramente explícito no próprio Livro de Compromisso.

O caráter assistencialista estava presente em todas as Irmandades do Brasil, principalmente naquelas compostas por negros. Várias são as formas de assistência encontradas nestes tipos de agremiações, mas há especialmente duas causas principais que levaram determinados grupos a se reunirem formando uma irmandade e tendo por necessidade torná-la juridicamente reconhecida. Uma é o fato de que, no caso dos negros, a sociedade não os assistia com as necessidades básicas consideradas na época, como é o caso de algumas irmandades que assumiam a responsabilidade de assegurar a subsistência de filhos órfãos de pai e mãe, ou de filhos órfãos de pai, desde que a mãe mantivesse o estado de viuvez. Porém, o que se considera como um dos fatores da criação das irmandades é a segurança de que, após a morte, a família teria um amparo, como também o defunto teria sua alma rezada e seu corpo teria um sepultamento digno.

Para Boschi, no caso das populações mineiras no período colonial, a questão do sepultamento tornou-se obsessão, pois que, sem o hábito da irmandade, o indivíduo estava sujeito a ser renegado, tendo em vista que os enterros eram praticados em cemitérios localizados nos terrenos da irmandade ou dentro dos templos *mediante estabelecimento de um certo número de sepulturas que lhes eram concedidas pelas autoridades eclesiástica* (BOSCHI, 1986, p. 150).

Essa preocupação pela morte é claramente visível nas irmandades e expressos nos compromissos, capítulos referentes às missas e sepultamentos. Os Compromissos da Irmandade dos Negros do Rosário do Serro, em Minas Gerais, por exemplo, dedicou oito dos seus vinte e um capítulos a esta necessidade espiritual, com citação já no primeiro deles (SCARANO, 1976, p. 53): Essas missas dedicadas aos irmãos falecidos também variavam de irmandade para a irmandade. Na Irmandade de Porto Alegre, cada irmão tinha direito a 10 missas, mas se tivesse servido à Irmandade, a quantidade variava de 15 a 30 missas, dependendo do cargo que ocupara em vida. No Recife, a Irmandade destinou 120 mil réis, no ano de 1724, às dez missas aos irmãos defuntos (MANUSCRITOS da Igreja de N^a S^a do Rosário dos Homens Pretos do Recife. *Arquivos da Prefeitura Municipal*, 1951, p. 54).

A festa

Segundo José Reis (1997, p. 59), até o Brasil Império, essas irmandades religiosas configuravam o principal veículo do catolicismo popular, pois que, pela atenção devotada a um santo específico, em troca da sua proteção, os devotos ofereciam-lhe exuberantes homenagens através das festas. Com isso, além do envolvimento espiritual, as suas relações sociais permitiam a manutenção de suas antigas tradições africanas através dessas festividades configuradas nas pessoas do rei e da rainha, cujo prestígio são tributadas homenagens e respeito, chegando a ocupar lugar de destaque durante as festividades. As comemorações dedicadas à santa de devoção são realizadas de forma obrigatória, sendo a data definida pela própria irmandade e registrada no Livro de Compromissos, com todos os detalhes devidamente esclarecidos, como a forma de realização da festa, os trajes, as procissões, as danças etc.

Cada irmandade deveria ter um rei e uma rainha, escolhidos pelos irmãos. Geralmente, essa escolha era feita anualmente, em eleição juntamente com os outros membros da Mesa e coroados no dia da festa do Rosário. Essas festas muitas vezes chegavam ao esplendor pelo colorido de seus trajes cheios de jóias e adereços, e pela sua exaltação na dança, que simulava uma guerra com choque de armas brancas.

Os negros reuniam-se e saíam em cortejo para buscar o casal régio, levando-os em procissão até a igreja para serem então coroados pelo vigário. Após a coroação, os negros saíam novamente em procissão e encerravam a comemoração com um banquete. Para os reis das irmandades, como também para os irmãos, o prestígio não estava somente no título, mas no fato de que a partir daquele momento, eles passavam a ocupar um lugar privilegiado junto ao altar-mor de suas igrejas. Juvenal Lamartine descreve a festa do Rosário como uma grande celebração, em que

No derradeiro dia de festa, rei e rainha, ostentando mantos vistosos e uma coroa de papelão enfeitada com cacos de espelhos e fitas coloridas, dirigiam-se à igreja acompanhados de todo o seu séquito e precedidos de sua guarda de honra, constituída de negros moços armados de lanças (espontão), que cabriolavam à frente dos monarcas. Ao chegarem à igreja, o rei e a rainha ocupavam duas cadeiras ao centro do templo, enquanto as damas de companhia e o estado-maior estavam em derredor, ali permanecendo até o fim da missa, quando se retiravam com o mesmo aparato. (LAMARTINE, 1996, p. 69)

Em uma outra descrição feita por Câmara Cascudo,

em certas ocasiões a festa alcançava esplendor pelo empréstimo de jóias, adereços e trajes riquíssimos, cedidos pelos amos. Reunido os escravos e mesmo mestiços e forros, iam buscar o régio casal, processionalmente, levando-o à igreja, onde eram coroados pelo vigário. De ida e volta o cortejo executava bailados, jogos de agilidade e simulação guerreira. (CASCUDO, 1980, p. 299)

A Irmandade do Rosário de Caicó é regida por quatro reinados, conhecidos por Quarteirões. Esses reinados são comunidades localizadas nos limites territoriais do Seridó: Samanaú, Rio do Peixe, Riacho de Fora e São João do Sabugi, que a cada ano, em sistema de rodízio, são representados por um casal que assume o reinado, sendo ele escolhidos pela Mesa Administrativa e pelos representantes dos Quarteirões.

Além do reinado do ano, a Irmandade do Seridó possui um rei e uma rainha perpétuos, que podem assumir o reinado do ano, caso não haja representantes de algum dos Quarteirões. Os primeiros a assumirem este cargo, em 1771, foram Sebastião Pereira e Maria José Neves. Segundo o Sr. Possidônio, membro e coordenador geral do grupo dos Negros do Rosário, não há nenhum registro em que tenha havido vacância no cargo de rei e rainha do ano, sendo necessário a ocupação dos reis perpétuos.

A Irmandade hoje

Passados 228 anos, ao contrário do que parecia ser, a Irmandade do Rosário de Caicó mantém boa parte de suas tradições originais, principalmente no que se refere às comemorações a sua padroeira.

Essas comemorações, realizadas em fins de outubro, representam o momento em que os irmãos demonstram sua adoração a Nossa Senhora do Rosário, sendo isso feito através de missas, da dança, da música, e principalmente da coroação de seus reis.

O cortejo que acompanha os reis é seguido pelos irmãos em forma de dança. Estes levam consigo lanças no qual fazem movimentos simulando um bailado guerreiro de ataque e defesa. Conhecida como Dança do Espontão (GURGEL, 1985, p. 28), tem sua representação composta pelo Capitão de Lança, o porta-bandeira (bandeirista), os músicos (três tambores e um pífano) e os lanceiros, cujo número varia de seis a doze.

A permanência dessa originalidade da Irmandade impressiona em todos os aspectos que a regem. Não só o fato de manter o ritual da coroação de seus reis, mas também pela sua organização administrativa. O que se pode dizer da Irmandade do Rosário hoje, comparando-a com o que foi em outrora, é que esta possui um real sentido de tradição, ou seja, como informa o verbete no dicionário Aurélio, uma transmissão de valores espirituais através de gerações, e ainda, um conhecimento ou prática resultante de transmissão oral ou de hábitos inveterados. A Irmandade do Rosário de Caicó não é somente um grupo folclórico, ela é uma tradicional organização cujos membros mantêm vivos seus hábitos originais, divulgando-os através das gerações mantendo-a assim viva durante os mais de duzentos anos.

Mais do que uma associação, a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Seridó representa uma organização comunal e um instrumento de representatividade social, o que demonstra uma consciência negra em busca de um relativo consolo frente às adversidades da vida no cativeiro. E que, apesar das diferenças existentes entre as nações negras que a compunha, ajudaram-nos a manter o seu orgulho e a dignidade.

Atualmente, a Irmandade do Rosário permanece viva em suas tradições. E o fato de ter sobrevivido demonstra a sua integração social enquanto grupo e a consciência de sua identidade como parte integrante e atuante da sociedade.

REFERÊNCIAS

- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986. (Ensaio, 116).
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, 1980.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Notícia sobre a fundação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do bairro da Boa Vista*. Rev. do IAGP, 1900, n. 54, p. 284.
- GRESELE, Ottilia. *A irmandade dos negros de Porto Alegre*. São Leopoldo: Estudos Leopoldenses. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de S.L., 1986. n. 6.
- GURGEL, Deífilo. *Danças folclóricas do Rio Grande do Norte*. 2. ed. Natal: Ed. Universitária, 1982.
- LABORDOC/DOCUMENTOS DIVERSOS/Papéis referentes a Irmandades e Capelas – Diversas épocas – vol. único – maço 1.
- LAMARTINE, Juvenal. *Velhos costumes do meu sertão*. 2ª. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1996.
- LIVRO DE BATISMO – Paróquia de Santana - 1866 – 1871/ 1871-1879.
- LIVRO DE COMPROMISSO da Irmandade do Rosário dos Negros da Freguesia do Seridó
- LIVRO DE ÓBITO – Paróquia de Santana – 1788-1811, p. 8v.
- MANUSCRITOS da Igreja de Nª Sª do Rosário dos Homens Pretos do Recife. *Arquivos da Prefeitura Municipal*, 1951, p. 54
- REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas Irmandades negras no tempo da escravidão. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro: UFF/Dep. de História: Relume-Dumará, vol. 2, n. 3, p.7-33, 1997.
- SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no séc. XVIII*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976. (Brasiliense, 357).

FEITICEIRAS DA COLÔNIA. MAGIA E PRÁTICAS DE FEITIÇARIA NA AMÉRICA PORTUGUESA NA DOCUMENTAÇÃO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO

Angelo Adriano Faria de Assis

Doutor em História pela UFF; Professor Adjunto II – UFV

angeloassis@ufv.br

A longa noite da Inquisição cairia sobre Portugal em 1536, exatos quarenta anos após o decreto de expulsão de judeus que implantava o monopólio religioso da Igreja Católica no reino. Apesar de expulsos pela lei manuelina, os judeus acabariam proibidos de deixar Portugal no ano seguinte, antes de findo o prazo para sair das terras lusas, sendo convertidos à força e transformados em *cristãos-novos*, *batizados em pé* ou *neoconvertos*. Embora seja considerável o número de judeus que procuraram abraçar o cristianismo, não foi menor a quantia daqueles que optaram pelo caminho oposto, e que continuaram a judaizar ocultamente – os criptojudeus – , gerando desconfianças sobre todo o grupo de cristãos-novos, vistos como principal ameaça à pureza católica, e motivo primeiro para a criação do Tribunal do Santo Ofício que, ao longo de duzentos e oitenta e cinco anos de funcionamento, concentraria seus homens e esforços em desvelar a ameaça criptojudaica. São estes cristãos-novos – judaizantes ou não - responsáveis pela imensa maioria dos códices processuais - aí envolvendo acusações, confissões e processos inquisitoriais decorrentes - que hoje formam o conjunto de documentos sobre a Inquisição portuguesa depositados nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo, em Lisboa.

Embora representem as vítimas em maior número das perseguições movidas pela Inquisição lusa em seus cerca de quarenta e três mil códices documentais, os neoconvertos longe estavam de ser o caso único de acusados e processados pela Inquisição, seja em Portugal, seja em seus domínios, como a América portuguesa, onde a Inquisição, apesar de não ter estabelecido tribunais (o único tribunal instaurado no além-mar funcionaria em Goa, nas Índias), esteve presente com representantes (os familiares são o exemplo mais conhecido) e a partir de visitas esporádicas enviadas – sendo as visitas de 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), 1618-21 (Salvador e seu Recôncavo), e 1763-69 (Grão-Pará) as que produziram documentação conhecida.

Na luso-América, o Santo Ofício perseguiu todo o tipo de crimes e heresias que estavam ao seu alcance, assim como situações que não estava exatamente preparado para julgar – a exemplo das práticas religiosas e culturais ameríndias, que envolviam desde a beberagem de preparados sagrados à prática ritual do canibalismo. Bigamias, desvios sexuais os mais diversos, desrespeitos aos símbolos católicos, desconhecimento das práticas cristãs, enfim, um variado rol de situações contrárias à boa norma do catolicismo que coloriam o cotidiano da

colônia.

Para este artigo, optamos por focar as acusações e confissões sobre práticas de feitiçaria na documentação da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, capitaneada pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça, em fins do primeiro século de presença portuguesa na América. Chama a atenção na documentação produzida pelas visitas inquisitoriais às terras brasílicas um variado rol de acusações contra mulheres acusadas de práticas de feitiçaria, não só repetindo costumes mágicos herdados da tradição medieval ibérica, mas ainda, o reflexo da mistura destes hábitos com as influências recebidas pelas tradições da religiosidade ameríndia e africana. Cabe assim, à guisa de introdução, um breve refletir sobre o dia-a-dia do “viver em colônia”.

Ao longo do primeiro século de colonização, a presença da Igreja fez-se de forma fluida, menos presente do que o necessário para coibir com mais veemência as práticas desviantes do catolicismo. É o que se pode conceber, com fartura de exemplos e variedade de casos, ao analisarmos os comportamentos religiosos da população colonial em seu cotidiano. Dificultado pela carência inicial de religiosos a darem conta da imensidão continental dos domínios portugueses na América, não apenas devido ao seu reduzido número - em contraste com os “mais frades que terra” que Gil Vicente enxergara tempos antes no reino -, mas também pelo parco preparo demonstrado por considerável parte dos que aqui chegavam, o funcionamento da máquina eclesiástica mostrava-se comprometido nas próprias ramificações que organizavam o contato entre os colonos e a Igreja. Apesar de encontrarmos religiosos bem preparados, com consciência do papel que desempenhavam para o sucesso da empreitada catequista – Nóbrega e Anchieta são exemplos claros deste bom preparo -, não eram raros, por outro lado, os representantes do catolicismo que haviam sido mandados à região colonial para fugirem da má fama que possuíam ou mesmo cumprirem degredo, punição pelos crimes de heresia cometidos na metrópole: o mais das vezes, culpas de sexo. O padre Frutuoso Álvares, vigário de Matoim, Recôncavo da Bahia, Bahia, por exemplo, inauguraria os trabalhos da visitação de 1591 expondo sua culpas ao visitador: viera degredado de Braga, em Portugal. Condenado às galés, mas sem cumprir a pena, fora enviado a Cabo Verde, onde também seria acusado de “tocamentos torpes que teve com dois mancebos”. Preso e enviado à Lisboa, foi sentenciado e condenado a degredo para sempre nas terras do Brasil, e “de quinze anos a esta parte que há que está nesta capitania da Bahia da Todos os Santos, cometeu a torpeza dos tocamentos desonestos com algumas quarenta pessoas pouco mais ou menos, abraçando, beijando”. Não se emendou. Mais à frente, sem mesmo poder dar conta dos nomes dos que com ele haviam cometido as relações nefandas, desfilava com pormenores suas fraquezas ao visitador incentivado pelo calor dos trópicos:

“E assim com outros muitos moços e mancebos que não conhece nem sabe os nomes, nem onde ora estejam, teve tocamentos desonestos e torpes em suas naturas, e abraços, e beijando, e tendo ajuntamento por diante, e dormindo com alguns algumas vezes na cama, e tendo cometimentos alguns pelo vaso traseiro, com alguns deles sendo ele o agente, e consentindo que eles o cometessem a ele no seu vaso traseiro, sendo ele o paciente, lançando-se de barriga para baixo e pondo em cima de si os moços e lançando também os moços com a barriga para baixo, pondo-se ele confessante em cima deles, cometendo com seu membro os vasos traseiros deles e fazendo da sua parte por efetuar, posto que nunca efetuou o pecado de sodomia penetrando”.

Em pena demasiadamente branda para a época e pelo crime que cometeu levando-se em conta que era renitente em suas culpas, mas considerando-se, porém, que o padre confessou no período da “graça”, foi admoestado pelo inquisidor “que se afaste da conversação destas pessoas e de qualquer outra que lhe possa causar dano em sua alma, sendo certo que fazendo o contrário será gravemente castigado”¹.

O comportamento dos colonos não se diferenciava em larga escala do modelo reprobatório de certos representantes do clero, que lhes serviam de espelho no parco cuidado em relação às questões da Fé e suas obrigações. Distantes do reino, submetidos a uma vigilância clerical realizada sem a mesma constância e intensidade daquela exercida na metrópole, o catolicismo acabou no Brasil por ganhar novos contornos: amenizadas as cobranças sobre os atos praticados, avançou na direção de um diminuto apego às missas, de uma menor preocupação com o comportamento, e também, do sincretismo. A falta de uma Igreja fortemente organizada, por sua vez, colaboraria para a inclusão de práticas que lhe eram originariamente estranhas.

A exploração da madeira para tintura e, posteriormente, da cana-de-açúcar e seus derivados, acabou por trazer habitantes não só do Portugal inaugurador daquele esquema na região, mas também de espanhóis e demais europeus. Para os trabalhos necessários, chegavam negros rebaixados à escravidão, mas que traziam consigo crenças e práticas da antiga fé seguida. Somados os autóctones e sua contribuição, formava-se um caldeirão não só étnico mas, principalmente, cultural, onde as crenças africana e ameríndia permaneciam ativas, disfarçadas em santos católicos e práticas envolvendo rituais cristãos, forma de resistência nem sempre inconsciente. Exemplo desta maleabilidade de fronteiras religiosas é a existência de várias santidades no período colonial, a mesclar as crenças ameríndias com os ideais católicos, ou mesmo a personificação de divindades africanas em representantes do Céu cristão.

Com a importância que ganhava o mercado do açúcar, assistia-se com desconforto ao

¹ “Confissão de Frutuoso Álvares, vigário de Matoim, no tempo da graça”, em 29/07/1591. *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia* (organização Ronaldo VAINFAS). São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 45-51.

progresso material dos neoconvertos, indivíduos considerados impuros e ameaçadores do reinado católico na colônia. Criava-se o campo para a ação do Santo Ofício. As denúncias ao Tribunal Inquisitorial eram uma forma de fazer justiça e impedir o avanço herético do sangue maculado não só na economia, mas ainda no espaço social que ocupavam. Durante os anos em que se encontrará visitando algumas das capitânicas nordestinas do Brasil colônia, o Santo Ofício de Lisboa assistirá e será ator das transformações ocorridas na sociedade, fomentando o temor das delações e o florescer de vinganças até então ocultas, menos pela harmonia no convívio social do que pela simples falta de oportunidades de acusar e coibir faltas alheias, vinganças estas que seriam acolhidas pela curiosidade do inquisidor.

O catolicismo abraçou-se, por fim. É o que se vê na quase totalidade das páginas assinadas pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça e seu fiel notário Manoel Francisco. Nas perguntas feitas a confessores, acusadores e acusados e em anotações às margens dos depoimentos, o inquisidor e seu assistente deixam vaziar dos documentos produzidos o espanto que os tomara, visivelmente assustados com o desfile de heresias que solenemente eram levados a ouvir, calcadas na fraca e distorcida fé que presenciavam durante as sessões de confissões e denúncias de colonos ou indivíduos de passagem pela região brasílica.

Para Laura de Mello e Souza, o catolicismo colonial era resultado da “tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido”, construído a partir da “multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas”, inserida no “cotidiano das populações. Era, portanto, vivência”². Vivências diversas, percepções distintas de popular, constantemente transformadas pelo ir e vir de colonos - noção por demais elástica numa sociedade em formação. E essa vivência religiosa ganhava na colônia aspectos de popular, embora longíssimo estivesse de representar o ateísmo desta sociedade. Significava menos hostilidade do que vivência íntima, subjetiva e profana com a religião.

A aparência dantesca do desregrado catolicismo colonial, já dissemos, não se restringia às ações praticadas por cristãos-novos, considerados os grandes culpados das mazelas gerais. A miscigenação étnica tornou-se também miscigenação religiosa. O convívio num ambiente menos repressor acabou por afrouxar os limites da fé católica. Para o desespero do visitador e da empreitada colonizatória, cristãos velhos mantinham as mesmas práticas de desacato e de desrespeito à religião e seus símbolos sagrados que os neoconvertos, avivando-se o contato entre os grupos de sangue diverso pela troca de experiências - circularidades culturais.

Não são poucas ou isoladas as referências quanto à humanização de santos, colocados de castigo, virados para a parede, postos de ponta-cabeça ou escondidos até que os pedidos a eles feitos fossem atendidos. Ou ainda, xingados, ameaçados, envolvidos em apostas, tendo

² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp. 86-100.

suas imagens com os olhos perfurados e merecendo adjetivos de ofensa quando os solicitantes perdiam a esperança de ver realizadas as promessas feitas: pequenas vinganças dos desejos recusados. Dar forma humana a santos e divindades caíra assim no gosto popular, rebaixados às dificuldades do trópico para socorrer os aflitos ou serem punidos quando não atendiam aos apelos – nada muito distante do que já ocorria na Europa do Medievo, como se pode perceber nos estudos clássicos, por exemplo, de Francisco Bethencourt, Jean Delumeau e Mikhail Bakhtin³. As aproximações das divindades com o mundo material eram constantes, isso quando não se viam humanizados por completo: por tudo jurava-se em vão, invocando os nomes de Deus - “cornudo”, “corno”, “somítigo”, “fanchono” -, de Cristo - “bendito sea el carajo de mi señor” - e de Maria, a todo momento questionada quanto à sua virgindade, retratada com os seios à mostra, citada em juras por suas partes pudentas, chamada de puta com todas as letras: ganhava contexto erótico a intimidade com os símbolos do catolicismo⁴. Assim, Bento Teixeira, nosso escritor primeiro, autor da *Proposopéia*, estando na rua a conversar, levantou a voz certo instante e jurou “pelos obras mais vergonhosas de Nossa Senhora” e, numa outra ocasião, “pelo pentelho sagrado da Virgem Maria”. Língua afiada que também tinha o falecido marido de uma certa Catharina Fernandes, que ouvira, na companhia da filha, o companheiro jurar pelo membro feminino da Virgem, e rindo-se, quando repreendido por estas⁵.

Numa região de alta mobilidade social, em que viagens eram constantes e podiam se alongar por anos, sofrendo-se o risco de que a distância do companheiro se tornasse regra e não exceção, encantos envolvendo ritos e símbolos católicos, deturpados de suas significações primitivas, faziam sucesso e eram procurados para todas as crises e problemas de amor: conquistava-se o ser amado e amansava-o - a sua fidelidade, enfim - repetindo em sua boca as palavras da consagração, “este é o meu corpo”, *hoc est enim corpus meum*, seja durante o sono da vítima ou durante o coito.

A filtros, mágicas, feitiçarias, simpatias, adivinhos, beberagens, poções, rezas e orações também se imputavam poderes milagrosos. Para o bem e para o mal, envolvendo acordos com deus e o diabo. Não eram raros os oferecimentos e práticas mágicas para recuperar ou retirar a saúde de alguém, trazer riquezas, gerar ruína, amaldiçoar casais ou pessoas, conquistar e manter fiel o homem ou a mulher amada para toda a vida. As receitas são variadas: “eu te

³ BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987; DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, e BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Edunb, 1993.

⁴ VAINFAS, Ronaldo. “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 249.

⁵ “Catharina Fernandes contra Manoel Rodrigues”, em 03/07/1595. *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, pp. 450-451.

encanto e reencanto com o lenho da vera cruz, e com os anjos filósofos que são trinta e seis, e com o mouro encantador, que tu te não apartes de mim, e me digas quanto souberes, e me dêes quanto tiveres, e me ames, mais que todas as mulheres”⁶. Ou então: “juro-te por esta cruz de Deus que tu andarás atrás de mim assim como a alma anda atrás da luz, que tu para baixo vires, em casa estares, e vires por onde quer que estiveres, não poderás comer, nem beber, nem dormir, nem sossegar sem comigo vires ou falar”⁷.

Depoimentos variados ao visitador dão conta dessas mágicas amatórias, que pareciam ser bastante freqüentes na lide colonial. Em comum, o costume de apelidar estas mulheres apontadas como feiticeiras: *Boca Torta*, *Nóbrega*, *Arde-lhe-o-rabo*, *Mija vinagre*, nomes muitas vezes pejorativos, que ajudavam na construção do imaginário sobre estas damas do mundo da magia.

Feitiços de todos os tipos. A cristã velha Paula de Siqueira, em sua confissão, dizia ter aprendido com Isabel Rodrigues, “a Boca-Torta d’alcunha”, que tinha fama de feiticeira diabólica, “umas palavras para que, dizendo-as a alguma pessoa, lhe quisesse bem e amansasse, as quais palavras nomeavam as estrelas e os diabos e outras palavras supersticiosas e ruins”⁸.

A cristã velha Maria da Costa lembraria ao visitador da época em que era solteira, nove anos antes quando, em sua casa, “uma mulher já defunta, d’alcunha a *Mija vinagre*, perante ela que se não fora com medo da Santa Inquisição, que ela lhe fizera uma coisa com que seu pai fosse contente de casar com o dito Álvaro Sanches, e depois lhe disse que não via bem em suas candeias se havia ela de casar com ele”. Contava também uma intrigante história que ouvira do marido. Há dois anos, pedindo alguém ao escrivão da cidade, Antonio Guedes, “que lhe ensinasse a trejeitar e fazer os trejeitos que ele faz, ele respondeu ser necessário dar uma nádega ao diabo”⁹!

Já Maria de Góis informava que, por volta de quatro anos antes, “de noite, no caminho de Vila Velha, foram achadas em feitiçarias Dona Mécia, mulher de Francisco d’Araújo, e Dona Isabel, mulher de Cristóvão de Barros”, ambas moradoras na Bahia. Também dizia que ouviu dizer em fama pública que uma mulata de sobrenome Correia, que morava na casa de Fernão Cabral de Taíde, senhor das terras de Jaguaripe, “era feiticeira com arte do diabo, e que tinha uma cobra dentro em uma botija e que fizera arribar uma ou duas vezes o navio em que ia

⁶ Apud VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 143.

⁷ Apud VAINFAS, Ronaldo. “Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista”. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *Op. cit.*, 1997, p. 251.

⁸ “Confissão de Paula de Siqueira, cristã-velha, no tempo da graça, em 20 de agosto de 1591”. *Confissões da Bahia*. *Op. cit.*, 1997, pp. 104-114.

⁹ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias da Bahia 1591-593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, pp. 394-396.

degredada”¹⁰.

Uma das mais impressionantes denúncias da Primeira Visitação, pelos fatos e riqueza de detalhes que revela, foi aquela feita por Guiomar d’Oliveira, cristã velha de Lisboa moradora em Salvador. Conheceu quinze anos antes no reino uma tal Antônia Fernandes, cristã velha, apelidada “a Nóbrega”, que viera para a colônia “degredada por alcovitar sua própria filha”. Esta, chamada Joana Nóbrega, além de prostituir-se - dormindo “com os estrangeiros por detrás, consumando o nefando pecado dos somítigos porque lhe pagava bem” -, seguia os passos da mãe, possuindo um protetor doméstico, espécie de diabrete de estimação: “também tinha o seu ofício de feiticeira diabólica e tinha um familiar em um anel que trazia no dedo, ao qual chamava Baul”. Grande conhecedora de feitiços, dizia a Nóbrega “que falava com os diabos e lhe mandava fazer o que queria, e eles lhe obedeciam”. Aconselhava ainda sua discípula “que se não benzesse nem nomeasse Jesus, e (...) que um diabo chamado Antonim era seu particular servidor (...), e que Lúcifer lho dera por seu guarda”. E prometia: “se ela confessante quisesse, lhe faria e ensinaria com feitiços com que fosse bem casada com seu marido”. Explicava a receita em detalhes:

“tomasse três avelãs, ou em lugar de avelãs, três pinhões dos que nesta terra há que servem de purgas, furados com um alfinete, tirado o miolo fora, então recheá-los de cabelos de todo seu corpo, dela confessante, e unhas de seus pés e mãos e rapaduras das solas dos seus pés, e assim mais com uma unha do dedo pequeno do pé da mesma Antônia Fernandes, e que assim recheados os ditos pinhões, os engolissem e que, depois de lançados por baixo, os desse”.

Surpreendente também o motivo pelo qual Guiomar se resolvera por fazer a mágica. Expelidos os pinhões, moídos e transformados em pó, os deu de beber em um caldo de galinha a João de Aguiar para dele se amigar. Em troca, esperava “que a não se apertasse muito a ela e a seu marido pela dívida do aluguel das suas casas em que ainda ora moram, pelo qual aluguel ele então apertava muito”¹¹.

Outro a possuir um diabrete particular era o célebre João Nunes Correia¹², homem riquíssimo radicado em Pernambuco, envolvido com a produção e o comércio do açúcar, com a venda de escravos, coletor e impostos, onzeneiro, enfim, homem de mil e uma atividades. Conseguira o demônio de estimação para protegê-lo das inimizades que colecionava, e não eram poucas, conforme se percebe pelo grande número de acusações de que foi vítima na mesa da visitação.

¹⁰ *Denúncias da Bahia 1591-593*, pp. 412-413.

¹¹ *Idem*, pp. 132-140.

¹² Sobre João Nunes, ver: ASSIS, Angelo Adriano Faria de. “UM ‘RABI’ ESCATOLÓGICO NA NOVA LUSITÂNIA: Sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista - o caso João Nunes”. Dissertação de Mestrado apresentada à UFF. Niterói, 1998.

Cristão-novo, chamado de rabi dos judeus de Pernambuco, fazia parte de uma confraria religiosa católica. Porém, era mais homem dos negócios do que homem da Igreja – fosse qual fosse, comportando-se conforme as circunstâncias -, e externava seu pouco caso com a religião dominante envolvendo-se também com feitiçarias. Homem dos negócios, pouco afeito às questões de fé, mas precavido. Por isso, procurava a ajuda de meios sobrenaturais para aumentar seu prestígio e força, resolvendo, dessa forma, os problemas que o dinheiro não conseguia. Alguns em Olinda conheciam a história que envolvia João Nunes e uma certa Ana Jácome, “mulher mundana, torta de um olho”, feiticeira que já viera degradada do reino. Jácome era famosa por suas magias para encontrar negros fugidos, e o próprio Nunes experimentara o remédio. Participando do comércio de escravos, indispensáveis para o trabalho colonial, se tornava essencial no fornecimento destes aos demais engenhos e interessados, que dependiam dele para a aquisição da mão-de-obra necessária ao bom funcionamento de seus negócios. Tinha aí uma de suas principais fontes de lucros e era imprescindível que o controle sobre a preciosa mercadoria que vendia fosse intenso. Fugidos uns negros que lhe pertenciam, o comerciante não titubeara, procurando os serviços da Jácome. E a feiticeira, ao tratar novos serviços, dava conta dos sucessos que tivera em outras vezes, listando seus clientes importantes e alardeando seus feitos. Assim informava que quando um tal Antonio Padreiro a contratara para procurar um negro insolente há muito fugido, “ela lhe respondeu que lhe desse o nome do negro porque ela lho faria aparecer por sua arte (sem lhe declarar que arte, porém, diabólica) e que já ela por sua arte fizera aparecer outros negros fugidos ao dito João Nunes, cristão-novo, e a Francisco Madeira, e a Brás da Mata, moradores da dita Olinda”. Combinado o negócio, “ele denunciante deu o nome do negro escrito em um papel. E depois disso, daí a dois ou três dias, lhe respondeu que o dito negro estava vivo mas longe, mas nunca houve efeito a vinda do dito negro”.

Mesmo sem recuperar o escravo fugido, parece que Antonio ficara satisfeito com o serviço da Jácome e, no dia seguinte, encomendara-lhe um outro, ainda mais estranho, também este testado por João Nunes:

“Lhe relevava mandar duas cartas a Ponte de Lima e a Viana, que lhe desse ela maneira para serem levadas logo, e ser tornada resposta pela sua arte diabólica. E que ele lhe daria por isso uma vasquinha e ela lhe respondeu que assim que fizesse ele as cartas e que lhas desse em um dia de quarta-feira, porque não havia de lhas dar senão em dia de quarta-feira. E que já ela tinha negociado outras muitas cartas também dessa maneira ao dito João Nunes. E depois de ele denunciante lhe dar as ditas cartas em uma quarta-feira, lhe respondeu que na sexta-feira

seguinte lhe daria a resposta, porque as quartas e sextas feiras eram os dias em que ela usava a sua dita arte”¹³.

Nunes também conhecia e mantinha contatos com uma mulher chamada Borges, “a qual dizem que veio do Reino degredada por feiticeira”, “mulher seca e meã, e que tem um olho como piscado”. A própria Borges dera notícia do que era capaz ao padre Simão de Proença:

“indo com uma pessoa a qualquer parte perigosa, ela sabia fazer cousas com que não seriam sentidos, nem lhes aconteceria mal nenhum. E que faria adormecer quem quisesse. E que, perante uma pessoa, faria que entrasse outra em sua casa e lhe tivesse com a mulher sendo presente, sem o sentir nem ver. (...) E que faria vir os negros fugidos donde quer que estivessem para seus senhores. E que faria a quem quisesse querer bem e perder-se por amor por quem ela quisesse, ainda que estivessem em ódio”.

O vigário também ouviu da feiticeira sobre um presente especial que esta oferecera a João Nunes, e a gratidão que Nunes tinha para com sua protetora: “em Lisboa, dera a João Nunes, cristão-novo mercador e morador em Pernambuco, ora estante nesta cidade, um espírito familiar em um anel, o qual ele tinha para ganhar em seus tratos e tudo lhe suceder bem e escapar dos perigos, e não poder ser ferido. E que um dia, achando-a ele na dita vila, lhe dera três mil réis em dinheiro e outras coisas, agradecendo-lhe tudo o passado”¹⁴.

Destruir amores também era motivo de feitiços. Catarina Fróes tratou com Maria Gonçalves, a *Cajada*, afamada como “Arde-lhe-o-rabo”, que viera degredada de Aveiro para Pernambuco, e de lá para a Bahia por feiticeira, umas mágicas - das quais entendia “de ser arte do diabo” - para que seu genro “ou morresse ou o matassem ou não tornasse da guerra de Sergipe”. Embora tenha desistido do negócio por não concordar com o novo preço que Maria Gonçalves insistia em receber para realizar a magia, chegou a pagar um valor inicial pelo trabalho, posto que o genro não dava “boa vida à sua mulher moça, filha dela confessante”. Talvez quisesse, com a viuvez da filha, arrumar-lhe melhor partido. Tudo combinado a rogo da própria filha (!), “que lho pediu que lhos negociasse por não gostar dele”¹⁵. Arde-lhe-o-rabo também havia prometido à mãe de Maria da Costa - aquela mesma que conversara em tempos de solteirice com a Mija vinagre – “que se lhe desse certa cousa”, faria com que seus filhos “que

¹³ “Denúnciação de Afonso Rodrigues Padreiro”, em 07/11/1592. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo 885. Vasquinha: “saia à antiga com muitas pregas em roda da cintura, i é, de esguelha”. SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*. Lisboa: Typ. Lacérdina, 1813.

¹⁴ “Denúnciação do padre Simão de Proença”, em 10/02/1592. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo 885. De acordo com Vainfas, os espíritos familiares eram “diabretes domésticos enviados pelo diabo para servir às feiticeiras, segundo larga tradição medieval”. *Confissões da Bahia*. Op. cit., 1997, p. 138, nota.

¹⁵ “Confissão de Catarina Fróes, meia cristã-nova, no tempo da graça, em 20 de agosto de 1591”. *Idem*, pp. 119-121.

andam amasiados por uma morte fossem perdoados pela parte”¹⁶.

Outros denunciantes afirmavam que era fama conhecida de todos que Arde-lhe-o-rabo, “mulher vagabunda”, “tinha conta com o diabo e com ele dormia e travava”¹⁷. A própria Maria Gonçalves confessaria seus pactos demoníacos em uma conversa com Violante Carneira: “ela era feiticeira diabólica e fazia feitiços com ajuda dos Diabos, e lhe mostrou uma chaga em um pé todo inchado, e lhe disse que em certos dias da semana os diabos lhe tiravam daquela chaga um pedaço de carne e que quando ela chamava os diabos, se lhe não dava muita ocupação, lhe tiravam dali então da dita chaga carne”, e “ia ao pego do mar de mergulho tirar certas cousas para fazer feitiços, e que com feitiços sabia e fazia o que queria”¹⁸.

Outra que acusava Arde-lhe-o-rabo era a cigana Tareja Roiz. Denunciaria que a própria Arde-lhe-o-rabo dissera-lhe que “falava com os diabos, e lhe disse que lhe daria uma mesinha tal que quem tocasse com ele a outra pessoa, logo lhe fazia fazer quanto queria, e lhe mostrou uns ossos que trazia metidos nos cabelos da cabeça, dizendo que eram de enforcados, para as justiças não entenderem com ela”, e sabe que na Bahia é fama pública que fala com os demônios¹⁹.

Maria Gonçalves também alimentava rugas e problemas com uma certa Domingas Fernandes. Tanto que esta compareceu certa vez na casa de Caterina Fernandes, sua vizinha, rogando para que esta desse um recado para a Arde-lhe-o-rabo: “que se ela lhe não havia de fazer aquilo que a não enganasse e lhe tornasse o que lhe tinha dado”. E explicava o sentido de suas palavras para Caterina Fernandes:

“por muito que ela me dê muito mais lhe mereço, porque eu ponho-me à meia-noite no meu quintal, com a cabeça ao ar, com a porta aberta para o mar, e enterro e desenterro umas botijas e estou nua da cinta para cima e com os cabelos, e falo com os diabos e os chamo, e estou com eles em muito perigo, e eu perdi uns papéis em que iam embrulhados uns pós, os quais depois que eu acabar esta devoção, hei de ir onde está o mancebo e botar-lhos por cima e ele logo há de ir rogar à moça e seu irmão achou-me estes papéis, dissei-lhe que mos torne para acabar isto, e senão, hei de tornar a desfazer o que tenho feito, e se porventura cuidam que levando-os ao bispo me hão de fazer nojo, eu sou como o gato, que sempre cai de pé”.

A mesma Caterina também denunciava ter visto nas mãos do calceteiro João Rolim, francês, “nove papeizinhos, cada um embrulhado por si, e em cada um uns pós de diferente maneira, não sabe-se de quê, e entre eles um pedaço de solimão cru, que podia ser uma onça, e juntamente com eles estava uma meia folha de papel, na qual estavam escritos quinze nomes

¹⁶ *Denúncias da Bahia 1591-593*, pp. 394-396.

¹⁷ *Idem*, pp. 424-425.

¹⁸ *Idem*, pp. 425-426.

¹⁹ *Idem*, pp. 400-401.

de pessoas, nos quais ouviu ler Salvador da Maia, e outros”, tratando-se, segundo João Rolim, de feitiços. E estando o francês “pelejando com a dita Maria Gonçalves e chamando-lhe feiticeira, que lhe caiu embrulhado aos pés”²⁰.

O padre Baltasar de Miranda também informaria ao visitador que, havia cerca de quinze anos, em Ilhéus, se murmurava de uma mulher que tinha fama de bruxa. Estando certa vez esta mulher na casa do padre, “fez uma experiência que lhe tinha ouvido, que levantar o ferrolho da porta para cima e estando assim levantado e saindo outras pessoas para fora, a dita mulher cometeu algumas vezes a saída para fora, e chegando ao meio da porta que estava aberta, parava de maneira que não podia sair”. Na mesma noite, continuava o relato de nosso padre, “veio um gato grande pela porta dentro e saltou na candeia e apagou a candeia, e quando o acudiram, acharam um menino, seu irmão, pagão, nascido de cinco ou seis dias, embruxado, com a barba chupada e, em acabando de o batizarem, morreu. E ouviu dizer que ela queria deixar o mesmo ofício de bruxa antes de morrer a uma sua filha”²¹.

Pequenos problemas do dia-a-dia também procuravam soluções nas mágicas que prometiam dar fim às dificuldades. Na Segunda Visitação, o cristão velho Antonio da Costa confessava que, tendo sentido falta de “dois pares de meias de seda e um corte de gibão”, procurou a feiticeira Ana Coelho, que

“fizera diante ele a feitiçaria que chamam das Horas de Nossa Senhora, que é do modo seguinte: tomou um Livro das Horas de Nossa Senhora e, abrindo-o, lhe meteu uma chave de cadeado no meio, ficando a maior parte da chave de fora, e fechando as horas com as brochas, pôs um dedo na chave, e com o dedo de um menino seu filho posto também na chave, de modo que ficava o livro no ar e nomeando-lhe ele confitente as pessoas em que tinha suspeita do furto que lhe fizeram, dera o livro uma volta no tempo em que ele confitente nomeara um mamaluco e um negro da terra: e logo a dita Ana Coelho dissera que aqueles eram os que tinham cometido o dito furto. E declarou ele confitente que enquanto ele ia nomeando as pessoas de suspeita, dizia ela certas palavras em que nomeava santos e a Nossa Senhora”²².

Enfim, usava-se feitiços para tudo: sarar ou agravar doenças, salvar vidas ou matar, conseguir ou recuperar amores, resolver dívidas, desvendar roubos, e quaisquer outros problemas que se julgasse de difícil resolução sem a recorrência ao sobrenatural. Nada que já não ocorresse na Europa Ocidental, sem descartar Portugal, há séculos, onde já haviam sido experimentados e aprovados antes de serem conhecidos no Brasil – várias destas mulheres e homens acusados de feitiçaria, como vimos, vieram do reino, por terem sido acusados, lá, das

²⁰ *Idem*, pp. 298-300.

²¹ *Idem*, pp. 349-350.

²² “Confissão de Antonio da Costa, cristão velho”, em 17/08/1618. *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*. São Paulo: Anais do Museu Paulista, tomo XVII, 1963, pp. 446-449.

mesmas práticas. Francisco Bethencourt bem mostra o grau de envolvimento do céu cristão e dos habitantes do Inferno nas rezas e promessas da crença popular lusitana, numa disputa entre a promessa da “salvação além da morte” defendida pela Igreja Católica e “a proposta mágica de salvação neste mundo”, mescladas no cotidiano. Maria, exemplo de mãe e protetora, é a mais invocada, mas os santos aparecem em grande número. Também encantos se faziam usando todo o tipo de material que pudesse sugerir a conquista do grande amor. Bolos feitos com água bochechada e postos embaixo do sôco para serem dados depois ao pretendente; fervedouros para acordos com o demônio; uso de todo tipo de materiais do corpo – pêlos, raspas, unhas, sangue, excrementos, líquidos, sêmem -; palavras sagradas pronunciadas em momentos (in)convenientes: tudo valia na feitiçaria erótica²³.

A manifestação do baixo corporal nas práticas do dia-a-dia distanciava ainda mais a fé brasílica do formalismo católico. Humanizados, os representantes do catolicismo faziam parte da realidade colonial e ganhavam órgãos e corpo. Estudando as manifestações públicas na obra de François Rabelais, Mikhail Bakhtin recuperou a teia social e as inter-relações entre o alto e o baixo, entre o oficial e o popular. Para o autor, existe uma certa inversão dos valores e hierarquias, centrada numa carnavalização da cultura a mesclar a ideologia dominante com as adaptações ao anseio popular por intermédio de filtros recíprocos, dando formato ao que Ginzburg chamou de “jaula flexível e invisível”²⁴. Filtragem absolutamente indispensável para o trabalho do historiador, pois, vale dizer, toda e qualquer prática não compreendida podia ser apontada como costume diabólico, acordo demoníaco, feitiçaria. Os valores que aparentemente era degradados e mortificados pelas “grosserias blasfematórias” proferidas e aproximações materiais do divino, desvendavam um sentido ambivalente, pois “simultaneamente regeneravam e renovavam”. Rebaixamento ressuscitador, segundo Bakhtin: “o baixo é a terra que dá vida, e o seio corporal; o baixo é sempre o começo”²⁵.

Não esqueçamos, porém, que o mundo ocidental vivia uma época de transições e transformações, em que o passado medieval, embora em grande parte questionado, convivia com o novo, e que o nível de aceitação do comportamento considerado diverso entrava em choque com o comportamento dominante. Estudando os códigos do bom comportamento na Europa, Elias explica:

“O século XVI permanece ainda inteiramente dentro da transição. Erasmo e seus contemporâneos ainda podem falar sobre coisas, funções, modos de se comportar que um ou dois séculos depois são acompanhados de sentimentos de vergonha e embaraço e cuja menção ou exibição em público são proscritas pela sociedade”.

²³ BETHENCOURT, Francisco. *Op. cit.*, 1987.

²⁴ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 27.

²⁵ BAKHTIN, Mikhail. *Op. cit.*, 1993, pp. 15 e 19.

As transformações no campo de aceitação de determinados comportamentos modificava-se:

“forçadas a viver de uma nova maneira em sociedade, as pessoas tornam-se mais sensíveis às pressões das outras. Não bruscamente, mas bem devagar, o código de comportamento torna-se mais rigoroso e aumenta o grau de consideração esperado dos demais. O senso do que fazer e não fazer para não ofender ou chocar os outros torna-se mais sutil e, em conjunto com as novas relações de poder, o imperativo social de não ofender os semelhantes torna-se mais estrito, em comparação com a fase precedente”²⁶.

De todos os lados repercutiam na colônia sinais de uma fé pouco afeita ao rigorismo esperado pela Igreja. Misturados ao tempo e à distância sangues e experiências, vinha à tona uma religião mais amena quanto aos rigores - embora de uma religiosidade vibrante -, um catolicismo popular, equipado de visões heterogêneas, em que eram destruídas as fronteiras entre o sagrado e o profano, entre o bem e o mal, entre o puro e o impuro, entre o popular e o erudito, e entre Deus e o Diabo: “universo em que maneiras descompostas, riso e até mesmo brincadeiras licenciosas podiam conviver com religiosidade”²⁷; em que substratos de antigas práticas supersticiosas e populares enraizadas no velho continente ganhavam novo vigor e dimensão no trópico. As práticas de feitiçaria, como todas as demais representações de religiosidade e da tentativa de aproximação entre o mundo dos homens e o mundo do sagrado, fazem parte deste imaginário.

Referências bibliográficas:

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. “UM ‘RABI’ ESCATOLÓGICO NA NOVA LUSITÂNIA: Sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista - o caso João Nunes”. Dissertação de Mestrado apresentada à UFF. Niterói, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Edunb, 1993.

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁶ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume I: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, pp. 91 e 94.

²⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 105-124.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Volume I: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias da Bahia 1591-593. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984.

Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia (organização Ronaldo VAINFAS). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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. São Paulo: Anais do Museu Paulista, tomo XVII, 1963.

SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da língua portugueza*. Lisboa: Typ. Lacérdina, 1813.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____ (org.). *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

PARDOS DO LIVRAMENTO: O CASO DA HOMENAGEM À SÃO GONÇALO GARCIA

Andrea Simone Barreto Dias
Especialista e mestrandia
and-barreto@hotmail.com
Universidade Federal de Campina Grande

Resumo

Em um período de intensas disputas entre o poder civil e o eclesiástico, bem como, graves conflitos de cunho social envolvendo pardos, uma festa constituiu o espaço de embate e demonstração de poder em meio ao emaranhado social que é Pernambuco no período colonial. A homenagem à São Gonçalo Garcia, em Recife de 1745, foi o espaço de articulação das estratégias desses agentes sociais.

Palavras-chave: Conflitos sociais; sociedade; religião.

