

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SUZANA LEANDRO DE MELO

**A RELIGIOSIDADE NO BRASIL COLONIAL: O CASO DA BAHIA
(SÉCULOS XVI-XVII)**

João Pessoa-PB
2010

SUZANA LEANDRO DE MELO

A RELIGIOSIDADE NO BRASIL COLONIAL: O CASO DA BAHIA (SÉCULOS XVI-XVII)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa Religião, Cultura e Produções Simbólicas.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Sonia Aparecida Siqueira.

M528r *Melo, Suzana Leandro de.*

A religiosidade no Brasil colonial: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII) / Suzana Leandro de Melo. - - João Pessoa: [s.n.], 2010.

117f.

Orientadora: Sonia Aparecida Siqueira.

Dissertação (Mestrado) – UFPB/PPGCR.

*1.Ciências das Religiões. 2.Religiosidade. 3.Inquisição.
4.Religião católica – Brasil colonial.*

UFPB/BC

279.224(043)

CDU:

SUZANA LEANDRO DE MELO

A RELIGIOSIDADE NO BRASIL COLONIAL: O CASO DA BAHIA (SÉCULOS XVI-XVII)

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal da Paraíba, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa Religião, Cultura e Produções Simbólicas.

Aprovada em _____ de _____ de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Sonia Aparecida Siqueira
Universidade de São Paulo
Orientadora

Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques
Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. Luzival Barcellos
Universidade Federal da Paraíba
Suplente

À minha mãe, Severina, incentivadora dos meus estudos. Dedico.

Agradecimentos

Agradeço à minha mãe, pelo incentivo incondicional aos meus estudos e à minha vida.

À minha orientadora Dr^a. Sonia Aparecida Siqueira, que, com muito carinho e atenção, me acolheu para guiar neste caminho acadêmico. Pessoa que aprendi a admirar. As nossas conversas sempre foram imprescindíveis para um aprendizado raro. A ela meu agradecimento pela imensa confiança depositada, que, através de suas palavras de incentivo não me deixaram desanimar e continuar o trabalho.

Ao meu co-orientador Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti, pela rica colaboração que me oferece desde a graduação em História.

Aos professores do PPGCR, os quais me ensinaram a tratar a Religião como um fenômeno científico. Especialmente aos professores: Dr. Antonio Novaes e Dr. Luzival Barcelos que, nesta reta final de trabalho, tiveram uma participação imprescindível para sua realização. Ao Prof. Dr. Fabrício Possebon, coordenador deste programa, pela compreensão diante das dificuldades no decorrer do curso.

Agradeço a CAPES pela bolsa oferecida nesta reta final de Mestrado.

Aos colegas que adquiri ao longo deste curso, e que me ajudaram efetivamente na elaboração deste trabalho.

Às minhas amigas Cristiane Lourenço e Danielle Ventura, pelo companheirismo e amizade, as quais sempre estiveram prontas para uma palavra de apoio, especialmente nos momentos de aflição, que foram muitos, além, da efetiva colaboração do decorrer desta pesquisa.

À Ms. Naiara Alves pela contribuição na revisão final deste trabalho.

A Bruno do Nascimento pela ajuda na elaboração do trabalho, assim como pela dedicação e companheirismo ao longo desses anos de convivência.

Por fim, recebam todos os meus mais sinceros agradecimentos. Foram vocês os responsáveis por este momento ímpar da minha vida.

“A Inquisição foi um entre outros instrumentos
então orientados para o disciplinamento dos
homens modernos – corpo e espírito
adestrados para a glória de Deus e do rei.”

Vainfas

Resumo

A dissertação “A Religiosidade no Brasil Colonial: o caso da Bahia (séculos XVI-XVII)” tem como objetivo analisar a religiosidade presente no Brasil Colonial, tendo como base para a pesquisa a atuação do Santo Ofício.

Entretanto, busca-se identificar a relevância da religiosidade, enquanto elemento formador dos grupos que constituíram o Brasil.

Para uma melhor compreensão desse conglomerado religioso, será realizada uma contextualização do cotidiano dessa população, baseando-se nos documentos que são possíveis encontrar, e que são fontes para a história religiosa e política da Colônia.