INTRODUÇÃO

Em 1745 os pardos da irmandade do Livramento de Recife, auxiliados pela irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, também constituída por pardos, patrocinaram uma grandiosa festa em homenagem à São Gonçalo Garcia, pardo¹ franciscano, cujo culto em Pernambuco, até aquela data não havia alcançado o espaço público, onde imperava o total desconhecimento sobre a existência de santo de cor parda. Tal homenagem, longe de ser apenas a reverencia ao novo orago de identificação dos pardos, constituiu o espaço de articulação desses agentes sociais: pardos que se enaltecem, religiosos pardos e não pardos e suas ordens, que se utilizam de seu lugar social privilegiado para agir em defesa de uma determinada causa, pensando no sentido de compreender essas instituições religiosas enquanto sistemas simbólicos, fica claro que tais religiosos buscam, a partir de seu lugar, tentar desenvolver uma nova postura por parte da sociedade colonial pernambucana frente aos pardos. Este estudo visa a analisar a atuação dos Franciscanos que aparecem como figuras centrais em meio à esta homenagem, bem como refletir sobre as prováveis causas que levaram os pardos de Pernambuco a se auto-homenagearem neste período em questão. Tenta-se ler as posturas e entender seus significados como sugere Hartog em *O espelho de Heródoto*, uma vez que se utiliza para o presente estudo, a indagação sobre os discursos, sermões declarados, e não apenas descrever acontecimentos, aí a questão da enunciação auxilia a análise aqui proposta, pois o

¹ O termo pardo aqui se utiliza compreendendo-se aquele que participa da cor preta e da cor branca, conforme o significado no vocabulário de Raphael Bluteau, sabendo-se, no entanto, que tal termo adquiriu outros significados em muitos locais do Brasil, conforme explicita Larissa Viana em sua tese de doutoramento "O idioma das mestiçagens: as irmandades de pardos na América portuguesa.

importante no enunciado não é a prova da veracidade do que se fala mas de quem parte a fala e o que ela pretende desenvolver . Para o intento a que este estudo se propõe será necessário nos atermos ao contexto do período onde se detectam diversos casos de embate social envolvendo pardos, bem como as disputas entre o poder civil e o poder eclesiástico, daí a importância em se verificar os significados da nova postura dos Franciscanos, enquanto instituição, que passam a advogar em favor da causa parda, assim como a grandiosa exteriorização da auto estima parda em meio ao festejo dedicado a São Gonçalo Garcia . Privilegiar a dinâmica dessas representações sociais é imprescindível para a compreensão dessa sociedade colonial tão diversamente constituída.

Apesar de focar com intensidade a questão sobre conflitos envolvendo grupos marginalizados socialmente, constituídos por pardos, o que se pretende aqui não é apresentar basicamente uma perspectiva de história vista de baixo, visto ser priorizada uma visão mais ampla que nos possibilite olhar não apenas os grupos marginalizados, mas também as ações de instituições estruturantes, como é o caso das Ordens Católicas, tendo em vista que aquele micro-espço, de onde os agentes sociais aqui analisados agem, está conectado a um nível maior da estrutura social. Nos dizeres de Sandra Jatahy Pesavento(2001, p.9) a estrutura social se compõe de forma contraditória, articula-se de modo desigual e constrói-se no enfrentamento de relações de força. Apesar de serem limitadas as fontes disponíveis de onde se pode abstrair e compor um contexto amplo no qual estavam inseridos os pardos enquanto grupo, categoria marginalizada socialmente, buscou-se oferecer, a partir dos indícios apresentados nas fontes bibliográficas e documentais, um conjunto de questionamentos que permitirá ao leitor um olhar mais apurado sobre o contexto ora estudado e mais especificamente um olhar mais profundo acerca dos significados da atuação dos franciscanos no período colonial em Pernambuco. Destaca-se o fato de que a dificuldade que se apresenta diante da heterogeneidade exposta pela parcela da população pernambucana formada por pardos, apresentada enquanto grupo bastante diversificado, composto por intelectuais, religiosos, artífices entre outros, não impossibilita as inferências realizadas no intuito de atingir o objetivo aqui proposto .

O que se pretende é refletir sobre as posturas dos agentes sociais envolvidos e seus significados neste evento em questão, que foi a homenagem à São Gonçalo Garcia . As estruturas do mundo social, como bem afirma Roger Chartier(2007,p. 27) são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (política, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras. A festa a São Gonçalo Garcia foi o espaço de articulação de pessoas e instituições que apresentavam, a meu ver, motivos diversos para justificar suas

práticas, se apropriando de um espaço legitimado por toda a sociedade. Configura este espaço da festa como espaço de articulação de estratégias e táticas. Entendendo-se, aqui, por estratégia a forma e o lugar de onde os Franciscanos, enquanto instituição, se manifestam. Configura espaço de táticas, através dos usos feitos pelos pardos para reivindicar melhor tratamento e inserção social, lembrando que as irmandades envolvidas no patrocínio da festa, Nossa Senhora do Livramento de Recife e de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, são constituídas em sua maioria por pardos de baixa condição social como afirma o cronista que nos informa com detalhe toda a homenagem, Sotério da Silva Ribeiro². O contexto social de Pernambuco, na primeira metade do século XVIII, nos facilitará a compreensão da discussão que ora é apresentada, seguida da análise da festa que nosso estudo privilegia enquanto espaço de articulação dos agentes sociais.

1. O CONTEXTO SOCIAL DE PERNAMBUCO NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XVIII

Pernambuco neste período em questão, primeira metade do século XVIII, era palco de intensas disputas que se revelavam em uma freqüente relação de forças envolvendo diferentes agentes sociais: pardos visando ascensão social e prestígio, em uma sociedade que não se admitia mestiça, buscavam formação intelectual, seguir sacerdócio, ocupar altos postos militares, afinal a patente, segundo as palavras de Raimundo Faoro embranquece e nobilita: negros forros e escravos utilizando estratégias as mais diversas com vistas a melhorar sua vida; disputas entre as diversas Ordens religiosas que aqui atuavam defendendo seus lugares de ação através do prestígio que tinham em meio a um conjunto de indivíduos ávidos por demonstrar, independentemente da fé, o papel que lhes cabia no emaranhado social que era Pernambuco neste período. Havia ainda, é claro, divergências entre esse poder eclesiástico e o poder civil, quando ambos buscaram exercer o poder dentro da capitania sem respeitar os limites de atuação que cabia a cada um, o que anteriormente garantia o equilíbrio entre essas forças.

1.1 Algumas Notícias e Considerações sobre os Pardos em Pernambuco Colonial

Conflitos sociais gerados por motivo de cor de pele não é novidade em uma sociedade cuja base econômica era o trabalho escravo africano. A mestiçagem não era coisa tolerada facilmente e os frutos dessa mistura entre negros e brancos formavam uma parcela social que não se enquadrava nem na parcela de senhores brancos, nem se identificava com a

² Salienta Frei Jaboatão que tal obra seria de um jovem franciscano chamado Manoel da Madre de Deos, havendo um erro de edição ao se atribuir a autoria à Sotério da Silva Ribeiro. Ver Orbe Seráfico Novo Brasília ou Crônica dos frades Menores da Província do Brasil, p. 369-370, Parte 1ª vol. I.

parcela oprimida de negros explorados. Vale salientar que em Pernambuco colonial houve diversos casos de negros e mestiços enriquecidos que se tornaram senhores de escravos e de terras e também comerciantes, como foi o caso de Luis Cardoso, todavia o fato de possuir posses não lhes garantia reconhecimento e ascensão social fácil, sendo bastante complexo a inserção social daqueles que mesmo enriquecidos tem sua origem fora do grupo social considerado a “nobreza da terra”.

No começo do século XVIII, a presença do comerciante ocupa o centro do palco colonial, embora atingido pelo desprezo da nobreza colonial, o que o leva a querer afidalgar-se para conquistar posição social, atacado muitas vezes pela velha concepção portuguesa e européia de que teria enriquecido com o trabalho alheio (FRANÇA, 2000).

Marcus de Carvalho aponta que Recife na primeira metade do século XIX possuía 58% da população composta de negros e pardos, sendo assim a grande maioria de sua população não era branca . Isso nos faz crer que o número de pardos que habitavam Recife, que neste período abrangia algumas áreas rurais, além da cidade propriamente dita, já era bem considerável em fins da primeira metade do século XVIII, que compreende o nosso período de análise.

Apesar de relatar sobre o contexto da sociedade baiana do século XVII, através da análise das produções do poeta Gregório de Matos, Alfredo Bosi nos oferece exemplo do contexto dos pardos que pode servir como ponto para se refletir sobre o contexto pernambucano. Bosi nos dá a notícia sobre as rivalidades entre os pardos e os ditos brancos onde se detecta a crescente ascensão dos primeiros culminando com o também crescente desprezo pela cor que esses últimos passaram a alimentar:

O preconceito de cor e de raça irrompe, cruel, quando surge algum risco de concorrência na luta pelo dinheiro e pelo prestígio. O que era latente e difuso torna-se patente e localizado. Em nosso poeta, o punctum dolens é sempre a questão da honra, privilégio que, no código do antigo regime, só pode ser compartilhado por pares de linhagem. Ora, a diferença de cor é o sinal mais ostensivo e mais “natural” da desigualdade que reina entre os homens; e na estrutura colonial-escravista, ela é um traço inerente à separação dos estratos e das funções sociais. (BOSI, 2000, p. 106).

Numerosas são as notícias de pardos em conflitos com brancos: Serafim Leite nos fala sobre a existência de conflitos envolvendo mestiços em colégios jesuítas que ocorreram por volta de 1680 na Bahia, onde os mulatos e pardos, por motivos invocados, de falta de perseverança e maus costumes, não eram tolerados pelos pais de moços brancos, e deixaram de ser admitidos ao sacerdócio.

Esses conflitos que geraram essa postura de resistência aos elementos mestiços não se restringiu apenas ao clero secular, atingiu também ao clero regular, então existentes no Brasil: Beneditinos, Carmelitas, Franciscanos. Os pardos coloniais reivindicavam tratamento igual ao dado aos pardos de Évora e Coimbra na Metrópole os quais podiam freqüentar as grandes escolas da Companhia.³ O bacharel mulato, Antonio Ferreira Castro, foi impedido de assumir ofício de procurador em 1731 em Pernambuco, devido a sua cor, havendo necessidade do rei D. João V ordenar ao governador da província, que desse-lhe posse, sob a alegação de o defeito de ser pardo não o impedia de assumir tal cargo ,visto ser Antonio Ferreira Castro um bacharel formado.

Em 1742 clérigos pardos do Bispado de Pernambuco fazem requerimento ao rei pedindo o cumprimento das ordens reais e da Santa Sé para que possam ser admitidos, pois a irmandade de São Pedro dos Clérigos do Recife, contrariando o compromisso, impediu a entrada de sacerdotes pardos ou mulatos.⁴ No governo de Henrique Luiz Pereira Freire foi criada a Junta de Justiça Criminal, pela provisão de 20 de outubro de 1735, onde se poderia aplicar sentença de morte a alguns criminosos.⁵ Tal Junta tratava de crimes praticados principalmente por índios, mulatos e negros, como vemos a partir da correspondência ultramarina. Em 1746 há a consulta do Conselho Ultramarino ao rei sobre dúvidas dos ministros da capitania de Pernambuco em cumprir ordem régia acerca dos sentenciados em Junta com pena de morte, aos índios, mulatos e negros culpados por crimes atrozes.⁶

O cronista que registrou a homenagem a São Gonçalo, em Recife de 1745, também nos envia notícias sobre este período de instabilidade social na qual viviam os pardos de Pernambuco: talvez para que a pedra de toque de tantas calunias, e escárnios se

³ LEITE, Serafim. História da companhia de Jesus, tomo V, livro I, cap. IV. São Paulo, Edições Loyola., 2004, p. 211-212.

⁴ Ver requerimento dos Clérigos Pardos do Bispado de Pernambuco ao rei: AHU_ACL_CU_015, cx. 57, D.4943.

⁵ Ver artigo de Francisco Augusto Pereira da Costa: Governadores de Pernambuco, publicado na revista do Instituto Arqueológico e histórico de Pernambuco, em 1902.

⁶ Ver consulta do Conselho Ultramarino ao rei: AHU_ACL_CU_015,CX. 64, D.5433.

conhecesse o mais alto quilate do ouro de sua paciência [dos pardos], para lhes suceder depois mais sobejo o remédio a suas lastimosas angustias (RIBEIRO, 1928).

Não faltaram motivos para que houvesse algum tipo de reação por parte dos pardos em Pernambuco nas primeiras décadas do século XVIII. Daí decorre a intervenção das ordens religiosas, favorecer o espaço e organizar as formas sutis de reação.

1.2 O Clero e o Poder Civil nas Primeiras Décadas do Século XVIII em Pernambuco: algumas notícias de embates pelo poder

A primeira metade do século XVIII, nos informa Riolando Azzi (1992, p.220), marcou para todas as ordens religiosas que trabalharam no Brasil uma fase de grande expansão e poder econômico. A maior parte das ordens já tinha província própria, e algumas completamente independentes do governo de Portugal. As casas e os conventos dos religiosos situavam-se em todos os principais centros de população, exceção feita aos territórios das Minas Gerais, onde houve restrições por parte da Coroa.

Pernambuco, mais precisamente a cidade de Recife, no início do século XVIII, foi palco de intensas disputas relacionadas a questão da autonomia que Recife buscava ao querer se emancipar de Olinda, afinal aquela cidade se fortalecia com o crescente comércio. Muitos imigrantes portugueses aqui se estabeleceram visando formar fortuna disputando com os naturais as possibilidades que se apresentavam. Evaldo Cabral de Mello aponta que em meio a esta empresa que foi a luta entre olindenses e comerciantes de Recife, houve a articulação e enfrentamentos de religiosos e funcionários régios. Ao partido de Recife adere o governador da capitania, Sebastião de Castro e Caldas, figura mal quista pelos religiosos da Capitania, bem como pela Câmara de Olinda, que denunciou ao rei o fato do governador se manter em Recife além do tempo do necessário, entre outras acusações. Cabral de Mello descreve a situação de exasperação que havia entre esses elementos:

A primeira regra de ouro que Castro e Caldas transgrediu foi a da veneração e respeito às “religiões”, isto é, as ordens religiosas, que, em vez de ficarem imunes às rivalidades seculares, haviam mesmo se antecipado à sociedade laica, constituindo-se em focos de agitação, autonomista perante as casas-mãe da metrópole. (MELLO, 2003, p. 226)

Evaldo Cabral de Mello descreve que as desavenças civis e eclesiásticas foram o pano de fundo em se desenhou o que se convencionou chamar Guerra dos Mascates. Articulações

de religiosos em Portugal, principalmente os representantes dos Nérís, junto ao monarca português facilitou em muito a decretação de Recife enquanto vila, em 1710. Lembra ainda, este historiador, que esta mesma ordem era a mais poderosa em Pernambuco em termos de riquezas materiais e também grande prestígio de conduta reta junta à população urbana da capitania. Vale salientar que, apesar de inúmeros casos de desregro por parte de muitos frades capuchos, os Franciscanos contavam com a admiração e apóio da população não somente urbana, mas também junto à população rural da capitania, constituindo assim uma ordem bastante hegemônica em Pernambuco, com popularidade em todos os estratos sociais. Os Franciscanos e os Carmelitas atuaram, como os Oratorianos, de forma decisiva na questão do processo de emancipação de Recife. Fernando Pio nos informa sobre carta de D. João V, datada de 1711, agradecendo aos Franciscanos pelos serviços prestados por ocasião do levante contra o governo de Sebastião de Castro e Caldas, apontando-os como relevantes para se apaziguar a fúria dos sublevados. (1939, p.23)

Chamo a atenção para este contexto pois o mesmo serve de exemplo com muita propriedade sobre a questão dos atritos entre o poder religioso e o secular na capitania de Pernambuco.

Evaldo Cabral de Mello nos informa ainda outros casos sobre a pauta que ora discutimos, entre Montebelo e D. Matias de Figueiredo, governador e Câmara de Olinda, envolvendo o dito bispo, onde todo o desentendimento transparece no plano simbólico como lugares ocupados em procissões, missas, ao contrário do ocorrido entre D. Manoel Álvares da Costa e o governador Sebastião de Castro e Caldas que colocava em risco até a ordem pública tal a intensidades das intrigas entre o governador e o bispo, onde o presente governador chega a sitiar conventos.

O governo de Henrique Luiz Pereira Freire, que se estende de 1737 a 1746, foi marcado por intensos conflitos com o bispo diocesano D. Frei Luiz de Santa Thereza na disputa pelo poder na capitania de Pernambuco. Há um requerimento do Bispo de Pernambuco, Frei Luiz de Santa Thereza, ao rei, com data de 1745, pedindo que não se leve em consideração as acusações do governador Henrique Luiz Pereira contra ele e os eclesiásticos.⁷ A atitude do Bispo demonstra o quão exasperados estavam os ânimos entre a Igreja e o poder civil em Pernambuco.

2. A FESTA EM HOMENAGEM À SÃO GONÇALO GARCIA: RECIFE, 1745

⁷ Ver requerimento do bispo de Pernambuco(Frei Luis de Santa Thereza) ao rei: AHU_ACL_CU_015, CX. 61, d. 5242.

Foi nesse contexto, de exasperação de ânimos, entre o poder civil e o eclesiástico, que ocorreu a grande festa dos pardos em homenagem a um santo de sua cor. O culto a um santo pardo não era praticado em Pernambuco até quase a segunda década do século XVIII. A imagem de São Gonçalo Garcia chegou em Pernambuco aproximadamente em 1715 trazida de Portugal por Antonio Ferreira, que a conservou em casa até a sua morte. Por ocasião da festa de 1745, tal imagem se encontrava no Oratório do Sindico dos Religiosos de Santo Antonio do Recife, Manoel Alves Ferreira. Por parte da população recifense havia várias dúvidas acerca da cor da pele de São Gonçalo Garcia, muitos questionavam se poderia haver santo realmente pardo. O termo pardo já era utilizado de forma pejorativa.

Frei Jaboaão, por seus conhecimentos intelectuais será bastante abordado acerca das origens de São Gonçalo Garcia e sua cor e não economizará falas em seu longo sermão de homenagem ao Beato Gonçalo Garcia deixando clara a sua origem mestiça e sua condição de pardo. Todos os cronistas que se referiram a essa festa a apontaram como grandiosa. Era preciso sim, externar de forma inquestionável a fé ao santo pardo, a novíssima celebridade da capitania, de acordo com os cronistas Frei Jaboaão e D. Domingos do Loreto Couto. A maioria dos patrocinadores da festa eram filiados a Irmandade de Nossa Senhora do Livramento, havendo também a participação dos pardos da Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe, como anteriormente explicitado.

É importante destacar o papel das irmandades na vida social da Colônia, existindo tais organizações leigas desde as primeiras décadas da nossa colonização, afinal o projeto religioso andava lado a lado com o projeto colonizador. Sobre isto sintetiza Eduardo Hoornaert:

O Brasil católico nasceu sob o signo das irmandades ou confrarias, também chamadas ordens terceiras. Estas irmandades exprimem o desejo, por parte do povo, de formar comunidades, de não se deixar reduzir a uma simples massa anônima e manipulada segundo os ditames da cultura dominante. (HOORNAERT, 1992, p. 383)

Segundo Larissa Viana, se referindo a irmandades de pardos, tais instituições serviram como palco de construção da identidade desses indivíduos de cor. Antonia Aparecida Quintão ao estudar irmandades de negros e pardos também afirma constituírem os espaços dessas irmandades como de aglutinação de interesses em comum desses indivíduos que

muitas vezes dissociados dos familiares, pelos interesses do sistema escravista, encontram no seio das irmandades ambiente propício para se constituírem enquanto indivíduos unidos com uma só identidade, além da cor da pele, a religiosa. Para a autora, Antonia Aparecida Quintão, tal apego a religião católica não constitui uma incoerência, ao contrário, afirma a luta desses indivíduos de cor para se auto afirmarem enquanto pessoas que buscavam inserção social e a irmandade fornecia esses meios de expressão. Mesmo que não fosse a intenção das ordens religiosas que as promoviam, as irmandades de negros e pardos foram espaços de manutenção das tradições da cultura africana e da identidade desses indivíduos marginalizados socialmente.

Localizadas muitas vezes em áreas pouco valorizadas e distantes dos centros urbanos, as irmandades de negros e pardos, apesar das dificuldades financeiras, visto como já foi citado, serem constituídas por pessoas de pouco poder aquisitivo, costumavam ser bastante solidárias entre si, dividindo até mesmo igrejas e outros espaços. Em Pernambuco esta solidariedade é vista na organização da festa em homenagem à São Gonçalo Garcia.

Tal solidariedade entre as Irmandades de pardos de Nossa Senhora do Livramento de Recife e de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda, se fez necessária pela grandiosidade do projeto dos pardos de Pernambuco: externar e amplamente divulgar o culto a um santo de cor mestiça, e ao mesmo tempo buscar afirmação e prestígio social. Kalina Vanderlei Silva nos descreve quão complexo era o significado das festas públicas no período colonial, principalmente as vinculadas ao culto religioso:

O prestígio e a honra eram adquiridos e reafirmados através de demonstrações públicas de devoção (caso das procissões e festas religiosas), e da ostentação e pompa pessoal (caso dos altos investimentos pessoais nas igrejas e vestimentas e adornos). Assim, as vultosas doações às irmandades e igrejas para organização de festas e procissões, e os investimentos em vestuário, jóias e escravos suntuários, garantiam a elevação do prestígio social de cada um, e logo, lugares de honra nas celebrações públicas. (SILVA, 2006)

3. OS OLHARES SOBRE A FESTA EM HOMENAGEM À SÃO GONÇALO GARCIA

Os franciscanos desempenharam importantíssimo papel em meio a esta homenagem, pois constroem um discurso favorável em defesa dos pardos, apontando a cor parda como a cor

mais perfeita e criticando aqueles que insistem em depreciar os pardos, pelo simples acidente da cor. Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão, pelo conteúdo de seu sermão proferido nesta festa, se constituirá na figura central de nossa análise, assim como o autor da *Summula Triunfal*, obra esta que registra com riqueza de detalhes toda a homenagem ao santo pardo São Gonçalo Garcia, além de ser um veículo de denúncia da situação em que viviam os pardos dentro da sociedade pernambucana. Existe uma controvérsia em relação a autoria da *Summula Triunfal*. Tal obra saiu impressa com o nome de Soterio da Silva Ribeiro, todavia o historiador franciscano, Frei Jaboatão, aponta que essa obra se deve a um jovem franciscano, recém professo chamado Frei Manoel da Madre de Deos. Mesmo admitindo a autoria de Manoel da Madre de Deos irei me dirigir a tal obra utilizando o nome que consta na publicação, o de Sotério da Silva Ribeiro.

3.1 Um olhar sobre a festa através da *Summula Triunfal*

A *Summula Triunfal* nos proporciona mais um olhar sobre o evento em questão, descrevendo todas as etapas da festa. Em várias ocasiões o autor da *Summula Triunfal* aponta serem os pardos os principais patrocinadores da festa, tendo estes muitas dificuldades e atropelos para a realização do evento. O autor nomeia as respectivas participações dos irmãos pardos através das doações e organização dos “carros alegóricos” chegando ao total de quinze carros ricamente decorados, tendo cada um registrado o nome do irmão patrocinador.

Outro fato comum a uma grande e importante festa religiosa era a participação de todas as Ordens religiosas presentes na capitania, além é claro da “nobreza da terra” e do governador. Além desse desfile de ricos carros alegóricos, houve a cavalhada, que se fez a custa da Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe de Olinda. Uma outra etapa da festa que Soterio nomeou “Academia” onde as pessoas que participavam eram as que portavam bilhete de convidado ou eram então pessoas mais distintas.

Nesta etapa da homenagem que Sotério denominou de “Academia” se ouviam os sermões, as glosas, os motes etc, pois se tratava da intelectualidade da capitania e suas produções. Fica latente a intenção dos religiosos e demais participantes ativos da homenagem através do mote geral que era repetido a cada glosa: *Foi Gonçalo de Jesus tão perfeito imitador, que acaba por seu amor também com morte de cruz.*

Ora, associar o beato pardo Gonçalo Garcia à Jesus e seu sacrifício em prol de todos, tinha como clara intenção, tornar a cor parda melhor vista pelos demais cristãos pernambucanos. Tal atitude expressa a necessidade de defesa dos pardos, que eram vítimas de ataques e

calúnias por parte de uma sociedade altamente preconceituosa que negava sua própria condição de mestiça. O aumento de tais conflitos sociais na Colônia poderia ocasionar ameaça de maiores proporções no futuro, colocando em cheque o próprio projeto colonial e isso constituía uma preocupação para a Metrópole, daí a justificativa da atuação das ordens religiosas.

Em relação, ainda, à ação das irmandades de pardos nos diz Rita de Cássia Barbosa de Araújo que considerável contingente de mulatos livres, que se encontrava num processo de mobilidade social e cultural ascendente e que buscava reconhecimento social e político condizente, segundo suas aspirações, com a nova condição, encontrou nas festas, de redentora dos pardos chamada, um momento especial para se fazer ver ouvir, exibir a capacidade de organização do grupo, consolidar posições e prestígios conquistados e buscar outros ainda não alcançados.

3.2 O sermão de Frei Jaboatão

Em sua obra *Orbe Seráfico, Novo Brasilico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*, que será publicada anos depois do evento em questão, Frei Jaboatão já aponta a sociedade brasileira com mestiça desde seu início. Tal postura crítica de Jaboatão em relação a composição de nossa sociedade já pode ser detectada através do sermão cujo título é *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico recitado em a nova celebridade que consagrarão os Pardos de Pernambuco ao Santo de sua cor: o Beato Gonçallo Garcia*.

O historiador franciscano Frei Jaboatão, primeiro busca não deixar dúvidas quanto a origem mestiça do beato franciscano Gonçalo Garcia, apontando como inaceitável o tratamento que pardos recebem em Pernambuco afirmando que esse desprezo lançado aos pardos se reflete na aceitação da existência de um santo com a mesma cor e acidente. Jaboatão admite que a aparição do santo e seu culto foi surpresa orquestrada.

Nunca os pardos esperaram menos um santo da sua cor do que na presente ocasião, e nunca tanto como agora os apuraram, e apertaram mais as atribuições dos caluniadores de seu nome, e por isso, nunca tanto como nesta ocasião se faria neles mais apetecido um santo de sua cor. Pois agora, diz o Senhor, agora é tempo, já chegou o dia. Agora sim, que cresceram, e chegaram a seu termo as calúnias do vosso Nome... agora é o tempo de se publicarem as vossas glórias... (JABOATÃO, 1758, p.172)

Ora, o privilégio de ter o único santo pardo conhecido era da Ordem Franciscana. A imagem havia chegado em Pernambuco décadas antes e seu culto nunca foi incentivado, ao contrário, era silencioso, envergonhado, como nos fala o autor da *Summula Triunfal*. Após a morte daquele que trouxe a imagem de Portugal, a mesma será entregue aos franciscanos que agora se levantam como os principais mediadores desse conflito étnico centenar aqui na Colônia.

Jaboatão, sendo o porta-voz da Ordem Franciscana, parece também representar a outros religiosos, uma vez que os problemas das diferenças das cores era um mal que atingia também a todas as ordens, visto serem as mesmas resistentes ao ingresso de pleiteantes a religiosos, pardos e negros. Tal atitude fazia nascer descontentamentos e instabilidades sociais indo de encontro a missão que tinham as ordens religiosas estabelecidas na Colônia, a de manter os ânimos das massas apaziguados. De acordo com próprio Jaboatão, em seu sermão, tal situação em que vivia a sociedade pernambucana pedia uma intervenção urgente em favor dos pardos, que como foi dito na introdução não era grupo homogêneo, sendo constituído também por intelectuais, os quais alguns religiosos que participaram ativamente da homenagem ao Santo Pardo, como foi o caso do pardo Felipe Nery da Trindade natural de Serinhaém, religioso do Hábito de São Pedro. Como nos informa Fernando Pio, foi Juiz da confraria de Nossa Senhora do Livramento de Recife em 1761, participou enquanto religioso e intelectual na homenagem à São Gonçalo Garcia em 1745. Parece ter sido a festa, de homenagem à São Gonçalo Garcia, capaz de aglutinar diversos grupos e interesses, que quando melhor analisados permitirão entendimentos mais concretos acerca da sociedade colonial pernambucana.

CONCLUSÃO

A religião configura neste caso, enquanto sistema simbólico, o espaço propício para se desenvolver uma postura mais harmônica e simpática à causa dos pardos. Tal atitude representa diante do contexto político do período, uma demonstração de força da Ordem Franciscana que chama para si a responsabilidade de intermediar uma situação de grave tensão social, advogando em favor dos pardos, se colocando em posição contrária a muitos interesses que há séculos afirmavam a cor parda como defeito e acidente, afirmam-na como a mais perfeita dentre todas as outras cores, pois transita entre ambas as cores, a branca e a preta. Vale salientar que postura comum entre todas as ordens religiosas que aqui se instalaram era impor a condição de pureza de sangue aos que desejavam ingressar na vida religiosa, como vem explicitado nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,

que regia a vida de todo o clero colonial. Vale reafirmar que como as outras ordens aqui estabelecidas, a Ordem Franciscana, participa desse processo de marginalização de grande parcela da sociedade colonial brasileira, constituída por negros e pardos, daí o necessário estudo acerca da atuação dessa ordem, que como, no recorte ora analisado demonstra, tal Ordem neste evento tenta promover a inserção de pessoas de cor, oriundas do processo de mestiçagem biológica, em meio à sociedade pernambucana, apresentando com isso postura dúbia.

O espaço da homenagem ao Santo Pardo Gonçalo Garcia, santo cujo culto não se propagou em Pernambuco, apesar da grandiosíssima festa ocorrida em 1745, cumpriu um duplo papel, social e político: foi taticamente o palco organizado para o desabafo de um grupo, alvo de inúmeras perseguições, muitas vezes injustificadas em meio a uma sociedade altamente racista, configurando uma demonstração de poder de reação e busca de afirmação social por parte desses pardos que se auto-homenageiam, como bem diz Rita de Cássia Barbosa de Araújo. Assim como, foi também, uma forma de estratégia utilizada para apaziguar os sérios conflitos sociais que ocorriam em Pernambuco neste período, nisso a Igreja, através das ordens religiosas, com destaque para os franciscanos, consegue expor seu sutil mecanismo de controle das massas, tão caro à Coroa Lusitana, demonstrando diante do governo civil da capitania seu poder de fogo.

Abstract

In a period of intense disputes between the civil power and the clergyman, as well as, serious conflicts of social stamp involving brown, a party constituted the collision space and demonstration of power amid the entangled social that it is Pernambuco in the colonial period. The homage to São Gonçalo Garcia, in Recife 1745, was the space of articulation of those social agents' strategies.

Word-key: social Conflicts; society; religion.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marcos Antonio de. **A Franciscanização do mundo**. In Anais eletrônicos do Encontro nordestino de história colonial – Territorialidades, poder e identidades na América Portuguesa- séculos XVII a XVIII . João Pessoa, 2006, UFPB.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de . **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII**. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2005.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de . **A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745.** In JANCSÓ, ISTVÁN E KANTOR, IRIS(Org.) . Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001.

AZZI, Riolando, et al. **História da Igreja no Brasil** (Primeira Época, tomo II, vol. I). Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850.** Recife: Editora Universitária da UFPE. 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I: artes de fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: Difel . 2002.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. In **Revista do Instituto Archeologico e Geográfico de Pernambuco.** vol. X, 1902.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. **Dicionário biográfico de pernambucanos célebres.** Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1982.

COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco.** Recife: Fundação da cultura Cidade do Recife, 1981.

FAORO, RAYMUNDO. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro.** Vol. I São Paulo: Globo, 2000.

FRANÇA, Anna Laura Teixeira **“Nobreza da terra”: representações do poder no Pernambuco Colonial,** in SILVA, Kalina Vanderlei (org). Ensaios culturais sobre a América açucareira. Série Publicações eletrônicas do GEHSCAL, Vol. 1.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der et al. **História da Igreja no Brasil** (Primeira Época, tomo II, vol. I). Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

JABOATÃO, Frei Antonio de Santa Maria.. **Jaboatão mystico em correntes sacras divido.** Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva. 1758.

JABOATÃO, Frei Antonio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da Província do Brasil**. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus**, tomo V, livro I, cap. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LINS, Raquel Caldas Lins; ANDRADE, Gilberto Osório de. **São Gonçalo Garcia: um culto frustrado**. Recife: Massangana, 1986.

MELLO, Evaldo Cabral de. **A fronda dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

PIO, Fernando. **Apontamentos Biográficos do Clero Pernambucano**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1994.

PIO, Fernando. **O Convento de Santo Antonio de Recife e as fundações franciscanas em Pernambuco**. Recife: Oficinas Gráficas do Diário da Manhã, 1939.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002.

RIBEIRO, Soterio da Silva. **Summula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto martyr São Gonçalo Garcia**. in Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 99, vol. 153, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928.

SILVA, Kalina Vanderlei. **Cerimônias públicas de manifestações de júbilo: símbolos barrocos e os significados políticos das festas públicas nas Vilas Açucareiras de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII** in Ensaios Culturais sobre a América Açucareira. Série Publicações eletrônicas do GEHSCAL, vol. I.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem: As irmandades de pardos na América Portuguesa**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE MARRANA NA BAHIA COLONIAL.

Suzana Severs

Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia.

ssevers@uneb.br

O comportamento secreto dos portugueses e brasileiros ficou conhecido na história com o nome de “marranismo”. (Anita Novinsky)

Em Portugal, reino que absorveu judeus expulsos da Espanha, congregando-os à população judaica local, a conversão decretada por D. Manoel em 1497 relegou a religião judaica à clandestinidade. Por vinte anos podiam observar sua religião, desde que não chamassem a atenção da população cristã e cumprissem as obrigações católicas.

Primeiramente nos praz que da feitura desta nossa carta a vinte annos primeiros seguintes senão tire emquisição contra elles pêra llivremente, e sem Receo poderem viver porque em este tempo espedyrão os abitros acostumbrados, e seram confirmados em a dita nossa santa fee [...]¹

Assim, celebrações que originalmente eram voltadas para o mundo exterior, para a rua, como o Purim e o Sucot (ou Capitão, como o chamavam os sefaradim), foram esquecidas ou tiveram que ser redefinidas para sua observância não levantar suspeita.

Com o estabelecimento da Inquisição, esta clandestinidade torna-se subversão, e o judaísmo... heresia, quando não apostasia ao batismo que receberam por decreto real. A Torá, o Talmud, a literatura rabínica, os rabinos, a sinagoga, os encontros religiosos públicos foram esmaecendo. A circulação de escritos religiosos estava fadada à ilegalidade e não se sabe qual o alcance de sua divulgação secreta. Religião eminentemente histórica e escrita, o judaísmo vivenciado pelos cristãos-novos passou a ter sua memória religiosa como a base principal de conhecimento e observância. Transmitida oralmente por gerações facultou, com isso, o distanciamento de sentido religioso de certos preceitos e rituais tradicionais.

A primeira geração conversa preservou a leitura da Torá durante o Pessach (ou Páscoa do pão ázimo, como se referiam) graças à circulação clandestina de versão latina. O pão

¹. Provisão de D. Manoel, dada a 30 de maio de 1497. Traslado de original disponível em M. Kayserling. *Hist. dos Judeus em Portugal*. p. 300-301. Ver também. Alexandre Herculano. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Tomo III, Livro II. p. 156-159. Documento digitalizado em < <http://ttonline.dgarq.gov.pt>> Código referência: PT-TT-CC/1/2/118.

ázimo, sem fermento, continuou a ser preparado conforme o rito tradicional. O Shabat, a Guarda dos Sábados dos cristãos-novos, foi fielmente observado banhando-se o corpo e trocando as vestes por outras limpas às sextas-feiras ao surgir a primeira estrela no céu e, sobretudo, abstendo-se de qualquer atividade física ou intelectual associada a dispêndio de energia para o trabalho. Era o dia de descanso, o sétimo dia em que Deus, após criar o universo, repousou.

O rito funerário e o luto eram também cuidadosamente seguidos entre os primeiros cristãos-novos do Brasil. Mantinham a limpeza do cadáver dentro dos preceitos tradicionais². As interdições alimentares encontraram dificuldades para serem seguidas, mesmo assim, a não ingestão de carne de coelho, lebre, porco ou peixe de pele alcançou o século XVIII e foi elemento demarcador da identidade cristã-nova. Alimentos de origem animal, como carne de carneiro e aves, só eram ingeridos quando abatidos e cozidos ao modo *Kascher*, i.e., escorrendo-lhes completamente o sangue. Ainda era possível encontrar na primeira geração de conversos o *matarife* profissional (*shohet*), religioso encarregado do abate ritual desses animais, exercendo sua função ainda que batizado³.

Algumas sinagogas foram conservadas clandestinamente em Portugal e, na Bahia, há indícios registrados na documentação da Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, que por volta da década de 1570 houve uma *esnoga* em terras de Heitor Antunes na localidade de Matoim, hoje parte integrante do município de Candeias⁴. Lá expressariam livremente o judaísmo e sempre que possível circuncidariam os filhos, fariam jejuns, celebrariam as solenidades mosaicas, sempre com as mulheres a frente do serviço religioso⁵.

A Grande Inquirição que teve lugar na capital da colônia, em 1646 (período em que os holandeses andavam em lutas pelo domínio do nordeste), mostrou outra realidade sobre a lembrança e os sentidos que estas práticas religiosas judaicas tiveram no século anterior. As heresias arroladas baseavam-se no “ouvi dizer”, boatos e mexericos, inconsistentes quanto aos fatos. Denotavam, em um primeiro momento, demonstrações públicas de inimizades pessoais e certo preconceito contra os cristãos-novos. Sugeriram a existência de um

² Câmara Cascudo constata a presença destes rituais na cultura popular nordestina no século XX. Luís da Câmara Cascudo, *Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil*. São Paulo: Global, 2001.

³ ROTH. *Historia de los marranos*. p.126.

⁴ “[...]Heitor Antunes cristão novo defunto morador que foi em Mathoim tinha na sua fazenda huã casinha separada na qual certos dias elle com outros cristãos novos se ajuntavão e que faziam alli a esnoga[...].” *Denunciações da Bahia*, p. 357.

⁵ A família Antunes foi estudada por Ângelo Adriano Faria de Assis em tese de doutorado na UFS (*Macabéias da Colônia: Criptojudaismo Feminino na Bahia - séculos XVI e XVII*. 2004) e em diversos trabalhos.

judaísmo desvitalizado, distanciado da forma com a qual fora manifestado nas primeiras gerações de conversos tanto da metrópole como da colônia.

A memória religiosa dos cristãos-novos chega ao século XVII esmaecida. As acusações mais comuns diziam respeito a “ajuntamentos” de indivíduos em residências de figuras proeminentes da sociedade cujo objetivo consistia, supõem os denunciante, “fazer sinagoga”, ou, como diziam “fazer esnoga”, expressão que eles mesmos não sabiam definir claramente, embora saibamos que se referiam aos encontros celebrativos. Outras acusações refletem atitudes contestatórias à Igreja, ausentes de conteúdo teológico. Blasfêmias, críticas ao Santo Ofício, açoites a imagens sacras, gestos obscenos dirigidos ao crucifixo, virar o rosto na Igreja, não genuflectir estando nela, brindar entoando palavras blasfemas, expor em capelas imagens de santos com rostos de condenados pelo Santo Ofício. Tudo isso prevaleceu como acusações de criptojudaísmo.

Analisando a Grande Inquirição de 1646, Anita Novinsky conclui que as acusações de judaísmo imputadas aos cristãos novos da Bahia eram vazias de sentido religioso, talvez, por haver certa cumplicidade entre a população cristã-velha — encarregada pelo sistema inquisitorial em denunciar supostos hereges — e a população cristã nova⁶. Ou, talvez, como diria M. Halbwachs não havia uma evocação da memória religiosa pelo grupo e esta se resguardasse para manifestar-se na lembrança em momento oportuno, em que fosse necessária para o grupo⁷. Identificar-se como cristão-novo não era mais observar a lei de Moisés no limite da fidelidade possível, porém ter a consciência de sua origem étnica e preservar sua memória.

Certo é que, passados quase um século, uma religiosidade cristã nova se fez novamente visível na Bahia. Não como uma revivificação da religião judaica a qual, podemos pensar, ter sido deixada para trás pela geração dos seiscentos; mas, uma religiosidade trazida pelos navios que transportavam cristãos-novos, a maioria do Norte de Portugal, para as terras da América portuguesa.

O estado atual das pesquisas em fontes inquisitoriais tem apontado para a presença majoritária de prisioneiros cristãos-novos portugueses chegados ao Brasil, ou no caso à Bahia, nas primeiras décadas do século XVIII. Esta constatação guarda uma especificidade que vincula ao vazio de sentido religioso das acusações de criptojudaísmo (único instrumento para conhecimento das práticas religiosas judaicas) percebido no século XVI, à sobreposição uma religiosidade mais rica embora não mais plena de significado. O que se

⁶ NOVINSKY. *Cristãos novos na Bahia*. 1972. p. 129-131.

⁷ HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. 1990. Idéia que perpassa sua obra.

procura investigar é, malgrado tribunais da Inquisição em funcionamento da Península ibérica, a memória religiosa dos cristãos-novos estava mais revigorada que a de seus confrades da colônia, onde não havia tribunais instituídos. A repressão, é possível, a tenha tornado um elemento de resistência. Devamos apreciar discussões sobre esta temática.

A Guarda dos Sábados, mesmo sofrendo algumas alterações no ritual devido a circunstâncias desfavoráveis à sua realização, fez parte do repertório cristão-novo até o começo dos seiscentos, ficou esquecida em meados do século, como mostrou as anotações inquisitoriais durante a Inquirição de 1646 e, no século XVIII, ainda que muito tenha se perdido, a frequência com a qual foi citada nas confissões e denúncias estudadas, mostra sua permanência na memória cristã-nova, conforme veremos adiante.

O que diferencie, talvez, as acusações proferidas no período setecentista daquelas apresentadas no século anterior, seja o acirramento das perseguições que, em um movimento dialético, revigorou a prática do judaísmo como uma força de resistência a ela mesma, já aludimos a isso *en passant*. A memória atuando como elemento de afirmação em situações históricas nas quais um sistema de repressão foi implantado. No governo-geral de Antonio Teles da Silva, por exemplo, quando D. Pedro da Silva era Bispo do Brasil, houve um “recrudescimento da perseguição aos cristãos novos na Bahia. A fiscalização em toda a Colônia se tornou mais intensa e reavivou nos inquisidores o desejo de concretizar seu ideal de estabelecer no Brasil um Tribunal”⁸.

A preservação de um repertório religioso judaico deveu muito ao fato de, o único meio de ser transmitido, ter sido oralmente. Apesar dos Editais de Fé, publicados todas as quaresmas, descreverem práticas judaicas e muitos cristão novos tomarem conhecimento delas, não podemos negar a importância da memória coletiva na transmissão do judaísmo.

As cerimônias, praticadas sempre dentro da noção de coletivo — princípio básico exigido pela religião judaica para cumprimento de seus rituais — eram observadas no recesso dos lares, compartilhada pelos parentes e, às vezes, pelas pessoas com as quais haviam se declarado judaizantes, ou seja, se identificado como tais. Por isso, os inquisidores consideravam “negativo” o réu que não denunciava seus pais, irmãos, e outros de convívio íntimo.

O conhecimento dos costumes religiosos judaicos em um grupo de cristãos novos que chegou à Bahia no início dos setecentos, por exemplo, ocorria, quase sempre, quando o

⁸ NOVINSKY, op. cit. p. 129

indivíduo atingia a adolescência, entre os onze e quinze anos de idade, aproximadamente. Seria uma correspondência ao Bar-Mitzvá? Excepcionalmente, no entanto, encontramos casos em que o réu confessou ter sido instruído no judaísmo depois de completado vinte anos de idade, como relatou o comerciante Félix Nunes de Miranda, um dos pouco mais de vinte cristãos-novos que viveram no Brasil e pereceram na fogueira.

Durante o “ensino” esses cristãos novos tomavam conhecimento das práticas judaicas que deviam observar para seguir a Lei de Moisés, dos ritos necessários à sua realização e o motivo pelo qual deviam adotá-la: para a “salvação da alma”. Este foi um novo valor acrescentado à tradição oral e que é fundamental à compreensão da visão de mundo cristã nova, ao menos, neste micro universo pesquisado.

Mesmo se tratando de um grupo transplantado para a Bahia, já praticantes do judaísmo, e tendo confessado a observância de muitas cerimônias realizadas quando ainda residiam em Portugal, as celebrações apresentadas nos processos do já citado Félix Nunes de Miranda, seus parentes e amigos, não se distanciam daquelas realizadas na Bahia em séculos anteriores. Essas práticas circunscreviam-se em observar o Dia Grande (Iom Kipur), o jejum da Rainha Esther, Capitão, na realização de jejuns no decurso do ano e apreciação das interdições alimentares. Observavam também o Shabat, ou a guarda dos sábados e, alguns, a Páscoa judaica (Pessach). A presença do judaísmo neste grupo de cristãos novos, ou “o que” de judaísmo teve continuidade neste grupo, é verificável através das confissões observando-se o número de vezes que declararam a realização de determinadas práticas.

Os poucos contatos empreendidos com cristãos novos de outras regiões (Portugal, África) e a escassa literatura que conheciam não lhes sustentou na fiel observância, por exemplo, de Pessach, a Páscoa judaica que celebra o fim da escravidão no Egito. Sabiam de sua existência, talvez não do seu sentido. Procuravam celebrá-la com o mesmo ritual das outras cerimônias, ou seja, jejuando. Assim, praticavam o judaísmo dentro das limitações da religiosidade cristã nova e afirmavam sua identidade judaica. O jejum, aliás aparece como um ritual cuja frequência de prática denota a persistência da memória.

Temos visto até agora de ritos e cerimônias mosaicos foram redefinidos com o propósito de garantir a continuidade da observância da lei de Moisés dentro da fidelidade possível a uma sociedade reprimida pela vigilância inquisitorial. Poderíamos dizer, sem risco de cairmos em falsa presunção, que a vivência do cristão novo em dois mundos antagônicos — o católico por imposição sócio-religiosa e o judaico por uma memória religiosa manifesta — configurou

a religiosidade criptojudáica ou o marranismo. Irredutível a um ou outro, criou seu próprio particularismo.

A idéia de salvação da alma pela Lei de Moisés surge do confronto destes dois mundos para vir a se constituir no fundamento do marranismo. Adota do catolicismo a concepção purgatório/inferno absorvendo a idéia subjacente de salvação da alma e transforma a figura de Moisés, profeta, na figura do Cristo salvador. Para Cecil Roth a salvação só concretizada pela Lei de Moisés constituía-se na essência de uma “doutrina marrana” e em linguagem católica, proclamava aos inquisidores a confissão de fé judia. Ao discutir sobre a existência de uma

teologia marrana, concluiu que esta se encerra em uma única frase continuamente apresentada “em todas as atas da Inquisição e com tal insistência que resulta impossível ignorá-la: que a salvação era possível segundo a Lei de Moisés e não o era segundo a Lei de Cristo.”⁹

Evidencia-se uma ótica utilitarista da idéia salvacionista criptojudáica. Pilar Huerga Criado considera que a salvação pela Lei de Moisés fundava a “chave da teoria do marranismo”¹⁰ e encerra uma

concepção utilitarista e exclusivista da religião que pode se explicar pela necessidade imperiosa de ter uma justificação, a sua resistência a aceitar a triunfante crença cristã [...]. Variações sobre a idéia principal — observar a ley mosaica traz a recompensa da salvação [...]. Creram que, do mesmo modo, poderiam lograr recompensas mais imediatas, como a saúde ou a riqueza¹¹.