Feita essa contextualização, se encerra este estudo com a análise dos documentos inquisitoriais contidos nas Denúncias Confissões da Bahia. Os dados colhidos servirão para análise da religião institucional propagada, e da religiosidade exercida pelos habitantes coloniais.

Palavras-chave: Religiosidade, Inquisição, Brasil Colonial, Religião Católica.

Resumen

La disertación “La Religiosidade en el Brasil Colonial: el caso de la Bahía (siglos XVI-XVII)” tiene como objetivo analizar la religiosidade insertada en el Brasil Colonial, teniendo como base para la investigación y funcionamiento del Santo Ofício.

Sin embargo, tratamos de identificar la importancia de la religiosidade, mientras elemento formador de los grupos que habían constituido el Brasil.

Para una comprensión mejor de este conglomerado religioso, será llevado con una contextualización de el diario de esta población, siendo basado en los documentos que son posibles encontrar, y que son fuentes para la historia religiosa y política de la Colonia.

Hizo esta contextualización, si concluye este estudio con la análisis de los documentos inquisitoriais contenidos en las confesiones de las denuncias de la Bahía. Los datos cosechados servirán para la análisis de la religión institucional propagada, y la religiosidad ejercida por los habitantes coloniales.

Palabras-llave: Religiosidad, Inquisición, Brasil Colonial, Religión Católica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 - CAPÍTULO 1. ESTRUTURA RELIGIOSA COLONIAL.....	15
1.1 - A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL.....	15
1.1.1 - O Poder Régio e a Institucionalização da Igreja no Brasil.....	16
1.1.2 - A Presença do Clero Secular e Regular.....	24
1.2 - AS INSTITUIÇÕES ECLESIASTICAS, O CLERO E A RELIGIOSIDADE NA BAHIA.....	33
1.2.1 - As Instituições e o Clero.....	33
1.2.2 - A Religiosidade.....	40
2 - CAPÍTULO 2. RELIGIOSIDADE NA COLÔNIA.....	47
2.1 - O TRANPLANTE DA RELIGIÃO E O PATRIMONIALISMO.....	47
2.2 - RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE: A BUSCA DA TOTALIDADE.....	52
2.3 - RELIGIÃO POPULAR E RELIGIOSIDADE.....	55
2.4 - O PAGANISMO RESIDUAL DOS MAMELUCOS.....	68
2.5 - A PRESENÇA DO NEGRO E SUAS CRENÇAS.....	74
2.6 - CRISTÃOS-NOVOS E CRIPTO-JUDEUS: JUDAÍSMO RESIDUAL E MILITANTE.....	80
3 - CAPÍTULO 3. BAHIA: O ESPAÇO E A FÉ.....	84
3.1 - A BAHIA.....	84
3.2 - O SANTO OFÍCIO NA BAHIA.....	88
3.3 - DAS CULPAS AO PROCESSO.....	98
3.4 - A FÉ INSTITUCIONALIZADA NA BAHIA.....	101
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
REFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	108

INTRODUÇÃO

O estudo sobre as religiões é um caminho fascinante e pouco trabalhado na área de História, inclusive no curso de Licenciatura Plena, da UFPB, onde me graduei. Diante desse fato, e após fazer um levantamento bibliográfico e temático, percebi também que nessa área, o tema Inquisição, por algum tempo esteve preocupado em priorizar questões materiais, econômico-financeiras e que, por sua vez, não tinha como base as religiões e a religiosidade daqueles que estavam envolvidos com a problemática, tornando este fato secundário.

A temática religiosa do imaginário inquisitorial surgiu devido ao interesse em estudá-la, mas de forma que enquadrasse outras abordagens como a religião em si, sendo esta, o veículo condutor da intolerância difundida pela instituição inquisitorial. Além disso, o próprio termo Religiões, desperta um lado oculto no ser humano, que necessariamente não está ligado à matéria, mas relaciona-se perfeitamente com os nossos conhecimentos superficiais e tendenciados pelos diversos meios difusores do saber.

Esta pesquisa é importante porque visa estudar o caráter religioso na Bahia seiscentista, utilizando referências documentais específicas, correspondentes à atuação do tribunal inquisitorial, a partir dos quais, serão utilizados os discursos relatados procurando observar as manifestações das crenças e compreender como foram entendidas pelas autoridades do Santo Ofício. Isto significa que, aquilo que foi descrito pelos confitentes, terá uma ótica investigativa diferente da averiguação de documentos, ou seja, com base nessas referências, serão verificadas as formas de explicitar a religiosidade de povos diversos.

Ao abordar um tema delicado como Religião, no Brasil colonial, é preciso primeiramente definir e entender o que de fato era a religião nesse contexto histórico. É sob este olhar que o trabalho se baseia. Com esta imagem, a pesquisa será direcionada, de forma que vença os objetivos propostos e que não se limite a estudar apenas as religiões da colônia brasileira, mas que também se verifique a importância da atuação inquisitorial como modeladora de movimentos religiosos e realidades religiosas que surgiram nesse período.

No século dezessete, tinha-se a dificuldade de delimitar a religiosidade brasileira, pois, na confusão das fronteiras do religioso, não era difícil ver europeus

ou cristãos-católicos, indígenas, africanos e judeus lado a lado encenando, diante do cotidiano da colônia, uma “peça” religiosa, que atendia a interesses morais, estatais e institucionais, sob a direção de uma estrutura religiosa, poderosa, a ponto de modificar a vida de milhares de pessoas.

Nessa pesquisa, a Inquisição é um ponto importante, e isto se deve ao fato de que ela foi, dentre outros fatores, a grande responsável pelo hibridismo religioso vivenciado pelos colonos. No território do atual nordeste brasileiro, essa constatação é ainda mais perceptível, pois, a presença inquisitorial nessa região foi mais forte e atuante, podendo ser observada na vasta documentação encontrada, principalmente nas capitanias de Pernambuco e Bahia, sendo a última o foco deste estudo. O nordeste nesta pesquisa especifica a nomenclatura que atualmente é dada a essa localidade, porém, na época remetida, integrava o que era chamado de Norte brasileiro, englobando o norte e o nordeste do país.

Nesse sentido, é preciso estar alerta ao que a documentação nos permite absorver no âmbito da abordagem conceitual da época, em relação a que se compreende agora.

Atualmente o vocabulário brasileiro compreende inúmeros termos bastante complexos. Dentre eles estão as expressões religião e religiosidade. A primeira ainda não está bem definida no meio acadêmico porque implica em certos padrões de comportamento discutíveis sob a perspectiva da cultura. Enquanto a segunda é ampla em sua capacidade de agregar conceitos, de modo que reúne várias formas de expressar algum tipo de conteúdo religioso, incluindo as manifestações de cultura popular.

Dentro desta perspectiva, o tema escolhido foi a *Religiosidade no Brasil Colonial: o caso da Bahia (séculos XVI e XVII)*, tendo como recorte histórico o Brasil colonial, e como consta no título, a Bahia dos séculos XVI e XVII, no âmbito de Salvador e do Recôncavo, tendo como plano de fundo a Primeira e Segunda Visitações do Santo Ofício ao Brasil, realizadas nos anos de 1591 e 1618.

A temática religiosa e inquisitorial chama a atenção pelo interesse em conhecer a religião e as vivências religiosas, experimentadas por parte de uma cultura, às quais, na medida em que são desvendados os comportamentos individuais e sociais, tornam possível uma melhor inteligibilidade da vida do colono brasileiro.

Também é importante fazer referência à distinção entre a religião institucionalizada, representada pelo cristianismo difundido pela Igreja Católica, e, a prática de uma religião individual, especificamente em se tratando, da Companhia de Jesus e das crenças que os indivíduos interiorizavam. Este tipo de crença individual, que estava relacionada à cultura que fora trazida do além-mar, encontrou um ambiente relativamente favorável à criação de alternativas religiosas, as quais acabaram sendo utilizadas para escapar das tensões sociais provocadas pelo sistema escravista colonial e pela política anti-herética difundida pela Inquisição.