Não nos coube aqui discutir a fé religiosa dos cristãos-novos. O fato de preservar a memória religiosa judaicas dava-lhe a garantia de salvação da fogueira, pois a Inquisição nunca absolvía e negar ser criptojudeu era um crime grave. Garantia também uma identidade social e religiosa. Conheciam o que estava no Edito de fé, mas também o que lhes eram passados por parentes e amigos por gerações, durante os “anos de discrição”. O que observarmos é como a memória, segundo Halbwachs, se constituiu e formou esta identidade cristã-nova. O cristão-novo não é cindido, ao contrário, ele é um ser novo fundado por dois universos aparentemente dispares, o catolicismo e o judaísmo, mas que guardam uma mesma estrutura facultando o outro. O outro que não é uma redução a qualquer um dos universos originais, nem é uma mera fusão de ambos, é algo inédito, é o marrano, é o homem dividido de que nos fala Anita Novinsky¹².

⁹ ROTH, op. cit. p. 120-121

¹⁰ CRIADO, Pilar Huerga. *En La Raya de Portugal*, 1995 p.174

¹¹ CRIADO. Idem, ibidem.

¹² NOVINSKY, op. cit. p. 141-162.

Referências

CRIADO, Pilar Huerga. *En la Raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*. Salamanca: Univ. Salamanca, 1993.

FORSTER, Ricardo. *A Ficção marrana: uma antecipação das estéticas pós-modernas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HALBWACCS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais, 1990.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Tomo III, Livro II. Lisboa: Livraria Bertrand, [s.d.].

KAYSERLING, M. *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1971.

KRIEGEL, Maurice. Le Marranisme: histoire intelligible et mémoire vivante. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Mars-avril 2002, n° 2, p. 323-334.

LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central. Um estudo de afinidade eletiva*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.

PRIMEIRA VISITAÇÃO do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias da Bahia: 1591-1593. Prefácio de Capistrano de Abreu. São Paulo: Paulo Prado editor, 1925.

ROTH, Cecil. *Historia de los marranos*. Madrid: Altalena, 1979.

SANTOS, Suzana M. de Sousa. *Além da exclusão: a convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado, USP: 2002. [Digitalizada]

WACHTEL, Nathan. Religiosité marrane et syncrétisme parmi les premiers groupes des nouveaux-chrétiens au Mexique (XVI^e siècle). In: ESCUDERO, José Antonio (Ed.). *Intolerancia e Inquisición*. Tomo III. Madrid: Ministerio de Cultura; Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006. p. 401-408.

NEM PRETO NEM BRANCO, APENAS PARA PARDOS.

Siéllysson Francisco da Silva –UFPB
Mestrando em Ciência das Religiões

Palavras-chaves: religião – irmandades – relações sociais

As irmandades já eram conhecidas na Europa sejam por seu caráter assistencialista ou por aglomerar profissionais de um mesmo ofício, também por serem instituições religiosas, ou para culto a um santo. Com a entrada de africanos na Europa logo apareceram irmandades para esses novos personagens, assim como, santos que praticamente eram exclusivos dos africanos por serem também negros, como Santa Ifigênia e São Benedito, havia também o culto a Nossa Senhora do Rosário e a Nossa Senhora da Conceição, santas de brancos que muitas vezes os africanos queriam ter exclusividade em seus cultos. As irmandades foram instituições que se adaptaram a realidade de cada local, responsável pelo fortalecimento do cristianismo católico em diversos países, geralmente com caráter mais popular do que a Instituição Católica em si. Embora tenham traços iguais, elas são essencialmente diferentes, e isto vai desde os cargos (títulos) até as normas de condutas propriamente dita.

Contexto Mundial das Irmandades

Tendo sua origem na Idade Média, sem uma data precisa, mas é neste período histórico entre os séculos XII e XIII que se propagam em toda a Europa essas confrarias com objetivo de ajudar uns aos outros como forma de caridade e empatia, possivelmente uma inspiração de instituições romanas que surgiram na antiguidade. Conhecidas como comunidades fraternais tendo em seu foco principal a vida espiritual e assistencialista, nem por isto permaneceu com seu objetivo central. Não demorou muito para que florescessem irmandades voltadas só para o laicismo. Assumindo um caráter prestativo e acolhedor de membros de uma mesma profissão. Algumas destas confrarias surgiram nos ofícios, como era o caso o caso da Maçonaria, o nome desta organização deriva do termo *maçon*, pedreiro em francês,

originou-se de corporações de ofício na Idade Média, local onde aprendizes e mestres se reuniam para debater e trocar conhecimentos sobre sua profissão. A Maçonaria tinha este caráter operativo no primeiro momento, com a entrada de letrados e perseguidos do cristianismo católico surge o segundo sentido da maçonaria: o filosófico. A Maçonaria estruturada como ficou conhecida mundialmente teve sua origem em 1717, com a criação da Grande Loja Maçônica, na Inglaterra.

As confrarias encontram-se em Portugal na mesma época que se propagaram pela Europa como um todo. Ao se tratar de Irmandades de escravos africanos, provavelmente, a mais antiga seja a encontrada em Lisboa, ligada a Ordem dos Dominicanos, sua Ordem de Compromisso fora aprovada em 1565.

O Estado Português não investia em nenhum tipo de política pública para suas colônias, mas encontrou nessas irmandades que brotavam, primeiramente, em Minas Gerais uma maneira de prestar serviço aos colonos sem nenhum gasto maior, desta forma participava das irmandades, o que era algo totalmente assistencialista, juntando-se com as Santas Casas de Misericórdias. O modelo português foi à inspiração para todas as suas colônias servindo como mais um instrumento de dominação.

As Irmandades no Brasil fortaleceram o poder da Igreja

Embora, nem sempre bem vistas, as Irmandades de leigos fortaleciam o Cristianismo Católico que durante o século XVIII cambaleava entre a modernidade e a forte concorrência da Reforma Protestante na Europa. O poder do papa diminuía-se devido às reformas dos Estados. O desprestígio papal acontecia de maneira gradual com o desenvolvimento científico e as mudanças geográficas do mundo que contrastavam com as definições e explicações dadas pelo Vaticano. É neste período que floresce as irmandades em Minas e se propagam também em outras partes do Brasil. Vê-se nessas “novas” formas de cultos a chance de manter a religião e combater práticas de religiosidades africanas. Embora, muitos padres e cronistas, percebessem nelas a forte influência africana.

O Estado Absolutista que pudesse brotar das forças dos sodalícios, por este motivo apoiou durante anos construindo suas igrejas e incentivando suas

festividades. É bom salientar que esta fora a realidade de Minas Gerais. Mas que podemos transportar uma característica geral para todas elas; elas se tornaram um braço de Estado, atingindo a camada pobre, - em sua maioria, com suas caridades, fazendo com que os homens escravos ou não; não questionassem sua vida e se conformassem com a realidade brasileira. Esta é a visão de **Le Bras**, captada por Bruschi.

Ao mesmo tempo força auxiliar, complementar e substituta da igreja nessa ação, elas se propunham a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos em princípio, seriam da alçada do poder público. (LE BRAS In: BOSCHI, p. 3)

As irmandades supririam a necessidade que população teria de facções políticas, já que as mesmas eram proibidas aqui no Brasil.

Como se percebe as irmandades não só têm o caráter religioso e de socialização dos africanos que perderam suas tribos, mas nelas estão implícitas as aspirações político-religiosas. O Estado consegue suprir suas assistências públicas sem precisar gastar nada, ou quase nada, porque as irmandades faziam isto com seus próprios recursos; o mesmo continuava sufocando o direito de organização política para manter o Sistema Colonial. Dava-lhes o direito de “sociedade organizada” por meio das irmandades, mas estas eram moldadas e fiscalizadas pelos órgãos do Estado. A Igreja mantinha sua soberania por meio do sincretismo religioso das irmandades e castravam assim mesmo os cultos africanos.

A Igreja aliada desde o princípio com o Estado Português, agora sedia sua autoridade, em partes, é claro para o Poder Absolutista, era a maneira encontrada de continuar na liderança em alguns países, por via do padroado, a partir de 1745. Em sua maioria estas irmandades eram feitas de pessoas pobres, as raras exceções são as Santas Casas de Misericórdias e as Ordens Terceiras que eram construídas e mantidas por pessoas de posses da sociedade local.

Faz-se necessário uma classificação das Associações, são tantos os termos que utilizado em documentos, que se torna difícil encontrar o que as diferenciam. Conhecidas como: *confraternitas, laicorum, congregatio, confraternitas, sodalitas, sodalitium, pia unio, societas, coetus, consociatio*. Até mesmo a Cúria Romana não as distinguem em suas documentações, entretando há uma classificação no Código do direito Canônico. A diferenciação está no Cânon 700 em três categorias de

associações:

a) **Pias Uniões** – são as associações de fiéis que tinham sido erguidas para exercer alguma obra de piedade ou caridade. Seus membros não são empenhados como os das irmandades. Não estavam organizadas em agremiações, geralmente não tinham lugar oficial como uma capela. A Coroa nem se preocupava com elas por saber que não representava nenhuma ameaça ideológica ao estado Mercantilista absolutista português.

b) **Irmandades** – são as Pias Uniões que foram constituídas em forma de organismo. Estas tinham uma hierarquização bem definida e compromissos de seus membros havendo laços afetivos entre eles, chamavam-se de irmãos; há todo um cuidado com os confrades durante a vida e no seu sepultamento. Não era apenas uma formalidade, mas uma participação efetiva.

c) **Confrarias** – são as irmandades que também tinham sido erguidas para o desenvolvimento do culto público.

Como se percebe são mínimos os detalhes que as diferenciam. É salientada por Boschi (1986: 14) que esta classificação é recente, no Código do Direito Canônico de 1947, durante o século XVII essas diferenciações não eram visíveis durante no Brasil Colônia. Do ponto de vista jurídico houve dois momentos de classificação das associações. No primeiro, teremos duas classificações definidas pelas ordenações da coroa Portuguesa:

1) ***Associações leigas*** – fundadas e administradas por leigos, subordinados às autoridades civis, em assuntos religiosos, cabe ao Ordinário o cuidado para visitá-las e assistiá-las.

2) ***Associações eclesiásticas*** – eram fundadas por autoridades eclesiásticas, abades, bispos, etc. Sua responsabilidade era diretamente com Cúria Romana.

O segundo momento inicia a partir do dia 6 de junho de 1785 a Coroa baixou uma ordem que toda instituição leiga, que não fosse fundada por bispos, tinham por obrigação prestar contas a “jurisdição real”.

A Irmandade de Nossa Senhora da Conceição dos Pardos da cidade de Santa Rita, na Paraíba, fora criada desde 1850, teve sua igreja erguida um ano depois, mas só fora reconhecida pela jurisdição provincial no ano de 1866, e se encontra na primeira classificação do Código de Direito Canônico.

As Irmandades na Paraíba

As irmandades para pretos, termo usado desde o período colonial para identificar os africanos e seus descendentes, eram comuns na Paraíba Colonial, mas não era toda cidade que havia a separação étnico-social entre pretos e pardos. Nosso objeto de estudo é as relações sociais entre os grupos étnicos na cidade de Santa Rita que resultou numa separação arquitetônica, para uma mesma religião três igrejas num mesmo centro.

A igreja mais velha é datada em 1776 edificada pelos brancos em homenagem a Santa Rita de Cássia, a outra fora construída em anos posteriores, sem uma data certa, dedicada a Nossa Senhora do Rosário servia para os pretos, sua documentação é inexistente, apenas cronistas da época descreveram sobre a igreja dos pretos. Para uma massa de pessoas pardas que não aceitavam assistir a missa entre os pretos escravos e não poderiam entrar na Igreja dos brancos, a solução era edificar uma igreja para as mulheres e homens negros, porém livres. A Irmandade de Nossa Senhora da conceição fora criada em 1850, teve sua igreja erguida um ano depois e seu reconhecimento pelo Estado somente em 1866.

A irmandade dos pardos é classificada como grupo étnico porque se viam na sua diferença (particularidade: pardos) uma característica que os diferenciavam de outros, seus traços sócio-culturais foram utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças. Os valores podem assumir características diversas com pesos diferentes para um grupo étnico, *“elas podem permear toda a vida social, ou podem ser relevantes apenas para setores limitados de atividade.”* (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p. 194) Neste sentido autores etnólogos avaliam comparativamente as diferenças de organização étnica porque em algumas etnias alguns valores serão mais evidenciados, para um determinado grupo e menos para outro que derivou do mesmo.

O que caracteriza um grupo étnico são traços culturais que demarcam uma fronteira entre membros e não membros, mas essas linhas que marcam a fronteira podem ser modificadas, daí se torna objeto de estudo. Relacionando com a Irmandade de N. S. da Conceição dos Pardos, esses traços culturais de fronteiras desapareceram com a Libertação dos Escravos (1888) e com a Proclamação da República (1889), mas não foi só isto, algo socialmente aconteceu que se perdeu a

linha divisória dos confrades e não confrades. Para os autores Poutignat e Streiff-Fenart outro fator digno de investigação são fatores socialmente relevantes, assim considerados pelos membros e participantes de um grupo étnico, pois não os importa um comportamento individual de seus membros, mas a sua posição de considerar-se como X e não Y, isto o torna separado dos grupos Ys. É a sua forma de se ver, como oposição, diferenciado, que o torna membro. Outra característica estudada em nossa pesquisa é que as fronteiras dos grupos étnicos, estas são mais fortes que o material que elas possuem. Para estes autores Poutignat e Streiff-Fenart, (op.cit. p.196) o que vai diferenciar um grupo de outro não é só a posse do território, mas a exclusão do outro, que não se dá por “*recrutamento definitivo*” é um processo contínuo do grupo de excluir o que não lhe serve. Quando há um contato entre grupos étnicos ambos tentam se manter culturalmente para isto exclui, tendo consciência de que tudo do outro não serve para seu grupo. O contato entre grupos étnicos faz com que as diferenças sejam evidenciadas para que se mantenham, pois cada um dos grupos procura manter-se culturalmente; o outro passa a ser o “estrangeiro”, embora alguns contatos acrescentam algo nos grupos étnicos, mas eles procuram excluir para poder se manter como grupo étnico.

Contudo, onde indivíduos de culturas diferentes interagem, poder-se-ia esperar que tais diferenças se reduzissem, uma vez que a interação simultaneamente requer e cria uma congruência de códigos e valores – melhor dizendo, uma similaridade ou comunidade de cultura (cf. Barth, 1996, onde minha argumentação a respeito) (op. cit, 1998, p.196)

Foi exatamente o que aconteceu com a Irmandade, não só partilhou mas culminou na perda total de sua identidade e foram inseridos no mundo cultural dos brancos. Por motivos ainda não revelados nas documentações devido à destruição das anotações da irmandade, não sabemos, por exemplo: como era formada a idéia da identidade deste grupo étnico, pois sua durabilidade fora muito curta, depois da Proclamação da República tivemos o enfraquecimento gradual desta irmandade o que nos mostra que as linhas divisória culturais não eram tão bem definidas ou a identidade deste grupo não era tão firme quanto se pensava, como já se falou foi assimilado e inserido no seio da comunidade branca lentamente.

As restrições sobre o comportamento de um indivíduo que derivam de sua identidade étnica tendem então a ser absolutas e, nas sociedades poliétnicas complexas, bastante compreensivas: e as convenções morais e sociais que as compõem tornam-se cada vez mais resistentes à mudança por estarem ligadas entre si de forma estereotipada como característica de uma identidade singular. (op. Cit, p.198)

O que restou deste período foram apenas duas igrejas rivais de uma mesma religião, a igreja de Santa Rita de Cássia (dos brancos) e Nossa Senhora da Conceição (dos pardos) que com o passar dos anos sua história entrou no esquecimento da população local e estadual; a igreja dos pretos fora destruída no governo de Argemiro de Figueiredo em 1937 e reconstruída em outro estilo arquitetônico, em 1939, numa área ainda não povoada do município de Santa Rita. Qual era o objetivo? Apagar a história dos negros ou esquecer um passado de separações? A verdadeira intenção talvez nunca saberemos, mas a história desses templos está sendo reconstruída por meio deste trabalho.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALMEIDA, Lapemberg Medeiros de. **Santa Rita, antes e depois de 1889: apontamentos para a história do município**, [s.n.]1948

ALVES, Naiara Ferraz B. Ritos fúnebres nas irmandades negras da Parahyba do século XIX. In: Miele, Neide (Org.). **I – Simpósio Internacional em Ciências das Religiões**. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões - UFPB. João Pessoa: 2007. [n.p.]. 1 CD-ROM.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais)**. São Paulo: Ática, 1986.

CORD, Marcelo Mac. **O Rosário de D. Antônio: irmandades e conflitos na história social do Recife 1848-1872**. Recife: Ed. Universitária/UFPE, 2005.

MEDEIROS, Lapemberg. **Anuário informativo do município de Santa Rita**. João Pessoa: [s.n], 1937.

OLIVEIRA, Carla Mary S. Arte, religião e conquista: os sistemas simbólicos do poder e o Barroco na Paraíba. In: _____. **Textos e Iconografia sobre Monumentos Históricos da Paraíba**. João Pessoa: [s.n.] 2002. p.12- 122. 1 CD-ROM.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro: 2003.

POUTIGNAT, Philippe./ BARTH, Fredrik. **Teoria da etnicidade**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (XVIII)**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOONAERT. **História da igreja na América Latina: o debate metodológico 1945-1995**. Petrópolis: Vozes, 1995 p.81-131

SILVA, Siéllysson Francisco da. **Santa Rita: a herança cristã do Real ao Cumbe**. João Pessoa: Idéia, 2007.

A PRAÇA, A IGREJA E A CASA DE CÂMARA E CADEIA. SÍMBOLOS, USOS E RELAÇÕES DE PODER.

Rubenilson Teixeira

Prof. Dr. Depto de Arquitetura da UFRN
Professor do PPGAU e PPGH da mesma universidade
teixeira@ufrnet.br

Edja Trigueiro

Prof. Dr. Depto de Arquitetura da UFRN
Professor do PPGAU da mesma universidade
edja.trigueiro@oi.com.br

A praça¹ é um elemento marcante do modelo urbano português. Se a cidade medieval portuguesa não dispunha freqüentemente de uma praça regular, central ao núcleo urbano, a partir do Renascimento as experiências de fundação urbana em Portugal e em seus domínios ultramarinos passaram a dispor paulatinamente de um espaço central à localidade, livre de edificações. Certamente, cidades planejadas em Portugal e em outras regiões e países da Europa, desde tempos imemoriais, já dispunham de áreas livres de construções. Contudo, elas se firmam efetivamente a partir dos tratadistas do Renascimento e de seus modelos teóricos de cidade. No Brasil, a praça passou a compor os espaços urbanos coloniais de forma paulatina, uma vez que, a rigor, ela não existia inicialmente, mas consistia simplesmente de um largo ou adro defronte às igrejas.² Evidentemente, houve, desde o século XVI, espaços que se aproximavam das praças tais quais as conhecemos hoje, como é o caso da de Salvador, fundada em 1549. No entanto, a praça somente vai se impor nos séculos XVII e principalmente no século seguinte, particularmente como parte das inúmeras experiências de desenho urbano regular desenvolvidas neste último século. Como afirmam TEIXEIRA e VALLA (1999, p. 256):

A maior parte das vilas e cidades brasileiras do século XVIII têm por base uma quadricula ortogonal regular e organizam-se em torno de uma praça, quadrada ou retangular, localizada centralmente (...) Contrariamente ao que se passava na maior parte das cidades fundadas em períodos anteriores, a praça deixa de se situar marginalmente no traçado urbano ou no encontro de diferentes malhas da cidade, correspondentes a sucessivas unidades de crescimento. A estrutura formal da praça já não vai resultar da progressiva regularização, realizada ao longo dos séculos, do espaço que havia sido eleito para a implantação dos principais edifícios institucionais da cidade. Pelo contrário, nos traçados urbanos setecentistas, a praça é pensada de início como o centro da cidade, em termos simbólicos, funcionais e também espaciais.

¹ O termo praça, que tem vários significados na terminologia urbana do período colonial, é utilizado neste artigo como espaço livre de construções, terreiro, largo, não necessariamente dotado de mobiliário urbano, que era mínimo ou inexistente.

² MARX, 1988, p. 122.

O presente artigo tem por objetivo analisar a conformação urbana da praça colonial potiguar, que começa a se consolidar de fato, como, aliás, a própria cidade da antiga capitania do Rio Grande do Norte, no século XVIII, ainda que embriões de cidades pré-existentes já dispusessem de espaços semelhantes. Pretende-se, em particular analisar a relação que se estabelece entre a praça, a igreja e a casa de câmara e cadeia como símbolos e relações de poder. A praça central do núcleo urbano nascente era, em sua forma e uso, a expressão máxima das relações simbólicas de poder que se estabeleciam na sociedade colonial. Era nela e em seu entorno imediato que ficavam localizados os edifícios mais importantes da urbe, notadamente a igreja e a casa de câmara e cadeia, algo particularmente perceptível no Rio Grande do Norte. O texto privilegia, porém, a casa de câmara e cadeia como objeto de análise da referida relação, por uma mera questão didática, uma vez que esta relação pode ser abordada a partir de qualquer um dos três elementos mencionados. O universo de estudo é a cidade do Natal, capital da antiga capitania do Rio Grande do Norte, ainda que algumas rápidas referências sejam feitas a outras localidades. À guisa de conclusão, serão listados alguns pontos essenciais desenvolvidos ao longo da análise.

1. A praça de Natal: da concepção inicial ao século XVIII

É possível que Natal, fundada em 1599, se encontre entre os primeiros exemplos de uma localidade que obedecia a algum traçado regular de seu espaço central, embrião de uma futura praça. Alguns indícios históricos permitem, pelo menos, conjecturar tal possibilidade. É plausível conceber que a cidade, que devia se resumir à atual praça André de Albuquerque no período de sua fundação, resultasse de algum “traço” ou desenho urbano, ainda que rudimentar. O nascimento de Natal se deve às ordens explícitas do rei Filipe II, da Espanha, através de suas cartas de 1596 e 1597. Como é sabido, os reinos de Portugal e da Espanha estavam subordinados, à época, à mesma Coroa. Foi o mesmo soberano, denominado Filipe I em Portugal, que promulgou as Novas Ordenanças de Descobertas e de Povoamento, em 1573, documento que comportava regras explícitas de planificação e de desenho urbano das aglomerações, que preconizavam a extrema regularidade do desenho urbano, visível, por exemplo, no traçado geométrico dos tratadistas do Renascimento. Embora a geometrização do espaço e da praça em particular floresça efetivamente somente no século XVIII, como mencionado, essa tendência geral dava os seus primeiros sinais desde o início do Renascimento europeu. Fundada sob as ordens do referido monarca e fazendo parte desse contexto geral, além de ter nascido muito

provavelmente com status de cidade³, Natal poderia, então, ter recebido alguma atenção especial quanto à organização espacial do seu núcleo inicial. O jesuíta Gaspar de Samperes, também de origem espanhola, arquiteto responsável pelo projeto inicial da fortaleza dos Reis Magos e de outras edificações na capitania, teria o conhecimento técnico necessário para a essa empresa. Apesar dos indícios apontados, não há como ir além da proposição de uma hipótese sobre o tema, na ausência de alguma comprovação documental, eventualmente existente, mas ainda desconhecida na atualidade.

No Brasil, uma das primeiras experiências de um espaço central, regular, surge nos aldeamentos, experiência cujo início remonta a meados do século XVI.⁴ Quando os aldeamentos do Rio Grande do Norte são elevados, juntamente com duas povoações de colonos brancos⁵, a foros de vila, a partir de 1760, esse espaço central é ainda mais reforçado, pois os projetos urbanos, realizados ou não para algumas das novas vilas, enfatizam a centralidade do núcleo urbano em torno de uma praça central, evidenciando a tendência geral observada em toda a colônia. No século XVIII, a praça se tornara, portanto, essencial à urbanidade colonial também no Rio Grande do Norte. Mesmo Natal, que é anterior, também parece ter surgido com este espaço central bem definido, talvez devido a sua importância como cidade e capital.

Numa capitania periférica como a do Rio Grande, os edifícios mais significativos reunidos em torno da praça central se limitavam à igreja e à casa de câmara e cadeia, à exceção, pelo menos em certa medida, de Natal. Ao longo do século XVIII, alguns edifícios relativamente importantes vêm se somar aos já existentes no centro da capital e no seu entorno imediato, conferindo-lhe ainda maior importância. A

³ Sem fornecerem prova definitiva, alguns autores mais antigos defendem que Natal era uma vila antes de se tornar cidade. Vide AZEVEDO, 1956, p. 12 ; POMBO, 1921, p. 48. REIS FILHO, 2001, p. 348, também se refere à “vila” de Natal, provavelmente fundamentado em trabalhos desses autores. Várias fontes documentais disponíveis atualmente apresentam fortes indícios de que a capital era uma cidade desde sua fundação.

⁴ Os aldeamentos ou missões de catequese, espalhados por toda a colônia, eram sempre dotados de um espaço ou terreiro central, quadrado ou, mais freqüentemente, retangular. Na capitania do Rio Grande (depois do Norte), os cinco aldeamentos que se fixam minimamente em fins do século XVII são todos igualmente dotados de um espaço central, regular.

⁵ São as cidades atuais de Assu e Caicó. As cidades oriundas de aldeamentos e elevadas à categoria de vila no Rio Grande do Norte a partir de 1760 são as atuais cidades de Extremoz, São José de Mipibu, Arez, Vila Flor e Portalegre.

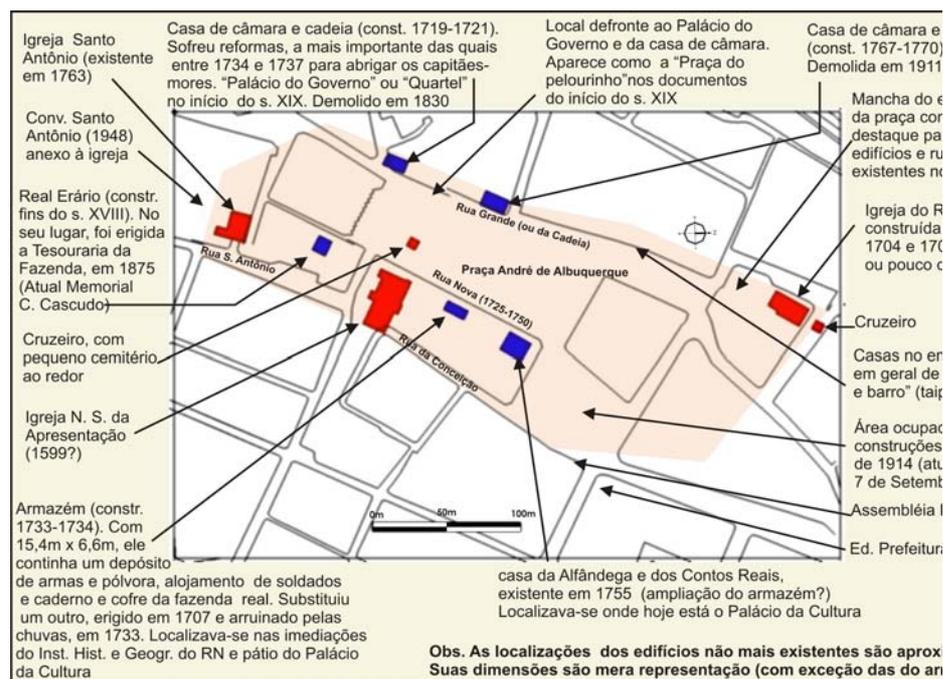


Figura 1: A praça central de Natal no século XVIII.

indica os edifícios importantes existentes ou construídos naquele século, e fornece outras informações. Além das igrejas, duas das quais – a do Rosário e a de Santo Antônio - construídas no referido século, há de se destacar rapidamente a existência das seguintes edificações “seculares,” “públicas” ou “civis”: 1) um armazém para a guarda de pólvora e apetrechos de guerra, mas que deveria servir também como caserna⁶; 2) a casa “da alfândega e contos reais”;⁷ 3) a casa de câmara e cadeia concluída em 1721; 4) a nova casa de câmara e cadeia, concluída em 1770; 5) O Real Erário, construção do final do mesmo século. De qualquer modo, as igrejas e a casa de câmara e cadeia eram, mesmo na capital, os edifícios certamente mais imponentes, citados com maior freqüência nos documentos disponíveis.

⁶ Construído entre 1733 e 1734 ele substituiu um outro que, edificado em 1707, estava em ruínas, após um inverno muito rigoroso. AHU - RN, Caixa 3, Documento 199.

⁷ Mencionado numa concessão de data de terra de 3 de maio de 1755. MEDEIROS FILHO, 1991, p. 110.

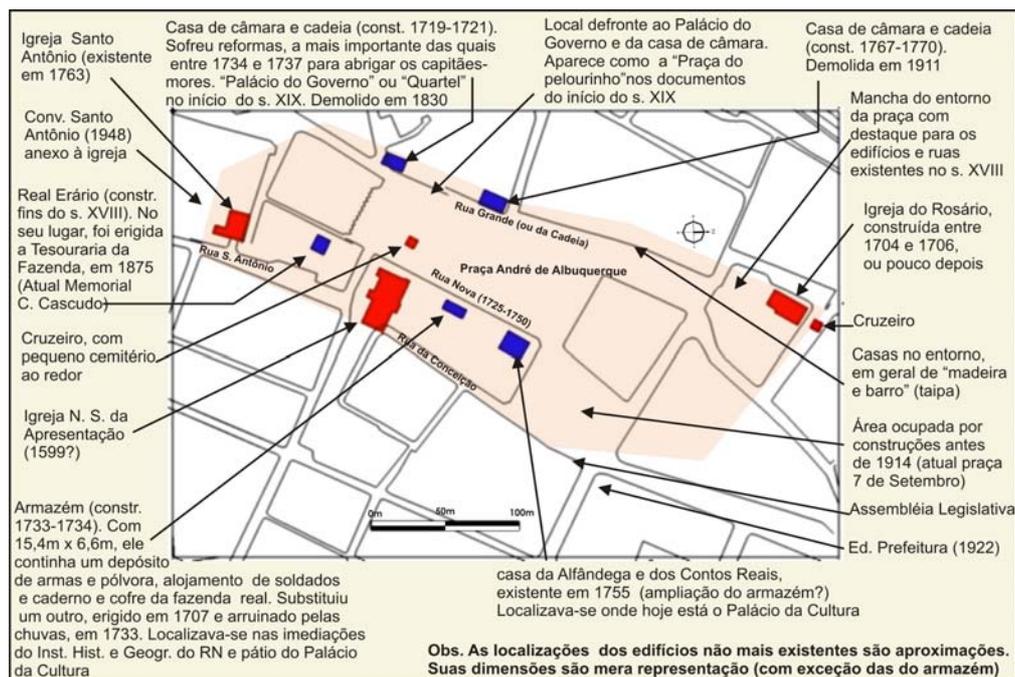


Figura 1: A praça central de Natal no século XVIII.

Não por acaso, portanto, a casa de câmara e cadeia era localizada sempre – ou quase – na praça central. Isso se revela, por exemplo, no fato de que seu local era logo definido, assim como o do pelourinho, no momento de elevação de uma localidade preexistente a foros de vila ou quando da fundação ex-novo de uma vila. As primeiras sete vilas criadas na segunda metade do século XVIII no Rio Grande do Norte tiveram fixados, desde cedo, em alguns casos no próprio momento de sua criação, os locais onde deveriam ser erigidas a casa de câmara e cadeia e o seu pelourinho, seguindo uma prática comum em todo o Brasil colonial. Foi assim que os autos de elevação a foros de vila dos antigos aldeamentos de Mipibu, Gramació e Guajiru - que passaram a se chamar respectivamente de vila de São José do Rio Grande, Vila Flor e Vila Nova de Extremoz - determinavam sempre a fixação do pelourinho. Ainda que não seja citada a casa de câmara e cadeia, sua localização era automaticamente determinada, uma vez que o pelourinho era chantado de frente ao referido edifício. Mais importante ainda, os projetos urbanos que foram elaborados para São José do Rio Grande, Vila Flor e Vila Nova Real de Portalegre determinavam as dimensões do terreno em que suas respectivas casas de câmara e cadeia deveriam ser construídas, situando-as na praça central. Os terrenos destinados às sedes municipais das duas primeiras vilas tinham, inclusive, a mesma dimensão, um quadrado de 13,20m de lado.

2. A questão da localização: um debate fundamental para a urbanidade colonial.

A importância da definição da localização do edifício da casa de câmara se evidencia não somente através das leis, decretos e projetos urbanos impostos pelas autoridades. Essa

importância continua impressa no traçado dos núcleos fundadores de cidades, mesmo considerando o desenho urbano atual. Percebe-se, em muitos casos, que o principal lócus de vida social é dominado visualmente a partir tanto da casa de câmara e cadeia quanto da igreja, dois edifícios fundamentais da urbanidade colonial.

A forma e a dimensão dos campos visuais têm sido crescentemente exploradas no estudo de relações entre espaço e sociedade. Buscou-se demonstrar que tais propriedades associam-se, estreitamente, a manifestações de percepção e usos do espaço. Turner et al (2001) desenvolveram uma metodologia para a investigação de relações de configuração – o grafo de visibilidade – a partir da associação entre o conceito mais geral de “isovista” (Benedikt, 1979) e de procedimentos analíticos do espaço baseados na teoria dos grafos (Hillier, Hanson et al).⁸

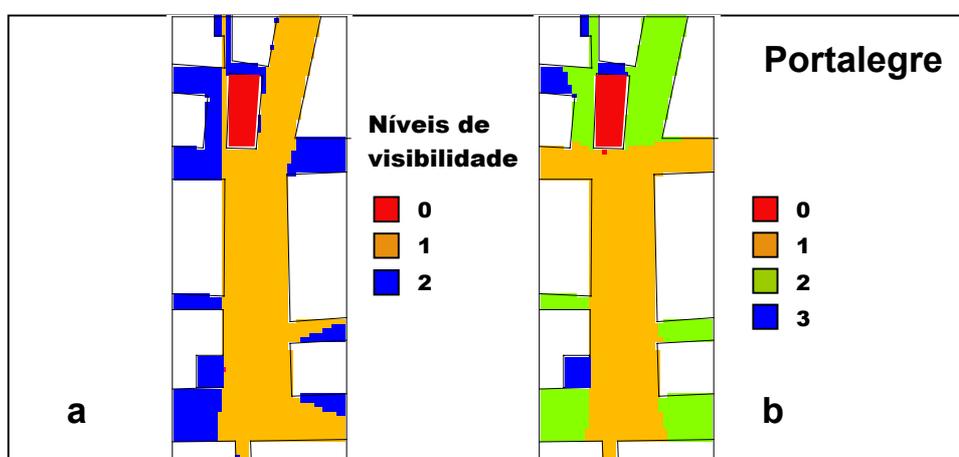


Figura 2: Portalegre - alto padrão de visibilidade a partir da casa de câmara e cadeia (a) e da igreja (b)

Aplicando essa metodologia à cidade de Portalegre, segundo a representação⁹ da Figura 2, uma grelha na qual cada quadrícula representa um ponto no espaço (removida) foi justaposta aos espaços abertos da área atual do núcleo fundador da cidade. Os “níveis de visibilidade”, isto é, os pontos que podem ser vistos (nível 1) a partir de pontos na fachada da casa de câmara e cadeia (a) e da igreja (b), considerados nível 0, cobrem, inteiramente, a praça, deixando uns poucos espaços (nível 2) a serem vislumbrados a partir de pontos do nível 1, na imagem da esquerda, e de pontos dos níveis 2 e 3, na imagem da direita. O domínio visual do espaço central é inteiramente possível, assim, a partir dos dois edifícios.

Além da questão da visibilidade, a evidência da importância da localização desses edifícios também transparece em documentos coevos, como demonstra uma polêmica em

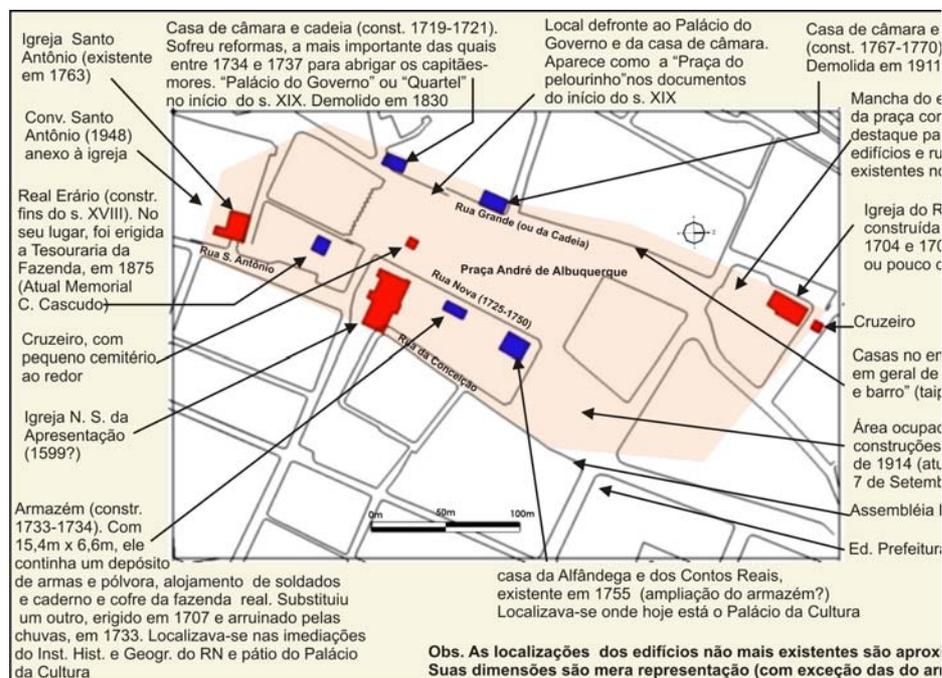
⁸ Uma isovista ou campo de visão é um ambiente espacial diretamente visível a partir de um ponto no espaço que pode ser representado, no plano, por um polígono. Grafos de visibilidade representam níveis distintos de percepção visual e acessibilidade potencial mútua (somos em grande parte guiados pela visão), permitindo mensurar características globais e locais a partir de determinados pontos de certo sistema espacial como um todo e entre sistemas geometricamente diversos.

⁹ Foi utilizado o aplicativo *Depthmap*, desenvolvido por Alasdair Turner, University College London

torno da localização da casa de câmara e cadeia que foi concluída em 1721, na cidade do Natal.¹⁰ O provedor da fazenda real da capitania do Rio Grande, João da Costa Silva recebeu, no dia 27 de junho de 1719, um abaixo-assinado de 25 moradores da cidade se posicionando contra uma segunda localização proposta para a referida edificação, que estava para se construir. Os termos da petição dos moradores, apesar de longos, merecem ser aqui transcritos. Segundo eles, por “uma conveniência particular” que não é explicitada, os oficiais da câmara

(...) resolveram por essa a que se faça no meio desta praça na fronteira da Igreja Matriz junto ao cruzeiro dela, tomando a rua e a frente da dita Igreja, cousa muito impraticável e nunca observada em parte alguma da cidade ou de vilas donde há cadeias, e sem nenhum fundamento de se poder em tempo algum arruar com casas pela desformidade do lugar em que fica mais antes fica servindo em dano pelos maus fedores dos despejos que fizerem os presos ser este em rua corrente, e junto ao templo de Deus, cousa muito indecente; e outrossim, quando se recolham alguns homens honrados na cadeia à sala livre dela, não terão lugar para o seu despejo por ficar dita cadeia por todas as partes em meio de praça pública e por estas e outras muitas mais razões muito inconvenientes fazem esta súplica a V.^{Ces} em cujos termos pedem a V.^{Ces} como governador a quem toca o governo da cadeia, e também a consignação para a feitura dela mande que os ditos oficiais da câmara se ajustem com o dito mestre-pedreiro a que faça a cadeia em parte conveniente (...) e de V.^{Ce} assim o mandar e que o dito mestre pedreiro declare o lugar da dita cadeia onde deve ser mais conveniente fazer-se também.

A localização proposta, certamente nas imediações do cruzeiro e bem de frente e próximo à igreja de Nossa Senhora da Apresentação (



¹⁰ O conjunto dos documentos referentes a esta polêmica é intitulado “Registro de uma carta do capitão-mor desta capitania Luiz Ferreira Freire que escreveu à câmara junto com uma petição dos moradores sobre o lugar em que se havia de fazer a cadeia”. Os referidos documentos, dos quais se apresentam as transcrições parciais que aparecem neste texto, se encontram em SOUZA, 1906, p. 282-287, que os reproduziu na íntegra.

Figura 1: A praça central de Natal no século XVIII.

) - portanto, no meio da praça - se justificava pelo fato de que ela permitiria aos prisioneiros “melhor ouvir a missa”. Porém, tal localização tornaria impossível a abertura das ruas por causa das “deformações que dela resultariam”, assim como pelo mau cheiro e o lixo provenientes dos prisioneiros, que iam contaminar as vizinhanças da casa de Deus, “coisa muito indecente!”. Da mesma forma, os “homens honrados” da cidade, quando recolhidos à sala livre dela,¹¹ também seriam obrigados a “despejarem” as suas necessidades fisiológicas na própria praça.

Caso essa “coisa indecente” tivesse sido construída em meio praça, ela teria sido fator decisivo para o surgimento de um outro padrão de interação visual pela inserção de uma quadra na praça, entre os dois edifícios. A vantagem visual da igreja, e, em muito maior grau, a da casa de câmara e cadeia ficaria, então, reduzida. É, por exemplo, o que ocorre nos núcleos de Apodi e Caicó, representados na Figura 3. A suposição, levantada por alguns, de que essas quadras teriam sido construídas depois, é ancorada, ainda, na perda de importância das casas de câmara e cadeia como sedes do poder secular, que se foi transferindo para outros edifícios, restando àqueles a função única e pouco atraente de cadeia pública.

¹¹ A sala livre era um dos tipos de cárcere existentes nas casas de câmara e cadeia, destinada às pessoas “qualificadas”, segundo BARRETO, 1978, p. 152. Por isso, talvez, ele ficava frequentemente situado no andar superior, destinado à câmara.

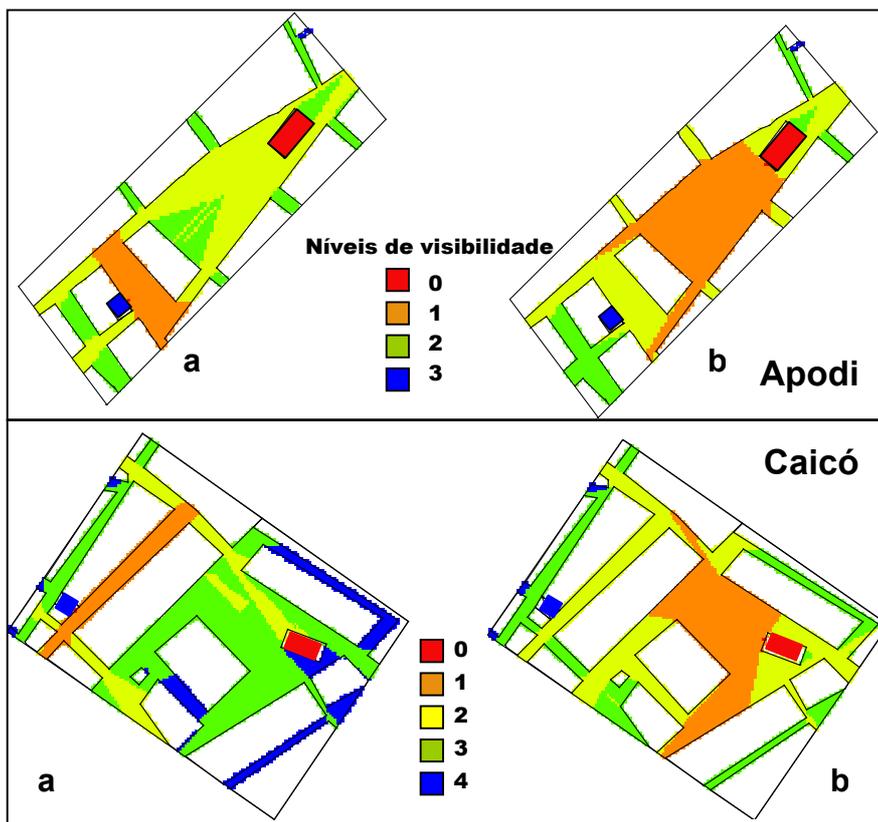


Figura 3: Apodi e Caicó: padrões contrastantes de visibilidade a partir da casa de câmara e cadeia (a) e da igreja (b)

Retomando a polêmica da sede municipal de Natal, os moradores pedem, uma vez exposta a sua opinião, a João da Costa Silva, provedor da fazenda real, para que ele inste junto aos oficiais e ao mestre-pedreiro para designarem logo a localização do edifício, especialmente o mestre-pedreiro, que era o responsável pela execução da obra. De posse dos argumentos apresentados, o provedor é de parecer favorável aos moradores, afirmando que a casa de câmara e cadeia em questão fosse construída no lugar inicialmente proposto, ou seja, nas proximidades da casa de câmara e cadeia anterior:

Dou o meu parecer se faça no primeiro lugar que se assinalou tomando-se mais terra da cadeia velha para que assim possa a nova ficar comunicada por ambos os lados sem que com ela enteste casa de morador ficando logo uma distância de terra livre que lhe for conveniente medida em que ninguém possa levantar outra alguma obra que lhe possa servir de prejuízo.

De acordo com o parecer João da Costa Silva, a nova casa de câmara deveria ficar próxima à sede anterior do poder municipal¹², mas isolada em ambos os lados por terrenos

¹² A casa de câmara e cadeia anterior aqui citada não aparece na Figura 1. Trata-se de um edifício construído entre 1675 e 1676, mas que já se encontrava em ruína por volta de 1709 em razão de um inverno muito chuvoso, segundo uma carta que os oficiais da câmara escrevem ao ouvidor Gonçalo de Frias Baracho. MEDEIROS FILHO, 1997, p. 101, 103. Eles lhe solicitavam a construção de uma nova sede para a edilidade local em substituição a essa, justamente a que foi concluída em 1721 e objeto da presente discussão.

cujas dimensões impedissem novas construções. Ele, que já havia autorizado despesas com a obra, pede que se decida “logo” a localização para que ela pudesse ser iniciada, pois tinha que dar satisfações ao rei sobre o assunto.

Em 28 de junho, dia seguinte ao das considerações do provedor da fazenda real, o capitão-mor Luiz Ferreira Freire solicita o parecer de Manoel do Couto Rodrigues, o construtor da obra. O mestre-pedreiro afirmou que o local inicial era “em os chãos que ficam em meio da cadeia velha e as casas do comissário Manoel de Melo”, ou seja, entre a antiga casa de câmara e cadeia e a moradia do referido comissário. Ainda segundo o mestre-pedreiro, a proposta de mudança de local foi feita pelos próprios oficiais da câmara, que consideravam que aquele local apresentava “inconvenientes”, que novamente não são explicitados. Por isso, afirma o construtor,

(...) lhe consignei lugar diferente dos mesmos chãos em que os presos melhor podiam ouvir missa ficando rua em meio e ficando a dita cadeia fazendo princípio de rua para quem quiser fazer casas o que não se pode fazer com melhor acerto no lugar consignado, a vista do quê é meu parecer se faça no primeiro lugar consignado e de frente.