O ambiente que melhor retrata as constatações acima descritas é a Bahia colonial, além de ter sido a sede da primeira organização administrativa e eclesiástica da colônia brasileira. Deve-se lembrar, nesse contexto, que a missão eclesiástica de trazer a “civilização” ao novo mundo ocorreu através da utilização dos nativos da terra, e para tal propósito, foi construída uma estrutura cooptadora de fiéis que contava com o apoio da Coroa.

Com o propósito do resgate indígena, a Companhia conseguiu transformar o meio físico instalando aldeamentos, que muito serviram aos propósitos coloniais, mas que, com o passar do tempo e através das políticas indigenistas, se transformaram em um meio de proteção aos indígenas. Contudo, essa escolha foi muito cara aos Jesuítas, que acabaram sendo expulsos por contrariar o poder real, revoltando a população a qual não se beneficiava com os trabalhos indígenas, devido estarem sob organização dos clérigos. Este parêntese político reflete a turbulência das relações sociais e políticas naquele período.

Não é difícil perceber o porquê da população, manifestar de forma tão particular, a sua religiosidade, afinal, o próprio clero estava cheio de imperfeições que distorciam a sua natureza religiosa. Assim como os colonos, muitos clérigos, que compunham os quadros da Igreja, possuíam que, mais tarde, esta mesma instituição puniria tais atos, como ocorreram durante a apuração realizada pelo Santo Ofício através das Visitações.

O período que nossa pesquisa aborda – séculos XVI e XVII – tem no Barroco um tipo de cultura específica que se procurou transplantar para o Brasil. Assim, pode se entender o aguçamento da religião, tanto em relação aos portugueses (colonos) quanto ao clero. Como se pode verificar, o Barroco se consagrou como um período de exageros religiosos, e em decorrência disto, a

religiosidade acabou tomando vários direcionamentos, como é o caso do hibridismo e da intolerância inquisitorial.

Este momento de fervor ajuda a compreender o fenômeno religioso da religião e religiosidade na Bahia, que são os objetos deste estudo. Desta forma, a pesquisa se dedica à análise de três aspectos da vida religiosa, divididos em quatro pontos.

Destaca-se primeiramente a identificação religiosa na colônia. Aqui há uma conjuntura diferente daquela encontrada em outros locais como Europa, África e Oriente, e é decisiva na sua formação cultural. Trata-se de uma investigação social dos moradores. Neste caso, leva-se à verificação da existência da população indígena, detentora de religiosidade própria, que foi transformada; a má formação doutrinária dos clérigos; a vida duvidosa dos que vieram degredados do reino pelo rei, Igreja, e Inquisição. Neste último caso trata-se da questão doutrinária e moral dos degredados, os quais não se enquadravam no exemplo do homem cristão da época.

Também há o problema da religião popular cercada de crenças, alheias aos preceitos cristãos. E ainda, a presença dos cristãos-novos e do judaísmo recessivo que lhes acompanhava. A soma de todos esses fatores, isto é, a coexistência e o confronto dessas mentalidades diversas, levaram à criação de hibridismos e sincretismos. Esta relação será estudada no primeiro capítulo.

A integração político-religiosa da metrópole e a necessidade de relativa vigilância para a manutenção do Cristianismo no Brasil integram o segundo ponto de investigação. Aqui o comentário que se faz é em relação à estrutura religiosa colonial, caracterizando a institucionalização do Catolicismo na Colônia.

O terceiro capítulo tratará de uma nova investigação social, porém, é restrita ao recorte geográfico que foi feito, no qual, a Bahia será minuciosamente visitada em busca dos aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos, dando ênfase a este último. Será incluído ainda neste item a estrutura e o funcionamento do Santo Ofício na Bahia. Serão examinados os documentos da Primeira e Segunda Visitações à Bahia. Com a investigação desses casos, procura-se encontrar, nas faltas relatadas, a religião popular, os hibridismos e os desvios de condutas, percebidos através do estudo dos discursos dos denunciados e dos confitentes.