Se tivesse sido localizado no meio da praça, o edifício definiria, juntamente com a igreja matriz que lhe ficava em frente, a largura do que seria uma nova rua, que se estenderia à medida que novas casas fossem construídas. Tal proposição, uma vez aplicada, teria certamente levado à descaracterização da rua Grande e, por conseguinte, a atual praça André de Albuquerque talvez não tivesse chegado aos dias de hoje em sua forma atual. Nesse caso, o resultado seria, talvez, um terceiro padrão de interface visual no lócus urbano colonial. Seriam grandemente reduzidas as dimensões contínuas e a axialidade da praça, propriedades que lhe conferem monumentalidade e caracterizam o que Hillier (1996) denomina de “cidade simbólica” e Holanda (2002) de “espaço de formalidade”. É o caso, por exemplo, de Vila Flor, modelada na Figura 4, sendo que ali, parte daquelas propriedades se mantém porque a inserção da casa de câmara e cadeia fraciona o espaço monumental, em seu sentido longitudinal, preservando, ainda, uma boa distância – cerca de mais da metade da área – entre a igreja e a casa de câmara e cadeia, enquanto que, em Natal, o fracionamento e a proximidade dos edifícios (Figura 4), amesquinharia o conjunto ao reduzir sua visibilidade.

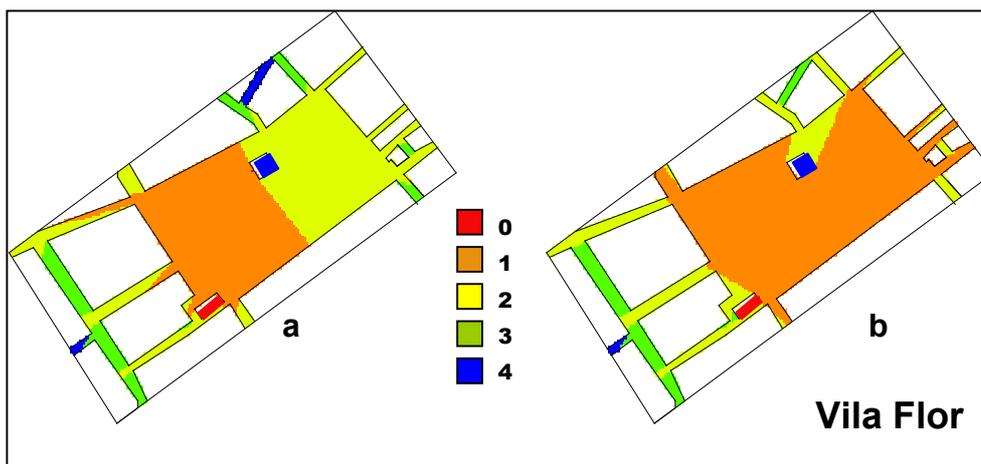


Figura 4: Vila Flor: padrões de visibilidade a partir da casa de câmara e cadeia (a) e da igreja (b), com destaque de exposição para aquela e predominância do campo visual a partir da igreja.

Os temores da população não se concretizaram, pois não prevaleceu a vontade dos oficiais do senado da câmara, corroborada inicialmente pelo construtor, que via o lugar como adequado como “princípio de rua para quem quiser fazer casas.” A Figura 5 apresenta uma modelagem hipotética do que poderia ter ocorrido com a praça central de Natal, caso a casa de câmara e cadeia tivesse sido edificada no seu interior, de frente à igreja.

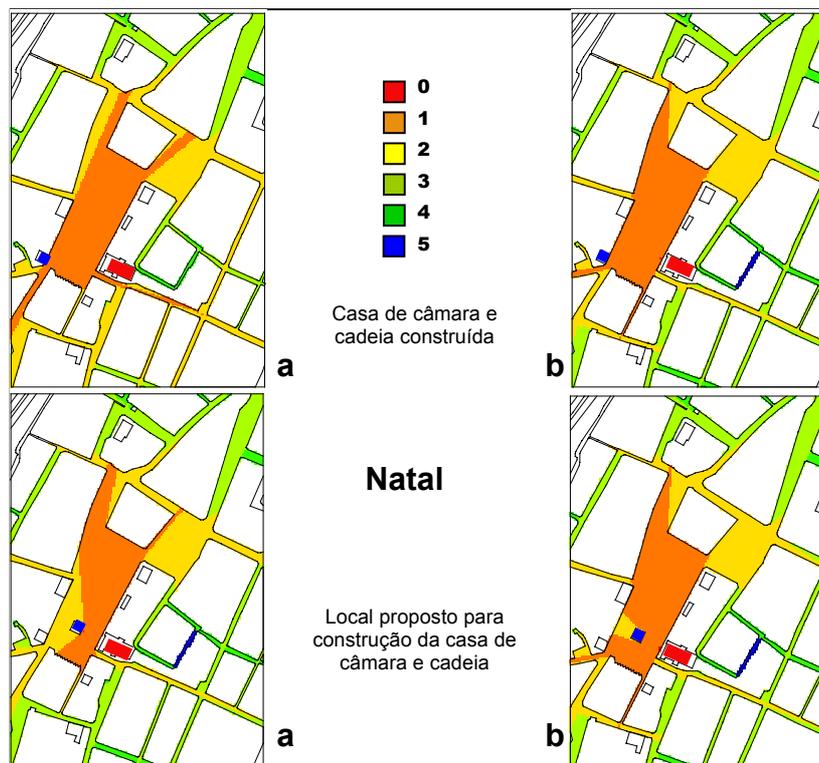


Figura 5: Natal: visibilidade a partir da casa de câmara e cadeia (a) e da igreja (b) conforme construída e na hipótese de ter sido seguida a localização proposta

Apesar de voltar atrás na sua proposição de fixar o edifício no meio da praça e sugerir a sua localização no local inicial, como diz textualmente, Manoel do Couto Rodrigues

termina sua avaliação pedindo ao capitão-mor que decida, finalmente, onde ele deve construir o edifício.

De posse dos documentos citados, o capitão-mor Luiz Ferreira Freire faz um rápido relato da situação em 4 e julho de 1719. Ao invés de dar o veredicto final sobre a localização do edifício, como lhe foi solicitado pelo construtor, o capitão-mor se esquivou de tomar a decisão, transferindo, novamente, a deliberação para os oficiais do senado da câmara. Estes, juntamente com o construtor da obra, “que tem a faculdade do engenheiro” é quem deveriam decidir juntos o local adequado, “sem que haja prejuízo nem queixa e nem se faça por conveniência alguma particular”. O capitão-mor apenas chamou atenção para o fato de que a decisão não deveria ser tomada em função de interesses particulares. Sabe-se, porém, que a obra foi construída no local inicialmente previsto, próximo à casa de câmara e cadeia anterior, que estava em ruínas. A

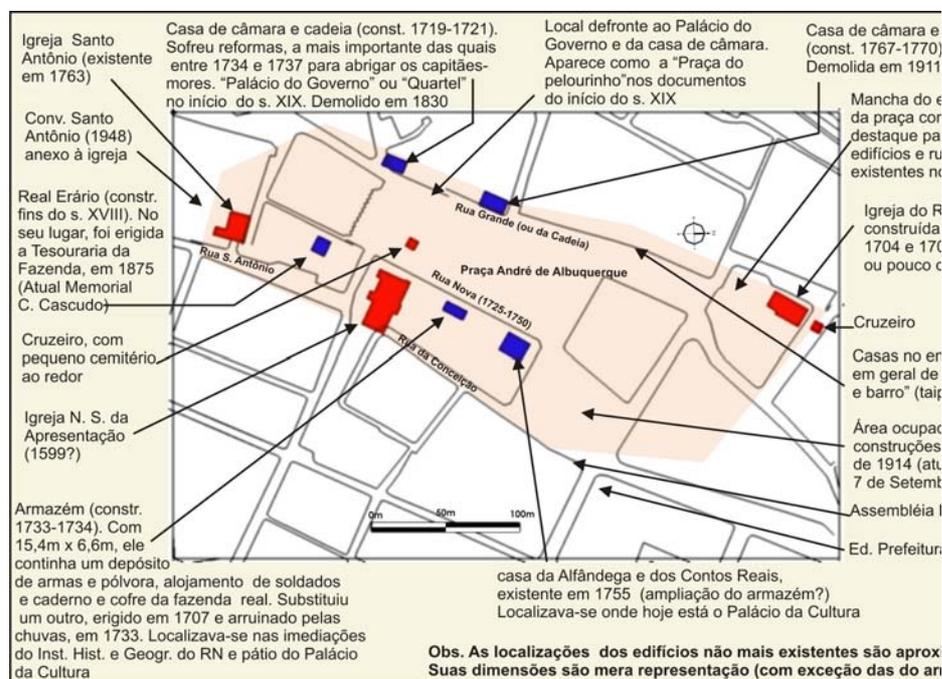


Figura 1: A praça central de Natal no século XVIII.

demonstra a localização aproximada do edifício concluído em 1721, que é distinta da que foi proposta pelos edis municipais (Figura 5). Enfim, a importância urbanística que os moradores e as autoridades do mais alto escalão dão à casa de câmara e cadeia é revelada nesse debate. Surpreendentemente para uma população majoritariamente rural, como aquela do século XVIII, um tema tão próprio à urbanidade despertou intensamente os interesses locais.

Outro aspecto fundamental no referido debate jaz no papel da religiosidade e da Igreja que ele deixa transparecer. O argumento em favor da localização proposta pelos oficiais da câmara tem claro fundamento religioso. Os dois edifícios mais importantes da urbe colonial deveriam não somente se situar na praça central, mas ficar de frente um ao

outro, formando uma rua. Os presos poderiam, assim, ter acesso a um dos serviços indispensáveis à sociedade colonial, o serviço religioso. A importância do debate religioso para a justificativa de um edifício civil como a casa de câmara e cadeia transparece, ainda, na defesa que Francisca Maria de Couto fez do construtor da obra concluída em 1721. Manoel do Couto Rodrigues, que era seu tio, se tornara alvo de um processo cuja causa estava associada a essa construção.¹³ Por razões pessoais, ela o defende numa carta endereçada ao rei Dom José, de data anterior ao dia 19 de dezembro de 1754. Ela lhe pede para mandar o provedor da fazenda da capitania anular o seqüestro dos bens de seu tio, já falecido. Acusado, segundo ela, de ter construído uma cadeia considerada de “pouca duração e serventia” por seus inimigos, um processo de investigação contra o mesmo havia sido aberto e seus bens seqüestrados. Francisca Maria, herdeira do defunto, afirma que a sanção em questão em nada se justificava. O edifício, diz, construído “há mais de 30 anos ainda não se demoliu, mas antes promete estabilidade para o futuro...”. Ela acrescenta que “... a alma deste estará padecendo por falta de sufrágios, que por causa do seqüestro se não fizeram”.¹⁴ Como sempre, o fato religioso constitui uma parte essencial de toda argumentação.

Uma polêmica semelhante ocorreu quando da edificação da nova casa de câmara e cadeia da vila de Goiana, na capitania de Pernambuco, por volta da mesma época. Um dos documentos que lhe fazem referência é a carta escrita pelo engenheiro Diogo da Silveira Veloso e endereçada ao soberano, em de 19 de julho de 1725.¹⁵ Ela é suficiente para demonstrar, mais uma vez, a importância que a sociedade colonial dava à localização do referido edifício:

Senhor. Para dar cumprimento à ordem de vossa senhoria fui à vila de Goiana e nela examinei o sítio em que se tinham principiado a abrir os alicerces para se fundar a nova cadeia, e achei não serem tantas as utilidades deste dito sítio quantas se apontaram, porque fica logo no principio da entrada da vila, sendo que as cadeias se costumam fazer bem no centro das povoações, para que havendo algum arrombamento (como por cá sucede não poucas vezes) se possa atalhar a fugida dos presos com mais prontidão; e também é conveniente para os mesmos presos, porque estando a cadeia bem no coração da vila, (que por consequência é o mais povoado) tem nesta parte mais gente de que se vale assim para o seu requerimento; como para a esmola que pedem. Fica, outrossim, o dito sítio que se havia elegido muito distante do rio, o que é inconveniente para a limpeza e despejo da cadeia, a que não menos se deve atender; e o que é mais que tudo oposição que fica fazendo a nova Igreja da misericórdia, porque o fundo da dita cadeia vem a ficar de frente da porta da dita Igreja ainda que distante, o que desgosta e (...) o zelo com que

¹³ O rei ordenou, em 1736, a construção de uma nova casa de câmara e cadeia, porque a construída em 1721 por arrematação, como era de costume, não tinha satisfeito às exigências. Essa casa seria utilizada pelos capitães-mores. O capitão de infantaria Antônio José de Lemos, que era um “conhecedor de engenharia”, chegou em Natal em 1755 para mandar construir a quarta casa, de acordo com a ordem real de 1736. O capitão devia igualmente tomar algumas medidas legais contra o construtor da casa concluída em 1721, Manoel do Couto Rodrigues, ou melhor, de seus herdeiros, por ele não ter respeitado os termos do contrato.

¹⁴ AHU - RN, Caixa 6, Documento 388.

¹⁵ Apesar de os documentos fazerem menção à cadeia, tratava-se efetivamente da casa de câmara e cadeia, como ocorria frequentemente, aliás, nos antigos manuscritos.

algumas pessoas concorrem com a sua fazenda para esta obra tanto do serviço de Deus (...)¹⁶

Vários dados fundamentais podem ser destacados nesse precioso documento, escrito, aliás, por um profissional reconhecidamente competente na arte de construir¹⁷: 1) era costume localizar as casas de câmara e cadeia “no centro das povoações” e não “na entrada da vila,” como era o caso da que então se construía; 2) a localização do edifício no “coração da vila (que por conseqüência é o mais povoado),” isto é, no seu centro, apresentava várias conveniências, como o controle sobre as tentativas de fuga dos presos, mas também para os próprios presos, que podiam fazer seus requerimentos e pedir esmolas; 3) a localização inicial, longe do rio, dificultava a higiene da cadeia, preocupação semelhante à de Natal; 4) ela era, ainda, inconveniente porque o fundo da cadeia ficaria de frente à porta da nova igreja da misericórdia, ainda que distante, preocupação também semelhante à que transparece no debate que ocorreu em Natal. Diogo da Silveria Veloso afirma ainda que como o sítio inicial desgostava alguns habitantes, eles ameaçavam não mais financiar a casa de misericórdia, que deveria pertencer à igreja de mesmo nome, nem em vida nem com suas heranças após a morte deles. Por esse motivo, conclui dizendo que não se devia construir a cadeia no local inicial em razão da perda de “uma obra tão útil qual é a da misericórdia,” e que “por isso bem advertidamente o doutor corregedor da câmara mandou suspender o abrir dos alicerces naquele lugar, havendo como há outros muitos em que se pode fazer a dita cadeia com toda a comodidade.¹⁸”

Numa outra carta, datada do dia anterior, 18 de julho, o mesmo Diogo da Silveria Veloso afirma que o sítio adequado para a obra ficava “na rua direita da Igreja Matriz daquela vila, a mais principal de todas (...) bem no coração da dita vila de frente do açougue, não longe do rio para o seu despejo, em terreno pouco úmido.” Esse local havia sido escolhido anteriormente de comum acordo pelo senado da câmara de Goiana após exame dos locais possíveis para a construção do edifício. Os edis haviam até assinado um termo defendendo a referida localização. Na carta do dia seguinte ele está, portanto, assinalando e se opondo à mudança de opinião dos oficiais da câmara em relação à questão. Nesse debate, fica evidente a visível relevância que se imputava à casa de câmara e cadeia, que se expressava, entre outros fatores, pela sua localização no centro da localidade, isto é, na praça ou em seu entorno imediato, como afirma claramente o

¹⁶ AHU - PE, Caixa 59, Documento 5047.

¹⁷ Até onde foi possível verificar nos documentos examinados, não se obteve qualquer informação sobre Diogo da Silveria Veloso, cuja profissão de engenheiro sequer é mencionada. Contudo, sabe-se que ele foi um profissional atuante em vários projetos arquitetônicos e ou construções naquele período, inclusive na Paraíba, no Ceará e no Rio de Janeiro, principalmente fortificações. Segundo MIRANDA, 2005, p. 105, ele escreveu os tratados *Geometria Prática* (1699) e *Opúsculos Geométricos* (1732), que tratavam da construção de fortificações. A partir de 1720, foi professor da Aula de Fortificação do Recife, iniciada em 1701.

¹⁸ *Ibid.* Diogo da Silveria Veloso acusa, ainda os que defendiam a primeira localização, que por terem em mãos “o direito do Conselho e do contrato,” não eram afetados quanto aos pagamentos. A acusação não está clara.

engenheiro Diogo da Silveira Veloso, a ponto de a construção em outro local ter sido interrompida.

Mais uma vez, transparece a relação que se estabelece entre a casa de câmara e cadeia e à igreja. Nada de surpreendente, uma vez que ambos se contavam entre os edifícios mais fundamentais da cidade colonial, muitas vezes os únicos edifícios de prestígio existentes. Nos dois episódios, no de Natal e no de Goiana, a relação é explicitamente destacada nos debates. Cabe assinalar que embora a proximidade desejada pelos oficiais da câmara de Natal entre a prisão e a igreja tenha sido criticada pelos moradores, era comum a necessidade e mesmo a existência de algum serviço religioso para os detentos, que se manifestava materialmente em algum ambiente ou construção para esse fim. As casas de câmara de cadeia eram comumente dotadas de uma capela para o serviço religioso destinado aos prisioneiros. Ao que parece, o projeto da casa de câmara e cadeia que estava para ser construída em Natal não previa tal ambiente, pois os documentos compulsados não lhe fazem qualquer referência. Por isso, é compreensível a proposição dos representantes do poder municipal pela proximidade entre a casa de câmara e cadeia e a igreja matriz. Semelhantemente, em Goiana se evidencia tal necessidade. Se a localização inicial da sede do poder municipal da vila foi criticada por ficar de frente à igreja, ainda que distante, isso se deve provavelmente ao fato de a fachada posterior do edifício ficar de frente para a igreja. Ora, era precisamente nos fundos da cadeia onde se depositavam normalmente os dejetos dos presos, que seriam visíveis a partir da igreja. Anos depois, uma solicitação dos próprios presos deixa bem clara a relação de proximidade que deveria haver entre os dois edifícios, conforme o seguinte testemunho:

O ouvidor geral da Paraíba dá conta do requerimento que fizeram os presos da vila de Goiana a que se lhes mandasse fazer uma capela de frente à cadeia para ouvirem missa nos domingos e dias santos (...) ¹⁹

O ouvidor, que consignou a solicitação em sua carta de 6 de julho de 1747, alegou que havia espaço suficiente diante da prisão para a erigir. O rei aprovou a solicitação, pois um outro documento, de 8 de janeiro de 1750, ordenava a construção do prédio. Em 1755, a capela estava pronta, mas não dispunha de sacerdote.²⁰ Com efeito, naqueles tempos até os prisioneiros tinham direito a serviços religiosos regulares.

Mesmo sendo menos polêmico e sem fazer referência ao templo religioso, embora esteja relacionado também à questão religiosa, um outro exemplo da importância conferida

¹⁹ BA. Consultas de Pernambuco, de 1749 a 1807. Consultas sobre representações de várias entidades das capitanias de Pernambuco, Paraíba do Norte e Ceará (1749-807). Do Conselho ultramarino, códices 267, 3v-4.

²⁰ Consultas, *ibid.*, p. 60-60v. Como visto anteriormente neste trabalho, a casa de câmara e cadeia de Goiana onde estavam os presos que fizeram a solicitação é anterior à do projeto arquitetônico de 1761.

à localização da casa de câmara e cadeia no espaço da urbe merece menção. Ele ocorre também nos setecentos, desta vez na Vila Nova do Príncipe, atual cidade de Caicó. Petronila Fernandes Jorge, proprietária fundiária, exige uma condição para a venda de uma gleba de terras localizada na vila ao padre José Antônio Caetano de Mesquita, em 1793. Tendo em vista que a casa de câmara ainda não tinha sido erigida, ela reserva o direito à câmara da nova vila de, quando assim o desejar, “fazer a casa de câmara nesta porção de terra que agora vende”, o que deverá ocorrer sem exigência do “foro ou pensão alguma, e sem reservar mais condição alguma”.²¹ Nessa “cláusula” do contrato de venda do terreno - certamente uma gleba de grandes dimensões – destaca-se, em primeiro lugar, que o senado da câmara teria o direito de escolher onde localizar o edifício, mesmo que tivesse que ser construído nas terras a serem adquiridas pela Igreja. Em segundo lugar, o senado ainda disporia do privilégio de não pagar o foro – taxa anual pelo direito de uso da terra - à igreja, a nova proprietária da gleba. Pode-se inferir, portanto, que a vendedora dava certamente muita importância à existência do edifício-sede e da instituição municipal que ele abrigaria, pois não é possível perceber, na requisição da vendedora, outro interesse senão o de que tal exigência estivesse associada ao prestígio de se morar ou viver numa aglomeração com foros de vila.

3. Ainda sobre a expressão físico-espacial das relações de poder na cidade colonial.

Outros aspectos simbólicos mais sutis relacionados à casa de câmara e cadeia também podem ser mencionados. Um deles reside no caráter civil que as aglomerações urbanas adquirem ao se tornarem vila ou cidade, que se manifesta na instituição do poder municipal e na construção de sua sede. O caráter civil diminui a importância do poder principalmente religioso antes existente e presente desde o surgimento das aglomerações. Isso é fácil de entender na medida em que os núcleos urbanos nascentes surgiam quase sempre em torno de uma capela inicial, e que somente bem depois, eles cresciam a ponto de se tornarem vilas e cidades, quando então se exigia a construção da sede do poder municipal. A casa de câmara e cadeia, juntamente com o pelourinho, constituía o ou um dos primeiros edifícios públicos da localidade nascente, papel até então exercido exclusivamente pela igreja. Percebe-se, aliás, nessa progressão histórica da igreja à casa de câmara e cadeia – que pode ser entendida também como a passagem da freguesia à vila - um percurso de secularização do espaço e das sociedades urbanas.

Outras relações entre a casa de câmara e cadeia e a praça também podem ser destacadas. A tribuna, no topo das escadarias externas, assim como as janelas rasgadas de

²¹ DCA. Livro de tombo. Paróquia de Nossa Senhora de Santana, p. 4-4v.

púlpito, eram sempre voltadas para a praça central, pois eram locais de onde os representantes municipais se dirigiam ao povo, de onde se faziam os pregões e arrematações, de onde se liam bandos e ordens reais, semelhantemente ao que ocorria, aliás, no entorno do pelourinho. Na praça também se exercia a justiça, cujas sentenças, aplicadas no pelourinho ou na forca, eram determinadas no edifício da casa de câmara e cadeia ali localizada. Os documentos de elevação das aglomerações ao status de vila no Rio Grande do Norte repetem que “junto ao dito pelourinho se fizesse arrematações e mais atos que deveriam celebrar em público”. A afirmação evidencia o caráter público não somente do pelourinho, mas da própria casa de câmara que lhe está intimamente associada. Outras fontes documentais demonstram que algumas das atividades do senado da câmara, como por exemplo, a realização de arrematações com vistas à construção de alguma obra pública, ocorria em “praça pública”. “O auto de arrematação da obra da cadeia de pedreiro que se faz a Manoel do Couto Rodrigues”, datado de 4 de fevereiro de 1719, por exemplo, descreve como acontecia o ritual dos leilões para se construir alguma edificação, neste caso a de uma nova casa de câmara e cadeia:

(...) determinaram fazerem arrematação a Manoel do Couto Rodrigues no lanço último que tem dado de um conto de réis não havendo quem o faça por menos preço para o que encomendaram ao dito porteiro a tal diligência o que ele satisfez e com o ramo verde na mão em alta voz inteligível diz e clama e muitas vezes um conto de réis me dão pela obra da cadeia o que toca ao ofício de pedreiro pondo a telha necessária e grades nas janelas da enxovia, venha-se a mim receberei seu lanço que hoje se arremata, afronta faço porque preços não acho se menos achara menos tomara dou-lhe uma, dou-lhe duas e três e outra mais pequenina a quem menos dê, venha a mim receberei seu lanço que já se arremata e repetindo uma e muitas vezes não houve pessoa alguma que o fizesse por menos de um conto de réis lanço do dito Manoel do Couto Rodrigues por cuja causa e por ser já tarde, e há muitos meses ter andado em praça mandaram aos ditos oficiais da câmara ao porteiro meter-se o ramo verde na mão do dito lançador Manoel do Couto Rodrigues (...)²²

Apesar de os oficiais do senado estarem reunidos na casa de câmara e cadeia na ocasião, a ata parcialmente transcrita acima indica que os pregões eram um ato público, que ocorriam “em praça”, pois, por natureza, os leilões ou licitações deveriam ser do conhecimento de todos que estivessem em condições de participar financeiramente delas, em particular os “homens bons” e a “nobreza local”. A Figura do porteiro, citada no documento, era fundamental, pois era ele o responsável pela divulgação dos pregões. Uma evidência ainda maior de que os pregões, anunciados pelo porteiro, ocorriam no espaço público se encontra no aforamento do sítio da ilha, patrimônio pertencente à vila de São José de Mipibu. O porteiro André dos Santos foi chamado a trazer em pregão o dito

²² Auto de arrematação da obra da cadeia de pedreiro que se faz a Manoel de Couto Rodrigues de 4 de fevereiro de 1719. In: SOUZA, 1906, p. 271.

aforamento, “pelas ruas públicas desta vila (...) para se aforar a quem por ele mais der,” em 12 de outubro de 1790.²³ Como afirma BARRETO (1978, p. 156):

Os pregões faziam-se em plena praça. Os porteiros eram obrigados a andar “na praça de sima para baycho e de baycho para sima”, apregoando em voz alta e inteligível. As resoluções camarárias eram lidas pelos porteiros, colocados nas escadas ou, então, de uma janela voltada para a praça. Os serviços e necessidades camarárias extravasavam pela praça onde, com freqüência, eram convocados a nobreza, o clero e o povo (...)

Outros usos do espaço da praça pressupunham a participação dos membros do senado da câmara. As procissões religiosas, em particular, contavam necessariamente com esses oficiais, que delas eram obrigados a participar, assim como todo o povo, a exemplo da procissão do orago na qual participou o capitão-mor Lopo Joaquim de Almeida Henriques e os oficiais da câmara de Natal, segundo um relato de 1805.²⁴ As procissões e outras atividades de cunho religioso se estendiam do interior da igreja à praça central e às imediações desta última.

O surgimento da casa de câmara e cadeia na capitania e província do Rio Grande do Norte significava certa competição entre o poder secular que se instituíra e o poder religioso preexistente, representado pela igreja. Quais as implicações espaciais desse novo contexto? No Brasil colonial, as aglomerações dispunham de uma ou mais praças. Em geral, quando dotadas de uma única praça, elas reuniam tanto o poder civil ou secular quanto o poder religioso, expresso respectivamente nas duas edificações – a casa de câmara e cadeia e a igreja – e em outras, como as casas dos governadores e os mosteiros. O núcleo formado pela praça central e pelos edifícios relevantes que a delimitavam constituía o centro do poder tanto político quanto religioso, reforçado ainda pela residência das elites locais, em geral localizadas ali ou em suas imediações. Eram padres, chefes militares, capitães-mores e outros. Quando, porém, as aglomerações eram dotadas de duas ou mais praças, havia, em geral, certo zoneamento funcional, o poder político ocupando uma delas, e o poder religioso a outra. Isso foi comum, por exemplo, em algumas das vilas planejadas do Brasil setecentista.

Além destas duas dimensões do poder, uma outra foi se firmando aos poucos, em direta proporção com o desenvolvimento comercial da localidade. Trata-se da classe mercantil de base urbana, ligada aos negócios de importação e exportação, que, aliada do poder político em particular durante os séculos XVI e XVII, passou a disputar e a compor o poder na sociedade e no espaço das localidades a partir do século XVIII.²⁵ Quando o sítio

²³ AHU - RN, Caixa 2, Documento 554. O capitão-mor João José da Cunha aforou as terras por oito mil réis anuais. A ordem do pregão foi registrada, porém, em Vila Flor, no mesmo dia 12.

²⁴ AHU - RN, Caixa 2, Documento 584.

²⁵ REIS FILHO, 1968, p. 54.

urbano inicial era de topografia acidentada, o poder civil e o religioso ficavam tradicionalmente situados na parte alta da cidade - a acrópole, ao passo que o poder mercantil - representado pelos comerciantes e suas lojas - ficava na parte baixa, em geral próxima a um acesso fluvial, ou à beira-mar. Esse modelo pode ser verificado em várias localidades de fundação portuguesa, inclusive no Brasil. Apesar de a classe mercantil se firmar efetivamente no século XVIII, o modelo espacial aqui descrito pode ser constatado desde o início da colonização, em cidades como o Rio de Janeiro e Salvador.

No Rio Grande do Norte, as localidades detinham, quando muito, um único espaço central. Nele se reunia tanto o poder religioso quanto o poder político local, quando esse finalmente se instaurou, em particular através do senado da câmara. Quanto à classe comerciante, sem estar ausente, ela é insignificante na maior parte do período colonial em razão do débil desenvolvimento comercial da capitania. A classe comerciante se desenvolve efetivamente somente a partir de meados do século XIX, acompanhando, naturalmente, o desenvolvimento geral da província. Mais uma vez, a única localidade que parece ter se aproximado do modelo espacial dos “três poderes” acima descrito foi Natal. A cidade reunia em seu platô os edifícios representativos do poder político e religioso, respectivamente as casas de câmara e as do governo e as igrejas, todas situadas no sítio elevado. Apesar de abrigar, em sua acrópole, o Erário, representante das finanças, e de ser o lócus de uma feira, que ocorria na praça central e da qual se tem notícia desde, pelo menos, o início do século XIX, o centro comercial estava localizado, de fato, na parte baixa da cidade.

Henry Koster, visitando Natal em 1810, percebe essa distinção entre a localização do poder político e religioso, situado na acrópole, e a do comércio, na área baixa. Entre outras observações dignas de nota - como a do aspecto de precariedade da “cidade”, título que, na opinião do viajante, é lisonjeador para a realidade urbana que ele conheceu - fica clara a distinção em termos de localização entre os edifícios públicos e da igreja matriz, situados na parte alta, e o comércio na parte baixa, próxima ao rio Potengi. É sintomática a sua observação de que a acrópole é a “cidade propriamente dita porque contém a igreja matriz”²⁶. A localização do comércio na área baixa da cidade é reforçada ao longo do século XIX, uma vez que esta atividade vai se desenvolver principalmente em torno das margens do rio Grande, atual Potengi, situação que perdura visivelmente até o início do século XX, pelo menos. De qualquer modo, o caso de Natal pode ser considerado um exemplo tardio deste zoneamento entre a área alta e baixa da cidade, pois a descrição é de fins do período colonial. Em outras cidades, a referida distinção espacial e topográfica entre a atividade comercial e o lócus do poder se fazia presente desde épocas bem anteriores, algo que estava em direta proporção com o desenvolvimento comercial de cada localidade.

²⁶ KOSTER, 1978, p. 89, 91.

Considerações finais

As diversas considerações apresentadas neste trabalho referentes ao destaque conferido à casa de câmara e cadeia e sua relação com a praça central e com a igreja na paisagem urbana podem ser resumidas nos seguintes pontos:

1. Com efeito, a casa de câmara e cadeia, acompanhada de seu pelourinho, tinha grande importância simbólica para a comunidade urbana, uma vez que ambos representavam, mais do que qualquer outra coisa, a concretização do status especial que uma aglomeração qualquer poderia adquirir no período colonial e no Império: o de ser vila ou cidade, sede de município. A casa de câmara e cadeia e o pelourinho eram a manifestação do poder local e da relativa autonomia municipal, competindo com o edifício da igreja pela proeminência no espaço urbano. Esse simbolismo pode ser também expresso no fato de ela dar, em geral, o nome da rua em que se localizava. Alguns documentos referentes às cidades do Natal e de Caicó, por exemplo, denominavam a rua em que se localizavam os referidos edifícios como “rua da cadeia”

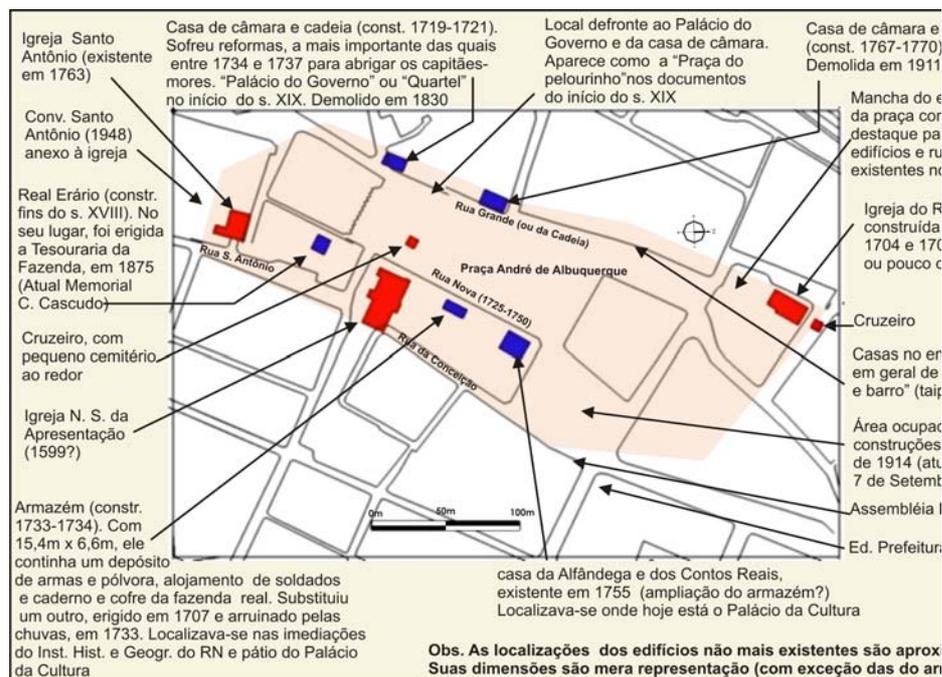


Figura 1: A praça central de Natal no século XVIII.

2. , p. 5).
3. Por mais precária que fosse, ela era assobradada e construída com materiais em geral mais sólidos do que as casas comuns, normalmente térreas. A cobertura das casas de câmara e cadeia, quase sempre em quatro águas e com telhas, era mais um elemento de distinção em relação ao casario humilde, quase sempre de taipa e com cobertura

freqüentemente de palha, situação que somente começa a mudar no decorrer do século XIX. As residências possuíam duas águas apenas, com a cumeeira paralela à rua;

4. As casas de câmara e cadeia ficavam freqüentemente isoladas em relação aos edifícios vizinhos. Algumas vezes, eram edificadas no meio da praça;
5. Ao contrário dos dias atuais, as pequenas localidades do Rio Grande do Norte nos séculos XVIII e em boa parte do século XIX eram carentes de equipamentos urbanos. A casa de câmara e cadeia, representante do poder temporal, foi durante muito tempo o único edifício capaz de competir simbólica e espacialmente com a igreja. Outros edifícios de maior porte, dentre os quais os mercados, os cemitérios, as escolas, as casas de comércio e os matadouros, assim como as residências de mais de um pavimento, começam a surgir principalmente a partir de meados do século XIX no Rio Grande do Norte, com raras exceções, como Natal. O surgimento dos equipamentos urbanos refletia o maior desenvolvimento das localidades. Por outro lado, o referido século coincide com a fase terminal da casa de câmara e cadeia, que deixa de existir oficialmente em 1890, um ano após a instauração da República.
6. Em termos de sua localização, a casa de câmara e cadeia ocupava sempre o lugar mais importante da aglomeração, isto é, sua praça central ou suas imediações.

Referências bibliográficas.

Fontes primárias

1. AHU (Arquivo Histórico Ultramarino – Lisboa. Capitânias do Rio Grande do Norte e de Pernambuco)

AHU - RN, Caixa 3, Documento 199.

AHU - RN, Caixa 6, Documento 388.

AHU - RN, Caixa 6, D. 388.

AHU - PE, Caixa 59, Documento 5047.

AHU - RN, Caixa 2, Documento 554.

AHU - RN, Caixa 2, Documento 584.

2. BA (Biblioteca da Ajuda – Lisboa)

BA. Consultas de Pernambuco, de 1749 a 1807. Consultas sobre representações de várias entidades das capitânias de Pernambuco, Paraíba do Norte e Ceará (1749-807). Do Conselho ultramarino, códices 267, 3v-4.

3. DCA (Diocese de Caicó – RN)

DCA. Livro de tomo. Paróquia de Nossa Senhora de Santana, p. 4-4v.

Fontes secundárias

- AZEVEDO, Aroldo de. *Vilas e cidades do Brasil colonial*. Boletim Paulista de Geografia. Nº208. São Paulo : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1956.
- BARRETO, Paulo Thedim. *Casas de câmara e cadeia*. In: Arquitetura Oficial I. São Paulo: FAUUSP e MEC-IPHAN, 1978.
- BENEDIKT, M. L. "To take hold of space: isovists and isovist fields" in *Environment and Planning B: Planning and Design*, 1979, vol. 6, pp.:47-65
- HILLIER, B. HANSON, J. *The social logic of space*, London: Cambridge University Press, 1984
- HILLIER, B. *Space is the machine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HOLANDA, F. de. *O espaço de exceção*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Coleção Pernambucana, Vol. XVII. Recife : Secretaria de Educação e Cultura, 1978
- MARX, Murillo. *Nosso Chão: Do Sagrado ao Profano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Aconteceu na capitania do Rio Grande*. Natal : Depto Estadual de Imprensa, 1997.
- MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Terra natalense*. Natal : Fundação José Augusto, 1991.
- MIRANDA, Bruno Romero. *Aulas de fortificação do recife – 1701*. Pergaminho, Revista eletrônica de História – UFPB, ano 1 – número zero, out. 2005, p. 99-108.
- POMBO, Rocha. *História do Estado do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro : Anuário do Brasil, 1921.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. *Contribuição ao estudo da evolução urbana no Brasil*. 1500/1720. São Paulo : EDUSP, 1968.
- REIS FILHO, Nestor Goulart. *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Imprensa Oficial do Estado, 2001. Uspiana Brasil 500 Anos. 411 p.
- SOUZA, Antônio de. *A Cadeia de Natal. Notícia histórica fundada em documentos inéditos*. RIHGRN, 1906, vol. IV, nº 1, pp. 250-307.
- TEIXEIRA, Manuel C., VALLA, Margarida. *O Urbanismo português. Séculos XIII-XVIII. Portugal-Brasil*. Lisboa : Livros Horizontes, 1999.
- TURNER, A; DOXA, M.; O'SULLIVAN, D. E PENN, A. "From isovists to visibility graphs: a methodology for the analysis of architectural space" in *Environment and Planning B: Planning and Design*, 2001, vol. 28, pages 103 – 121.

A MINHA É MAIS BONITA

A realização da festa do Rosário no Pernambuco do século XVIII

Raquel Cristiane Muniz Florêncio

Mestranda UFRPE

raquelmunizonline@yahoo.com.br

Suely Creusa Cordeiro de Almeida

Orientadora – Professora Dr^a Pós-Graduação UFRPE

sue.almeida@uol.com.br

Braços e pernas pra todo lado, gritos, impropérios e algazarra. Ali, naquele espaço de apoio, transformado em sagrado por abrigar uma irmandade devota, o que se ouvia era uma gritaria de assustar até os mais passivos. A ameaça entrava pelas portas da frente e de trás. Estavam cercados os irmãos do Recife. As espadas tilintavam nuas e os confrades, que estavam até acostumados com a disputa e os quebra-cabeças de todos os anos por ocasião da festa da Senhora do Rosário realizada pela Irmandade de Olinda, se surpreenderam ante ao ataque surpresa. Foram eles espoliados em bens considerados sagrados, santificados e comprados à custa de bastante esforço. Da mesma maneira como foi tomada de assalto a casa, com a mesma rapidez também foi esvaziada dos elementos agressivos, que foram embora. Para trás deixaram a sensação de incredulidade e revolta. Algo deveria ser feito.

O ano é 1722, e esta é uma descrição livre do que nos conta uma documentação sobrevivente, que chega até nós revelando um momento de conflito presente no âmbito externo de convivência entre irmandades leigas cujo orago era Nossa Senhora do Rosário das cidades de Recife e de Olinda. Estas associações demonstravam, até mesmo na elaboração de festas e procissões, as hierarquias sociais, abrindo espaço para rivalidades no seu proceder.¹

Segundo Robert Smith o relacionamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Recife e a de mesma devoção localizada em Olinda passaram pelos mesmos processos turbulentos inerentes à história das duas cidades na década de vinte do século XVIII. Talvez canalizando tensões por parte de seus senhores os

¹ SMITH, Robert C. **Igrejas, casas e imóveis: aspectos de arte colonial brasileira**. Recife, Ministério da Educação e Cultura/UFPE/IPHAN. 1979. p. 159. *Apud*, Livro de termos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. Fl 11.

confrades de Olinda encontrassem motivos para desprezar os mascates de Recife.² Em conformidade com o termo aqui transcrito os maus tratos foram por parte dos membros da Irmandade de Olinda, que criaram confusão, agredindo fisicamente os irmãos de Recife que tencionavam, em gesto de amizade, cumprir a tradição de participar da procissão da Senhora do Rosário.

[...]Termo do deztrato q. se fez com a Irm^e de N. Sr^a do R^o da Cid^e de Olinda, pellos inconvenientes...

Aos dezoito do mês de abril de mil e setecentos e vinte e dous neste concistorio da Igreja de N. Sr^a do R^o dos homens pretos deste Re^e; estando congregado o Rd^o p^e Capellão com o Juiz, escrivão e mais mordomos, a maior parte da Irm^{d^e}, asentarão que visto não so todos os annos fazer a irm^{d^e} de gasto dez, e doze mil reis de custa na hida da Irm^{d^e} a Cid^e na festa do R^o em Dezembro e na vinda, que p^a cá fazem no dia da nossa festa em Outubro, sem haver nenhum termo, q. obrigue a tais hidas, mais que huã curiosidade ou vangloria de hirem com capas na procissão, não atendendo q. se huns vão por gosto, outros vão obrigados, levando os capelães com obrigação, sem ter nenhuã, de q. rezulta, q. os mais dos annos sempre há dezavenssas, e brigas com quebra cabeças, com semelhantes hidas, e neste presente anno, exbordoaram os homens da Cid^e ao Juiz e alguns Irs. nossos, q. recolhidos estavam em caza onde assistia toda a Irm^{d^e}; e com espadas nuas roubarão a caza, da qual hum capote, chapeos, e camiza, e não mais por se fechar logo a porta da camarinha onde estavam as espadas, fazendo a tragédia na porta da rua enquanto pella porta de traz entravão, como se vio e verificou, e o farião na prata, guião, opas, tochas da Irm^{p^e} se os não levasse consigo o Nosso Rd^o Capellão e Pe Diogo de Oliv^{r^a} Franco, no outro dia de manhan p^a a Cid^e, premeditando já pello uso o q. socedia os mais dos anos, assentarão q. não fosse mais a Irm^{d^e} a tal função com os bens e prata da Irm^e ...[...]³

De acordo com o documento a tradição custava caro à associação em paramentos, se vangloriar com capas na procissão alheia como sinaliza ser a real intenção dos visitantes, desta vez custou mais do que desavenças e brigas com quebra cabeças. Segundo o termo acima as contendadas eram costumeiras, mas aconteceu naquele ano o roubo de capote, chapéus e camisas da irmandade, gerando, então a resolução, como resposta, dos irmãos colocarem em termo a

² *Op. Cit.*, p. 154.

³ *Ibid.*, F. 11.

decisão de não mais a irmandade comparecer aos ditos festejos com os bens e pratos da instituição.

A querela sobre quem faria a procissão mais paramentada, mais bela e vistosa, à primeira vista, não pareceria ser algo do qual se dignasse ocupar uma irmandade religiosa, mesmo sendo uma agremiação leiga de devotos. Mas em um catolicismo setecentista, de culto exterior e muito preocupado com as aparências, esse comportamento quase cai como uma luva na situação.

Uma irmandade era uma associação que agrupava leigos católicos cuja finalidade primordial era realizar obras de caridade cristã e oferecer ajuda mútua aos seus membros.⁴ Mas, no que Serge Gruzinski chamaria de *precariedade do cotidiano*, ou seja, na fragilidade e incerteza do diário, onde se dão os contatos e encontros, na ação em que estão sujeitos os novos modos de pensar, como também de agir,⁵ as transformações de intenções são inevitáveis. As irmandades acabaram se transformando em muito mais do que o idealizado inicialmente. Marshall Sahlins se referiria a isso como o *risco da ação*, e os efeitos desse risco podem acarretar inovações radicais.⁶ O espaço da instituição é mesmo um *locus* normatizador da sociedade de então, suas regras comportamentais descritas em seus compromissos não nos deixam confundir. Entretanto, a apropriação por parte dos seus integrantes, tocados pela ordem do vivido, cruza em seu interior os mais diversos interesses, com possibilidades diversas de ação.⁷ A disputa entre as irmandades fazia parte dessa diversidade.

Segundo o historiador João José Reis as irmandades competiam mesmo, se esforçavam no sentido de sobrepujar umas as outras nas honrarias aos santos a quem eram devotas. O seu grau de importância e consideração, assim como o sucesso no recrutamento de novos componentes para a irmandade, dependia e muito da possibilidade da associação conseguir fazer uma festa espetacular; tratava-se da expressão de um catolicismo lúdico onde a solidariedade confraternal se produzia e se externava no contexto das celebrações.⁸

⁴ ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de. **Pretos e Brancos – a Serviço de Uma Ideologia de Dominação (Caso das Irmandades do Recife)**. Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1988. p 26.

⁵ GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p 48.

⁶ SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003. p.9-10,13.

⁷ MAC CORD, Marcelo. O Rosário de D. Antônio: Irmandades negras, Alianças e Conflitos na História Social do Recife, 1848-1872. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005. p 54.

⁸ REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do Século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 1991. p 68-70

Marina de Mello e Souza em sua tese de doutoramento *Reis negros no Brasil escravista* destaca o entendimento de José Ramos Tinhorão quando diz que o catolicismo teria sido sempre ligado aos grupos africanos por suas manifestações exteriores de culto. E, também o de Saunders, quando diz que a integração de africanos ao cristianismo e sua adesão e apropriação das instituições leigas teriam sido promovidas também pelos aspectos comuns às suas religiões. Tanto a crença católica como as africanas possuíam, por exemplo, o costume de rezar em conjunto; culto aos santos – que poderiam se assemelhar a espíritos e deuses secundários das culturas religiosas africanas; procissões onde caberiam as danças e a condução dos rituais por um sacerdote.⁹

Exterior ou nem tanto, não se pode duvidar que o centro de convívio social da colônia definitivamente passava pelas manifestações religiosas. O cotidiano rotineiro era quebrado pelos festejos de cunho religioso e o lugar-mor de visibilidade social passava pela missa.¹⁰

O viajante Louis-François de Tollenare, um francês que vivera no Recife no início do oitocentos, participou de uma festa oferecida pelo comércio Pernambucano em homenagem ao exército da Bahia, ao governador e ao Estado-maior da esquadra. Esperava ele um concerto ou, talvez um banquete, no entanto, admirado constatou que o esperado festejo se restringia à exposição do Santíssimo sacramento durante três dias, com cantigas religiosas e dois sermões por dia. A população foi atraída em quantidade de multidão. As senhoras compareciam todas as noites com seus melhores trajes à uma igreja abundantemente iluminada, com suas escravas lindamente ornadas e prostradas à porta a esperá-las. Os homens também se trajavam com esmero, agrupavam-se em volta da nave principal do santuário e, de costas para o altar, desfrutavam do ambiente e do movimento como se estivessem em um profano lugar.¹¹ Não fora o espaço da reunião um templo religioso a descrição pareceria de uma reunião social dada a entendimentos e divertimentos outros da sociedade.