Com este percurso, procura-se verificar a religiosidade no Brasil colonial, em especial da Bahia, observando traços religiosos pertencentes às mais variadas tipificações de indivíduos, e, conseqüentemente, da sua coletividade. Desta forma, não se pode deixar de lado a intolerância sustentada pelo imaginário dos séculos XVI e XVII, pertencentes à época moderna, a qual é facilmente encontrada na documentação inquisitorial. O imaginário não será item de dedicação exclusiva, mas estará intrínseco no conteúdo da abordagem.

Para melhor compreensão do objeto de estudo, será utilizado o método do conhecimento científico, porém, não se trata de averiguar a veracidade do fenômeno religioso, mas de tratá-lo como evento real, adaptado ao meio no qual se insere.

Nesse sentido, a metodologia científica se destina a observar o objeto enquanto fato em si e analisá-lo com *stricto sensu*.

Para realização desta pesquisa adotamos a classificação metodológica baseada no sistema de Bunge (LAKATOS, 1991), no qual direcionamos o estudo para o campo das ciências factuais, posto que se tratam de fatos históricos. Neste âmbito recorre-se ao aspecto social, dentro do qual, seleciona-se o campo da História. Segue-se ainda a tipologia descritiva, baseada na coleta de dados realizada através de dados bibliográficos e documentais.

A abordagem que se faz se enquadra no aspecto qualitativo, pela qual, os dados são analisados e interpretados. O instrumento utilizado para coleta de dados enquadra-se na análise de conteúdo e análise textual, em que se aborda a religiosidade no Brasil colonial. Por fim, as informações coletadas serão cruzadas, em busca de um texto que se apresente como resultado da pesquisa realizada, objetivo deste trabalho.

CAPÍTULO 1 - A ESTRUTURA RELIGIOSA COLONIAL

1.1 - A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL

Os Catolicismos¹ nas colônias do Ultramar, incluindo-se àquelas pertencentes ao domínio da Espanha, obviamente, seguiam a estrutura hierarquizada oriunda de Roma. No entanto, a forma como se estabeleceram, nos impérios, demonstra, entre outros motivos, o modo como seus reinos, na Europa, desenvolviam a sua religião oficial. Buscava-se aqui reproduzir a mesma estrutura que espelhava nos modelos cristãos europeus.

Fica explícito que a organização religiosa nas possessões não refletia tal qual o espírito religioso da maioria da população, mas, a de um grupo específico, o dos conquistadores, viajantes, Coroa e a Igreja, sendo que esta última se esforçava por novas estratégias de conversão.

Os habitantes destes *Mundus Novus* não correspondiam às representações fiéis da moral católica da época. Dificilmente seria possível acreditar que o Brasil poderia representar um catolicismo romano como o que ocorria na Europa – o qual, apesar da vigilância e rigor não era seguido sempre à risca, isto é, não era o maior exemplo de observância religiosa – se aqui abrigava uma religiosidade que comportava ritos indígenas e africanos, ao lado de cripto-judeus, de um clero composto por membros de virtudes comprovadamente inadequadas – degredados da Inquisição –, e uma população em parte já comprometida, quer fosse com o Santo Ofício, quer fosse com os tribunais civis, além de outra parte estar engajada com uma religiosidade bastante influenciada pelo que a população tinha para si como maneira correta de proceder a religião – que são as superstições europeias aliadas a elementos novos como os curandeirismos afros.

¹ Abordamos o termo no plural devido a constatação que se observa ao estudar a cristandade no Brasil, especialmente nesta época, em que há o catolicismo “oficial”, propagado pela Igreja Romana, e outros vários praticados pelo povo, com suas orações próprias e devoções, e, somando-se às particularidades locais como os paganismos indígenas – inseridos os da América espanhola – e os fetichismos africanos. Cf.: LEMOS FILHO, Arnaldo. **Os Catolicismos Brasileiros**. Campinas: São Paulo; Ed. Alínea, 2000. 2ª ed.; e ANDRADE, Maristela Oliveira de. **500 Anos de Catolicismos e Sincretismos no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.

1.1.1 - O Poder Régio e a Institucionalização da Igreja no Brasil

Nos primórdios da colonização, a atmosfera cultural da metrópole estava vinculada de religiosidade, envolvendo a todos sem exceção. Revelam-no, por exemplo, as missas solenes que precediam as viagens oceânicas mais importantes, como a de Cabral:

Celebrada no restelo, a missa pontifical por D. Diogo Ortiz, bispo de Ceuta, pregou ele depois sobre a dilatação dos domínios portugueses pelos conhecimentos e conquistas e sobre a implantação da fé católica. Benzeu a bandeira da Ordem de Cristo e entregou-a ao Rei. Este ofereceu-a a Cabral. Em seguida houve procissão até o cais. (CAMARGO, 1955, p. 13) .

Ligados a Deus, os homens do tempo sentiam-se dependentes dos eclesiásticos, mediadores entre eles e a divindade. Imprescindível, portanto, a presença deles nas embarcações que zarpavam para terras de infiéis para as aventuras atlânticas das descobertas.

A armada cabralina, por exemplo, trouxe um capelão-mor: frei Henrique Soares, chefe de sete frades de São Francisco². Esta vinculação dos homens à Igreja tornava impossível o laicismo.

As frotas colonizadoras do Brasil continuaram a trazer clérigos. A de 1501 trouxe André Gonçalves para batizar os índios³.

Desde os primeiros anos do século XVI registrou-se a presença de eclesiásticos no Brasil e as incipientes tentativas de catequese. Em 1526 quando Caboto chegou a Pernambuco havia feitoria com igreja e padre⁴.

Até a primeira metade do século os móveis desse pioneirismo cristianizador devem ter sido individuais, ligados ao espírito de religiosidade do tempo. Depois, a

² Frei Gaspar, Frei Fernando da Cruz, Frei Simão de Guimarães, Frei Luis de Salvador, pregadores e letrados, mais Masseu místico e organista, Pero Neto, cronista de ordens sacras e o leigo João da Vitória. BARROS, João de. Lisboa: Décadas, 1945, tomo I, livro V.

³ Sobre o batismo dos índios ver: COSTA, A. Fontoura da. **Cartas das Ilhas de Cabo verde de Valentim Fernandes**. Lisboa, 1939, p. 91-96.

⁴ Cf.: CAMARGO, 1955.

necessidade de manter a posse da terra implicou numa ocupação efetiva. Misturavam-se os planos político e espiritual.

O rei, padroeiro e administrador da Ordem de Cristo⁵, por mercê do Papado, tinha o dever de organizar a vida eclesiástica do Brasil, zelar pelo seu bom funcionamento e pela manutenção da cristandade dos seus súditos. Dever de consciência para D. João III, já que os reis portugueses tinham como obrigação inerente ao trono o apostolado ultramarino⁶.

O Regimento de Tomé de Souza, enquanto documentação da época nos evidencia um exemplo: “[...] porque a principal cousa que me moveu a povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica [...]”⁷ (MALHEIRO DIAS, 1921, p. 347).

A preocupação missionária da Coroa transparece de contínuo na correspondência, instruções ou regimentos saídos da Chancelaria Régia. O mesmo espírito está refletido na documentação relativa à Índia.

Em parte nenhuma, afirma Rops (1955), a confusão entre a intenção colonizadora e a intenção apostólica foi tão evidente quanto naquelas em que se instalaram os portugueses⁸.

O rei expressou a vontade de pontilhar de padres cada punhado de léguas de seus novos domínios⁹. Estava cômico de seu dever de iniciar a organização eclesiástica do Brasil e zelar pelo seu manutenção. Eximiu a Colônia da jurisdição da Vigararia de Tomar¹⁰, depois do Arcebispado de Funchal¹¹. Finalmente pediu a

⁵ Em 1522 o papa Adriano conferiu ao rei D. João III o cargo de Grão-mestre da Ordem de Cristo, que se perpetuou para seus sucessores. Cf. HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Rioldo; et. all. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/1. Petrópolis: Vozes. Edições Paulinas, 1992.

⁶ MÚRIAS, IN: **A Retomada do Império Colonial Português**. Lisboa, 1940.