Henry Koster, inglês que morou no Brasil mais ou menos no mesmo período que Tollenare, observou com surpresa o modo com que se vestiam os pretos para ir à missa em todas as povoações que visitou, verificou em Conceição, Pernambuco, que:

⁹ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p 161.

¹⁰ QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII). São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002. p 52

¹¹ TOLLENARE, Louis-François de. **Notas Dominicais**. Governo de Pernambuco, Secretaria de Educação e Cultura, Departamento de cultura. Recife, 1978. p. 189.

[...] Se a família possui alguns bens as moças vestem nesse dia roupas de algodão estampado, chapéu de palha inglesa, meias de fabricação estrangeira e garridos sapatinhos feitos pelos artistas da terra. Os rapazes comparecem de calções de nanquim, jaleco de algodão, de cor, camisas de musselina, chapéus de fábricas da Inglaterra, meias e sapatos. Nesses últimos anos os artigos de vestuário ficaram mais baratos e se tornaram de uso mais amplo. [...] ¹²

Esse estranhamento da convivência social do Brasil ser pautada nas manifestações religiosas apenas se acusa no relato dos estrangeiros, pois os convivas, mergulhados em seu dia-a-dia devoto não se apercebiam do “exotismo” do seu modo de viver.

- MODOS DE FESTEJAR

A festa de uma irmandade era o ponto culminante da mobilização dos seus membros, entre os devotos do Rosário não era diferente. De acordo com Pereira da Costa, com intenção de celebrar a Senhora do Rosário em seu dia costumavam os pretos africanos, reunidos em bandos, e correndo as ruas do bairro, realizar os seus bailados nacionais, ao som de músicas ruidosas, o que durou esse costume por largos anos, até que foi coibido [...] por um Edito do juiz-de-paz de Santo Antonio expedido em 1 de outubro de 1831.[...] ¹³

Para a historiadora Célia Maia Borges a festa do Rosário é um acontecimento com eventos diversos. Faziam parte da festa procissões, missas, representações dramáticas – ou congadas – um banquete e ainda coroação de rei e rainha da Irmandade. Era quase impossível distinguir o sagrado do profano. Naquele dia festivo a comida era farta, as roupas diferentes. Era a oportunidade de participar de uma festa negra legalmente constituída, onde a um homem negro, muitas vezes cativo, era permitido participar de uma atuação dramática e de uma experiência religiosa a um só

¹² KOSTER, Henry. **Viagens ao nordeste do Brasil**. Recife; Secretaria de Educação, 1978. p. 272

¹³ COSTA, F. A. Pereira da. **Anais Pernambucanos**. Recife: Secretaria do Interior e Justiça, Arquivo Público Estadual, 1951. p 152.

tempo, esse conjunto de fatos ajudava a dar um novo sentido à vida dos seus participantes.¹⁴

Em meio aos rituais da festa salta aos olhos a prática de coroação de reis e rainhas do Congo. Esses monarcas do festejo poderiam pertencer a diversos grupos étnicos; afinal as irmandades eram compostas de homens e mulheres provenientes de várias regiões da África, ou mesmo dos crioulos, negros nascidos no Brasil. Vale aqui também observar que ser eleito rei de uma irmandade sem dúvida emprestava notoriedade ao empossado.¹⁵

O já citado viajante inglês Koster presenciou uma festa em homenagem à Nossa Senhora do Rosário que pode nos auxiliar a jogar luz nessa manifestação festiva:

[...] dirigida pelos negros, e é nessa época em que elegem o Rei do Congo, se a pessoa que exerce essa função faleceu durante o ano, resignou por qualquer motivo ou haja sido deposta pelos seus súditos. Aos negros do Congo permitiram a eleição do rei e da rainha entre os indivíduos dessa nação. Os escolhidos para esses cargos podem ser escravos ou negros livres. Esses soberanos exercem uma espécie de falsa jurisdição sobre seus vassallos, da qual muito zombam os brancos, mas é nos dias de festa em que exibem sua superioridade e poder sobre seus companheiros. [...]¹⁶

Como podemos verificar, na visão de Koster, o poder exercido pelo monarca de congo é uma espécie de embuste, ou faz de conta. No entanto, comenta no mesmo texto que [...] Os negros dessa nação mostram muito respeito para com seus soberanos. [...]. Parece contraditório, e o é. Afinal, se a relevância do soberano impõe deferência diante dos seus pares – e então não cabe o riso dos brancos – a influência, ou jurisdição, por parte desses é verídica. Constitui-se uma experiência de poder, que talvez fuja à compreensão do observador estrangeiro. É provável que ele não tenha conseguido transcender o colorido das roupas usadas pelos principais da festa - que para ele figurou como ridículo - para conseguir enxergar a importância da coroação da corte de Congo, e sua autoridade na micro esfera da confraria. O cotidiano da irmandade lidava com relações dos companheiros das mesmas condições e com as tensões da exploração do trabalho de seus pares por parte do senhor, o caso de o

¹⁴ BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: Devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX** – Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005. p 178, 197.

¹⁵ BORGES, *Op. Cit*; p 174,177.

¹⁶ KOSTER, *Op. Cit* p. 276.

viajante não ter presenciado um momento em que testemunhasse o poderio dos monarcas de congo, ou o fato de aquela irmandade não ser muito contundente em suas demonstrações de poder, não significa que os reis de congo não tivessem a sua esfera de domínio.

A maneira como se deveria festejar estava cercada de normatização, a começar pelo Compromisso da irmandade. O documento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu datado de 1706 - que se confessa uma cópia do da Irmandade de Olinda - nos conta sobre a realização da festa da santa. Este regulamenta como deverá se realizar a manifestação festiva e, curiosamente, determina que a “[...] procissão que se fizer da festa de N. S. será de tarde despoiz do terço por assim o conceder o Illus.mo S.r Bispo pellaz razoens que se lhe dice, poiz com a procissão de tarde se evitam as ruínas q. nesse dia socediaõ[...]”¹⁷. Parece-nos que aqui se fala de uma permissão controlada por parte do bispo, esse controle seria para evitar o que no compromisso se chamou de *ruínas*.

Segundo Marina de Mello e Souza a festa transita de modo tenso entre a continuidade e a ruptura. Ela pode servir como renovador das forças desgastadas pelas rotinas, vindo a permitir que as tarefas habituais sejam retomadas com mais forças ou, em outro caso, pode agir como instante fomentador da ruptura total da ordem, com risco de instalação de um novo estado de coisas¹⁸. A ruína a que o compromisso se refere, citada pelo bispo, pode ser entendida como confusão gerada por consumo de bebidas no dia da festa ou, por temor, de uma sublevação dos integrantes da procissão. Passível seria esta sublevação de um rompimento com a dominação social escravista estabelecida. Ou, a observação compromissal pode referir-se as duas situações.

De acordo com Mary Del Priore, em um estudo sobre festas na colônia, a festa localiza-se em um tempo de utopias, fantasias e liberdades, em um espaço lúdico capaz de oportunizar expressões de frustração e reivindicações de determinado grupo social. Em contrapartida pode oferecer aos seus participantes um momento de obscurecimento da dura rotina do trabalho cotidiano, ajudando a perenizar as instituições de poder.¹⁹ Os governantes a quem cabia proibir ou liberar as festas pareciam também perceber esse caráter ambíguo dos festejos, prova disso figuram

¹⁷ APEJE Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano. Diversos n° 05. **Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu**. Recife, 1706. f. 6 v. e 7.

¹⁸ SOUZA, *Op. Cit.*, p. 245.

¹⁹ DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e utopias no Brasil colonial** – São Paulo: Brasiliense, 2000. p 9.

em inúmeros documentos sobreviventes onde a tônica é o liberar ou reprimir as ditas manifestações.

Para o historiador Emílio Carlos Rodrigues Lopes, no início do século XIX festejar implicaria em modo de externar práticas e concepções culturais, ou ainda de rememorar acontecimentos e feitos tidos como heróicos. Constituiria o momento perfeito para se fazer festa, demonstrar alegria por qualquer motivo escolhido. Já o celebrar indicaria o exercício de atividades religiosas e consigo traria a idéia de pacto e contínua atualização deste pelos participantes por meio das ditas celebrações.²⁰

Bem, entre a permissão e a interdição também fica o parecer do conde de Povelide quando lhe é solicitada pela Coroa uma opinião sobre danças e festejo de negros em 1780. Diz ele que o Santo Ofício chama de danças supersticiosas, pela descrição da carta do governador de Pernambuco, as tais danças, embora ele não considere as mais santificadas não as coloca entre as dignas de reprovação, pois parece que são apenas aquelas em que os negros, divididos em nações e com seus instrumentos musicais próprios se juntam para dançar, dando voltas como arlequins em um salão. É certo que alguns dançariam com “movimentos de corpo” e, não seriam mesmo os molejos mais inocentes, porém podem ser comparados aos fandangos de Castela e aos lundus de brancos e pardos daquele país.²¹

Para compreendermos melhor os seus argumentos verificaremos aqui ao menos um de seus exemplos comparativos: o Lundu. Temos, pelo relato de Tollenare, uma descrição da dança; esta foi realizada no início do século XIX durante o intervalo entre peças no Teatro da Bahia, o chamado “entremesse licencioso” foi considerado por ele o que havia de mais interessante para os freqüentadores do lugar. Consistia o bailado no que se poderia verificar como o mais cínico imaginado, uma representação crua do amor carnal, do próprio ato em si.

[...] A dançarina excita o seu cavalheiro com movimentos os menos equívocos; este responde-lhe da mesma maneira; a bela se entrega à paixão lúbrica; o demônio da volúpia dela se apodera; os tremores precipitados das suas cadeiras indicam o

²⁰ RODRIGUES LOPEZ, Emílio Carlos. Festas públicas, memória e representação: um estudo sobre manifestações políticoas na Corte do Rio de Janeiro, 1808-1822 – São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2004. p 13.

²¹ Esta documentação está transcrita como nota do artigo de Robert C. Smith, “**Décadas do Rosário dos Pretos. Documentos da Irmandade**” in **Igrejas, casas e imóveis: aspectos de arte colonial brasileira**. Recife, Ministério da Educação e Cultura/UFPE/IPHAN.1979; foi utilizado por Marina de Melo e Souza em seu livro **Reis Negros no Brasil Escravista: História da festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte UFMG, 2002. p. 232, também para aponta-lo como exemplo cabal do quanto confusa e contraditória se constituía a matéria do permitir ou reprimir os festejos das comunidades da África no Novo Mundo.

ardor do fogo que a abrasa; o seu delírio tornado convulsivo, a crise do amor parece operar-se, e ela cai desfalecida nos braços do seu par. Fingindo ocultar com o lenço o rubor da vergonha e do prazer.

O seu desfalecimento é o sinal para os aplausos de todas as partes;[...]²²

Embora uma apresentação como essa fosse um dos motivos da ausência no recinto de senhoras da primeira sociedade colonial, em uma apresentação entendida por ele como muito parecida com a dança dos negros, as damas presentes nos camarotes não poderiam ser acusadas de excessivo recato, visto que estas não chegaram sequer a corar o que acusa familiaridade com a dança no cotidiano.

Reprováveis mesmo para o conde encarregado de opinar sobre os festejos à Coroa seriam os bailes promovidos às escondidas pelos chamados pretos da Costa da Mina, e que mereciam uma diferenciação e repreensão pontual. Realizados estes em casas ou roças

[...] com huma Preta Mestra com Altar de Ídolos adorando Bodes vivos, e outros feitos de Barro, untando seus Corpos com diversos Óleos, Sangue de Gallo dando a comer Bolos de Milho depois de diversas Bençoas supersticiozas fazendo crer aos rústicos que naquellas unçoens de páo dão fortuna, fazem querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres, [...] ²³

Chama a atenção do consultado - o que na continuação da correspondência pode ser observado - a credulidade dos frequentadores dos bailes, pois mesmos pessoas “não rústicas” como padres e clérigos foram presos e enviados a sua presença, em decorrência de cercos que eram montados sob a égide do conde para coibir o funcionamento das tais casas. A punição para os frequentadores pertencentes ao clero foi serem remetidos ao prelado para a devida corrigenda, aos negros praticantes das danças supersticiosas restava [...] castigar com vigorosos açoites, [...] e obrigar aos seus senhores a vendê-los para fora.²⁴

Para continuar verificando as versões da festa podemos citar que, em 1757 D. Domingos do Loreto Couto nos desenha um quadro de devoção e amor à mãe de Deus, por parte dos homens pretos cativos, que a despeito da sua pobreza, ergueram e administravam por aquele tempo uma Igreja em homenagem à Senhora do Rosário.

²² TOLLENARE, *Op. Cit.*, p. 217.

²³ Esta documentação está transcrita como nota do artigo de Robert C. Smith *Op. Cit.*, Fl. 23 – 23 verso.

²⁴ *Idem*

Diz ainda que pela fé que demonstram pela “Soberana Imperatriz da Glória”, eles devem experimentar sim, de seus favores e consolações. Parece-lhe tocar especialmente verificar o zelo, a ternura, o fervor e o dispêndio com que se dedicam aos serviços da Senhora

[...] todos os dias do anno sem que os estorve algum acontecimento cantão o terço com ladainha. Nos sabbados cantão a canto de órgão a ladainha as cinco horas da tarde, e as sete da noite o terço, Nos dias de percyto assistem todos a missa do seu capellão, que beneficião com canto de órgão, rezão o terço, e officio parvo, as três horas da tarde cantão outro terço, e a noite a porta da Igreja outro. Na segunda dominga de outubro festejão a Senhora com grande solemnidade, e para mayor fervor da sua devoção, formão danças, e outros lícitos divertimentos, com que devotamente alegrão o povo.[...] ²⁵

A versão do beneditino é de todo harmoniosa com os desejos da igreja para as celebrações de uma irmandade leiga, devota e dedicada em sua fé para a propagação do catolicismo dito tradicional, onde as associações desse teor demonstravam solenidade, respeito e, principalmente, enquadre à normatização exigida tanto pela Igreja como pela Coroa. Não queremos aqui duvidar das intenções devocionais dos irmãos do Rosário, no entanto, não poderemos deixar de assinalar também que, o discurso bem afinado com o modo de viver apreciado pelo papado pode ser entendido como uma escolha do religioso, que elege essa apreciação menos polêmica em seu recorte – muito mais centrado em memorizar as “Glórias de Pernambuco” do que os “Desagravos do Brasil”, como concordaria o professor José Antonio Gonçalves de Mello - pois, até mesmo quando cita as danças dos componentes da instituição as inclui em meio aos “outros lícitos divertimentos.”²⁶ Ficamos então a pensar, se tudo fosse tão lícito e sem subversão assim, *por quê proibir?* Bem, mesmo o seu possível eufemismo nos chega com a certeza de que as danças lá estavam, fazendo parte do cortejo festivo e eram motivo de alegria para aqueles que as apreciavam e provavelmente de tenção para os que as desaprovavam.

A discussão de “pode-não-pode” realizar a festa, dançar ou sair em procissão à noite, custou muito pano pra manga, ou papel e caneta tinteiro. Consta nos Anais Pernambucanos que no ano de 1815 o Governador de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, participava ao ouvidor- geral Antônio Carlos Ribeiro de Andrada

²⁵ COUTO, D. Domingos do Loreto Couto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. p 158.

²⁶ *Idem*. José Antonio Gonçalves de Mello no pós-fácio da citada publicação argumenta que o tema central do livro visa muito mais as Glórias de Pernambuco” do que os “Desagravos do Brasil”.

as suas preocupações quanto a uma licença deferida pelo ouvidor que O juiz e irmãos de N. S. do Rosário de Olinda pediram para, no raiar do dia de 17 para 18 de dezembro, saírem com a bandeira do orago pelas ruas da cidade. O cortejo seria acompanhado por toda a irmandade [...] com toques de instrumentos, zabumbas, clarinetos, fogo do ar [...]. O governador segue na correspondência explicando o porquê de suas ressalvas quanto à permissão: lança mão do exemplo do que ele chama de “desassossegos” ocorridos no ano anterior aqui mesmo em Pernambuco, dos acontecidos na Bahia e de [...] suspeitas ainda não desvanecidas de um levantamento premeditado em Alagoas [...] ordena o governador no ofício que seja usada cautela nessas concessões, citando, inclusive que os fogos de artifícios são proibidos por leis diversas. Diz ainda que [...] antes se pudesse conseguir que os habitantes de Olinda não misturassem nas suas festas coisas profanas com divinas, fazia Vmc. Um serviço muito agradável a Deus, e a S. A. R., nosso religiosíssimo soberano [...].²⁷

O ouvidor geral teria respondido ao ofício firmando sua posição na permissão dos festejos religiosos pela irmandade, como pedido. O sr. Caetano responde com um novo ofício ao Ouvidor Antônio Carlos dizendo que os receios manifestados não tenderam para uma proibição absoluta dos bailes e brincos dos escravos, mas que apenas [...] só recomendei e ordenei grande cautela e circunspecção nos seus ajuntamentos, principalmente de noite [...]²⁸ e continua ainda:

[...] Vmc. Está em Pernambuco há quatro meses; e eu governo a capitania a onze anos; e devo por conseqüência conhecer melhor a insubordinação e falta de respeito dos pretos de Recife e Olinda. Os da Bahia, com serem oriundos de nações guerreira, talvez não tivessem reis e governadores, que por suas cartas e patentes nomeassem secretários do estado; generais, tenentes-generais, marechais, brigadeiros, coronéis e todos os postos militares; pois tudo isto havia em Pernambuco; os tratamentos de majestade, Excelência e senhoria, vagavam entre eles, tal era o desapoio a que os deixaram chegar.

Trabalho há muito tempo em destruir erros e abusos, que outros lançaram à zombaria, vendo-os introduzir e arraigar-se. Tenho recolhido muitos destes negros patentes; muitas vezes os tenho repreendido e ameaçado; mas somente desde o ano passado vejo os pretos mais submissos, depois que eles viram também as prontas medidas

²⁷ COSTA, Francisco Pereira da. **Anais Pernambucanos**. Recife: Secretaria do Interior e Justiça, Arquivo Público Estadual, 1951. V5 p 436.

²⁸ *Idem*

que se tomavam no caso de meditarem alguma desordem. Cumpre, pois desenganá-los de todo, e arrancar pela raiz os sobreditos abusos; cumpre acostumá-los por algum tempo a maior sujeição, e ver primeiro o resultado da inquietação das Alagoas; cumpre que no Recife e Olinda se pratique o mesmo, e que uma ampla licença concedida em uma parte, não se dificulte na outra e torne odiosa qualquer restrição. [...]²⁹

Parece que para o governador, negros, insubordinação e falta de respeito são palavras que caminham juntas, e não devem se juntar com a noite. Seus festejos devem ser concedidos com cautela, exigindo prontas medidas para seu controle, por meio de repressões e ameaças, como teria posto em prática no ano anterior e conseguido o que ele chama de submissão. Com certa ironia ele diz esperar que o conceder de ampla licença não dificultem a execução de medidas de restrição. Talvez para não ser chamado de alarmista pelo ouvidor, neste segundo ofício diz não querer castigar pequeno número de escravos que se juntassem de dia, mas que se deve guardar cautela dos grupos maiores, ainda pior se o ajuntamento fosse por ocasião da noite, chama a isto de prudência. Apenas para termos certeza de que estamos diante de um relato totalmente inserido no contexto escravocrata, cujas opiniões encontram-se fortemente influenciadas por um entendimento cristalizado na inferioridade do indivíduo cativo, o governante compara ainda o negro a animal: [...] experimentado cavaleiro dando e tomando as rédeas, e ora com afago, ora com castigo, faz que ele execute todos os manejos [...].

- REALIZANDO A FESTA

Normalmente as irmandades empregavam algo em torno de vinte a quarenta por cento de seus rendimentos na concretização das festas. Essas despesas verificáveis na contabilidade das entidades se referem ao seu núcleo considerado formal. Temos armação de capela, cera, clérigos, rosários, música e fogos como exemplos. Na verdade, a tessitura da sociabilidade entre os seus componentes estava diretamente implicada com as realizações das suas atividades, sua capacidade mobilizadora. E, dessa maneira, suas perspectivas de existência também se deviam à distinção que um festejo ao santo de devoção empregaria como identidade social à entidade. A festa,

²⁹ COSTA, *Op. Cit.*, v 5 p. 437.

sendo central nesse intento, não espanta, então tanto esforço em torno de sua efetivação.³⁰

A festa em homenagem à Senhora do Rosário exigia grande dedicação por parte de todos da associação, sem dúvida. Um festejo em homenagem ao santo de devoção consistia em uma tradição de todas as irmandades desde a Idade Média. E, no final do século XVI o Papa Gregório XIII determinou a obrigatoriedade da festa nas irmandades do Rosário no primeiro domingo de outubro, onde deveria haver oferta de graças e indulgências aos confrades para comemorar o sucesso na Batalha de Lepanto em 1571. Depois, foi reiterada esta decisão pelo Papa Inocêncio XI determinando festejo com o que ele chamou de “ofício de rito”, desta vez para marcar a vitória contra os turcos.³¹

Na ocasião da festa, no início do século XVIII os confrades da Irmandade de Igarassu deveriam ofertar esmolas para a irmandade, em realidade estas consistiam em taxas obrigatórias, visto o risco citado de se tornar inadimplentes, caso não se oferte. Estas doações seriam depositadas em uma caixa que seria trancada à chave. Desta, haveriam três cópias distribuídas da seguinte forma: uma com o tesoureiro, outra com o juiz e, uma outra, ainda, ficaria sob o domínio da juíza da irmandade³².

No Rosário da Vila do Recife era necessário o comparecimento de todos os seus componentes na véspera da festa e, no dia do festejo, seria preciso a demonstração de muita gravidade, asseio e quietação para participar da comemoração, o que nos revela que, ao menos no documento oficial, a exigência de um comportamento normatizado era a tônica. A mesa administrativa da irmandade deveria ser posta na igreja. Tudo se daria de modo pomposo e cerimonioso, com o Juiz e outros oficiais assistindo o desenrolar dos acontecimentos sem descuidar da cruz da instituição, hasteada até o fim. Enquanto isso o escrivão cuidava de se colocar a postos com os devidos livros em que ia registrando as esmolas, entradas e mordomagens recebidas,

³⁰ AGUIAR, Marcos Magalhães de. **Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas Colonial**. p 361, 365,378.

³¹ BORGES, *Op. Cit.*, p 173.

³² **Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. 1706.** *Op. Cit.*, f. 07 e 07 v. O historiador João José Reis nos coloca que algumas irmandades, tanto de pretos quanto de brancos, discriminavam as mulheres no exercício de seus cargos, sugerindo que os cargos de mesa por elas alcançados seriam mais figurativos que de atuação real. Chamou-nos a atenção o fato de uma mulher deter, ainda que compartilhada, a responsabilidade da guarda das chaves da caixa de arrecadação da irmandade. Isto poderia indicar que a presença feminina seria ativa no interior da irmandade, apesar de, na constituição 33, onde a irmandade aprova coletivamente o regimento, elas fazerem o seu juramento por meio dos seus maridos, que se comprometem de cumprir as constituições que o compõe.

todas taxas para associação na entidade, ou de aptidão para assumir cargos na mesa regedora. Acabada a festa [...]o q^e for despendendo, o Thezour^o se hirâ lansando no L^o da Despeza, e da mesma forma o q^e recebendo no da Receita, tendo nestes acentos toda a cautela , e declaração nelles ; advertindo porem q^e abonará a cada hum ainda que seja hum sô anno de annual p^r seos nomes ao Irmaõ, ou Irmaã que pagar [...]. O dinheiro recebido deveria ser recolhido aos cofres da irmandade e com ele seriam pagas as despesas da festa diante da presença de todo o seu corpo administrativo.³³

Na constituição nona do compromisso da dita irmandade determina ainda que, como foi instituída desde a antiguidade, a festa se dará na segunda dominga de outubro. Sabendo disso, quando estiver faltando dois meses para a sua realização, antes da eleição dos oficiais da irmandade, o juiz da mesa mandará chamar os irmãos que ocupam cargos, assim como os demais, para que em conjunto decidam a feitura da festa. Esta deveria se cumprir com toda solenidade possível, ser assistida por todos os irmãos e irmãs, tanto na véspera - para provavelmente cuidarem dos preparativos - quanto no dia de seu acontecimento. Na seqüência o documento descreve que, em havendo terço, como é uso, e procissão, a suntuosidade deveria estar presente, pois se deverão levar as

[...]charolas, e mais insigniaz os Irmaõs da Mesa elegerão os Irmaõs maiz velhoz que servirão em cargos p^a as Varas do Pallio principal^{te} os Ex Juizes, e Ex Escrivaens emquanto as Esportulaz dos R^{dos} Sacerdotes seguardará o Costume Antigo, a ser por vespora, a Missa quatro mil Reis ao R^{do} Parocho, e de q.^l q.^r festa sinco patacas a cada acolito, e ao Turíbulo dous cruzados, esendo com porcisaõ dará ao R.^{do} Parocho seis mil Reis, e a cada acolito dous mil R.[...]³⁴

A tradição, o brilho, a animação, a expectativa, o desfecho. Finalização sempre esperada com glória, suntuosidade determinante da consideração que se possuía pela mãe de Deus. Com tanta movimentação em torno de um acontecimento, de tantas

³³ **Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife. 1782.** Cópia consultada no Laboratório de Pesquisa e Ensino da História (LAPEH-UFPE). Transcrito e apresentado por Juliana da Cunha Sampaio e Myziara Miranda da Silva. Constituição décima.

³⁴ *Ibid.*, Constituição nona.

formas realizado – terços rezados com fervor, missas, procissões, apresentações dramáticas, danças, roupas especiais. Com tantos cargos a serem ocupados, rituais de inversão a serem curtidos - afinal quando um escravo pode ser rei? ... Ser eleito, eger, ser visto, admirar, se entregar com adoração à sua Senhora do Rosário, se sentir espiritualmente cumpridor de um dever. Pensar por dois meses em uma festa. Planejar, organizar, se sentir fazendo parte, logo este ser tão espoliado de tudo, que tinha que lidar com uma morte em vida, pois

[...] o cativo, é a morte ou quase morte do servo, é a vida do servo tal vida, que mais parece morte; ainda que natural e fisicamente viva, política e civilmente está morto. Porque assim como a vida natural do homem consiste no exercício das acções políticas e civis[...] Mas se hei-de dizer o que sinto, esta morte civil do servo não é inferior à morte natural, antes muito semelhante a ela, e estou em dizer que a mesma.[...] ³⁵

Muito estava em jogo. O prestígio dos participantes medido por aquisição de cargos, eleições que os afirmariam perante os seus pares, e, ao menos por um dia, a possibilidade de serem vistos pelos donos de gente por meio da beleza de uma festa, lugar onde tudo cintila. Em uma sociedade tão exterior em suas expressões, onde o aparentar é quase também ser, não é de admirar os conflitos, as disputas, os quebra cabeças extra e intra-muros à irmandade. Gente sedenta de aceitação e valorização brigando para se apropriar de um espaço legalmente concedido e transforma-lo, amplia-lo para o mais próximo possível da medida dos seus desejos.

Assim era a festa do Rosário, também.

³⁵ BENCI S. I. Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo dos escravos** (livro brasileiro de 1700) – São Paulo: Editora Grijalbo, 1977. Discurso IV. p 217-218.

SEXO E CORPO SOB O AUSPÍCIO DA INQUISIÇÃO E SOB A ÓTICA DE FOUCAULT

Paulo Dário Dantas de Sousa¹

Resumo: O presente trabalho analisa as dimensões sociais, culturais e da vida privada, as quais são pouco observadas pela Historiografia, porém muito fecundas à História. Sexo e corpo são dimensões da vida humana, que muito têm a dizer sobre diversos aspectos, notadamente o social, de interesse à compreensão histórica. *Sexo e Corpo sob o Auspício da Inquisição e sob a Ótica de Foucault* apresenta o papel dos Visitadores do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em relação à sexualidade e ao corpo na sociedade colonial, instituindo controle, ditames e punições àqueles que agissem ou pensassem contrariamente às práticas sexualmente lícitas aos olhos da religiosidade. Observa a domesticação dos corpos e do sexo, a forma como o corpo foi envolvido dentro do poder disciplinar, como esse controle ditou regras e sistemas de punições, além de disciplinar as práticas desse corpo, que na ótica cristã era negado a todo tempo, em nome da espiritualidade e da promessa de salvação. Analisa o jogo de poder, de interesses que se escondem por trás da disciplina a partir de alguns textos versados por Michel Foucault, que se relacionam com essa temática.

Palavras-chave: sexo, corpo, poder.

Abstracts: The gift I work analyzed the dimensions sociais , culture , from private life , what são little observer by historiografia , but a good deal fecundate on the history. Sex & body são dimensions from life humana , what a good deal they have the say on the subject of diverse appearances notadamente the social , of interest on the apprehension historical. Sex & Body Under the Advice from Inquisition & Under the Optics of Foucault she presents the part from the Visited of the Tribunal of the Saint Charge from Inquisition in relation to on the sexualidade & the body on society colonial , institute control , fortune & punishments for those what agissem or you wondered contrariamente às practices sexualmente lawful aos eyes from religiosidade. Observer the domesticated from the bodies & of the sex , the shape I eat the body was involved inside of the be able chastise , I eat this screening said rules & systems of punishments , in addition to chastise the practices of this body , what on optics Christian he used to be deny the all time em name from spirituality & from promise of salvation. Analyzed the gambling of be able , of interests that if they hide for after from discipline from a few texts versed for Bread made of mixed flour Foucault , that if relationship with this thematic.

key words: sex , body , be able.

Sexo, palavra que remete a um conjunto de práticas corporais, que chama a atenção, aguça o imaginário, faz os olhos de alguns brilhar, ao passo que causa estranhamento e repulsa em outros. O sexo é uma prática humana da vida privada, que muito tem a dizer sobre diversos aspectos, tais como o social, o cultural, o político, o religioso. Sexo e corpo são dimensões da vida humana, que foram renegados pela

¹ O autor é Graduado em História (UnP); Especialista em História, Patrimônio Cultural e Turismo (UnP); Aluno especial do Programa de Pós-graduação em história, tipo Mestrando, concentração em História e Espaços (UFRN); Organizador do Projeto é Professor de História do Ensino Fundamental e Médio da rede particular de ensino.

Historiografia. Durante muito tempo se fez história das sociedades observando diversos aspectos, mas sempre deixando de lado o sexo e os corpos. Por que pensamos a história distanciada dos corpos? Por que os personagens históricos têm vontades, necessidades, desejos, ideologias, uns até falam, até têm faces, mas não têm corpos? Como o historiador se relaciona com essa perspectiva, visto que o existir é de muitas maneiras corpificado? Pensar nos corpos e nas relações com o desejo, com a sexualidade, com o poder poderá render instigantes resultados (FOUCAULT, 2006).

O sexo sempre foi praticado, visto e sentido de formas diferentes pelas sociedades humanas; as práticas sociais se diferenciam de sociedade para sociedade, em cada espaço e em cada época, são construídas socialmente, engendradas dentro de processos, de mentalidades e de valores específicos. Por que não podemos conversar abertamente sobre o sexo sem ficarmos reprimidos? Por que sexo é visto como uma questão de moral? Por que vemos o sexo como um problema, se existimos por conta das relações sexuais? Por que hoje dizemos com tanta veemência e com tanta paixão que o sexo foi capturado pelas religiões? (FOUCAULT, 2006).

Hoje o corpo é o lugar da subjetividade de cada indivíduo, é fundamental para identificação, é símbolo de beleza, de saúde, de desejo, de sexualidade e de sensualidade, não obstante foi negado no Brasil Colonial. A Igreja Católica impunha pesados ditames e controles sobre o corpo e sobre o sexo, domesticando-os, colocando-os sob a tutela do Santo Ofício, envolvendo-os dentro do poder disciplinar, ditando regras e sistemas de punições em nome da espiritualidade e da promessa de salvação, que se daria em um corpo espiritual, incorruptível.

O presente trabalho analisa as dimensões sociais, culturais, da vida privada, que são pouco observadas pela Historiografia, porém muito fecundas à História. Sexo e corpo são dimensões da vida humana, que muito têm a dizer sobre diversos aspectos, que interessam à compreensão histórica. Analisa o papel dos Visitadores do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em relação à sexualidade e ao corpo na sociedade colonial, instituindo controles e punições para aqueles que agissem ou pensassem contrariamente às práticas sexualmente lícitas aos olhos da religiosidade. Observa a domesticação dos corpos e do sexo, a forma como o corpo foi envolvido dentro do poder disciplinar, como esse controle ditou regras e sistemas de punições, além de disciplinar as práticas desse corpo, que na ótica cristã era negado a todo tempo, em nome da espiritualidade e da promessa de salvação. Analisa o jogo de poder, de interesses que se escondem por trás da disciplina a partir de alguns textos versados por Michel Foucault, que se relacionam com essa temática.

É durante o período colonial da História do Brasil que o aprisionamento do corpo, das práticas desse corpo e do conceito de moral foram se modificando para atender à fantasia e ao imaginário europeu. Todo um aparato conceitual construído a partir dos valores culturais

da Europa, todo um conjunto de fantasias e de desejos foram transplantados e plasmados na América, de forma tal que as concepções sobre o sexo e corpo da Europa foram sendo impostas e absorvidas no Novo Mundo. Cabe à História apontar os desejos, os objetivos e os mecanismos de poder que estavam por trás das imposições e punições (FOUCAULT, 2005).²

As formas de manipulação e de adestramento dos corpos são organizadas a partir de sistemas punitivos, de sistemas e técnicas disciplinares que visam a extrair dos corpos toda a força útil (que atendesse aos interesses de quem tentava impor vontades: Igreja e Estado), uma mecânica de poder que atuava de cima para baixo, sobre os corpos, uma complexa e rígida imposição de poder. O conceito de poder que Foucault utiliza não é um atributo, algo que está nas mãos de alguém, mas uma relação, um conjunto de relações de poder que atravessa os seres e os espaços, que não é estático, mas que está diluído na sociedade com uma fluidez não homogênea, mas singular pelos pontos em que passa e onde se situa. O poder é transcendente, atravessa dominadores e dominados, impõe práticas e resistências aos corpos, é utilizado pela Igreja e pela Administração portuguesa no Brasil Colonial (DELEUZE, 2005, p. 33-53).

Um dos primeiros investimentos feitos pela Igreja para domesticar os corpos e a sexualidade foi o cerceamento da palavra e de tudo que estava ligado ao sexo; um mecanismo restritivo que investia na negação e degeneração de tudo que se referia a sexo e a corpo, que desembocou na questão de moral – do certo e errado – e da decência (FOUCAULT, 2006).

O cerceamento da palavra é fundamental porque ela é um dos meios de circularidade da cultura, é a partir dela que se formam os conceitos, que os vínculos sociais e lingüísticos são partilhados. A palavra possibilita a vivência em sociedade, a contextualização dos discursos, a construção conceitual – oratória e escrita – sobre as identidades e os corpos, é por meio dela que os códigos sociais são inventados, partilhados, mantidos e modificados pelas sociedades.

A palavra gradualmente se transforma em discurso, essa transformação, por sua vez, foi se juridificando; o sexo foi transformado numa perversão, num desvio diabólico, numa irregularidade perversa; anexado gradativamente ao aparelho inquisitorial e jurídico-estatal, de modo que as condenações sobre o sexo foram sendo cada vez mais ampliadas. Para atingir o controle social a Igreja se aproximou da Administração portuguesa no Brasil Colonial, ambos criaram aparelhos fiscalizadores para aumentar a vigilância, por meio do

² Para Foucault o poder estabelece uma relação negativa ao excluir, recusar, ocultar e tentar impor ao sexo e aos prazeres formas de barragem, formas de tentar conter tudo que se relaciona com a sexualidade e com os prazeres da carne (FOUCAULT, 2006).

controle pedagógico do medo, pelas convenções de regras, pela limitação das palavras e de tudo que estivesse ligado à sexualidade e aos prazeres, vertendo-o para uma questão de moral.³

Uma forma de lidar com o corpo e com o sexo foi sendo gradualmente transplantado da Europa Medieval para o Novo Mundo, contudo o resultado produziu um efeito contrário aos seus objetivos; em vez de cessar o discurso e a prática sexual ilícita, teve efeito multiplicador (FOUCAULT, 2006). Conforme Luiz Mott, a quantidade de padres libidinosos que caíam nas malhas da Inquisição por condutas indecentes, a exemplo do crime de solitação, de defloramento e de sodomia era altíssima (MOTT, 1988).

De um lado a Igreja preocupava-se em esconder o sexo, em torná-lo recatado, em vertê-lo para um problema de moral e de acesso a Deus, por outro a sociedade colonial criava descaminhos, mecanismos de fuga contrários à repressão ideológico-mental para fazer e falar sexo. Para Foucault, “o que é próprio das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim terem se devotado falar dele sempre, valorizando-o como o segredo” (FOUCAULT, 2006, p. 42). A Igreja tornou o sexo uma questão religiosa, um problema da carne, impondo a confissão como mecanismo litúrgico e disciplinar que objetivava controlar os corpos (FOUCALUT, 2006).

Parte da sociedade colonial não aplicava as regras impostas pela Igreja, que tentava regular até o pensamento. Gestos, toques, atitudes, determinadas posturas ou posição eram objeto de controle; havia todo um discurso negativista sobre a palavra e a prática sexual. Quando um membro da Igreja se confessava, perguntas relacionadas às práticas sexuais eram formuladas pelos padres com o intuito de investigar se o corpo e a mente estavam próximos da pureza, uma investigação para ver se o corpo não estava se corrompendo, levado pelo desejo e pela lógica dos prazeres, que representavam manifestação satânica, demoníaca (FOUCAULT, 2000).

Viver em sociedade é partilhar de regras, costumes, práticas e relações. Conforme Foucault, o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, tomando o lugar daqueles que a utilizam, voltando-as contra aqueles que a tinha imposto (FOUCAULT, 2005, p.15-37). De fato, regras em espécie não são eternas, mas vivem em constantes transformações. As pessoas envolvidas no aparelho complexo de controle passam a se sentir presas às suas próprias regras, resultando em seu violamento. Era o que acontecia

³ Conforme Michel Foucault, em *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*, até o final do século XVIII, três grandes códigos explícitos regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e as leis civis. Essas leis marcavam a união da Igreja com o Estado; a imposição de mudanças de regras e praticas sócias, ao tentar domesticar os corpos e estabelecer fronteiras entre o certo e o errado. Até mesmo regras de conduta sexual, de como os casais deveriam se comportar no leito conjugal era sobrecarregado, visto que tudo deveria ser confessado em detalhes.

com os membros eclesiásticos, integrantes do sistema punitivo e responsáveis por vigiar e punir, que não raro, transgrediam o ordenamento vigente.

Os Concílios foram marcos regulatórios instituídos pelo Alto Clero como meio de organizar as liturgias católicas. Em 1215, o Concílio de Latrão estabeleceu técnicas de confissão, métodos de interrogatórios e inquéritos, que passaram a fazer parte dos sacramentos, espécie de mecanismo de poder, importantes, num primeiro momento, para domesticar os corpos (orientar e punir), e mais bem organizadas no século XVI com o Concílio de Trento - um marco regulador importante para observar o cerceamento imposto pela Igreja ao sexo e aos corpos.⁴ Por meio da confissão, o discurso sobre o sexo e sobre os desejos carnis era vigiado e passível de punição. O confidente passava a policiar a língua, a mente e o próprio corpo visto que essas práticas eram negadas e conduziam os indivíduos ao inferno. Um mecanismo regulador importante que possibilitou importantes resultados para a Igreja; por meio da confissão. O confessor era uma forma de poder que coagia e tentava anular o sexo da vida dos indivíduos; embora já fosse um costume anual nos países católicos desde o Concílio de Latrão (FOUCAULT, 2006).

Houve um forte investimento para que essa práticas se cristalizassem em todos os lugares, nas colônias vê-se características específicas, embates entre culturas que concebiam o sexo e o uso dos corpos de maneira diferente da imposta pela Igreja. Impedir os usos da palavra e de tudo que fizesse ligação ao sexo era uma forma de tentar esvaziar da mente os prazeres venenosos ligado aos corpos, de minimizar as práticas sexuais.

Uma vez por ano o indivíduo era incentivado a se confessar, a dizer todas as suas culpas, a se abrir aos padres e revelar todos os seus desejos e intenções, sem omissão, possibilitando a censura, um mecanismo de poder altamente eficiente para a promoção da verdade, da punição, do perdoar; uma atitude que gradativamente foi se estabelecendo na sociedade colonial e em todas as colônias européias (FOUCAULT, 2006).

A presença dos portugueses no Novo Mundo pode ser vista como a história da imposição e do transplante de valores culturais – da Igreja Católica e do Estado Português –

⁴ O **Concílio de Trento**, foi realizado entre 1545-1563, foi o 19º concílio ecumênico, organizado e convocado pelo Papa Paulo III. Seu objetivo era assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica. Sua realização surge no contexto da reação da Igreja Católica à divisão que se vivia na Europa na primeira metade do século XVI (Reforma Protestante). O Concílio de Trento foi o mais longo da história da Igreja Católica, também chamado de Concílio da Contra-Reforma. Emitiu numerosos decretos disciplinares, especificou claramente as doutrinas católicas quanto à salvação, os sacramentos e o cânone bíblico, em oposição aos protestantes e estandardizou a missa através da igreja católica, abolindo largamente as diversas variações locais. Regulou ainda as obrigações dos bispos e confirmou a presença de Cristo na Eucaristia. criou seminários como centros de formação sacerdotal e reconheceu-se a superioridade do Papa sobre a assembléia conciliar. Foi instituído o índice de livros proibidos, chamdo; Index Librorum Prohibitorum e foi reorganizada o Trubunal do Santo Ofício da Inquisição.

uma tentativa de construir uma sociedade mais próxima do ideal da cosmologia cristã, notadamente a partir da Contra-reforma (FRAGOSO, 2001. p. 29-71. In. FRAGOSO; BICALHO; GOUVÊIA, 2001). Contudo as diferentes formas de vida – “índios”, escravos negros africanos e descendentes destes – que tinham concepções particulares sobre o corpo e sobre o sexo, diferentes das dos portugueses, faziam com que o número de desencaminhados, que figuravam a margem das imposições religiosas fosse alta. Era um risco, praticar o errado em nome do prazer, do desejo, mas tais imposições não impediam o sexo ilícito, os usos dos corpos (MOTT, 1988).

Era de interesse da Igreja e da administração portuguesa, que na colônia se tentasse evitar tudo que conduzisse a sexualidade – prejuízos vistos como de ordem moral, satânica, degenerativa perante Deus – para manter o controle e a centralização do poder. Aos pecadores e praticantes das heresias, só restava Santo Ofício para disciplinar e mostrar a toda uma sociedade, que as regras impostas pelo Estado e pela Igreja estavam mais vivas que nunca; a união Igreja e Governo objetivavam manter a sociedade dentro do poder disciplinar e assim a ordem portuguesa e clerical era relativamente mantida (MOTT, 1988).

Como manter o controle político-social se a presença de brancos portugueses é muito inferior à dos nativos “índios”, dos escravos negros africanos e dos descendentes destes? Somente pelo uso da força (punições) e do controle mental, do imaginário (com o papel de Deus e a salvação). A partir da religiosidade: utilizando a figura do diabo e do inferno, inventados pela Igreja Católica na Europa por volta do século XII e XIII, pela aprovação ou não de Deus e pela recompensa espiritual, todas essas alegorias objetivavam trazer os indivíduos às condutas “eticamente” corretas aos olhos de Deus (MUCHEMBLED, 2001).⁵ Para aqueles que não acreditavam ou não queriam se dobrar aos dogmas católicos foi inventada o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, que perseguia judeus, cristãos novos, praticantes de sodomia (homossexualidade), nefando, bestialidade (sexo com animais), poligamia, bruxaria, solitação, defloramento, todo um conjunto de práticas que eram reprimidas pela Igreja Católica por meio da Inquisição, sob o auspício do Estado português (BETHENCOURT, 2000).

Passava a existir no Brasil Colonial um sistema de controle, baseado na vigilância, na punição e na promoção da vergonha, montado para domesticar e disciplinar os corpos e suas ações. Com efeito, o corpo não poderia ser tocado, os desejos deveriam ser

⁵ Robert Muchembled (2001) em *Uma História do Diabo* faz um estudo genealógico de como o Diabo e o inferno surgiram no Ocidente, como foram inventado pela Igreja Católica na passagem do século XII para o XIII. Utiliza como fonte o imaginário coletivo e percebe que o Diabo sofre alterações com o transcorrer dos tempos, modifica-se para atender as necessidades sociais. Para o autor o surgimento do diabo não é apenas um fenômeno religioso como muito se pensou, antes marca uma concepção unificadora, partilhada entre o papado e os reinos medievais que buscavam, cada um, monopolizar os benefícios dessa crença em proveito próprio.

reprimidos. A mecânica do poder, caminhava para o controle do sexo, para a hierarquização do errado, um sistema disciplinar fechado, visto que aqueles praticantes de coisas erradas poderiam ser denunciados, caindo nas malhas dos Visitadores do Santo Ofício da Inquisição respondendo a processos, podendo culminar na pena de prisão, perda dos bens, acorrentamento, multa ou degredo, estava estabelecida a vergonha. Veja o caso de Estevão Redondo, criado do Governador de Lisboa, acusado pelo Santo Ofício de *sodomita* em Portugal, foi o primeiro degredado que chegou no Brasil, desembarcou em Pernambuco em 1549. Nem mesmo a vergonha do degredo fez Estevão Redondo recuar das práticas sodomitas, havia cerca de uma dezena de acusações de sodomia contra ele (MOTT, 2004).

Até o sexo dos casados era oprimido, cheio de regras e recomendações. As relações matrimoniais eram focos de constrições, obrigadas a serem faladas com riqueza de detalhes na hora de se confessar. Criava-se um sistema cheio de dispositivos de vigilâncias, de mecanismos coercitivos e corretivos, armadilhas mordazes, as quais tinham o poder de reprimir os corpos, de silenciá-los, de desencarnar desejos latentes, ao mesmo tempo que potencializava a criação de uma rede de descaminhos que possibilitasse o acesso às transgressões (FOUCAULT, 2006).

Havia lista de pecados que não podiam ser cometidos, todo um conjunto de ilegalidade que era observado pela Igreja e pelo Estado, de modo que no século XVIII e XIX potencializou o aumento do número de monogâmias heterossexuais. A igreja tinha interesse nesse tipo de relação porque formava casais que além de freqüentar os cultos, de formar uma lastro religioso no seio conjugal (as famílias), ajudava como discurso positivo para conter a prática dos prazeres heréticos. O discurso utilizado pela Igreja contribuiu para a formação da monogamia, um movimento centrífugo cada vez mais crescente no Brasil colonial, que conduziu, por sua vez, toda uma sociedade a se transformar em heterossexual monogâmica (FOUCAULT, 2006).

Em qualquer sociedade certas normas culturais são predominantes em relação às outras, assim como certas idéias ganham mais aceitação que outras; essa forma de “liderança” cultural também chamada de hegemonia, que Foucault chama de poder e/ou microfísica do poder se relaciona dentro do sistema normativo da sociedade colonial. Sexo e corpo são colocados à margem, pela Igreja e figuravam na periferia como a negação da vida terrena para atingir outra vida (um paraíso/os céus), dentro da cosmologia crista; contudo as práticas postas como ilícitas dentro de uma sociedade (impostas de cima para baixo), onde a influência das instituições e indivíduos estão presentes, não funciona apenas pela imposição, mas pelo consenso, de modo que a idéia de sexo proibido na Colônia não era partilhada por todos, os padres que eram para manter a ordem e a disciplina, eram os mais errantes do sistema. Conforme Luiz Mott, de cada três processos inquisitoriais instaurados

contra membros da Colônia, um era contra esses prodigiosos representantes da fé; nem mesmo os padres pareciam suportar a alta carga amordaçante sobre o sexo (MOTT, 2004).

Foucault propõe observar não o centro de poder, onde se situa em grande medida os padrões sociais, mas as margens – a sexualidade das crianças, a loucura, os criminosos, os que amam o outro sexo, maníacos, todo um conjunto de ilicitudes que figura as margens dos sistemas – para enxergar como essas práticas são amordaçadas pela cultura, como os estereótipos são construídos e como estão fora da ordem das coisas, para daí visualizar os interesses que estão por traz dos discursos reducionistas que se fazem sobre as condutas forjadas como errantes. Para Foucault essa forma de visada possibilita enxergar elementos que estão fora da centralidade, mas que dão a entender os mecanismos de poder, a ordem dos discursos e das coisas além de serem dimensões culturais da vida humanas (FOUCAULT, 2006).

O sexo no espaço privado era regido, incentivado pela igreja a ser praticado apenas quando tivesse o interesse na procriação. Acrescente-se ainda o impedimento ao sexo oral e anal; a ejaculação só era permitida pelo vaso dianteiro (via vaginal), além do prazer que era difamado pela igreja. Isso quer dizer que se o casal copulasse de forma prazerosa, sem intuito de procriação, pecava gravemente. Nessa cultura, se o homem tivesse prazer com sua mulher era considerado adúltero, o que levava a duas conseqüências: procurar se satisfazer com escravas índias ou negras, amenizando o pecado (MOTT, 1988).

A procura por prazeres estranhos (ao olhos da igreja) merecia a condenação. Havia uma lista de pecados graves que não poderiam ser praticados, a exemplo da fornicação, sodomia, solitação, defloramento, homossexualismo, infidelidade no casamento, bruxaria, bestialidades, casamento sem a consciência dos pais; praticas humanas enquadradas sob o prisma da separação entre sagrado e profano, imposto pelo aparelho jurídico-estatal-religioso sem o consentimento da sociedade, mas imposto de cima para baixo, constituindo-se assim num poder disciplinar, regulador do falar, pensar e praticar, domesticando mentes para atingir os corpos (FOUCAULT, 2006).

O surgimento de uma lógica sexual (impositiva) que se contrapunha às práticas sexuais colocadas como marginais (mas que eram partilhadas pela maioria) e que atrai tanta atenção, prova a existência de um regime severo, fechado em si, prova a compartimentalização feita ao sexo, a distribuição espacial-cultural de cada uma delas. Porém se por um lado exclui sexualidades, colocas a margem do sistema, faz as sexualidades excluídas buscar mecanismos de burla (FOUCAULT, 2006).

As concepções que as sociedades “indígenas”⁶ tinham sobre o sexo era totalmente diferentes da dos portugueses. Estes tinham a compreensão baseada na cultura europeia, tutelada pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e da administração portuguesa no Brasil. O Santo Ofício foi essencial no engajamento do corpo e na formação da mentalidade repressora sobre o sexo na colônia, o que não quer dizer que a repressão (o vigiar) e o medo (da punição) do delatamento ao Santo Ofício fizesse com que as pessoas estagnassem numa vida sexual puramente em função da procriação. O que acontece é exatamente o contrário, vê-se um Brasil, nas palavras de Gilberto Freyre, “parece ter-se sifilizado antes de se haver civilizado” (FREYRE, 2002).⁷

Esse fragmento de Gilberto Freyre possibilita perceber, por um lado, a tendência errante que a sociedade colonial tinha em se entregar aos desejos carnisais, ilícitos perante Deus (imposto pela Igreja); e por outro lado, leva a compreensão da cultura de época, momento que o número de índios e escravos negros africanos eram muito maior que a presença de portugueses; as milhares de tribos indígenas tinham uma compreensão sobre os corpos e sexo avesso aos europeus, andavam nus e/ou seminus, o sexo fazia parte do cotidiano, não tinha o discurso negativista que havia na cultura europeia, era partilhado e visto como uma certa naturalidade.⁸

Com a carência de mulheres e as rígidas imposições sobre o sexo familiar (marido e mulher) os habitantes da colônia se relacionarem sexualmente com mulheres nativas (índias) e escravas negras africanas. Para minimizar essa situação a Igreja solicitava mulheres brancas europeias para formar famílias na colônia. Dessa forma, gradualmente, o casamento foi se popularizado, aumentado o número de famílias, potenciais frequentadores das reuniões, casamentos e festas nas Igrejas.

O corpo é algo importante para se pensar à história visto que por muitos séculos os historiadores o negligenciaram; Por que pensamos a história como sendo distanciada dos corpos? Por que os personagens históricos têm vontades, necessidades, desejos, ideologias, uns até falam, até tem faces, mas não têm corpos? Eles aparecem de muitas

⁶ O termo indígena ou índio será utilizado nesse texto sempre entre aspas visto que esse termo é um equívoco histórico cometido por Cristóvão Colombo, que chegou a América e achava estar nas Índias, por isso os chamaram de índios, mas no fundo existia centenas de culturas (tribos) diferentes entre si, e tal termo não justifica sua abrangência.

⁷ É preciso pensar a história das repressões, como a do Brasil Colonial, sobre o prisma das relações e dos mecanismos de burla, dos descaminhos que a sociedade colonial utilizou para despistar as pesadas leis. Observar as leis que são criadas para conter determinadas práticas são importantes para observar como o poder é instituído, como os mecanismos de controle são impostos (FOUCAULT, 2006).

⁸ É importante perceber que a sexualidade dos índios não são homogêneas, há muitas variações conforme a cultura. Não discutiremos essas variedades, contudo há muitas publicações sobre a temática, notadamente no campo da Antropologia

formas menos corporalmente. Como o historiador se relaciona com essa perspectiva, visto que o existir é de muitas maneiras corpificado? Foi durante parte da Idade Média e no Brasil Colonial que a Igreja Católica investiu demasiadamente em discursos negativistas sobre o corpo e o sexo, os despropósitos que estes logram a espiritualidade, de modo que desencaminham da salvação, condenando-os a não experimentar o corpo espiritual, tão desejado entre os cristãos. Essas perguntas continuam sem respostas, contudo essa é uma chave de leitura para pensar a negação e o desinteresse das ciências humanas em relação aos corpos, em inseri-los na história.

A dinâmica social, na relação entre Deus e os homens, na relação entre homens e mulheres, entre sagrado e profano, entre moderno e atrasado, entre civilizado e não civilizado, entre riqueza e pobreza, entre alto e baixo, mas não se pensa na tensão interior dos corpos, na relação dos corpos com as almas, com suas vontades (LE GOFF, TRUONG, 2006). Não apenas a sociedade medieval, mas a colônia passa pela penitência corporal, pela negação e desprezo dos corpos em nome da salvação. Os corpos na colônia são em grande medida atravessado por essa tensão, pela oscilação entre o desejo e o medo da punição pela prática corporal cerceada.

Pensa nos corpos e nas relações com o sexo, com o desejo, com a alma, com os valores sociais são importantes visto que o corpo é uma:

“superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 2005, p. 22).

Dessa forma os corpos, semelhantes a documentos, periódicos, discos, imagens, ganha um novo status, seja para se estudado pela história como uma fonte, carregada de sentidos, desejos e poderes, seja para ser observado como objeto de dimensão constitutivo dos seres humanos, um tipo de representação, de manifestação dos sujeitos.

As relações com os corpos estão presentes em todas as relações humanas e são (também) relações de poder. A igreja regulava as práticas sociais, dizia quais as condutas humanas eram aceitáveis à Deus ou não. Seu poder era exercido pelo instituto da pedagogia do medo, da punição, da difamação do indivíduo errante perante a sociedade, que passava a ser visto de forma negativa. Uma tentativa de disciplinar o corpo, de vertê-lo a vontade de divina, de estabelecer engrenagem regulável entre o homem, vida terrena e o sexo, que funcionasse de forma honrosa, mas que fosse ao agrado de Deus.

Se o que interessa a história é o homem em todas as suas dimensões, as sociais, as culturais, as políticas, as ideológicas, as mentais, as simbólicas, materiais e imateriais então Foucault pode nos dar uma importante contribuição para pensar a história. Para ele, “o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o poder daqueles que utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto” (FOUCAULT, 2005, p. 24, 25). Há uma importante reflexão desse fragmento, que é a análise do que está por traz das relações de poderes, de quem tem o poder de controlar e de criar as regras, procedimentos, domesticando corpos, utilizando-as (regras) para atender a interesses pessoais. Foucault deixa claro que a história é feita por indivíduos e os indivíduos têm interesses e agem conforme estes.

A história pode ser vista como o resultado das disputas por poder, é a manifestação de discursos, que são carregados de interesses e de desejos,⁹ esse tipo de essência é captado no interesse que a Igreja tinha em impor seus valores. As relações de poderes – entre dominadores e dominados são complexa – visto que:

⁹ É importante salientar que essa é uma chave de leitura para pensar e compreender a história, entendendo que a vida humana tem outras dimensões e o jogo da história, pelo menos em sentido teórico, é buscar captá-las.

“homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade; homens se apoderam das coisas das quais eles tem necessidades para viver, eles lhes impõe uma duração que elas não tem, ou eles as assimilam pela força – e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma “relação”, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos” (FOULCAULT, 2005, p. 24, 25, Grifo Nosso).

Com feito, a história da humanidade poderia ser vista a partir da mordacidade que uma cultura tenta impor à outra. As culturas e sociedades humanas quase nunca não ofereceram a outra algo que não seja imperialista, dominador; uma imposição de um grupo sobre outro, uma relação construída entre dominadores e dominados, que estes são subjugados pelos dominadores, os quais limitam as possibilidades de vida do outro, impõe valores, dita comportamentos, domestica corpos. Estudá-los constitui-se em cuidadosos procedimentos.

Considerações Finais

Que o sexo possa ser falado em qualquer lugar sem ser atravessado pela demarcação hipócrita da licitude e/ou ilicitude, como fora durante tanto tempo. Cumpre comentar sobre o sexo, como dimensão da vida humana e social, sem pudor, sem ser incomodado pelas estruturas da própria consciência, que atravessa a imaginação e tenta conduzir a mente e o próprio corpo a um (ir)refletido conceito de moral, sem perceber que a moral é um conceito, e como tal foi construído pelos atores sociais, podendo ser desconstruído e sucateado.

Seria bom se a convivência em sociedade não fosse tutelada pelo controle e pela disciplina repressiva imposta aos corpos e as mentes. Todo tipo de controle estabelece

formas impositivas de conceitos, procedimentos e regras, além de disciplinar corpos e mentes, como são características das instituições, estabelece-se pelo uso da força e da coerção. Com efeito, as regras comuns do tecido social não são fáceis de serem estabelecidas, contudo o que faz a razão individual ceder a razão coletiva não são quaisquer institutos, não é a força material, não é a teoria filosófica, nem as próprias convenções sociais, mas a crença, ela se interpõe de forma altaneira nos corações dos indivíduos, impõe, tutela a vida cotidiana, subordina práticas e procedimentos, regula procedimentos, pensamentos e copos.

A religião é obra do espírito humano, e não se encontra liberdade para modificá-la, nem para ignorá-la. A crença é criação do homem e se julga sobrenatural. “É efeito do nosso poder, e é mais forte do que nós, não nos deixa, e nos fala a cada instante. Se nos manda obedecer, obedecemos; se nos indica deveres, submetemo-nos. O homem pode dominar a natureza, mas está sempre sujeito ao seu próprio pensamento” (COULANGES, 2002, p.143), visto que este cria os mecanismos de crenças, os quais circulam na sociedade e volta para o homem que o criou, fazendo-o acreditar na sobrenaturalidade da coisa criada por ele. Não obstante, o controle social impositivo que a Igreja impunha durante o Brasil colonial era burlado, fato que revela a resistência da sociedade, a qual se via presa a instâncias religiosas e estatais, mas buscava descaminhos que libertassem os corpos de penosas pressões sobre a consciência que engendrava as práticas corporais (FEITLER 2007).

Compreendemos o jogo de interesse que estava por traz das instituições – Igreja Católica e Administração Portuguesa – em cercear a palavra e a prática dos corpos, como uma tarefa cara à história, porém instrumentaliza o homem a pensar no caráter transitório das coisas, na forma de construção dos objetos e das práticas sócias que são construídas e inventadas por determinados grupos, os quais revelam seus mecanismos e interesses que se escondem nas suas formas e na própria dificuldade de fazer uma hermenêutica do passado, já que esse está longe, que se aproxime do caráter de verdade.

Entendemos a criação do diabo e do inferno como mecanismo de controle social e da própria validação de Deus aos cristãos; o primeiro é algoz, é o mal, é a coisa ruim, enquanto que o segundo era colocado como o oposto, o bem, a representação do bem, a figura de Deus. O diabo foi fundamental para atizar o imaginário católico cristão, funcionando como uma força que tinha o poder de se interiorizar nos corpos e conduzi-los ao(s) pecado(s), fazendo o homem que sentia desejo por uma mulher, por outro homem pensar que a sua vontade era auspiciada pelo próprio Lúcifer e seus agentes (os demônios), devendo ser portanto reprimir seus desejos, negando os corpos.

A palavra foi cerceada pelo ato da confissão, pelo proibição da leitura de centenas de livros, a partir da outorga do Index Librorum Prohibitorum; o Concílio de Trento investiu no rigor do controle dos corpos, de modo que todas as pecaminosidades ficavam sob a tutela do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, enquanto que a Igreja (re)produzia um discurso negativo sobre o sexo, ligando ao ideal de vida eterna, da vontade de Deus e ao pecado, ao desejo do Diabo. Um sistema fechado em si, pesado para ser carregado pela sociedade colonial, de modo que nem mesmo os representantes da fé se furtavam em reprimir seus desejos e acabavam sedendo a tentação e violavam o sistema.

No decorrer dos séculos XVII até as primeiras décadas do séculos XX, vê-se que a repressão ao sexo contribuiu para a formação de um carregado estigma junto a sociedade,

tornando-o um problema de moral, de neurose genital, de degenerações (do corpo e da alma), de psicologia e da própria instituição do casamento. Com efeito, podemos responder e conviver com a problemática lançada no início do texto; por que falamos com tanto paixão que o sexo é um problema de mora? Por que não podemos conversar abertamente sobre o sexo, a ponto de ficarmos reprimidos? (FOUCAULT, 2006).

Forma de controle social uma vez que o ato sexual e o que envolve a sexualidade, são formas de controle dos corpos, do físico, de modo que ainda hoje observa-se sedimentos da cultura castradora do período colonial, naturalmente de forma muito mais amena que há séculos atrás, mas ainda temos consciência de que não há uma plena liberdade sexual, mas existem resistências, preconceitos, um bom exemplo disso é a moralidade que existe em torno da sexualidade.

Muitas pessoas se privam sexualmente por questões morais, para não serem condenadas pela sociedade, para não serem exclusas, mal vistas e por sua vez acabam reprimindo seus desejos, pensamentos e até mesmo preferências sexuais. Essa perspectiva está totalmente dentro do sistema de controle, ligada à disciplina e inevitavelmente acoplada a microfísica do poder.

Temos consciência do investimento da Igreja Católica para aprisionar os corpos e o sexo, sabemos que a captura das práticas desses corpos foram construídas, engendradas dentro de processos, de relações sociais, de imposições, vigilâncias e punições a milhares de corpos; quando não fisicamente, acontecia mentalmente, na crise de consciência de muitos que ao praticar coisa vistas pelo sistema como ilícitos, mergulhava no desejo latente dentro e fora de si, confrontava-se com vontades, as quais deveriam ser negadas, gerando uma crise de consciência sofrida na pele, na mente, nos corpos. O conhecimento do processo de castração do sexo e dos corpos, tem muitas funções, enfatiza-se a função psicanalítica, de educar, de fazê-lo compreender, de saber e de conviver a se relacionar com esse problema, por que agora se conhece e entende a invenção e o processo da domesticação dos corpos e de tudo que se relaciona a sexualidade.

Referências Bibliográficas

BITHENCOURT, Francisco, **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (Séculos XV-XIX)**. São Paulo, 5ª Reimpressão, Ed. Companhia das Letras, 2000.

_____. **O Imaginário da Magia: Feitiçaria, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI**. São Paulo, Ed Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles, **Foucault**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 5ª Reimpressão, 2005. p. 33-53.

- FEITLER, Bruno, **Nas Malhas da Consciência: Igreja e Inquisição no Brasil**. São Paulo, Ed. Alameda: Phoebus, 2007.
- FOUCAULT, Michel, **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2007.
- _____. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 17ª Edição, 2006.
- _____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo, Ed. Edições Loyola, 14ª Edição, 2006.
- _____. Nietzsche a Genealogia e a História. p. 15-37. In. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Editora Graal, 21ª Edição, 2005.
- FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊIA, Maria de Fátima Silva, **O Antigo Regime Nos Trópicos**, A Dinâmica Imperial Portuguesa (Séculos XVI-XVIII), Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2001.
- FREYRE, Gilberto, **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro, Ed. Record. 46ª Edição, 2002.
- LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas, **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2006.
- MOTT, Luiz, **O Sexo Proibido, Virgens, Gays e Escravos nas Garras da Inquisição**. Campinas – SP, Ed. Papyrus, 1988.
- _____. **A Inquisição no Rio Grande do Norte**. O Poti, (Natal/RN), 13/07/1986.
- _____. **Nefandos Pecados**, p. 28-32. In. Nossa História, Ano I, nº 8, 2004.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo, **Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão**. Bauru-SP. Ed. EDUSC. 2004.
- OLIVEIRA, Alcemar. Os familiares e a inquisição no Brasil Colonial. Rio de Janeiro, 2007. **História em Foco**. Disponível em: <<http://www.pedagogiaemfoco.pro.br/hisger02.htm>>. Acesso em: 02 de Junho de 2008.
- PERNIDJI, Joseph Eskenazi, **Das Fogueiras da Inquisição às Terras do Brasil: A viagem de 500 anos de uma família judia**. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 2002.
- PIERONI, Geraldo, **Banidos: A Inquisição e a Lista dos Cristãos-Novos Condenados a Viver no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 2003.
- RICHARDS, Jeffrey, **Sexo, Desvio e Danação: As Minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- VAINFAS, Ronaldo (Org), **Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.
- VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana, **A Inquisição em Xequê: Temas, Controvérsias, Estudos de Caso**. Rio de Janeiro, Editora da UERJ, 2006.

ELEMENTOS DA ANTIGUIDADE E DO MEDIEVO NA RELIGIOSIDADE COLONIAL

Larissa Karen Ribeiro Gomes

lariskargomes@yahoo.com.br

Miguel Pereira Neto

migpernet@yahoo.com.br

Graduandos pelo curso de História da UFRN

Resumo

O presente trabalho exporá idéias sobre a continuidade de elementos da Antiguidade e do Medievo na sociedade do Brasil Colonial, enfocando o aspecto religioso e cultural. Procuraremos mostrar no catolicismo tradicional, elementos que remetem a práticas antigas e pretendemos também, compreender as aproximações das práticas de bruxaria na colônia com as práticas medievais sobretudo. Nos ampararemos para tal trabalho especialmente nos trabalhos de: Ronaldo Vainfas, Sérgio Buarque de Holanda, Hilário Franco Júnior e Laura de Mello e Souza.

Palavras-chave: Antiguidade, Medievo, religiosidade e Colônia.

Ao pensarmos o Brasil Colonial, temos que nos remeter ao conjunto de experiências que seus colonizadores trouxeram para sua colônia. As experiências da Antiguidade e da Idade Média ainda se processavam no pensamento dos portugueses e sobretudo, nos missionários, que tinham ampla educação humanística baseada em clássicos da Antiguidade e nos teólogos medievais. Muitos autores fizeram brigas para discutir nossas heranças medievais até no modo de produção, como Nelson Werneck Sodré, que diziam que o Brasil ainda teria uma economia feudal no século XX.

A religião “dominante” na Colônia, tem relação com uma figura originada no contexto do mundo Antigo e que se tornou adorado por todo o mundo através da expansão romana inicialmente e depois por um conjunto de desenlaces na Idade Média com uma instituição que se desenvolveu tanto quanto os reinos: a Igreja Católica. Não pretendemos dizer que a religião da Colônia é o catolicismo de Roma, mas pretendemos mostrar que o catolicismo tradicional da América portuguesa teve muitas influências de esferas de mentalidades de outras épocas e espaços.

Buscaremos mostrar algumas práticas da religiosidade colonial e relacioná-las com os contextos originais de algumas idéias, tanto da Antiguidade como do Medievo. Pretendemos realizar uma abordagem que se estenda desde antes da chegada dos jesuítas até alguns momentos esporádicos comentados por grandes Historiadores como Ronaldo Vainfas e Laura de Melo e Souza sobre as práticas religiosas na Colônia.

O início da religiosidade no contexto colonial

O padroado que foi concedido ao rei de Portugal, fez com que a Igreja fosse um mecanismo da ação estatal, um braço do Estado. Os Jesuítas seriam os principais agentes da difusão religiosa e mesmo da formatação da cultura colonial através do diálogo com as culturas locais e a formação religiosa e classicista da Ordem de Cristo.

Helene Clastres, no entanto, frisa que a religiosidade dos aborígenes não foi muito alterada pela presença portuguesa no primeiro momento por não haver uma troca cultural muito influente. Os indígenas não abrem mão das flautas de osso pelas cornetas de metal no primeiro momento, mas as representações da primeira missa celebrada na “Terra de Santa Cruz” pelo frei franciscano Henrique de Coimbra em 1500, passam a idéia de uma mistura de índios e portugueses.

Ronaldo Vainfas, em *Trópico dos Pecados* trata do choque do primeiro contato entre portugueses e indígenas enfatizando a questão da divergência de costumes e do total desconhecimento de uma cultura por parte da outra. Ele narra o relacionamento e o comportamento dos portugueses na colônia com relação aos nativos, suas ações e práticas cotidianas na liberdade da colônia. Aqui, os portugueses praticavam pecados sem ter a punição da Igreja. Dizia-se que no além-mar não existia os dez mandamentos e nem a fé da Igreja. Era a carne com todos os seus desejos quem comandava a vida no Brasil. Antes de 1549 apenas alguns padres vinham com o intuito de evangelizar os pagãos do Novo Mundo, mas além de serem bastante esporádicos ainda alguns acabavam por se corromper com os costumes indígenas, e com as índias, sobretudo.

Os jesuítas chegaram ao Brasil antes que o concílio de Trento, que ficou conhecido como a Contra Reforma, acabasse a sua primeira fase. No concílio não se deu destaque para a questão das missões colonizadoras, mas muito do que ficou decidido no concílio foi posto em prática pelos jesuítas e demais religiosos no Brasil assim que eles conseguiram ganhar espaço e força. O concílio apresentava-se como uma forma de resgatar os fiéis que estavam deixando de lado os costumes cristãos e vivendo de forma pecaminosa e desobediente. Tradições que a Igreja havia conseguido firmar ao longo de sua existência, principalmente no Medievo, como o casamento e a família estavam se tornando completamente destorcidas. A idéia era formar na colônia uma sociedade cristã obediente as leis do rei e da igreja. No afã de povoar a sua imensa colônia, Portugal mandava para o Brasil toda espécie de gente, desde prostitutas até ladrões, com a intenção de que essas pessoas formassem uma família de sangue puro. No entanto, essas pessoas ao se virem na liberdade da colônia praticavam atos proibidos em sua terra natal e mantinham suas crenças insubordinadas á igreja, falando até mesmo heresias contra suas leis. Além de já trazerem na bagagem toda uma influência diversa da do catolicismo romano, esses “degradados” ainda assimilavam a cultura indígena, passando a viver como os próprios nativos muitas vezes. Vainfas diz que os jesuítas intercederam para que El Rei enviasse “pessoas de

bem” para povoar a colônia e assim formar uma sociedade menos pecaminosa e que agradasse mais a Deus, ou a igreja que era o real motivo.

Precisamos demarcar que a colonização efetivamente se deu com a chegada do Governador Geral: Tomé de Souza em 1549, em “Salvador da Bahia” ou “Bahia de todos os Santos” como também era chamada. No ano de 1549, aparecem na colônia os primeiros enviados da Ordem de Cristo junto com o Governador Geral e a partir daí é que se intensifica a pedagogia jesuítica voltada para a religião.

Heranças Antigo Medievais

Os clérigos chegam com uma cultura clássica e falando latim, mas abrem mão disso para propagar as idéias cristãs; em especial nas terras de São Paulo de Piratininga. O latim está presente nos territórios da Europa desde a Antiguidade e se torna a língua corrente e cultural na forma do latim vulgar no Medievo. A língua trás consigo a cultura de toda uma relação histórica do mediterrâneo como foi descrita por Sérgio Buarque de Holanda em *Visão do Paraíso*

O abandono do latim foi necessário para difundir as teorias religiosas. Como mecanismo necessário para tal intento, José de Anchieta, que fora mestre de Gramática Latina no Colégio de Piratininga, compôs *A arte de gramática da língua mais usada na Costa*. A gramática em questão, começou a ser usada em 1555 e foi o fundamento para a chamada “língua geral” com base no Tupi. O Tupi foi usado para formatar a língua geral, pois era o grupo lingüístico dos indígenas das áreas litorâneas.

Os tupis foram mais brandos para a colonização por terem sido integrados rapidamente pela colonização litorânea no Brasil, e isso favoreceu a criação da idéia de alguns índios mais próximos do que outros. Os “tapuias” em seus vários grupos, no entanto, foram mais agressivos por serem os grupos que habitavam regiões mais interioranas e que foram atingidas por expedições expansionistas. Os tupinambás, por exemplo, foram conhecidos também pela prática da antropofagia, que condenou o bispo sardinha a ser comido por eles.

Dada a diversidade enorme de povos e a diversidade de culturas, o catolicismo deveria ser maleável para abarcar os indígenas em suas culturas:

No alvorecer do período colonial, supõe-se, havia cerca de 340 línguas indígenas no Brasil. As línguas que possuem afinidade genética relativamente estreita são agrupadas em famílias, e estas últimas, assim como as línguas não classificadas em famílias, e estas últimas, assim como as línguas não classificadas em nenhuma delas, encontram-se reunidas em quatro troncos lingüísticos: aruaque, karib, tupi e jê. Existem, porém, famílias não classificadas nos troncos...¹

1 VILLALTA, Luiz Carlos. Vida Privada e Colonização: o lugar da língua, da instrução e dos livros. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). **História da vida privada no Brasil**: Cotidiano e vida privada na América

A abertura para diferentes formas de pensar a religião católica tem relação com Santo Agostinho, um dos grandes teólogos da História da Igreja Católica e o teólogo inspirador da Ordem de Cristo. A idéia mais aberta da teologia agostiniana, favoreceu a troca de idéias e a grande dialética cultural que formaria a religiosidade colonial. Santo Agostinho foi um estudante de vertentes pagãs antes de se tornar o bispo de Hipona e das vertentes originadas da sua teologia advêm divisões da Igreja, como é o caso do Luteranismo que também foi fundado por um monge agostiniano.

O Brasil Colonial foi marcado por interpretações muito livres da teologia, em muitos casos, livres até mesmo de padres para acompanhar as massas. A religiosidade no período colonial se dava em muitos casos na forma de cultos locais que hibridizavam aspectos das culturas aborígenes e negras com as credences dos brancos, formando rituais dos mais diversos e que davam uma nova tônica ao catolicismo português que já era bastante híbrido.

Até mesmo a noção de amor tem derivação dos clássicos e em especial Platão. O amor platônico que transcende a idéia do contato carnal é uma marca da concepção teológica cristã que estava presente nos missionários. A concepção em questão é um dos fatores que gerou a ojeriza ao modelo comportamental e sobretudo sexual dos índios pelos missionários, um modelo acético e controlado que vislumbrava a liberdade institucionalizada dos índios como pura depravação.

A Igreja é uma das instituições mais antigas no mundo e representava um dos principais mecanismo de poder na Colônia. A Instituição tem a herança romana de imperialismo mundial, sendo o seu líder o pontífice máximo. O título de pontífice máximo é uma herança de Roma, pois esse era o cargo do líder da religião romana e o cargo que era consolidado para o Imperador, foi passado para o líder da Igreja Católica após a conversão de Roma ao cristianismo.

A Instituição da Igreja marca a empreitada para colonizar e catequizar o novo Mundo como uma Cruzada, fenômeno de evangelização e luta contra os muçulmanos do final do Medievo. A idéia de uma Cruzada traz para a coroa portuguesa a obrigação dos reis medievais em ajudar na empreitada da Igreja para evangelizar e isso se ratifica ainda mais com o padroado. Pensar em Portugal e Espanha como os reinos favorecidos pela Igreja e pensar a continuidade da tradição medieval de acordos entre reis e párocos para essas duas nações que colonizaram a América.

A tentativa de colonização da América é marcada o tempo todo como uma tentativa de converter novas almas, até mesmo Cristovão Colombo corrobora com essa idéia dando a isso mais importância do que o próprio ouro: “A vitória universal do cristianismo é o que anima o

Colombo, homem profundamente piedoso (nunca viajava aos domingos) que, justamente por isso, considera-se eleito, encarregado de uma missão divina, e que vê por toda parte a intervenção divina...”²

O Brasil Colonial foi conhecido como Terra de Santa Cruz, mas, como frisou Laura de Melo e Souza, o nome foi perdendo espaço para Brasil. Laura de Melo e Souza reconheceu as apropriações do medievo feitas na colônia e sua pesquisa abarca ampla bibliografia sobre o Medievo. Os cronistas e Sérgio Buarque de Holanda são as principais referências de Laura para tais afirmações.³

Os missionários viam essa mudança do nome como uma derrota em potencial para o demônio, pois o nome secular de uma árvore era substituído da proposta divina da cruz. Daí a frustração dos missionários e um fator que já levava a pensar a Colônia como espaço demoníaco para a América Portuguesa e até mesmo para a América toda.

O demônio é outro elemento de presença intensa na religiosidade colonial e um elemento de origens bastante antigas. O demônio é um elemento solidificado na cultura européia de formas muito variadas, mas consolidado na figura do grande tormentador dos homens e inimigo maior das causas de Deus durante o Medievo.

A idéia de demônio deriva do termo *daimon*, que era o gênio particular que acompanhava Sócrates em sua ação intelectual em alguns diálogos de Platão. O *daimon* não era uma figura de tormento, muito menos um inimigo dos deuses, mas uma figura de inspiração psíquica como as musas. A idéia do demônio como o mal maior veio em especial do medievo: “O novo testamento adaptou o *daimon* grego (entidade boa ou má que preside o destino de cada pessoa) em um “ser divino” (*daimonion*), que apenas séculos depois seria transformado no demônio malévolo da mitologia cristã”⁴

O demônio foi ratificado por outro aspecto do medievo e da antiguidade que estava presente no cotidiano da colônia: os bestiários.

Um Bestiário e seus vários códices, florescidos principalmente a partir do século XII e cultivados até os séculos iniciais dos tempos modernos, eram originalmente espécies de cópias manuscritas, de autoria anônima, por vezes ricamente ilustradas, onde se compendiam informações sobre animais, desde os mais familiares à convivência humana até os mais selvagens, exóticos, ou mesmo concebidos imaginária e miticamente. Essa menagerie medieval comumente antologizava, ao lado de animais domésticos e próximos ao homem, animais selvagens, exóticos (como o leão, o tigre, o elefante, o camelo), imaginários, híbridos ou não (como o grifo, o basilisco, a mantícora, a fênix, o unicórnio, a leucrota, o bonnacon), míticos de herança clássica pagã cristinizada

2 TODOROV Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. p. 10.

3 SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo na terra de santa cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

4 FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O ano 1000**: tempo de medo ou de esperança? p.25.

(como o sátiro, a sereia, o grifo). Nos Bestiários compareciam, por vezes, exóticas espécies minerais (como as Tirebolem ou “pedras-de-fogo”) e vegetais (como as Bernachas ou “gansos-de-árvore”).⁵

A origem desses bestiários remonta aos relatos de Heródoto sobre formigas gigantes, cobras voadora, cobras com chifres, sobre a fênix e até sobre formigas gigantes que carregavam ouro.

Vários autores no mundo Antigo imitaram o exemplo de Heródoto e descreveram criaturas de natureza mítica e estranha: Ctésias de Cnido que foi o primeiro a descrever o unicórnio, Aristóteles e até Isidoro de Sevilha descreveram criaturas míticas. No Brasil Colonial, figuras que circulavam pelo imaginário europeu como a sereia, outra apropriação que remonta os escritos da antiguidade, o lobisomem, os hipocentauros e outros figuravam no imaginário do português e foram confirmados pelos índios em muitos casos. Sérgio Buarque aponta aparições como essas sendo exemplos de imaginário antigo-medieval na colônia. A Colônia também é espaço ambíguo de interpretações pelo peso dessa herança clássica e medieval, pois várias vezes os missionários discutem se o novo mundo é a representação do paraíso na terra ou do próprio inferno.

Outra reminiscência da Antiguidade na religiosidade e que permanece mesmo nos dias atuais é a Bíblia, documento que deriva da Torá judaica e que contém uma súpula da teologia e experiência cristã, sendo seu livro base. A Bíblia é um dos poucos documentos que nos restam para trabalhar com a História dos Judeus e sobre a História de Jesus, assim como dos povos que se circunscreveram no entorno dessa discussão. A Bíblia era a primeira referência para estudar sobre povos como os egípcios e os babilônios em épocas que a Arqueologia não progrediu.

A Bíblia era uma fonte que chegou ao Brasil colonial e que era lida por alguns dos colonos pela falta de orientação teológica dos padres que reprovavam tal prática se fossem da vertente do catolicismo tridentino ou até incentivados por versões do catolicismo diferentes e pelos missionários protestantes que chegaram ao Brasil posteriormente.

O relato bíblico é, inicialmente, recheado de contatos com deuses diversos feitos por vários povos e mesmo por idolatrias do povo de Israel que foram sendo reprovadas. A idolatria é, no entanto, um dos elementos que perseveram nessa ótica do mundo antigo para o mundo colonial. Os exemplos de idolatrias pelo Brasil colonial tem várias origens e pontos de vista da teologia cristã que se mistura com aspectos locais, se tornando ritos de natureza bastante diversa dos originais e em alguns casos institucionalizando relações parecidas com as hierarquias romanas.

5 FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Identities bestiárias na colônia: Mostruosidade, gender, e ordem política na cronística portuguesa sobre o Brasil dos séculos XVI e XVII. P77-78.**

Nos costumes diários da população europeia medieval estavam muito presentes práticas remanescentes do paganismo como adoração de seres fantásticos e da natureza, as práticas ditas mágicas para cura e para conseguir prosperidade, amor entre outros. As principais praticantes desse tipo de idolatria e as mais perseguidas por tais práticas eram as mulheres. Eram as bruxas, “Ambígua, a bruxa pode ser tanto a bela jovem sedutora, como a horrenda anciã, aparentada com a morte”. Essas figuras temidas e procuradas dominavam as artes da cura através de conhecimentos de ervas medicinais e faziam sortilégios para conquistar amores e conseguir prosperidade. Numa sociedade puramente patriarcal essas figuras eram muito combatidas, pois eram ligadas ao poder e a mulher não poderia possuir nenhum poder além do homem.

Muito dessas práticas vieram na bagagem dos europeus enviados para colonizar o Brasil. As bolsas de mandinga, os amuletos, os santos e especialmente os sortilégios e práticas mágicas chegaram até o Brasil Colonial e tomaram forma de Idolatrias específicas. Um exemplo que destacamos é o da Idolatria do Jaguaribe, citada por Vainfas e que retrata o sincretismo de um índio das práticas cristãs e da praxe católica e sacerdotal.

As mulheres que vivessem sozinhas eram consideradas bruxas, e especialmente as que faziam sortilégios para conquistar os homens ou mantê-los, para ganhar prosperidade e para curar. A atuação da Igreja para combater essas mulheres foi expressa com o Tribunal do Santo Ofício, ou Santa Inquisição, que trabalhou para exterminá-las e demonizá-las. As práticas ditas demoníacas eram uma reação das mulheres à misoginia. Elas, desde então em posições subalternas, faziam algo que as tornasse poderosas e temidas, assim como os homens.

Considerações Finais

A religiosidade colonial se forma a partir de sincretismos com várias heranças do imaginário europeu e da relação dos portugueses com os indígenas na América Portuguesa. Os índios foram catequizados por se pensar, no imaginário medieval, numa cruzada pelas almas. Os índios respondem, inicialmente com o desprezo aos hábitos portugueses e depois são forçados a aceitar as práticas e até a criam versões próprias do catolicismo.

O Brasil Colonial teve representações de idolatrias e bruxarias, mandingas e amuletos dos mais variados. Os mitos sobre a esfera de um éden terreno ou de terra infernal corroboravam ainda mais com essas idéias. Tudo corroborado por heranças clássicas que criaram essas imagens no imaginário dos europeus.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987. (História do pensamento católico no Brasil, 1).

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor e outros ensaios. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O ano 1000**: tempo de medo ou de esperança? São paulo: Companhia das letras, 1999.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Identidades bestiais na colônia**: Mostruosidade, gender, e ordem política na cronística portuguesa sobre o Brasil dos séculos XVI e XVII. Revista Signótica , v. 15, n. 1, p. 77-90, jan./jun. 2003

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LACOMBE, Américo Jacobina. A igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sergio Buarque de (Dir.) **A época colonial**: administração, economia, sociedade. São Paulo: Difel, 1973. (História Geral da Civilização Brasileira, 2).

LE GOFF, Jacques. **Uma Longa Idade Média**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LUIZ FERREIRA, Jorge. **Conquista e colonização da América espanhola**. São Paulo: Ática, 1992.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo na terra de santa cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Juliana Beatriz de. ; VAINFAS, Ronaldo. **Brasil de todos os santos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL.

Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. ISSN 1518-3394.

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais

VILLALTA, Luiz Carlos. Vida Privada e Colonização: o lugar da língua, da instrução e dos livros. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ENTRE A COROA E A CRUZ: A IGREJA COLONIAL SOB A ÉGIDE DO PADROADO.¹

Marlon Anderson de Oliveira²

1. RESUMO:

O regime do padroado brasileiro tem suas origens no padroado português, e as origens históricas do padroado remontam ao século IV, quando o cristianismo não tinha permissão para realizar suas práticas religiosas livremente nos territórios do Império Romano. O padroado foi criado através de um tratado entre a Igreja Católica e os reinos de Portugal e de Espanha. A Igreja delegava aos monarcas dos reinos ibéricos a administração e a organização da Igreja Católica em seus domínios. O rei mandava construir igrejas, nomeava os padres e os bispos, sendo estes depois aprovados pelo Papa. Assim, a estrutura do Reino de Portugal e de Espanha tinha não só uma dimensão político-administrativa, mas também religiosa. Com a criação do Padroado, muitas das atividades características da Igreja Católica eram, na verdade, funções do poder político, particularmente a Inquisição, que, nos reinos ibéricos, funcionou mais como uma polícia do que a partir da função religiosa inicial. Qual seria o sentido do padroado para a eavngelização do Brasil nos primórdios da colonização? O sentido para a implantação da ordem do padroado no Brasil se corvegia em dois motivos pertinentes, a expanssão das fronteiras e a propagação da fé catolica, como pressoposto necessarios da colonização das novas terras descobertas.

Palavras-chaves: Padroado, Igreja Colonial, Coroa Portuguesa. Colonização.

2. ABSTRACT:

The regime of Padroado Brazil has its origins in Padroado Portuguese, and the historical origins of Padroado back to the fourth century when Christianity was not allowed to perform their religious practices freely in the territories of the Roman Empire. The Padroado was created by a treaty between the Catholic Church and the kingdoms of Portugal and Spain. The Church delegated to the monarchs of the Iberian kingdoms administration and organization of the Catholic Church in their fields. The king told them build churches, appointed the priests and bishops, which are then approved by the Pope. Thus, the structure

¹ Monografia apresentada como requisito para obtenção do título de Especialista em Historia Regional do Brasil: Nordeste, pela Universidade Católica de Pernambuco.

² Professor da Rede Estadual de Ensino, especialista em História Regional do Brasil: Nordeste, pela Universidade Católica de Pernambuco (2005), mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, residente no município de Água Preta – PE. (marlonoliver@hotmail.com).

of the Kingdom of Portugal and Spain had not only a political / administrative, but also religious. With the creation of Padroado, many of the characteristics of the Catholic Church activities were, indeed, functions of political power, particularly the Inquisition, that in the Iberian kingdoms, functioned more as a police than from the original religious function. What is the meaning of Padroado for evangelização of Brazil in the early days of colonization? The direction for the implementation of the order of Padroado in Brazil is corvegia on two grounds relevant, the expansion of efronteries and spread the Catholic faith, as required pressoposto the colonization of new land discoveries.

Keywords: Padroado, Colonial Church, Portuguese Crown. Colonization.

3. INTRODUÇÃO:

Qual é o papel da História como uma ciência que analisa os fenômenos humanos? Quais são os limites da ciência histórica? Como na construção do conhecimento histórico podemos visualizar a força dos fenômenos religiosos? É, inevitável deixar de perceber como a historia tem uma importância fundamental na construção do conhecimento humano, o ato de visitar o passado se configura como um elemento de suma importância para a compreensão do presente, e conseqüentemente a elaboração de um futuro.

A ciência histórica vem contribuindo arduamente para as devidas análises sobre os diversos setores que formam as sociedades, como também, os momentos que estas mesmas sociedades passam, vitórias, rupturas, declínios e guerras, são para a ciência histórica o início de um processo de análise, onde todas as ferramentas são utilizadas para que se possa encontrar uma resposta sobre o fato que se esta analisando.

A historia vive de fatos, é os fatos constroem o processo histórico, cabe ao historiador organizá-los, investigá-los e construir sua visão, como esclarece o historiador Ciro Flamarion Cardoso,

A missão do historiador consistiria em estabelecer – a partir dos documentos - os fatos históricos, coordená-los e, finalmente, expô-los coerentemente. Os fatos históricos seriam singulares, individuais, que não se repetem, o historiador deveria recolhê-los todos, objetivamente, sem optar entre eles. Seriam encarados como a matéria da história, que já existiria latente nos documentos, antes do historiador ocupar-se destes. Sua coordenação em uma cadeia linear de causas e conseqüências constituiria a síntese, a apresentação dos fatos estudados: o fato quase sempre políticos, diplomáticos, militares, ou religiosos³.

³ CARDOSO, Ciro Flamarion. e PEREZ, Hector. **Os métodos da história**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2002, p. 21-22.

Com o desenvolvimento das ciências humanas, a história também passou por um processo de mudança, novas concepções e visões foram construídas e expostas, quebrando assim as limitações do passado onde se acreditava que os limites da história terminava com a exaltação dos grandes feitos, dos heróis, ou dos fatos que não se podiam questionar, a ciência história avançou, e com estes avanços foi possível se analisar e investigar com mais eficácia a ação do homem durante o tempo.⁴

Ciências como a Psicologia, Sociologia, ajudaram os historiadores a abrirem o leque das análises históricas, perfazendo assim um conjunto de conhecimentos mais diversificado, um novo tempo para a ciência histórica, “o motor da evolução recente da história foi, pois – e continua a sê-lo – o contato com as demais ciências do homem”.⁵

Neste estudo nos propomos a analisar alguns recortes históricos referentes ao período colonial brasileiro, mais respectivamente sobre a relação da Igreja Católica com o Estado português, por meio do mecanismo do Padroado Régio. Nestas entrelinhas tentaremos expor de modo prático aquilo que entendemos deste momento tão importante da história nacional e como a ação da Igreja Católica neste período esteve condicionada a este mecanismo de poder e contenção da Coroa Portuguesa.

Como ponto de partida para a construção desta visão sobre a ação da Igreja sob a égide do Padroado, lançaremos nosso olhar sobre a ligação que existe entre a história e a religião. Como já mencionamos no início destas análise, consideramos que a história é uma poderosa ferramenta de análise da realidade que estamos inseridos, o olhar para o passado é fundamental, mesmo com diversos instrumentos evoluídos que contamos atualmente é necessário se valer de tradicionais meios para a visualização de alguns períodos da história.

As grandes religiões sempre estiveram presentes na construção do processo histórico das principais civilizações que se desenvolveram nas etapas históricas. Desta forma, não é difícil entender a importância científica dos fenômenos religiosos, os mesmo se configuram como alternativas de estudos, análises e pesquisas, visando a construção de um conhecimento concreto.

O estudo das Religiões se faz necessário, pois, não é simplesmente revisitar um passado longe dos nossos olhares, mas, trilhar um caminho novo, que para muitos pesquisadores que se fecham em seus cubículos teóricos, não conhecem a força e a expressividade que envolve o universo da religião. Especificamente nosso ponto de análise,

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ *Ibidem*, p. 24.

esta ligado ao Cristianismo, uma das mais antigas religiões monoteístas presente nos dias atuais.⁶

Dentro do Cristianismo, recortamos a modalidade do Catolicismo, mais especificamente o Catolicismo Romano que foi responsável pela Evangelização do Novo Mundo⁷, termo assim condicionado as novas terras descobertas por portugueses e espanhóis no final do séc. XV e início do século XVI.

Durante os períodos históricos podemos perceber a forte presença das religiões nas diversas sociedades que se formaram ao longo do tempo, em diversos locais do Oriente ao Ocidente. As antigas civilizações formadas por povos diferenciados culturalmente, apresentavam em sua organização a presença da religião, a religião sempre foi um fator de poder e como consequência disto à religião passa a ter um papel importante para o desenvolvimento destes povos.

A relação existente entre a história e o sagrado é uma relação dialógica. O sagrado se afirma na história na medida que o mesmo passa a ter um papel determinante na vida e na organização de um povo. A essência das religiões está inserida na história, todos povos de todos os tempos criaram suas divindades, transformando-as em ponto de convergência das diversas relações existentes da vida em sociedade.

Mircea Eliade, explica que podemos localizar esta relação entre história e o sagrado, quando expõe a visão do historiador Heródoto:

Podemos localizar sua primeira manifestação na Grécia clássica, sobre tudo a partir do século V. Esse interesse manifesta-se, por um lado, nas descrições dos cultos estrangeiros e nas comparações com os fatos religiosos nacionais – intercalados nos relatos de viagens – e, por outro lado, na crítica filosófica da religião tradicional. Heródoto (c. 484-c. 425 a.C.) já apresentava descrições admiravelmente exatas de algumas religiões exóticas e bárbaras (Egito, Pérsia, Trácia, Cítia etc.), e chegou até mesmo a propor hipóteses acerca de suas origens e relações com os cultos e as mitologias da Grécia.⁸

Com a impressão do historiador Heródoto, se confirma que as religiões fazem parte do contexto histórico dos povos que viveram e vivem hoje em sociedade. A prática da religiosidade, estimulada por estas diversas religiões, passam a ser objetos de pesquisa para os diversos campos das ciências sociais e humanas. Queremos contribuir para que este leque que é muito extenso continue a se abrir, e que nos sintamos

⁶ MARQUES, Leonardo Arantes. **Historia das religiões e a dialética do sagrado**. São Paulo, Madras, 2005, p. 137-138.

⁷ DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização**. Rio de Janeiro, Ediouro, 2001, p. 16-17.