⁷ Regimento de Tomé de Souza in: MALHEIRO DIAS, Carlos. **História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Porto, Ed. Nacional, vol III, 1921. p. 347.

⁸ ROPS, Daniel. **L'Eglise de la Renaissance et de la Reforme. Une Ère de Renouveau**: la Reforme Catholique. Paris, 1955, p. 319.

⁹ Ver SOUZA RANGEL, Maria Amélia. Os Reis de Portugal e as Igrejas do Brasil. in: Anais do IV Congresso de história Nacional. Rio de Janeiro, vol. VIII, 1951, p. 363 e segs.

¹⁰ Bula de Leão X, *Pro excellenti praeminentia* de 7-6- 1514, extraíndo o vicariati de Tomar e criando o Bispado de Funchal. Bullarium Sathnatius Portugalliae I, p. 100-101.

¹¹ Ibidem.

criação do Bispado da Bahia¹². A criação da Diocese de Salvador “[...] em seguida às instantes súplicas que, por meio de cartas nos enviou a este propósito o dito Rei [...]” foi feita pela bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, de Julio III¹³. A referida Bula dizia que enquanto não houvesse bispados na Colônia o novo bispo exerceria sua jurisdição em todas as partes da nova terra, mas era o rei quem escolhia seus bispos, e, portanto, estes estavam à serviço da sua glória. (HOLANDA, 1982).

Aliás, desde o século XV os reis de Portugal tinham sido autorizados por Roma a fundar igrejas e mosteiros no Ultramar e enviar para esses lugares religiosos seculares e regulares (*Bula Romanus Pontifex* de Nicolau V, de 8-1-1455¹⁴).

Passando o Mestrado da Ordem de Cristo para a Coroa, o rei foi automaticamente responsabilizado pela cristianização dessas regiões. Leão X pela *Bula Pro excellenti praeminentia*, de 7-06-1514, concedeu a D. Manuel, além do Padroado¹⁵, o direito de apresentação para as dignidades e benefícios da Igreja no Brasil¹⁶ disposições reafirmadas na Bula de criação da diocese de S. Salvador.

Direitos e deveres da Igreja colonial aparecem sempre ligados à autoridade da Coroa. A autoridade eclesiástica estava entrosada na máquina administrativa do reino. Cabia ao rei o dízimo gerado¹⁷.

Entre o Tribunal e a Santa Sé mediava a autoridade do rei que interferia em nome de uma delegação do Vigário de Cristo no território onde exercia sua soberania. Teoricamente. Na prática, muitas vezes, o príncipe ultrapassava o poder que lhe fora

¹² Carta do Rei a Baltazar de Faria, embaixador em Roma, ao 31-07-1550. In: ANTT, Corpo Diplomático XII, p. 359.

¹³ Ver: BARBOSA, Pe. Manoel. **A Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro, 1945, p. 301-303.

¹⁴ *Bullarium Patronatus Portugalliae* I, p. 36.

¹⁵ Sobre o Padroado ver: DOREAS FILHO, João. **O Poder do Padroado e a Igreja Brasileira**. Rio de Janeiro: [s.n], 1939.

¹⁶ *Bullarium Patronatus Portugalliae* I, p. 100-101.

¹⁷ “Dízimos estritamente eclesiásticos são a *décima parte* ou uma outra determinada porção dos frutos ou dos lucros lícitamente adquiridos, que, por preceito eclesiástico, que deve ser tributada para subvenção do culto divino e sustentação dos ministros da Igreja, que aos fiéis administram os sacramentos e lhes fazem outros serviços espirituais.” Cf.: BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986. p. 44. apud OLIVEIRA, Dom Oscar de. **Os Dízimos Eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império**. Belo Horizonte, UMG/Centro de Estudos Mineiros, 1964, p.15.

concedido. Dual a autoridade, portanto, no cimo da hierarquia do Santo Ofício. (SIQUEIRA, ANO I, p. 85-86).

Para melhorar a administração eclesiástica foi criada a Mesa da Consciência e Ordens em 1532, com o objetivo de ampliar na resolução de vários casos jurídicos e administrativos “que tocavam a obrigação da sua consciência” e que não competiam aos tribunais de justiça e fazenda. Instrumento a serviço do absolutismo régio (SERRÃO, [19--]).

O Conselho Ultramarino, de 1643, dando pareceres administrativos sobre a Colônia também interferiu em assuntos religiosos:

O resultado foi têmos uma organização eclesiástica, mas não eclesial. Não se tinha consciência da Igreja como a comunidade dos cristãos, mas como uma estrutura administrativa, de bases jurídicas positivas, perfeitamente delineadas e, o que é mais grave, a serviço do Estado.¹⁸ (TORRES, 1968, p. 34).

Ao rei coube criar o quadro religioso do Brasil. Criou-os “para exaltamento de nossa santa fé e proveito dos seus reinos e senhorios”. O rei agiu também pela utilidade advinda da garantia da posse da terra. Concedem subvenções de sua fazenda para manter o clero e de 500 cruzados para a diocese de Salvador: “[...] porque os ditos 500 cruzados possam ser pagos se paguem às custas de minhas rendas, e dos reis destes reinos meus sucessores que pelo tempo forem [...]” (Traslado da carta porque el Rei apresentou ao Santo Padre D. Pedro Fernandes Sardinha. In: BARBOSA, 1945, p. 305).

Em 1549 D. João III pediu à Companhia que se encarregasse do Brasil, certo de: “[...] que la fariam mui grande serviço a Nosso Senhor, e aproveitariam muito nas cousas da fé, assim para ensino e confirmação dos que a já tem recebido, como trazer outros a ela [...]”.¹⁹ (CARTA de D. João III a Pedro Mascarenhas aos 8-9-1539. In: CARTAS Jesuíticas I, p. 102).

Santo Inácio, recebido o pedido real externou-se: “Não me ofereci eu de novo, pois todos nós estamos oferecidos e **para sempre obrigadíssimos**, ficando a

¹⁸ TORRES, João Camilo de Oliveira. **História da Idéias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.

¹⁹ Carta de D. João III a Pedro Mascarenhas aos 8-9-1539. In: Cartas Jesuíticas I.

Vossa Alteza o determinar, ordenar e julgar, e a nós o assisti e de vontade plena tudo executar [...]”.²⁰ (CARTAS Jesuíticas XII, p. 343-344, grifo nosso).

Contudo, o episcopado no Brasil durante o primeiro período colonial era quase inexpressivo devido a vastidão do território, a influência dos poderes locais e a vacância entre um bispo e outro, que poderia chegar a durar entre três e quatro anos, ou, até mesmo dez anos, como aconteceu após a visita de D. Marcos Teixeira ao Brasil.

Em geral os bispos mantinham-se distantes da população, posto que não falavam a “língua geral”²¹ que foi bastante utilizada até o século XVIII, e também porque

[...] o episcopado colonial foi uma instituição voltada à sacralização da ação colonizadora da Metrópole, como defensor e porta-voz da política colonialista, e, [...], os escassos bispos coloniais, conquanto fossem a segunda autoridade na escala hierárquica da administração, [...], não tiveram expressão condizente com sua dignidade eclesiástica. Tanto que muitos dos prelados designados para o Brasil sequer conheceram as suas dioceses *in loco*, quando não aconteceu de confiarem seus rebanhos aos cuidados de prepostos e procuradores.²² (BOSCHI, 1986, p.62).

A ligação de bispos e clérigos com atividades administrativas e jurídicas era algo em comum a ambos. Os clérigos, enquanto funcionários públicos tendo o sacerdócio como profissão, não tinham preocupação com a evangelização, catequese e conversão do povo, pois, no seu entendimento, a fé fazia parte da tradição cultural lusitana, e a ortodoxia era mantida pelo Tribunal da Inquisição.

Na verdade, a vida dos clérigos na Colônia não se distanciava tanto daquela vivida pela maioria da população. Isto é facilmente explicado devido às condições do próprio ambiente, como a distância entre as residências e a sede da capela ou igreja, que dificultava não só o deslocamento como, inclusive, o contato e a manutenção da fé dos colonos. A escassez de prelados, para atender o território brasileiro, era um elemento contribuinte