⁸ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: A essência das religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 03.

provocados em discutir e analisar os fatos, manifestações, liturgias, textos que estão envolvidos no universo da religião e presentes em nossa história.

4. DESENVOLVIMENTO:

4.1 Um Olhar sobre o Período Colonial:

Durante a expansão marítima européia, o então continente americano era totalmente desconhecido, as potências mercantilistas viviam uma intensa fúria pelas cobiçadas especiarias orientais, como também o desejo pela obtenção de ouro, metal que seria utilizado para cunhar as moedas dos monarcas absolutistas.

Era um momento de intensas transformações, o renascimento cultural idealizado por pensadores e artistas desbancava as teorias teocentristas pregadas pela Igreja e dava uma nova conotação ao pensamento medieval da sociedade européia. A partir das diversas discussões em relação à esfericidade da terra, não se acreditava que o grande oceano pudesse ser cruzado.

Mas, o desejo de estender seus domínios e construir grandes impérios fizeram as potências européias se lançarem ao mar na tentativa de descobrir novas rotas comerciais, e a principal delas, a que desse acesso à região da Ásia, onde havia um comércio vasto e variado, em que se acreditava que os mais pobres cômodos eram cobertos de ouro.

De certo os europeus não imaginavam que poderiam encontrar um novo mundo, um lugar que se identifica com o paraíso terreal descrito nas entrelinhas das Sagradas Escrituras⁹, um lugar que, os homens e mulheres viviam totalmente diferente, um lugar cheio de mistérios a serem desvendados, de uma paisagem linda e exuberante com papagaios e aves silvestres descolando-se para seus vôos rasantes, um lugar até então sem cobiça e malícia, que guardava sociedades tão avançadas como as sociedades descobridoras. O novo mundo nos primeiros momentos se torna fascinante, o descobridor se encanta com tamanha beleza natural, com tanta singeleza, era realmente um paraíso. Em Visão do paraíso, seu autor assim diz:

Não só o deslumbramento de Colombo divisava as suas Índias e as pintavas, ora segundo os modelos edênicos provindos largamente de esquemas literários, ora segundo os próprios termos que tinham servido aos poetas gregos e romanos para exaltar a idade feliz, posta no começo dos tempos, quando um solo generoso, sob constante primavera, dava de si espontaneamente os mais saborosos frutos,

⁹ CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 70-78.

onde os homens, isentos da desordenada cobiça, não conheciam o ferro, nem aço, nem armas.¹⁰

A partir daquele momento se iniciava uma nova história, o homem tinha quebrado as barreiras da sua própria ignorância ao perceber que os horizontes do grande oceano poderiam e deveriam ser ultrapassados. Enfim, será que a Ásia e as especiarias das Índias foram encontradas? Os descobridores imaginavam que tinham chegado ao oriente e suas expectativas cada vez mais aumentavam, as lendas, e as histórias sobre as grandes cidades orientais estavam prestes a serem encontradas.

Quando iniciaram sua investida no território começaram a perceber que não existiam as grandes cidades que eles procuravam, era um mundo novo, uma terra nova, habitada por gentios, que receberam dos conquistadores o nome de índios, pensando eles que tinham chegado às índias, um lugar que deveria agora ser moldado à forma dos descobridores. O Encontro das duas culturas se revela como algo que fantástico, dois mundos frente a frente, um observando o jeito do outro, como se cada um não acreditasse que o outro não existia, naquele momento a ideologia mercantilista cai por terra e da vez a um fato inusitado: o EUROPEU diante do NATIVO, o NATIVO diante do EUROPEU, uma verdadeira descoberta. O que isto dever representar para a história do nosso povo? O que se desenvolve deste choque entre dois mundos totalmente distintos?

As repostas para estes questionamentos já foram discutidas e exploradas em diversas obras acadêmicas. O choque das culturas representou a verdadeira descoberta do novo, a visão do europeu era espantada, ou seja, para eles era uma coisa inacreditável, homens semi-nus cobertos apenas por pequenos pedaços de panos, descalços, com fisionomias jamais imaginadas, Sergio Buarque assim acentua esta impressão, “vivem na Idade do ouro, não circundam as herdades de fossos, muros ou sebes. Moram em hortas abertas, sem leis, sem livros, sem juizes, e seguem naturalmente o bem. E têm por odioso aquele que se compraz em praticar o mal, seja contra quem for”.¹¹

Mais, afinal, o que era Portugal? País de dimensões pequenas, situado na Europa Ocidental que durante a expansão marítima se tornou uma das mais importantes potencias econômicas construindo assim um grande império ultramarino, detentor de varias colônias e possuidor de um grande número de escravos, era uma verdadeira potência econômica. Os portugueses se destacavam também hábil facilidade pelo qual navegavam, suas caravelas eram velozes, aplicavam já em meados do séc. XV e XVI, técnicas de

¹⁰ HOLANDA, Sergio Buarque. **Visão do paraíso**. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo, Editora Brasiliense, 2004, p. 185.

¹¹ *Ibidem*, p. 186.

navegação herdadas na invasão dos mouros e conseqüentemente seu contato com os asiáticos fez estas técnicas ficarem mais desenvolvidas.¹²

A estrutura política portuguesa era fundamentada na política centralizadora da Monarquia absolutista, todos estavam em torno do monarca absoluto, a sociedade era hora estamental, hora mutável, principalmente após o surgimento da Burguesia e do desenvolvimento das relações capitalistas a sociedade portuguesa também sentiu estes impactos e notoriamente percebia-se as mudanças causadas pelas novas atividades econômicas. Atividades estas que vão impulsionar toda a corrida mercantilista portuguesa, a cobiça por metais preciosos e por novos comércios lucrativos era o carro chefe para o lançamento das caravelas ao mar rumo a lucratividade que as conquistas proporcionavam.¹³

De fato as pretensões portuguesas não eram as de simplesmente conhecer uma nova terra, ou como dizem alguns escritores, descobrir o paraíso terreal, era sim de conseguir novas fontes de riqueza, quando se afirma que não existiu um erro cartográfico ou de coordenadas na viagem do descobrimento é por que já se tinha o conhecimento de correntes marinhas vindas do sul, isso dava suporte a crença de que existia uma nova terra, e que esta deveria ser conquistada primeiramente em nome de Deus e de sua majestade, que na época era D. Manuel. As pretensões eram evidentes, os portugueses não investiram numa viagem longa e cansativa para acertarem mediante um erro cartográfico, era lógico e exato, a ciência daquela nova terra.¹⁴

Os descobridores aportaram numa terra que realmente aos olhos dos que não conheciam, tornava-se um verdadeiro paraíso, uma terra fantástica, límpida virgem da impureza e da malícia trazidas nas naus e caravelas dos portugueses. A descrição deste novo mundo é traduzida pelas palavras do escrivão-mor de Cabral, Caminha, escreve a vossa majestade e lhe comunica a dádiva do encontro com o paraíso terreal português¹⁵. Achado? Descoberto? Encontrado? Invadido. Qual destas expressões deveríamos utilizar para entender este fato de nossa história? O certo é que as terras encontradas, achadas, descobertas ou até mesmo invadidas deveriam agora dar algum tipo de retorno para os descobridores, principalmente retornos econômicos que fossem favoráveis à coroa portuguesa que tinha investido alto nas navegações em busca de novos mercados consumidores e de metais preciosos.

¹² DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização**. Rio de Janeiro, Ediouro, 2001, p. 18.

¹³ *Ibidem*, p. 18.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵ CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 70-78.

Mediante tal fato, a descoberta de certo modo passa despercebida pelo olhar de Lisboa, até então homens nus, árvores, pássaros silvestres e belezas naturais não chamaram a atenção dos portugueses, pois o que se poderia aproveitar destes meios? Assim durante um longo período de aproximadamente trinta (30) anos as terras descobertas ficaram escanteadas tendo apenas como fator importante à existência de grande quantidade de madeira. O que de fato mudou nas terras descobertas a partir de 1530? Como os portugueses iriam administrar aquela tão vasta camada de terra? Sem dúvida o ano de 1530 foi o marco inicial nas mudanças proporcionadas pela Coroa em relação ao Brasil. Se durante os trinta primeiros anos as atividades desenvolvidas não ultrapassavam o limite da exploração da madeira, agora se deveria dar um passo mais eficaz, pois, outras nações estavam realizando atividades de contrabando no litoral da colônia, prejudicando assim os ganhos reais.

Naquele momento era importante ressaltar que Portugal não admitia este tipo de atividade em suas terras demarcadas. A proteção do litoral era uma questão fundamental, os direitos de monopólio que foram estabelecidos com as posses espanholas deveriam assegurar a posse das terras portuguesas. O historiador Mário Maestri em seus escritos observa que o processo de colonização se dá efetivamente a partir de dezembro de 1530, quando o nobre Martim Afonso chega ao Brasil:

Em dezembro de 1530, uma poderosa esquadra foi enviada ao Brasil – duas naus, duas caravelas, um galeão – transportando em torno de 400 homens fortemente armados. Martim Afonso de Sousa, navegador e militar comandava belicosa armada. Ele recebera ordens de combater os franceses com que deparasse; enviar para Lisboa carregamentos de torras de pau-brasil e, sobretudo, de explorar o litoral, o interior e o rio da Prata. As instruções determinavam que, cumpridos os objetivos da expedição, os tripulantes “que lá” quisessem “ficar e povoar” fossem desembarcados no novo mundo. Dessa viagem resultou na fundação em 1532, da vila de São Vicente, e no planalto, da vila de Piratininga. Iniciava-se a ocupação territorial e colonial da terra do Brasil¹⁶.

Iniciava-se a colonização do novo mundo português, processo este que vai extrair subitamente todas as riquezas existentes na nova terra. Vai também desencadear a formação de uma nova sociedade a base do escravismo modo de produção predominante durante os mais de trezentos anos de colônia Brasil. Um processo depredador, ou seja, destruidor que vai desde da exploração da madeira pau-brasil, passando pelo chamado ouro branco do açúcar chegando até em fim o cobiçado ouro e deixando seqüelas irreparáveis ao longo de seu desenvolvimento.

¹⁶ MAESTRI, Mário. **Uma história do Brasil**: colônia. São Paulo, Editora Contexto, 2001, p. 24-25.

4.2 Igreja, Colonização e o Padroado:

“O Brasil nasceu à sombra da cruz”¹⁷, esta afirmação dos historiadores Mary Del Priore e Renato Pinto Venâncio, tem um sentido acentuado, o Brasil enquanto colônia da metrópole portuguesa nasce sobre a proteção da santa cruz católica e ao mesmo tempo sob o domínio do vasto império ultramarino português. A religião dos descobridores foi trazida em suas caravelas para que as novas terras descobertas pudessem receber a benção de Deus e sua infinita proteção. Ao mesmo tempo, que esta proteção era invocada a Coroa Portuguesa utilizava a religião como um instrumento de suma importância para o projeto colonizador que veio a se desenvolver nas terras do novo mundo português.

A ação dos primeiros padres católicos teve efeitos positivos e negativos, e se configurou num momento de grande importância para a história nacional. A chegada do Evangelho nas terras do novo mundo marcou o início de um novo tempo, ou melhor, marcou de fato o início do projeto de colonização. Sob as palavras santa do Evangelho os portugueses iniciaram uma relação de intensa exploração nas novas terras, e para confirmar a veracidade desta ação a Igreja se torna neste instante objeto de suma importância para que os interesses fossem bem sucedidos.

Mas como se deu essa evangelização? Quem foram os primeiros a difundir o cristianismo no ultramar? Os historiadores Priore e Venâncio explicam:

Os primeiros religiosos a desembarcar entre nós foram oito franciscanos, membros de importante ordem estabelecida, há tempos, em Portugal. Sua presença como capelães de bordo na navegação portuguesa era comum, mas sua participação na evangelização do gentio ou nas práticas religiosas de colonos só ganha envergadura a partir de 1580, quando acontece a conquista da Paraíba. Papel bem mais relevante, contudo, teriam os jesuítas.¹⁸

Após 1530, com o início efetivo do processo de colonização das novas terras, a coroa portuguesa começa a dar um ritmo ao movimento de colonização, mesmo com objetivos claros e expressos de explorar e lucrar com as novas posses, o rei de Portugal D. João III afirma que o único objetivo da estada portuguesa nas novas terras seria a conversão dos gentios a fé católica, “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica”¹⁹. Mas, o que representava a religião neste contexto? Mesmo de forma diferente os indígenas tinham suas práticas religiosas, como um instrumento da colonização a Igreja vai ser inserida neste processo e como consequência disto se estabelece uma relação de poderes entre a coroa e a Igreja,

¹⁷ DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização**. Rio de Janeiro, Ediouro, 2001, p. 40.

¹⁸ *Ibidem*, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*, p. 40.

assim o sentido de colonizar não advinha simplesmente dos objetivos mercantilistas mais dos motivos religiosos:

A religião era uma forma de identidade, de inserção no mundo. A colonização das almas indígenas não se deu apenas porque o nativo era potencial para a força de trabalho a ser explorada, mas, também, porque os índios não tinham “conhecimento algum do seu criador, nem de coisas do céu”. Isso foi fundamental para dar uma característica de missão à presença de homens da Igreja na América portuguesa.²⁰

Dentro deste contexto como já mencionamos os padres jesuítas vão se destacar no desenvolvimento de suas ações. São nestas ações realizadas pelos padres jesuítas que aparecem sinais da força do Padroado. Os membros da Companhia de Jesus, dão início a uma dupla atividade missionária, privilegiando a assistência religiosa aos colonos brancos e as práticas da catequese dos nativos, muitas foram as dificuldades, a língua desconhecida e costumes nativos se configuraram como dificuldades, porém a oposição de colonos também foi uma dificuldade encontrada pelos padres jesuítas.

Mas, talvez, a maior dificuldade encontrada pelos padres, não só se restringia a estes elementos citados, os jesuítas não eram livres, eram dependentes da coroa portuguesa e suas ações eram facultadas mediante a vontade de Lisboa, na maioria das vezes os recursos vindos de Portugal eram insuficientes.²¹

A grande questão que se discute sobre a ação da Igreja do Brasil no período colonial era sua identidade como uma instituição, não se pode deixar de considerar que a Igreja como uma instituição religiosa mesmo com suas finalidades ligada a uma religião, era um organismo pertencente a um projeto maior, de conquista de uma nova terra, que naquele momento tinha que dar retorno dos investimentos destinados pela Coroa Portuguesa.

A evangelização era um discurso, um discurso universalista como explica Hoornaert, o discurso acerca da evangelização era em primeiro lugar universalista. Era um discurso que desconhecia fronteiras.²² A evangelização foi utilizada como um elemento de convencimento, era o instrumento ideológico para persuadir, tinha reflexos, necessidades, objetivos e era doutrinário.²³

A relação entre a Igreja e o Estado Português só pode ser compreendida mediante o entendimento do Padroado. Em relação ao padroado é pertinente mencionar que a Santa Sé era consciente da situação que incidia sobre a Igreja no Brasil²⁴. De fato a Igreja não tinha autonomia, nem poder de decisão sobre os passos que deveria

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

²¹ MATOS, Henrique Cristiano José. **História mínima da Igreja no Brasil**. Belo Horizonte, Editora O Lutador, 2002, p. 10.

²² HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1979, p. 24.

²³ *Ibidem*, p. 25.

²⁴ LIMA, Maurílio César de. **Breve história da Igreja no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 115.

desempenhar para realizar sua missão. Mas, de onde se originou o padroado? O regime do padroado brasileiro tem suas origens no padroado português, e as origens históricas do padroado remontam ao século IV, quando o cristianismo não tinha permissão para realizar suas práticas religiosas livremente nos territórios do Império Romano, como explica Hoornaert:

As origens históricas do padroado devem ser buscadas ainda no século IV. Nos três primeiros séculos da era cristã a Igreja Católica viveu marginalizada da vida pública e social, quer dentro do próprio judaísmo, quer na civilização helênica. O mundo romano não aceitou os cristãos com suas práticas e instituições²⁵.

O padroado foi criado através de um tratado entre a Igreja Católica e os reinos de Portugal e de Espanha; especificamente, em nossa pesquisa, citaremos o desenvolvimento do padroado português, que deu origem ao do Brasil. Para explicar como este dispositivo se originou, nos valem das palavras de Eduardo Hoornaert que afirma:

O direito do padroado dos reis de Portugal só pode ser entendido dentro de todo o contexto da história medieval. Na realidade, não se trata de uma usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da Igreja, mas de uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal. Unindo os direitos políticos da realeza os títulos de grão-mestre de ordens religiosas, os monarcas portugueses passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias e domínios de Portugal²⁶.

A Igreja delegava aos monarcas dos reinos ibéricos a administração e a organização da Igreja Católica em seus domínios. O rei mandava construir igrejas, nomeava os padres e os bispos, sendo estes depois aprovados pelo Papa. Assim, a estrutura do Reino de Portugal e de Espanha tinha não só uma dimensão político-administrativa, mas também religiosa. Com a criação do Padroado, muitas das atividades características da Igreja Católica eram, na verdade, funções do poder político, particularmente a Inquisição, que, nos reinos ibéricos, funcionou mais como uma polícia do que a partir da função religiosa inicial.

Qual seria o sentido do padroado para a evangelização do Brasil nos primórdios da colonização? O sentido para a implantação da ordem do padroado no Brasil se convergia em dois motivos pertinentes, a expansão das fronteiras e a propagação da fé católica, como pressuposto necessários da colonização das novas terras descobertas²⁷.

As normas impostas pelo padroado anulavam qualquer tipo de manifestação autônoma da Igreja no Brasil. É pertinente mencionar que a situação da Igreja, sob a égide

²⁵ HOORNAERT, Eduardo. O padroado português. In: **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1979, p. 160.

²⁶ *Ibidem*, p. 163.

²⁷ *Ibidem*, p. 165.

do padroado português, durante aquele período fazia parte do processo de colonização desenvolvido pela metrópole:

O rei estabeleceu as razões do projeto colonizador de Portugal: Em primeiro lugar “o serviço de Deus e exalçamento de nossa santa fé”, em segundo, “o serviço meu e proveito de meus reinos e senhorios”. Por ultimo, “o enobrecimento das capitanias e povoações das terras do Brasil, e proveito dos naturais delas”.²⁸

O século XIX trouxe mudanças significativas para o contexto histórico brasileiro daquele período, o que se configurou a partir do ano de 1808, como nos explica Hoornaert:

No ano de 1808 os portos brasileiros foram franqueados para receberem navios não-portugueses. Com a entrada de navios franceses, ingleses, norte-americanos, alemães e outros nos portos do Rio de Janeiro, Santos, Salvador, Recife e Belém começou uma nova época, inclusive para o catolicismo no Brasil. Este deixou de ser unicamente lusitano e recebeu os impactos da romanização, e também deixou de ser a única, pois o protestantismo entrou com os primeiros viajantes estrangeiros. O Brasil começou a desvendar um mundo mais amplo do que o estreitamente português e católico. Iniciou-se uma nova conquista colonial, aparentemente pacífica e liberal, a “conquista burguesa” do Brasil²⁹.

Após a deflagração da emancipação política do Brasil, a relação Igreja X Estado, permaneceu sob as normas e práticas do padroado. A autonomia da colônia tinha sido efetivada, mas, qual era a autonomia da Igreja para realizar sua missão? Essa autonomia só viria um pouco mais tarde, a partir de fatos que proporcionaram mudanças profundas na vida e na organização da Igreja no Brasil. Durante o segundo reinado brasileiro, “a Igreja do Brasil deixou de ser governada pela Mesa de Consciência e Ordens sediada em Lisboa para entrar na órbita do Vaticano, de Roma”³⁰.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A relação Igreja X Estado, é um elementos de intensas discussões, em muitos momentos da historia nacional foi possível se perceber uma acentuada aproximação das duas esferas de poder, bem como também é possível se perceber uma relação de conflitos que tem como conseqüências varias rupturas dentro do processo histórico. O que se evidencia é que sendo um conflito ou uma relação dialógica, o mesmo se torna um

²⁸ *Ibidem*, p. 165.

²⁹ HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil**. In: DUSSEL, Henrique. **História liberations: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 310.

³⁰ *Ibidem*, p. 310-311.

elemento para a prática da pesquisa, visto que esta relação ainda está em pleno desenvolvimento, devido a atuação das duas esferas de poder.

A atuação da Igreja no Brasil desde o período colonial até o presente momento merece toda a atenção dos pesquisadores do universo da religião. A Igreja Católica é um organismo que ultrapassou os marcos do tempo e contribuiu de forma efetiva para a construção de uma identidade nacional, bem como, a ação da evangelização católica no Brasil colônia, e posteriormente no Brasil emancipado de Portugal definiu as bases da sociedade vigente.

Mesmo atuando como um elemento do projeto de colonização portuguesa, a Igreja tem uma importância relevante no processo histórico nacional. A fé católica, associada as crenças nativas e mais adiante a religiosidade africana, transformou-se num verdadeiro patrimônio cultural, diversificado, plural e ao mesmo tempo singular. As expressões advindas do sincretismo existente entre as práticas religiosas católicas, indígenas e africanas diversificam a matriz religiosa nacional.

O Padroado como elemento condicionador desta relação entre Igreja e Estado nos primeiros momentos da evangelização na colônia teve um papel crucial na organização das atividades da Igreja nascente nas novas terras da América portuguesa. Este instrumento que tem suas origens no antigo Império Romano, delegava aos monarcas poderes intransferíveis, com os mesmos, o monarca estabelecia sua vontade e utilizava a Igreja como um elemento para o alcance dos objetivos mercantilistas predominantes deste período.

Com a imposição do Padroado, se anulava qualquer tipo de pretensão em relação a autonomia da Igreja no Brasil, porém no período colonial constatamos que em determinados momentos alguns prelados almejavam esta condição que seria de fundamental importância para a organização e ação da Igreja no Brasil. Mesmo com as mudanças ocorridas no século XIX, e a pretensa emancipação política do Brasil, a autonomia como instituição não veio, e o Padroado como mecanismo regulador das relações entre Igreja e Estado permaneceu.

6. REFERÊNCIAS:

CARDOSO, Ciro Flamarion. e PEREZ, Hector. **Os métodos da história**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: A essência das religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização**. Rio de Janeiro, Ediouro, 2001.

HOLANDA, Sergio Buarque. **Visão do paraíso**. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo, Editora Brasiliense, 2004.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1979.

_____. **A Igreja no Brasil**. In: DUSSEL, Henrique. **História liberations: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1992.

LIMA, Maurílio César de. **Breve história da Igreja no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2001.

MARQUES, Leonardo Arantes. **Historia das religiões e a dialética do sagrado**. São Paulo, Madras, 2005.

MAESTRI, Mário. **Uma história do Brasil: colônia**. São Paulo, Editora Contexto, 2001.

MATOS, Henrique Cristiano José. **História mínima da Igreja no Brasil**. Belo Horizonte, Editora O Lutador, 2002.

AS “MISTURAS DO HUMANO COM O DIVINO¹” NA MEDICINA POPULAR DO BRASIL COLONIAL

Lenina Lopes Soares Silva
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Mestre em Ciências Sociais
e-mail: lenina@natal.digi.com.br

Resumo

A Medicina Popular Brasileira do Século XVIII oferece um vasto campo de pesquisa sobre a representação e aplicação da religiosidade, das crenças e superstições do povo, na arte de curar. Partindo-se dos referentes encontrados na obra de Pedro Nava (1903-1984), médico, humanista e memorialista brasileiro, são postas à discussão as “misturas do humano com o divino”, configuradas nos usos dos santos padroeiros na terapêutica popular, conduzida pelos padres e fazendeiros sobre as vítimas de diversas doenças no Brasil Colônia. Tais usos e misturas dão a tônica de um conservadorismo popular, mesclado com elementos religiosos presentes na cultura brasileira, cujas origens remontam à Medicina portuguesa, à arte curativa africana e a dos índios da nova terra. A falta de médicos e o excesso de rezadores e benzilhões tornaram-se fatores predominantes da permanência das diversidades culturais religiosas na prática popular da medicina. Daí a presença de uma mistura homogênea de humanidade e de divindade, formada por componentes mágicos e empíricos condutores do social para a cura das doenças que acometiam o povo brasileiro no período colonial. Este estudo faz parte da pesquisa: “Memórias do Brasil: Itinerários e Singularidades da Formação Social, Educativa e Cultural de autores brasileiros”, que vem sendo desenvolvida na Base de Pesquisa Cultura, Política e Educação, do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Palavras-chave: Medicina Popular; Brasil Colonial; Diversidade Cultural; Religiosidade

1 Introdução

Medicina popular e religiosidade são práticas sociais e culturais cotidianas no espaço-tempo da formação cultural do povo brasileiro. Tais temáticas, quando articuladas, oferecem aos estudiosos possibilidades para a compreensão mais abrangente de como era

¹ Expressão cunhada por NAVA, Pedro. **Capítulos da História da Medicina no Brasil**. Cotia São Paulo, : Ateliê Editorial: Londrina, PR: Eduel; São Paulo: Oficina do Livro Rubens Borba de Moraes, 2003. p. 183.

praticada a medicina no Brasil colonial. Para alguns autores cujos trabalhos enfocam a história da medicina, dentre os quais José Gondra (2004), que informa, até 1808, a medicina aqui praticada era aquela oriunda dos povos que aqui chegaram em 1500 e nos séculos subseqüentes, incorporada às práticas de cura dos povos indígenas que aqui viviam. Contudo, esse autor chama a atenção para as práticas jesuíticas de cura pela fé, e também dos povos africanos que aqui aportaram como escravos. Nessa conjunção de culturas, sem muito esforço pode-se verificar que a religiosidade dava o tom da medicina, numa mistura de crenças inimaginável.

Desse modo, entre benzilhões, pajelanças, rezas e bruxarias a medicina popular foi sendo moldada no Brasil. No entanto, é a partir do século XVIII que a sua inserção na dinâmica das práticas religiosas vai ser mais criticada, dada a chegada de vários médicos e de pessoas que sabiam ler no país, além daqueles vinculados à Companhia de Jesus.

O Século XVIII, na história da colonização brasileira, é considerado o século de ouro, isto porque a descoberta de ouro no Brasil fez mudar os espaços físicos, políticos e administrativos do país. O peso do ouro fixou as populações em torno dos lugares onde existia o metal dourado, impulsionando também a debandada das populações litorâneas e sertanejas para estes locais – diga-se também que o ouro provocou mudanças sociais e culturais. De acordo com Voltaire Schilling², o ouro

fez com que surgisse pela primeira vez no Brasil Colônia uma classe média de artesãos, de profissionais das minas, de comerciantes e funcionários, de militares, de artistas e músicos, além de uma poderosa plutocracia que enriquecera com o ouro (SCHILLING, acessado em jul/2008).

Este contexto de efervescência econômica do ouro brasileiro coincidia com o das Luzes no continente europeu que, nesse momento, já via na ciência um poder infinito para muitos males, inclusive, os dos corpos humanos doentes. Este século ficou marcado na história da educação e da prática médica, em Portugal, como um século de superação e de inovações (RIBEIRO, 1997), embora ainda permanecesse, na corte portuguesa, a prática médica popular e pouco científica. Mas, e no Brasil, colônia portuguesa, o que ocorria? Aqui, em terras Tupiniquins, a medicina predominante era a popular, solidamente vinculada a sistemas mágicos e religiosos, herdados como já salientamos, dos povos indígenas, dos

² http://educaterra.terra.com.br/voltaire/500br/br_ouro9.htm, acessado em 8 de julho de 2008.

africanos e dos portugueses letrados – os jesuítas – e também dos não letrados que povoaram o país e formaram o povo brasileiro, constituindo uma prática de medicina popular diversificada, atuante na arte de curar o corpo sem descuidar do espírito e da promoção da fé, complexa e multifacetada.

Há vários livros que tratam da constituição de uma medicina popular no Brasil, construída na interseção e articulação dos conhecimentos e saberes próprios dos povos que compuseram a cultura brasileira. Entre tais livros, no entanto, destacamos o livro de Márcia Moisés Ribeiro: “A ciência dos trópicos: arte médica no Brasil do século XVIII”, por articular o imaginário e o concreto na discussão da medicina, para subsidiar nossa análise em torno da medicina popular e suas práticas alicerçadas no “divino”, no período histórico em pauta.

Desse modo, partindo-se dos referentes encontrados na obra “Capítulos da História da Medicina no Brasil” (2003), de Pedro Nava (1903 -1984), médico, humanista e memorialista brasileiro, são postas à discussão as “misturas do humano com o divino”, configuradas nos usos dos santos padroeiros na terapêutica popular, conduzida pelos padres e fazendeiros sobre as vítimas de diversas doenças no Brasil Colônia.

Nessa perspectiva, objetivamos promover reflexões sobre medicina popular no século XVIII, tendo como ponto de partida para a análise os referentes de Nava (2003) articulados às análises de Ribeiro (1997). Para tanto, serão feitas interpretações dos conteúdos dos livros e em alguns momentos serão citados literalmente para dar suporte e ao mesmo tempo ilustrar as reflexões.

2 A medicina popular no período colonial brasileiro e a religiosidade nas práticas de curas

No século XVIII a concepção que se tem da ciência comporta perfeitamente os princípios religiosos. Márcia Ribeiro

A Medicina popular brasileira do Século XVIII oferece um vasto campo de pesquisa ainda pouco explorado, no que tange à representação e aplicação da religiosidade, das crenças e superstições do povo na arte de curar. A doença era vista como castigo de Deus, dos santos, dos orixás ou era feitiço. A crença católica, em especial a do culto mariano, criou uma legião de Nossas Senhoras voltadas para a Saúde; temos por esta via: Nossa

Senhora das Dores, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa Senhora do Leite etc. As outras crenças também criaram artifícios de cura nas figuras de caboclos, do fogo, da água, do culto à lua, ao sol etc.

No século XVIII já existiam no país os Hospitais da Misericórdia e as casas onde atendiam as enfermeiras de algumas ordens religiosas. Nesse período, as doenças infectocontagiosas, como sarampo, catapora, gripe, tifo, tuberculose, hanseníase e doenças de pele eram as que mais afetavam a população. (MIRANDA, 2004).

Assim, de acordo com Ribeiro (1997), havia a necessidade emergencial de atendimento médico, o que era feito pela via da medicina popular e da religiosidade, como uma terapêutica, na qual corpo, espírito e santos, e medicamentos eram inseparáveis. Os curadores, as rezadeiras, os raizeiros, os pajés, as mães-de-santo e os ativistas médicos, todos eles apelam para o espiritual, para algo que transcende à compreensão concreta, lógica de suas práticas de cura. Isto fica evidente nos diversos tratamentos que são narrados na literatura que trata da medicina praticada no Brasil no século de ouro, dentre estes, a “triaga brasílica”, um contraveneno preparado pela Companhia de Jesus.

Para os povos que habitavam o país à época, as doenças tinham quase sempre causas espirituais, os astros ocupavam também espaço no imaginário da medicina popular; contudo, isto não impedia que na prática desta medicina fossem utilizados medicamentos da farmacopéia de outros países, além da portuguesa, e as terapias do cosmo. Ribeiro (1997) diz que

através dos fios das malhas que ligam todos os pontos do cosmo, pode-se tentar compreender alguns procedimentos terapêuticos, difundidos nos manuais da época colonial. Naqueles tempos, foram muito divulgados tratamentos que utilizavam os defuntos ou suas partes para compor as mezinhas e processos curativos (RIBEIRO, 1997, p.75).

Havia, portanto, nas práticas da medicina colonial, de acordo com o que sugere Ribeiro, um emaranhado de fórmulas medicamentosas nas quais eram utilizados os mais diversos componentes, sem nenhuma comprovação técnica ou científica de sua eficácia, e sem o menor cuidado com a transmissão de doenças. Essas práticas formavam, assim, um complexo de difícil decifração, pois, além da fé, exercitava-se a experimentação em larga escala; os compostos eram feitos muitas vezes utilizando-se restos humanos e de animais – via-se, desse modo, a prática indígena em movimento, na dinâmica do processo histórico

brasileiro. Para esta autora de acordo com dois casos por ela analisados, isto ocorria também com os não indígenas, pois “na mentalidade do homem moderno, havia íntima ligação entre cura e malefício e, assim, aquele que sabia, curar, podia lançar o mal” (RIBEIRO, 1997, p.107)

Os processos curativos concernentes à mistura de fé e medicina eram dos mais diversos. Iam do comércio de livros ao uso dos santos. Conforme Nava (2003), havia uma verdadeira panóplia de santos no apelo de curas nas práticas populares que unificavam medicina e religiosidade. Havia santos capazes de interceder como intermediários da Graça para quase todas as enfermidades: “Santa Águeda, contra as dores dos peitos”; “Santo Abraão advogado contra o demasiado choro dos meninos”; “Santo Amaro, contra os achaques das pernas e braços” (p.177), entre tantos outros que faziam parte da onomástica da fé para a cura. E, o comércio de livros resumia-se a uma casa que “só vendia obras de teologia e por um livreiro que só se encarregava de distribuir volumes de medicina portuguesa (NAVA, 2003, p.152)”.

Os registros históricos da medicina no Brasil da época colonial, informam sobre misturas que dão a tônica de um conservadorismo popular, mesclado com elementos religiosos presentes na cultura brasileira, cujas origens remontam à Medicina portuguesa, à arte curativa africana e a dos índios da nova terra – Brasil –, praticadas em nossa terra por ativistas que mal conheciam as partes do corpo humano, exceto os jesuítas que aqui aportaram com o objetivo de curar corpos e almas.

Ribeiro e Nava salientam que a falta de médicos e o excesso de rezadores e benzilhões tornaram-se fatores predominantes, especialmente pelas influências da permanência das diversidades culturais religiosas na prática popular da medicina, enfatizando, todavia, a predominância da visão e da prática católica controlada pela Companhia de Jesus. A prática de ex-votos até nossos dias (pois ainda é largamente praticada), como forma de agradecimento pela cura, é um dos componentes herdados da concepção católica; curada a pessoa, faz-se então um molde da parte do corpo que é levada até o santo protetor. Tal prática dá a dimensão das crenças religiosas que associam determinados males físicos e psíquicos a nomes de santos católicos.

Nava faz referências ao livro *Disquisitiones Magicae*, de Martinho Delrio, um jesuíta. O livro que foi publicado no século XVIII, sobre o qual Nava conclui, de acordo com as informações do autor:

Os remédios dessa medicina, mesmo aqueles que agem por via natural, são ministrados com um cerimonial de mistério e de magia, que aos olhos do povo só pode aumentar seu valor e sua eficácia [...] onde o gosto por essa mistura do humano com o divino está patenteado nas invocações, nas preces simples ou seguidas de imposições manuais e de gestos de esconjuro; no rudimento de atos sacrificiais praticados sobre animais vivos; no esboço de penitência e castigo buscados no remédio estercoreário e imundo – que acompanham a administração corriqueira de suadouros; de purgas de velame e de jalapa; de infusos, cozimentos e tinturas de jatobá, pinhão aroeira e pimenta; de fórmulas contendo o tártaro para o paludismo e o mercúrio para a sífilis. (NAVA, 2003, p. 179).

Unindo o natural ao sobrenatural, a medicina popular ia “povoando” o Brasil e o imaginário de seu povo. Assim, sobre a prática e as praticantes da obstetrícia colonial, Nava oferece algumas informações:

Eram parteiras ou “comadres”, quase todas caboclas ou negras velhas que, à habilidade “aparadeiras”, acrescentavam certa prática no tratamento das moléstias do aparelho genital feminino e iam mesmo ao exercício médico – tratando com remédios primitivos ou com rezas e esconjuros e inovações cabalísticas. Usavam [...] uma cruz branca nas portas de suas casas [...]. (NAVA, 2003, p. 153).

Desse modo, chegavam ao mundo, no século XVIII, os novos brasileiros pelas mãos daquelas que habitavam na casa da cruz branca.

Nava ainda informa que, para ele, a medicina popular tem teor intuitivo e instintivo, cuja empiria se baseia no aproveitamento das experiências da medicina dita douta; chama também a atenção para a reflexão sobre as experiências da medicina popular, como um curioso fenômeno que para ele é inseparável da cultura e da coletividade, podendo, assim, ser considerada nas

idéias de comiseração e de solidariedade humana; as alterações que lhe são impostas pela transmissão oral e pela sua adaptação ao sentimento religioso; seu etiologismo sobrenatural e a consequência disto na feitiçaria, nas práticas cabalísticas e nas revivescências de terapêutica místico-teúrgica inseparáveis da arte curativa do povo. (NAVA, 2003, p. 180).

Para Ribeiro, no final do século XVIII

houve, [...] um decréscimo do emprego das substâncias utilizadas ou associadas às práticas populares de curas mágicas na medida em que se impunham explicações mais satisfatórias às doenças, mas isso não significava que as crenças próprias do universo mágico desapareceram totalmente [...] (RIBEIRO, 1997, p.138).

Apesar do decréscimo das práticas populares, sinalizadas por Ribeiro, a medicina popular articulada com a religiosidade continua bem viva na cultura do povo brasileiro, unindo crenças e valores morais e espirituais, tendo em vista que um projeto político de medicina social para o Brasil, capaz de promover conhecimentos sobre as práticas de medicina popular, ainda não foi efetivado.

Em síntese, as palavras de Nava (2003) dão ao debate outros elementos ao afirmar:

os processos curativos do povo, [...] fazem parte do seu complexo cultural, da mesma forma que seus sentimentos religiosos, seus hábitos de preparação alimentar, suas manifestações artísticas, sua posição de espírito em face dos antepassados, da morte, da sucessão paterna ou materna, da fraternidade associativa ou de sangue, seus preconceitos e proibições – é natural que esses processos curativos mantenham ao mesmo caráter de imutabilidade com que são transmitidos através da vida sucessiva das gerações – estas marcas que são a distintiva dos grupos – quer os consideremos do ponto de vista puramente racial, quer do que os separa historicamente (NAVA, 2003, p.180).

Por estas perspectivas de análise podemos compreender que a formação cultural do povo brasileiro, conformou em certa medida esta mistura do humano com o divino na medicina popular praticada no Brasil Colonial dos anos 1800.

3 Considerações Finais

A medicina popular brasileira, no período em interpretação, apresenta, características de uma mistura homogênea de humanidade e de divindade, formada por componentes mágicos e empíricos condutores do social para a cura das doenças que acometiam o povo brasileiro no período colonial.

Assim, podemos discutir sobre práticas religiosas e práticas de cura, corroborando a interpretação feita pelos autores que deram fundamentos a este estudo que no Brasil do

Século XVIII, medicina popular e religiosidade em suas práticas e circulação de saberes eram indissociáveis.

REFERÊNCIAS

GONDRA, José Gonçalves. **Artes de Civilizar**: medicina, higiene e educação escolar na corte imperial. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da Colônia**: limites e espaços de cura. Recife: Fundação de Cultura da cidade de Recife, 2004.

NAVA, Pedro da Silva. **Capítulos da História da Medicina no Brasil**. Cotia São Paulo, : Ateliê Editorial: Londrina, PR: Eduel; São Paulo: Oficina do Livro Rubens Borba de Moraes, 2003.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **A ciência dos trópicos**: a arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo, HUCITEC, 1997.

“BENDITA SÓS VÓS ENTRE AS MULHERES”: COTIDIANO E VIVÊNCIAS NOS RECOLHIMENTOS PORTUGUESES NO PERÍODO COLONIAL”

Jacilene dos Santos Clemente ¹

Introdução

Viúvas, solteiras, órfãs, escravas, adúlteras, religiosas etc. Estes eram alguns dos perfis das mulheres que povoaram os recolhimentos portugueses entre o século XVI e XVIII. Tais locais foram instituições leigas com características que remetiam a um convento, mas que diferem destes pela rotina e pelo objetivo, os recolhimentos tiveram na sociedade colonial um papel duplo, servindo tanto para legitimar a dominação masculina, porém também serviu como um local de resistência feminina a essa dominação.

Já nos primeiros séculos da era Cristã, dentro do contexto sóciopolítico do Império Romano, era possível observar que mulheres solteiras e viúvas, pelos mais diversos motivos se excluíam ou eram afastadas do convívio social. Algumas acabavam se isolando em suas próprias casas ou em comunidades longínquas se dedicando a Deus e a caridade, em uma prática que ficou conhecida por clausura.

A consolidação e a institucionalização desse tipo de reclusão feminina foram o tema dos estudos das historiadoras Leila Mezan Algranti ² e Suely Almeida³, ambas pesquisas serão usadas para nortear nossa discursão. Algranti nos guia em um percurso pela história da clausura desde sua origem no Império Romano, sua consolidação na sociedade feudal e a presença no Império Português até o estabelecendo nas colônias portuguesas sobre a forma de recolhimentos. Já Almeida, tratando de resistência feminina na colônia, aborda o espaço dos recolhimentos dando ênfase ao papel dessa

¹ Jacilene dos Santos Clemente é graduanda do curso de Licenciatura plena em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, orientanda da Prof^a Dr^a Suely Creusa Cordeiro de Almeida.

² ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da colônia. Condição Feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. São Paulo: José Olympio, 1993.

³ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O Sexo devoto**: normalização e resistência feminina no Império Português XVI – XVIII. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005.

Instituição dentro da sociedade colonial, buscando entender como esse espaço possibilitava a resistência do “sexo frágil” no contexto do Império Português.

Com base no panorama que essas duas historiadoras traçaram em suas obras, falaremos sobre essas instituições criadas durante a Idade Moderna com o objetivo de garantir a segurança de mulheres das mais diversas classes sociais. Mulheres estas que poderiam ser viúvas ou órfãs e por algum infortúnio do destino estavam desprovidas da proteção masculina, fator que acabou preocupando uma sociedade que percebia a mulher como um ser demasiado frágil para conseguir sobreviver de maneira honrada sem ter ao seu lado um provedor, um homem que pudesse garantir sua educação e guiá-la no caminhos dos bons costumes.

Um panorama histórico: a origem da clausura e o surgimento do recolhimento

Já no contexto social do Império Romano, havia espaço para a clausura feminina, várias mulheres eram impelidas ou optavam por se excluïrem do convívio em sociedade, seja sozinha dentro de suas casas ou em comunidades, desejavam viver isoladas e se dedicavam a uma vida de consagração, oração e em alguns casos a serviço do próximo.

Tanto as que viviam em comunidades isoladas no deserto quanto as que se isolavam em seus lares sobre a proteção de familiares e servos, tinham como prioridade a manutenção de uma pureza espiritual alcançada através da manutenção da pureza física, afastando-se do pecado da carne. O que, aliás, estava implícito no nome que tais mulheres recebiam quando optavam por esse tipo de vida reclusa, passavam a ser chamadas de virgens consagradas. Tal virgindade não necessariamente significou a existência do precioso selo da castidade, uma vez que era comum que viúvas ou mulheres casadas optarem ou serem levadas para esse tipo de vida reclusa. Com isso, lembramos que ser casta não era condição primeira para entrar num recolhimento.

Durante todo o século V da era cristã, o movimento em torno do crescimento de uma vida monástica toma impulso. Como exemplos: São Jerônimo, solicitado por damas romanas, fixa os princípios da vida monástica

feminina. Santo Agostinho dá as mulheres preceitos de vida religiosa análogos aos dos homens e Cesaire d'Arles escreve a primeira regra especialmente para monjas. No século VI São Colombano também escreve regras especificamente para mulheres e em todos esses registros feitos para reger a vida religiosa feminina a necessidade da reclusão vai ser amplamente destacada.

Morte ao mundo, estrito respeito à clausura, ascese e trabalho manuais, castidade e rejeição ao convívio com a família foram marcas da vida monástica feminina. Tais marcas foram limitadas, pois, a realidade nos mostra uma dinâmica bem diferente do que as regras escritas pelos “santos homens” nos sugerem serem ideais e muitas vezes “ [...] as mulheres tiveram que buscar na indisciplina, um caminho próprio para a vida contemplativa feminina”⁴.

Do Império Romano ao alvorecer da Idade Média a prática da vida monástica feminina se estabeleceu e se consolidou, no entanto diferente da vida masculina, para as mulheres a clausura era indispensável, pois,

[...] as mulheres não tinham direitos semelhantes aos dos homens na sociedade civil, seria de se esperar que pudesse se igualar a eles perante Deus. Mas numa Igreja dirigida por homens, as mulheres jamais assumiriam uma posição de equivalência, nem quando o tipo de vida os aproximava como é o caso do clero secular⁵.

Para as mulheres a direção e o domínio do corpo estava ligado ao isolamento da clausura e o sinal que expressou melhor a manutenção do poder do homem sobre a mulher e a preservação da honra estava ligado a pureza do corpo, uma carne pura que era legitimada pela virgindade e pela busca de uma elevação da alma. E se durante a Idade Média a vida religiosa feminina baseada na clausura se institucionalizou, a Idade Moderna trouxe consigo a novidade do surgimento de instituições leigas de reclusão, construídas, segundo Leila Mezan, com o intuito de reservar a honra e controlar a sexualidade dos mais diversos tipos de mulheres.

⁴ ALGRANTI, *op. cit.*, p. 39.

⁵ *Idem.* p. 41.

A situação da mulher e o surgimento dos recolhimentos no Império Português.

O alvorecer do que chamamos Idade Moderna ou modernidade, trouxe consigo diversas peculiaridades e mudanças com relação à ordem social vigente. Ocorreram mudanças nas relações sociais, religião, cultura, nas formas da produção de conhecimento, ideários e expectativas em relação ao outro.

Em Portugal, além de todas as mudanças que ocorriam no mundo, podemos somar um cotidiano imposto pela realidade das grandes navegações, as riquezas geradas pelas especiarias e a ampliação dos domínios portugueses pelo mundo. Essas transformações sociais possibilitaram o contato de várias culturas, dando origem a um novo tipo de sociedade, uma sociedade que podemos chamar de mestiça e que tornaram a passagem do século XV para o XVI, segundo Serge Gruzinski, o período da primeira globalização.

No entanto, junto à expansão econômica e territorial as grandes navegações trouxeram para Portugal a realidade de um enorme contingente de viúvas, órfãs e virgens desprovidas da proteção masculina, tida pela sociedade portuguesa de então como fundamental, uma vez que as mulheres eram consideradas como mais frágeis e suscetíveis a falhas e desregramentos, carecendo, portanto de uma constante e firme presença masculina ao seu lado.

Quanto a essa realidade, em que era preciso proteger as mulheres e evitar um caminho longe da virtude, nos diz a historiadora Suely Almeida que

[...]. os recolhimentos para dar solução a essa problemática social, estabelecendo, para as vivências de seu cotidiano, uma hierarquia que englobava todas as camadas sociais, desde senhoras fidalgas, passando pelas jovens oriundas da burguesia nascente, até as escravas.⁶

Dentro desse quadro de mal estar fazia-se necessário encontrar uma solução plausível para os padrões aceitos da época. Com isso ocorreu a

⁶ ALMEIDA, *op. cit.*, p. 131-132.

criação dos recolhimentos, instituições leigas erguidas dentro dos modelos de conventos e mosteiros, sustentados pela sociedade através de doações de devotos. Foram nessas casas que a sociedade encontrou a solução para dar novos tons a esse quadro desconfortável que nublava o horizonte do Império Português.

De Eva à Maria: o cotidiano nos Recolhimentos.

Dentro do contexto da Idade Moderna é que a instituição recolhimento luso vai surgir e como tal sua rotina, seu cotidiano serão regidos pela disciplina que “procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço.”⁷, e segue regendo suas vidas colocando-as dentro de um padrão estreito e bem vigiado para garantir a ordem e a normalização das vivências.

O modelo a ser usado para aplicar tal disciplina dentro dos recolhimentos será o mais adequado à época, ou seja, o monástico que, “é regido por três grandes processos - estabelecer as cesuras, obrigar a ocupações determinadas e regulamentar os ciclos de repetição...”⁸. Essas três diretrizes disciplinares destacadas por Foucault pontuarão a vida das recolhidas e darão aos homens da sociedade de então a segurança que necessitam para partir no empreendimento colonial ultramar, quando em Portugal; partirem rumo à vastidão sem fim dos Sertões, quando nas capitânicas do sul; ou repousarem tranqüilos quanto ao destino de suas filhas; quando nas capitânicas onde o *plantation* não impunha a necessidade de se distanciarem das terras rumo ao desconhecido, mas fazia sentir mais a incerteza do futuro das mulheres da família caso faltasse a mão forte de um homem para ampará-la.

No entanto, embora seguisse o modelo disciplinar monástico, o recolhimento não era um convento, mesmo a meio caminho do convento, como destaca Almeida (2005), ele surge para um objetivo diverso desde e o produto final que se espera de uma mulher recolhida é bem diferente do que se espera de uma monja. De uma mulher recolhida se espera que seja uma devotada

⁷ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. 29ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2006. p 121.

⁸ *Idem*, p. 128.

esposa e uma excelente mãe, ou, em última instância, uma educadora para as moças mais jovens da casa. Que ela expurgue de si a Eva pecadora e introjete em seu coração o exemplo de Maria, mas uma Maria mãe e esposa e não virgem imaculada, uma mulher devota, honrada e virtuosa, mas acima de tudo mãe.

Mas os recolhimentos não se ocupavam apenas em preservar a honra dessas mulheres:

Muito mais do que preservar a honra e controlar a sexualidade das mulheres coloniais, o recolhimento constituía-se em parte da engrenagem social... e a fazia funcionar à medida que mantinha o status de uma camada social privilegiada, garantia a ordem pública quando controlava as ações das mulheres das camadas médias e, ao mesmo tempo, promovia subsídios morais, religiosos e intelectuais para adequar a mulher a uma nova era...⁹

E não só existiam com uma finalidade muito ampla, como existiam vários tipos de recolhimentos para atender as diferentes camadas sociais que se encontravam espalhados por todo Império Português. Havia os que tencionavam se tornarem convento, e que na colônia sobreviveram às mudanças da sociedade e chegaram até os dias de hoje; havia aqueles articulados as Santas Casas de Misericórdia; os criados pela Coroa para solucionar o problema causado pela expansão ultramarina; e ainda os recolhimentos criados pela filantropia de senhores e senhoras abastados para abrigar as órfãs.

Mas, a despeito das diversidades dos tipos de recolhimentos existentes para atender a demanda das mulheres no Império Português e as nuances e especificidades de cada casa, em geral o cotidiano era vivido, como já foi dito, de forma disciplinada e austera. O dia começava cedo, entre as cinco e as seis da manhã de acordo com a época do ano, após o meio dia as que dominavam a leitura rezavam as horas de Nossa Senhora dos Ofícios Menores, ouvia-se a missa e ficavam no coro pelo tempo determinado pela regente. A tarde completavam os trabalhos religiosos do dia, rezavam conforme a rotina

⁹ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O Sexo devoto**: normalização e resistência feminina no Império Português XVI – XVIII. Recife: Editora Universitária da UFPE. 2005. p.135.

impunha, ao menos sete vezes por dia as órfãs eram obrigadas a se confessarem e comungarem jejuando nos dias de obrigação da Igreja.

As recolhidas ainda participavam dos preparativos das festas religiosas, as educandas ainda recebiam “aulas” e as que viviam em vida devota se tornavam *mestras de ler* para as jovens oriundas da nobreza que passavam uma temporada no recolhimento antes de serem convenientemente casadas com um igual; aliás, a respeito dos estudos feitos nos recolhimentos, a vida das santas casadas também eram temas em pauta e os registros de suas história de vida eram comumente lidos pelas que sabiam ler, para que pudessem aprender a arte de serem esposas honradas e mães devotadas, exemplos.

Procurava-se expurgar a Eva existente em cada mulher para ver florir a Maria, como já foi dito e toda a rotina do recolhimento era moldada com esse fim. O que não elimina as dissensões nessa rotina e não impede que hajam como houveram, mulheres que não se moldam a essa rotina e que resistem as regras impostas pela sociedade mesmo dentro de um ambiente severamente vigiado e altamente disciplinado estruturado para validar a dominação masculina.

Entre Eva e Maria: o meio termo no caminho as santidade e a resistência feminina nos recolhimentos.

Espaços que consolidavam a dominação masculina na sociedade ocidental, os recolhimentos também foram palco para o espetáculo da resistência feminina. Sua história revela que se a mulher colonial fugia do modelo deixado por Eva nem sempre se esmerava tanto em seguir o de Maria e acabava jogando a partida da vida com uma curiosa estratégia que mesclava submissão e reação com o objetivo de ganhar como prêmio o máximo de liberdade possível.

Longe da família, facilitadas pela falta de observância da clausura estrita ou por pequenos descuidos na elaboração dos regulamentos as reclusas... acabavam muitas vezes transformando os claustros em locais com condições de

independência e sociabilidade do que usufruiriam se vivessem com seus familiares ¹⁰

De fato, como nos fala Algranti, dentro dos muros do recolhimento muitas vezes a possibilidade de liberdade podia ser muito maior do que fora. As reclusas então não mais estavam sobre a tutela masculina, uma vez que mesmo que o recolhimento fosse subordinado ao bispo, sua administração cabia também a mulheres, regentes e prioras que eram eleitas pelas próprias recolhidas assim como as abadessas e as irmãs porteiras.

Também se observa que na realidade a observância das normas instituídas para o funcionamento das casas muitas vezes foram ignoradas e na prática o espaço intramuros podia guardar mais liberdade do que existia fora deles.

Fatores como superlotação, presença de escravas, dificuldades financeiras, pouca atenção dos prelados quebravam ao tirar os recolhimentos do modelo ideal estimulavam a indisciplina e conferiam as recolhidas liberdade e independência.

Na sociedade colonial uma mulher jamais poderia ser líder, no entanto dentro das instituições de clausura, elas eram as líderes. E indiscutivelmente faziam sua vontade valer dentro dos muros, muitas vezes indo de encontro com bispos e prelados do sexo masculino “as reclusas eram senhoras de si mesma e prestavam pouca obediência aos regulamentos, quanto mais as representantes do poder.” ¹¹.

Não é a toa que muitas mulheres optavam pela vida de recolhida, se dirigiam a instituição sem serem forçadas a isso. Entre casar como um homem muito mais velho ou indesejado e se abrigar em um recolhimento, muitas mulheres faziam a segunda opção. A possibilidade da vida de recolhida acaba se tornando uma possibilidade de liberdade de escolha para a mulher dentro da sociedade colonial.

¹⁰ ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da colônia. Condição Feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. São Paulo: Ed. José Olympio. 1993. p. 211.

¹¹ ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas**: mulheres da colônia. Condição Feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822. São Paulo: Ed. José Olympio. 1993. p. 217.

Os casamentos indesejáveis com homens, às vezes, mais velhos trinta ou quarenta anos, foram em muitos casos, agentes estimuladores para a opção claustral, e mesmo por que a vida intramuros não era das mais monótonas: as festas religiosas, os encontros com amigos e admiradores, os namorados nos locutórios e parlatórios promoveram uma dinâmica muito maior para a vida das que estavam enclausuradas ... do que no lar.¹²

Não faltaram mulheres que preferiram livremente a vida de enclausurada em detrimento de uma possibilidade de casamento indesejado, era uma opção válida, elas faziam valer a sua vontade. Conquistariam mais liberdade e não causariam nenhuma ruptura no tecido social que as levasse a uma condição de excluídas ou degeneradas, faziam sua vontade valer e conservando a honra e seu prestígio social, resistiam à dominação masculina sem sofrer escoriações com isso.

Considerações Finais

Durante a Idade Média a prática da clausura é lentamente institucionalizada através de regras que já no século III começam a ser escritas por religiosos, onde dois fatores são amplamente destacados, frisados e defendidos como imprescindíveis para o caso das mulheres: a pureza do corpo, virgindade, e a necessidade da clausura, do isolamento sobre a proteção de altos muros.

Durante a Alta Idade Média instituições como mosteiros já eram parte da sociedade ocidental e estavam plenamente consolidadas, tornando-se uma opção para os homens ciosos de proteger suas filhas dos males do mundo garantindo a elas um estado perante a sociedade e conservando-as em segurança junto com a garantia de sua virtude e honra.

Logo, o que a Idade Moderna vê de novo quanto à clausura feminina é o surgimento de instituições administradas por particulares e não pela Igreja Católica. Seguindo o modelo de disciplina monástica os recolhimentos surgem durante a Idade Moderna e se espalham pelo Império Português tanto na metrópole quanto nas colônias com o objetivo de solucionar os problemas

¹² ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O Sexo devoto: normalização e resistência feminina no Império Português XVI – XVIII**. Recife: Editora Universitária da UFRPE. 2005. p. 100.

relacionados às mulheres desamparadas que se espalham pelo Império com o advento das conquistas ultramarinas.

Similares aos conventos quanto à disciplina eram diversos desses quanto ao objetivo final que se tinham ao recolher mulheres excluindo-as do convívio social. Os conventos visavam formar mulheres para a vida religiosa, os recolhimentos procuravam formar boas esposas e mães devotadas, as que não conseguiam ou não queriam tomar o rumo do casamento não levavam uma vida de contemplação e orações, na rotina delas incluía-se a instrução das jovens recolhidas que ainda tinham possibilidade de casarem e se tornavam mestras de ler.

O espaço do recolhimento, moldado para consolidar a dominação masculina, servia ainda, ironicamente, como espaço de resistência para as damas da colônia para resistir a essa dominação. Sendo usado pelas mulheres para escapar da vigilância das famílias, muitas encontravam no isolamento do claustro a liberdade que o seio de uma sociedade dominada por homens não poderia oferecer; ou ainda escapavam de um casamento mal sucedido, encontrando nas paredes dos recolhimentos proteção contra a violência e desrespeito de seus maridos sem, no entanto perder a honra ou ferir a dignidade da família.

No Evangelho, segundo escreveu Lucas, ele descreve o encontro de Maria, já grávida de Jesus, com sua prima Isabel¹³, onde esta saúda Maria como “Bendita entre as mulheres”. De simples cumprimento as palavras de Isabel viraram um título da Mãe de Cristo e como “bendita entre as mulheres” suas vivências se tornam um modelo para as mulheres cristãs ao longo da história, ora sendo destacada a sua virgindade, ora sua experiência como mãe e esposa, ou seja, como componente ativo de uma família.

¹³ Evangelho de Lucas, capítulo 1, versículos 42.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. **O Sexo devoto: normalização e resistência feminina no Império Português XVI – XVIII.** Recife: Editora Universitária da UFRPE. 2005.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da colônia. Condição Feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822.** São Paulo: Ed. José Olympio. 1993.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente.** Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes.** São Paulo: Companhia de bolso, 2006.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões.** 29ª Ed. Petrópolis: Vozes. 2006.

A ORDEM DE SÃO FRANCISCO NO BRASIL COLÔNIA: UM APANHADO HISTÓRICO

Idelbrando Alves de Lima
Universidade Federal da Paraíba/ Mestrando em Ciências das Religiões
del_historia@hotmail.com

Danielle Ventura Bandeira de Lima
Universidade Federal da Paraíba/ Mestranda em Ciências das Religiões
danihistoriadora@yahoo.com.br

I - O estabelecimento dos franciscanos no Brasil e na Paraíba

*Em março de oitenta e nove,
Catequistas devotados,
Da ordem de Santo Antônio,
Para aqui eram mandados.
Sem querer ser o melhor,
Frei Custódio Melchior
Liderava os enviados.*

*Ante os inúmeros apelos
Que surgiram noite e dia,
Frei Custódio Melchior
Se decide e inicia
A fundação do Convento
E, só depois desse intento,
A Olinda ele seguia.
(ALVES, 2001, p. 52)*

Os religiosos da Ordem de São Francisco se fizeram presentes no Brasil desde o momento em que os portugueses aportaram nessa nova área colonial, em 1500. O próprio Frei Henrique Soares de Coimbra, que celebrou a primeira missa em solo brasileiro, legitimando a posse do novo território lusitano, pertencia à Ordem dos Frades Menores – OFM. Vale salientar que foram os frades franciscanos os primeiros religiosos a iniciarem o trabalho de catequese junto aos aborígenes e, até 1549, eram os únicos a se dedicarem a tal responsabilidade. Burity (1988, p. 25) afirma categoricamente que

De 1500 a 1549, foram os franciscanos os únicos religiosos que, [...], fincaram as bases de uma ação missionária entre os primitivos habitantes da nova terra.

Os jesuítas, ao chegarem ao Brasil em 1549, já encontraram, entre os indígenas, certo número de cristãos catequizados pelos franciscanos.

Todavia, embora fossem os franciscanos os únicos incumbidos da evangelização dos aborígenes no período citado, eles não quiseram se estabelecer no Brasil, como uma ordem religiosa. Conforme demonstra Lehmann (1936, p. 380, grifo nosso), “No Brasil existem os Franciscanos desde o seu descobrimento, não tendo, porém, residências e missões fixas e organizadas antes de 1584”.

Nem a fundação da primeira Custódia¹ no Brasil foi uma iniciativa dos frades menores, pois esta ação partiu do Governador de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho que, através de um pedido ao rei Filipe II, da União Ibérica², demonstrou o seu interesse na vinda dos frades franciscanos, alegando intencionar um desenvolvimento material e espiritual para Pernambuco. O mesmo pedido já teria sido feito à Província de Santo Antônio de Portugal³, mas foi indeferido. Contudo, o rei Filipe II insistiu junto ao Frei Francisco Gonzaga, Superior Geral da Ordem de São Francisco, sobre a mesma petição, a qual foi deliberada em 13 de março de 1584, no Capítulo da Província⁴ de Santo Antônio em Lisboa. Estava, assim, decretada a fundação da Custódia de Santo Antônio do Brasil, com sede na Vila de Marim, hoje Olinda, tendo como primeiro custódio⁵ Frei Melchior de Santa Catarina, segundo ratifica Machado (1977, p. 112, grifo do autor):

Em 1586, com data de 27 de Novembro, publicou o S. S. Padre Xisto 5º a Bulha [sic] – *Piis Fidelium votis*, creando a nova Custodia de S. Antonio do Brazil, e tornando extensivo á todo elle o favor concedido á Jorge d’Albuquerque Coelho, pelo Geral da Ordem de S. Francisco em carta patente de 13 de Março de 1584, confirmada pelo alvará regio de 29 de Maio do mesmo anno.

Portanto, faz-se necessário destacar que a criação da Custódia do Brasil só foi concedida devido aos inúmeros apelos dos moradores da Vila de Pernambuco e de seu Governador, Jorge de Albuquerque Coelho.

O custódio Frei Melchior de Santa Catarina desembarcou em Olinda no dia 12 de abril de 1585, acompanhado por sete irmãos franciscanos, a saber: Frei Francisco de São Boaventura, Frei Francisco dos Santos, Frei Affonso de Santa Maria, Frei Manuel da Cruz, Frei Antônio dos Martyres, Frei Antônio da Ilha e Frei Francisco da Cruz. Inicialmente, ficaram abrigados em casas de moradores; posteriormente foram transferidos para o

¹ Conjunto de conventos antes de formarem uma Província.

² De 1580 a 1640, Portugal esteve sob o domínio da Espanha, esta anexação foi denominada de União Ibérica.

³ Província é um conjunto de conventos que se acham sob as ordens de um mesmo Superior Provincial.

⁴ Assembléia formada, de três em três anos, pelos padres: Visitador Geral, Provincial, Custódio, Definidores e Guardiães.

⁵ Superior regional de um conjunto de conventos que ainda não formam uma província e sim uma Custódia.

recolhimento de Nossa Senhora das Neves, que lhes fora doado pela moradora D. Maria da Rosa, que era terciária franciscana regular de Olinda. “Era o 1º convento dos franciscanos, a casa-mãe portanto da Ordem dos Frades Menores no Brasil, tendo como superior Frei Francisco dos Santos, [...]” (MIRANDA, 1969, p. 78).

Estabelecida a Custódia, os frades logo trataram de iniciar o seu apostolado que, primeiramente, foi voltado ao confessionário e às pregações. Esses, através das pregações, buscavam conter os colonos de seus “hábitos anticristãos e escandalosos”. Só posteriormente passaram a se dedicar à catequese indígena, quando encontraram uma certa resistência por parte dos colonos, que desejavam escravizar os índios. Porém, os frades prosseguiram com o seu intuito e, ao lado do convento, construíram um seminário, onde ensinavam aos filhos dos índios os preceitos morais da fé católica.

Diante do trabalho “pacificador”, desempenhado pelos franciscanos na referida comunidade é que as demais Capitânicas passam a solicitar a criação de novos conventos. Foi desta forma que surgiu o convento da Paraíba, como afirma Frei Hugo Fragoso (1980, p. 50): “Poucos anos após a chegada dos franciscanos ao Brasil, a fim de se estabelecerem organizadamente em forma de Custódia (1585), foram encaminhados pedidos de construírem uma casa na recém-fundada cidade da Paraíba, ou de Filipéia”.

Sem dúvida, os pedidos encaminhados partiram tanto dos colonos da cidade como da Câmara e do Governador Frutuoso Barbosa. Faz-se mister enfatizar que tais pedidos representavam uma ação não apenas religiosa, mas também catequética e pacificadora, visto que a população da nova área urbana sentia-se temerosa mediante a agressividade dos nativos da terra. É válido esclarecer que esta agressividade está intrinsecamente associada à resistência dos aborígenes à colonização do branco que, para consolidar o seu real objetivo de exploração da terra, necessitava da “domesticação” desses nativos.

Na busca por atender às solicitações vindas da cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves, o Padre Custódio Frei Melchior de Santa Catarina e outros companheiros foram à cidade, em 1589, e constataram as reais condições para a fundação do convento paraibano.

Um fato que se observa na historiografia paraibana é a divergência de datas apresentadas para a chegada dos frades à Paraíba, para a qual são mencionados os anos de 1588, 1589 e 1590. De acordo com o Livro dos Guardiães do Convento de Santo Antônio da Paraíba – LGPB⁶, “No ano de mil quinhentos e noventa, aceitou esta casa de Santo Antônio da Paraíba o Irmão Fr. Melchior de Santa Catarina, [...]”. Porém Frei Jaboaão (1861, p. 358) em seu livro *Novo Orbe Seráfico Brasílico*, esclarece que

⁶ O Livro dos Guardiães era um livro de registro obrigatório dos conventos.

Sobre estes princípios, que deixamos aqui assentados desta caza, se offerece advertir, que pondo na taboa das fundações de todas as cazas, [...], esta da Paraíba no anno de 1590, se deve entender, que o fizemos assim, porque neste anno teve formalidade de caza com Prelado, e subditos sendo a sua acceitação, como aqui dizemos no de 1589.

Parafraseando as palavras do Frei Jaboatão pode-se deduzir que a vinda dos franciscanos à Paraíba ocorreu em 1589, e que o ano de 1590 é considerado como o da oficialização do convento, isto é, o mesmo se constitui como uma casa de forma organizada hierarquicamente.

Como era do interesse da Metrópole fincar as bases da colonização, logo se procurou viabilizar a fundação do convento franciscano na cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves. Tal fato se verificou através da receptividade com a qual os frades foram recebidos pelos habitantes da cidade, além da disponibilidade de recursos ofertados pelo Governador Frutuoso Barbosa.

Percebendo a favorável viabilidade para a fundação do convento, Frei Melchior buscou escolher o local para a construção, o qual se encontrava “[...] retirado do ponto povoado da cidade sem comtudo [sic] ficar distante; [...]” (MACHADO, op.cit., 113), além de oferecer o material necessário, tais como madeira, pedra calcária e água. Vale ressaltar que o local escolhido por Frei Melchior para a construção do convento é o mesmo onde ele se encontra atualmente.

Feita a aceitação da casa e escolhido o local para a edificação do convento, em 1589, foi iniciada a construção que, a princípio, teve caráter provisório, possuindo doze celas, claustro, oficinas e oratório. Na mesma ocasião, os frades franciscanos também assumiram a tarefa de doutrinar as aldeias Tabajaras de Almagra, Praia, Guiragibe ou Assento de Pássaro, Joanne e Mangue.

Em 1593, foram acrescentadas mais quatro aldeias denominadas de Piragibe ou Braço de Peixe, Ipopoca ou Assunção, Jacoca ou Conceição e Santo Agostinho, antigas missões jesuítas. No ano de 1603, foram incorporados ainda mais três centros missionários contendo dezesseis aldeias cujos nomes são ignorados.

Como primeiro guardião⁷ do Convento de Santo Antônio da Paraíba foi nomeado o Frei Antônio do Campo Maior. No entanto, convém mencionar que o Livro dos Guardiães do Convento de Santo Antônio da Paraíba registra o Frei Francisco dos Santos como o primeiro guardião deste convento.

⁷ Superior de um convento, com direito a voto nos Capítulos Provinciais.

O primeiro Prelado desta casa, que a principiou e traçou, mandado pelo sobredito Custódio Frei Melchior de Santa Catarina, foi o Irmão Frei Francisco dos Santos mas do mês em que chegou a esta terra, e dos Frades, que trouxe consigo não se acha coisa certa (Livro dos Guardiães do Convento de Santo Antônio da Paraíba).

Na verdade, a Frei Francisco dos Santos coube a responsabilidade de desenhar a primeira planta do convento, além de ser o imediato de Frei Antônio do Campo Maior. Diz a este respeito Machado (op.cit., p. 115) que

Para este fim fez seguir em Julho a Fr. Antonio do Campo-Maior por guardião, a Fr. Francisco dos Santos por seu imediato e mais alguns companheiros. Effectivamente alli chegando, metteram mãos a obra, e igreja e convento ficaram concluídos no anno seguinte.

A respeito desse assunto, esclarece-nos Jaboatão (op.cit., p. 303, grifo nosso):

[...] o Guardiã da Paraíba, nos annos de 1590, e 1591, era o Irmão Fr. Antonio de Campomayor, e nem o podia ser nestes dous annos o Padre Fr. Francisco dos Santos, por quanto no mesmo anno de 1590 em que foy eleito para a Paraíba Fr. Antonio do Campomayor, foy tambem eleito para a Bahia Fr. Francisco dos Santos, demorando-se sómente em Pernambuco aquelle tempo, que lhe foy preciso para chegar a ver o sítio, e delineação para a Casa, e Recolhimento da Paraíba.

Sem dúvida o Livro dos Guardiães do Convento de Santo Antônio da Paraíba se constituiu em uma fonte de pesquisa primordial sobre os franciscanos na Paraíba, embora apresente alguns dados inexatos. De acordo com a Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1968, p. 254), “[...] o convento de St^o. Antônio da Paraíba passou a sua fase mais importante, nos trinta primeiros anos de sua existência, sôbre [sic] a qual o LGPB quase nada refere [...]”, fato que se explica porque a utilização deste livro não se iniciou quando da fundação do convento.

Os conventos franciscanos só passaram a registrar seus acontecimentos, no referido livro, em 1745, obedecendo a uma ordem que foi decidida em Congregação⁸ liderada pelo Provincial⁹ Frei Ruperto de Jesus. Portanto, os episódios ocorridos até esta data, foram reconstituídos através de diversos documentos pertencentes aos conventos. No que diz respeito aos erros encontrados, estes sofreram retificações, tomando-se por base outros documentos e cronistas da época.

⁸ Assembléia formada ocasionalmente, nos intervalos da ocorrência dos Capítulos Provinciais, integrada pelo Provincial, Custódio e Definidores.

⁹ Superior de um conjunto de conventos que formam uma Província independente.

II - A Ordem de São Francisco *versus* a Companhia de Jesus

*Entre uma e outra ordem
Gerou-se a rivalidade:
Santo Antônio e Jesuítas
Brigavam, sem piedade.
Peço vênias a Frei Custódio,
Pra dizer que este episódio
A ninguém deixou saudades.*

*O caso perante El-Rey
Foi logo denunciado.
Como o padre jesuíta
Estava mal situado,
Por meio de uma missiva,
Veio a resposta incisiva,
Tudo estava liquidado.
(ALVES, op. cit., pp. 53 e 56)*

A vinda dos frades franciscanos à Paraíba acabou culminando em discórdia com os representantes da Companhia de Jesus. Estes, acometidos de possíveis ciúmes, não admitiam dividir a catequese indígena com qualquer outra ordem religiosa. De fato, os padres jesuítas tinham sido os pioneiros na catequese dos índios da Paraíba e consideravam tal atividade como tarefa exclusiva de sua ordem. Por isso, sentiram-se ameaçados com a presença dos franciscanos nas aldeias dos nativos.

O suposto método de doutrinação dos franciscanos era considerado menos rígido e, por isso, foi apontado como a principal causa da rivalidade entre as duas ordens, pois muitos catecúmenos que estiveram sob os cuidados dos jesuítas, os abandonaram na busca por aquela outra forma de catequese. Assim, os franciscanos não só enfrentaram os ciúmes dos jesuítas, como este sentimento fez surgir contendas entre eles, a ponto de causar embaraços no desenvolvimento da cristianização indígena e da própria colonização portuguesa na cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves, gerando ainda escândalos entre os colonos residentes.

Percebendo a proporção da rivalidade e buscando evitar maiores constrangimentos, o Governador da Paraíba Frutuoso Barbosa, a este respeito, resolveu escrever ao Rei de Portugal comunicando os desagradáveis acontecimentos que ocorriam entre os religiosos da Companhia de Jesus e os da Ordem de São Francisco. Em resposta a carta de Frutuoso Barbosa, escreveu o Rei:

Por quanto por Fructuoso Barbosa fuy avisado, que entre os Religiosos de S. Francisco, enviados a essas partes por meu mandado, e os Padres da Companhia, havia diferenças, do que resultava escandalo entre os novos Christão, vos mando, que tirada

inquirição, e achando que os Padres de São Francisco são os culpados, os concertareis, em fórma, que não haja materia de escandalo; e se os Padres da Companhia, os despedireis, para nunca mais tornarem a morar a essa Capitania, e os ditos Religiosos de S. Francisco doutrinarão todo o Gentio, o que favorecereis em tudo o que vos for possível, etc (In: JABOATÃO, 1861, pp. 59 – 60, grifo nosso).

Observando o teor do trecho da carta acima transcrito, pode-se verificar que os jesuítas não gozavam de uma credibilidade e tolerância ilimitadas perante o Rei, visto que, segundo o monarca, eles deveriam ser expulsos da Capitania, caso fossem culpados de tais contendas; contudo, se fosse atestada a culpa dos franciscanos, estes apenas seriam exortados a terem mais moderação nas atitudes.

Segundo Andrade (2002), a sociedade lusitana sofreu uma forte influência dos religiosos da Ordem de São Francisco, nos seus costumes e na sua ética, além disso, de acordo com Freyre (1959), essa influência franciscana, também, repercutiu de maneira singular na cultura brasileira. Em virtude disso, pode-se justificar a sentença favorável aos religiosos franciscanos no litígio contra os jesuítas.

Datada de 1593, a carta régia foi, logo que possível, posta em cumprimento pelo já então novo Governador local Feliciano Coelho de Carvalho, que expulsou os religiosos da Companhia de Jesus, transferindo todas as aldeias para a responsabilidade exclusiva dos frades franciscanos.

III - Os franciscanos *versus* o governador Feliciano

*Indo embora o jesuíta,
Seguiu-se a doutrinação,
Porém o sanfranciscano,
Com processo anticristão,
Obrigou Feliciano
A reprovar todo o plano
De evangelização.*

*Veio o desentendimento,
De maneira radical,
A desavença tornou-se
Um assunto trivial,
Levando Feliciano
A tirar do franciscano
O direito temporal.
(ALVES, op. cit., p. 57)*

Terminada a contenda entre jesuítas e franciscanos, estes não ficaram livres de um novo atrito, desta feita, com o próprio Governador Feliciano Coelho de Carvalho. Sabe-se

que ele foi nomeado Governador em 1592 e que era um tanto indiferente à obra da catequese, priorizando apenas interesses nos âmbitos militar e econômico da Capitania. No dizer do historiador Horácio de Almeida (1978, p. 117), o então Governador entendia que “[...] as aldeias dos índios não deviam ser consideradas senão postos avançados de defesa, localizados nas fronteiras do interior, com a finalidade precípua de preparar braços para a lavoura e soldados para a guerra”.

Portanto, os desentendimentos ocorridos em 1596, entre os frades franciscanos e o Governador Feliciano Coelho de Carvalho, decorreram do entendimento em torno do poder temporal sobre os aborígenes. O Governador colocava-se aparentemente em defesa da liberdade dos indígenas, contrapondo-se aos castigos que, severamente, eram aplicados pelos franciscanos.

A alegação apresentada pelo Governador Feliciano exortava que a atitude de julgar e aplicar penas correcionais competia, apenas, a sua pessoa e não aos religiosos. Estes se defendiam buscando justificar suas práticas, declarando “[...] que aquela gente estava saindo da barbárie e por isso não podia gozar de tanta liberdade [...]” (ALMEIDA, op.cit., p. 119).

A contenda iniciou-se de fato quando alguns funcionários do Governador em visita aos aldeamentos passaram a abusar das índias e a indispor os índios contra os frades que, preocupados, foram ao encontro do Governador Feliciano na tentativa de solucionar o problema. Em resposta, o Governador mandou invadir a aldeia de Santo Agostinho, quebrar o tronco usado nos castigos e falou aos índios que eles não seriam mais obrigados a serem cristãos, tornando-se livres para fazerem o que bem quisessem.

Após este fato, os franciscanos largaram as aldeias e se recolheram ao convento. No entanto, apresentaram suas reclamações ao Governador-geral Dom Francisco de Sousa, que os readmitiu nas aldeias, ordenando que eles deveriam continuar exercendo o poder temporal sobre os indígenas. O Governador Feliciano, inicialmente encolerizado, foi contra a decisão do Governador-geral, mas posteriormente, foi cedendo à determinação de seu superior hierárquico.

É oportuno esclarecer que o arrazoado empregado pelo Governador Feliciano Coelho de Carvalho em defesa da liberdade dos índios não passava de pura hipocrisia, pois o mesmo objetivava usar a mão-de-obra indígena sem a interferência dos franciscanos. Por isso “[...] argumentava ironicamente que a Capitania precisava de soldados e não de santos” (MEDEIROS e SÁ, 1999, p. 32).

IV - A saída dos franciscanos da catequese indígena

Até 1619, foram relevantes os serviços que os frades missionários prestaram à Coroa Portuguesa. [...], preocupavam-se em pacificar e aldear as tribos indígenas rebeldes e anunciar a nova doutrina de Cristo. (BURITY, op.cit., p. 32)

Durante trinta anos, mais exatamente entre 1589 e 1619, a Ordem de São Francisco esteve inserida no projeto colonizador da Paraíba, desempenhando a tarefa de domesticar os aborígenes e prepará-los para exercer as mais diversas funções a serviço da Capitania.

Foi Frei Jabotão (op.cit., p. 363), em sua famosa obra, quem elucidou como os franciscanos foram submetidos e influenciados na decisão de abandonar a catequese indígena.

[...] por causas particulares, violencias dos que governarão, ambição dos Principaes, interesse dos Parochos, e emulação de Religiosos de outra Família, de que se seguião aos nossos, subditos, e Prelados, turbações, contendias, calumnias, e outros graves, e quotidianos incommodos, [...], forão os nossos desobrigados desta pezada carga, [...].

Em virtude da contenda com os representantes da Companhia de Jesus, do desentendimento com o Governador Feliciano Coelho de Carvalho e das inúmeras reclamações geradas pelos colonos foi que os franciscanos, em 1619, abandonam os aldeamentos indígenas, encerrando o seu trabalho catequético, que foi entregue aos representantes do clero secular.

Os franciscanos, após se retirarem da catequese indígena, passaram a exercer uma presença mais conventual, ou seja, dedicaram-se meramente a ministrar o culto e os sacramentos para os moradores da cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves. Só em 1705 foi que os franciscanos voltaram a aceitar o trabalho de catequese, desta vez na missão dos Cariris, no sertão paraibano.

Referências

ALMEIDA, Horácio de. *História da Paraíba*. 2 ed. João Pessoa: Universitária/ UFPB, Vol. I. 1978.

ALVES, Luiz Nunes. *História da Paraíba em Verso*. 2 ed. João Pessoa: UNIPÊ, 2001.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. *500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Universitária/ UFPB, 2002.

BURITY, Glauce Maria Navarro. *A Presença dos Franciscanos na Paraíba*. Através do Convento de Santo Antônio. Rio de Janeiro: Bloch, 1988.

FRAGOSO, Frei Hugo. Presença Franciscana na Paraíba 1588 – 1886. IN: *Revista Santo Antônio*. Recife: Ano 58, Nº 98, 1980, pp. 49-71.

FREYRE, Gilberto. *A Propósito de Frades*. Salvador: Progresso, 1959.

JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico*. Rio de Janeiro: Typ. Braziliense de Maximiano Gomes Ribeiro, Vol I. 1861.

_____, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico*. Rio de Janeiro: Typ. Braziliense de Maximiano Gomes Ribeiro, Vol II. 1861.

LEHMANN, Pe. João Baptista (org.). *O Brasil Catholico – 1936*: Synopse da hierarchia ecclesiastica brasileira, inclusive Ordens e Congregações religiosas. Juiz de Fora – MG: Typographia e Administração do Lar Catholico, 1936.

LIVROS DOS GUARDIÃES DO CONVENTO DE SANTO ANTÔNIO DA PARAÍBA. IN: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: Nº 16, 1968.

MACHADO, Maximiano Lopes. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa: Universitária/ UFPB, Vol. I, 1977.

_____, Maximiano Lopes. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa: Universitária/ UFPB, Vol. II, 1977.

MEDEIROS, Maria do Céu e SÁ, Ariane Norma de Menezes. O Trabalho na Paraíba. Das Origens à Transição para o Trabalho Livre. IN: *História Temática da Paraíba*. João Pessoa: Universitária/ UFPB, Vol. I, 1999, pp. 25-48.

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de. *Os Franciscanos e a Formação do Brasil*. Recife: Universitária/ UFPE, 1969.

Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: Nº 16, 1968.

A REALEZA AFRICANA E AS RELAÇÕES HIERÁRQUICAS NO BRASIL ESCRAVISTA

Hallyson Alves Bezerra
Graduando – Universidade Federal de Campina Grande
hallysonpensador@gmail.com

Fernando Joaquim Mendes Colaço
Graduando – Universidade Federal de Campina Grande
fernandocolasso@yahoo.com.br

Orientador: Luciano Mendonça¹

O escravo negro foi imprescindível à expansão da atividade açucareira. A atividade econômica sustentada pelo tráfico negreiro foi um negócio altamente lucrativo e imprescindível para o bom funcionamento das colônias portuguesas nas ilhas do Atlântico e posteriormente na América, estendendo-se dos tempos do império até o ano de 1888, com o fim desta atividade no Brasil. Gilberto Freyre e padre Antônio Vieira enfatizaram que a cultura da cana de açúcar só se tornou possível devido à utilização da mão-de-obra africana. Na medida em que os engenhos proliferavam na Paraíba, o tráfico negreiro aumentava consideravelmente. No Brasil, em geral e com poucas exceções, o escravo sofreu maus tratos, considerados a partir de uma análise de conjuntura atual, crimes hediondos, tendo estes perdurado do século XVI até metade do século seguinte. Castigos corporais aviltantes como o "tronco", chicotadas incontáveis até o ponto de sangrar o corpo cansado e sofrido do cativo negro. Só este quadro justifica plenamente a resistência dos escravos, ao formarem os "quilombos"; mesmo que eles não tivessem a consciência política de pretender exterminar com a escravidão como um todo. Escravos fugiam dos engenhos por ocasião das guerras holandesas, cerca de mil foram vitimadas por epidemia de varíola, devido as péssimas condições higiênicas da época. Não se têm dados, de quantos "quilombos" se formaram na Paraíba. "Sabe-se do quilombo de Craunas" e o de "Cumbe" (remanescentes do quilombo de Palmares). Os quilombos chegaram a queimar casas, e na seca de 1877 na Paraíba saquearam para se alimentar. A comunidade de "Caiana" pode ser remanescente de antigos quilombos.

Chegando ao Brasil, a maioria dos escravos provinham de uma economia agrícola adiantada, baseada no emprego da enxada e outra baseada na *charrua*, esta surgente após a chegada dos rebanhos bovinos e eqüídeos orientais. As

¹ Doutor em História. Professor da Unidade Acadêmica de História e Geografia da Universidade Federal de Campina Grande.

confluências das condições sócio-econômicas, em que os escravos se encontravam na nova terra com a terra de onde saíam eram grandes, tais situações como o modo de plantio que era quase que idênticos às condições encontradas na África, no tocante ao que se refere ao sistema político, que por sua vez, era semifeudal davam total possibilidade as adaptações mágico-religiosas.

A vida econômica dos negos lorubas no Brasil teve que ser moldada aos costumes da cultura dominante, convém destacar que alguns escravos se adaptaram melhor devido às condições de vida nas suas aldeias. Contudo houve uma transferência de valores religiosos baseados nas condições sócio-econômicas similares a sua na África. Quando os escravos africanos chegaram ao Brasil já encontraram o catolicismo implantado na América, que lhes reservavam os aspectos transfiguradores. Sendo certo que as religiões feiticistas não se fundamentaram com nenhuma forma de coro ideológico, como o catolicismo e o islamismo, não foi difícil, com o correr dos tempos, sincretizar as religiões mais predicativamente estruturadas que zelosamente guardando a sua mais poderosa arma de proselitismo: o feitiço, este nada mais é do que uma palavra dada pelos portugueses em África para designar os artefatos africanos, significava falso, artificiais, contrafação, naturalmente dada a função dos objetos sagrados como receptores de divindades.

A posição linear das situações sócio-econômicas jacentes entre a costa ocidental africana e a costa oriental brasileira abriu caminho a uma adaptação no Brasil das cargas religiosas que acompanharam o complexo étnico-mítico-místico. Esta escravaria, por sua vez, foi espalhada nas fazendas, engenhos e casas urbanas do complexo latifundiário do Sul (plantio de subsistência e o café) no Norte (cacau, milho e gado) e do Nordeste (cana-de-açúcar e gado). Os africanos aqui no Brasil não mudavam sua condição servil anterior, sendo justamente essa, que faziam recorrer aos fantasmas da magia feiticista e a ela acorrentar-se como a única forma de moldar-se a convivência com a própria deidade, e pelo menos, obter uma proteção, uma segurança. Só não compreendia que escolhia a maneira de continuar escravos de 02 (dois) senhores, mas mesmo assim o faziam como forma de fuga da realidade social em que viviam.

A participação da classe média nessas manifestações mágicas sofre a atração do mistério e das crenças nas profecias, nas adivinhações e nos trabalhos de cura praticados pelos invisíveis ou por forças mentais já distribuídas nos terreiros da parapsicologia.

Ao mesmo tempo não é novidade a presença entre os cativos entrados no Brasil de reis príncipes e princesas vencidos nas guerras intertribais e em seguida vendidos aos escravocratas, esses reis haveriam de manter sua hierarquia entre os escravos a eles submetidos em África e ao mesmo tempo assegurar a implantação dos deuses representativos do poder, assim fundia em uma só figura o rei e a divindade. Se no Brasil os africanos perdiam os impérios de suas dinastias pelos menos resguardavam através dos seus êmulos deificados uma vassalagem aos velhos títulos. No entanto tudo se ajustava, quase que perfeitamente, ao sistema latifundiário.

Não queremos dizer aqui que os elementos da recriação mágico-religiosa dos negros escravizados aqui no Brasil dependiam apenas do sistema agropastoril. Havia também a recriação desses elementos nas vilas, assim como nas pequenas cidades, porém nessas encontravam-se agregadas com o artesanato, ao comércio como a venda de doces em tabuleiros. Onde estivesse um membro da sociedade secreta africana um feiticeiro embarcado de cambulhada com o seu rei, seria possível a reinstalação dos cultos anteriormente dispersos, dos candomblés alhures silenciados.

O salva ou a permanência da essência estava na vontade de continuar os serviços, a oferenda como à entrega de inhames, milho, dendê, camarão, feijão entre outros ingredientes, e que certa forma ainda permanece vivo até os dias atuais. Mas tais maneiras de manter as raízes, não era tão fácil. O sistema escravocrata, ainda que mitigado por alguns senhores, era terrível em seus aspectos gerais, mesmo que dantescas fossem as rázias africanas.

Na busca de manter cada vez mais forte sua forma de vida o mais próximo do seu cotidiano lá na África os negros africanos limitavam-se a justapor os santos católicos aos deuses de suas próprias crenças, considerando-os como de categoria igual, se bem que perfeitamente distintos; tratando-se apenas de uma ilusão de catequização. A influência modificadora do meio foi muito forte, a mitologia africana perdera sua pureza primitiva e a adoração feiticista se transportava às próprias imagens dos santos. Se os escravos havia e há ainda simples justaposição das idéias religiosas bebidas no ensinamento católico cristão.

Às idéias e crenças feiticistas trazidas da África possuíam tendências de manifestações e incoercíveis a fundir essas crenças, e a identificar esses ensinamentos. No entanto faz-se necessário lembrar que o sincretismo mágico-mítico-religioso aqui descrito não é nem um fenômeno recente, nem um fenômeno estritamente localizado, é constante o aparecimento de seitas místicas conjugando

os deuses e divindades africanas, com os santos católicos, e com os elementos culturais indígenas, mesmo que de forma pitoresca. No Brasil o sincretismo é um fenômeno antigo existente desde o início da colonização, salientando tal aspecto não só são encontrados apenas no Brasil mais também em toda América católica.

Vemos também as irmandades religiosas como símbolos de resistências, as festas religiosas ocuparam um local de destaque, pois as ruas cediam lugar para: o colorido dos enfeites, a alegria das músicas, a “coreografia” das danças, o séquito de religiosos que seguiam os ícones devocionais sustentados por inúmeros andores. Era um dos momentos mais marcantes da existência humana, naqueles tempos em que uma parte da consciência oscilava entre a dramaticidade da vida cotidiana e o deleite da teatralidade religiosa barroca.

Para tal encenação, as irmandades religiosas contribuía vitalmente. Cada uma carregando em seu nome oficial a referência de sua devoção principal, para a qual organizavam uma festa anual em homenagem à sua invocação celestial predileta.

Porque homenagear com festas suas devoções religiosas? Quais os tipos de relações a Igreja, encarnadora da ordem estabelecida estabeleceu com as festividades das irmandades leigas? Qual a importância destas homenagens festivas para os fiéis de tais irmandades?

As irmandades nasceram junto com a própria sociedade escravocrata. Elas tentavam cobrir um vazio deixado pela Igreja e pelo Estado - ambos ausentes nos primeiros decênios da exploração do território do Brasil - como a organização do culto cristão e as assistências sociais tão necessárias àqueles aventureiros, cujas vidas eram marcadas pelo desejo do enriquecimento fácil, pela solidão e incertezas da aventura intinerante, pelo ilusório eldorado e pelas intempéries cotidianas muito comuns em um contexto econômico, social e político em formação. Neste ponto, o orçamento das irmandades negras, concentrava - se um dos focos de tensão entre Igreja e tais irmandades.

A festa ocupava um lugar central na existência destas associações leigas, o que pode ser percebido na relação de gastos delas ao longo do ano, exemplo típico dessas manifestações de festividades religiosas encontramos em quase todo país a **Festa de Nossa Senhora do Rosário**, festa esta dada como padroeira dos escravos africanos, permanece cultuada pelos afro-descendentes em várias regiões do País. A festa é realizada no primeiro domingo de outubro, quando a igreja realiza missa solene, coroação de Nossa Senhora, almoço para a comunidade. Nesse dia, o povo sai em procissão pelas ruas, cantando e

acompanhando a banda de música, as crianças vestem-se de anjos, cumprindo as promessas dos pais, os irmãos e irmãs carregam os andores, o rei e a rainha as coroas, lembrança dos reisados e congadas. A devoção a Nossa Senhora do Rosário se origina por volta de 1200, em Colônia (Alemanha). Logo a devoção se propagou, sendo levada também por missionários portugueses ao Congo.

No Brasil, ela foi adotada por senhores e escravos. No caso dos negros, ela tinha o objetivo de aliviar-lhes os sofrimentos infligidos pelos brancos. Os escravos recolham as sementes de um capim, cujas contas são grossas, denominadas "lágrimas de Nossa Senhora", e montavam terços para rezar. Hoje a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos é uma referência para movimentos de consciência negra, porque apresenta uma tradição religiosa que remonta aos tempos dos primeiros escravos.

Cada irmandade identificava - se, de um modo geral e não exatamente, com os diversos setores que compunham aquela sociedade em formação. As associações em torno de nossa senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia eram mais comuns aos negros e mulatos pobres. Tanto estas como as outras associações faziam festas em louvor a suas devoções como uma forma de agradecê-las pela proteção social que se imaginava obter pela intercessão delas naquele mundo inseguro e incerto, repleto de calamidades sociais, como a fome, a doença e a morte sempre iminentes devido às limitações da produção e abastecimento de alimentos, comuns nos primeiros momentos da colonização em Minas Gerais, bem como da carência dos conhecimentos médicos, tão rudimentares quanto outras áreas do conhecimento técnico vigentes na época.

Os "bons serviços prestados" do cativo, dificilmente aparecem em legados senhoriais, por vezes é necessário o garimpo em fontes quase estéreis do cotidiano de escravos, como é o caso das escrituras de compra e venda de escravos. Mas, afóra todas as dificuldades na revelação de detalhes do seu dia-a-dia, os escravos da cidade se especializaram em determinadas profissões, então, consegue-se verificar uma das interpretações da resistência escrava, mais do que sobrevivência num mundo escravista, os cativos desenvolveram a sua resistência e luta nas fraquezas senhoriais (como o próprio trabalho), possibilitando-lhes horizontes de expectativas com possíveis ganhos na qualidade de vida.

A resistência escrava sob a representação do poder moral do senhor não foi de fácil interpretação nas fontes documentais estudadas durante a pesquisa, mas de uma difícil e trabalhosa leitura, assim como de um exercício compensatório e cuidadoso da interpretação das escritas senhoriais e podemos dizer oficiais. A

utilização, quando assim fosse necessário, do Direito Positivo (leis escritas, elaboradas pelo Governo) e do Direito Costumeiro (leis não escritas, mas costumeiramente acionadas pela sociedade), foi proporcionada pelas intrincadas redes de alianças tecidas pelos escravos com outros escravos e, também, com libertos, homens livres e senhores da sociedade do século XIX. Tais alianças estariam em nível da senzala e, também, da casa grande, proporcionando a proximidade e a possibilidade de relações horizontais que colocaram os cativos em contato com a prática da liberdade. Pode-se dizer que, muito provavelmente, esta foi uma das experiências essenciais no trânsito da escravidão à liberdade.

Referências Bibliográficas

SOUZA, Marina de Mello e. Reis negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação do Reio Congo. Belo Horizonte; Editora UFMG, 2002

FREIRE, Gilberto. Casa Grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933. 517p.

GALLIZA, Diana Soares de. O Declínio da escravidão na Paraíba: 1850 – 1888. João Pessoa, EDUFPB, 1979.

MEDEIROS, Maria do Céu. O Trabalho na Paraíba Escravista (1585-1850). In: O Trabalho na Paraíba: Das Origens à transição para o trabalho livre. Vol. I João Pessoa: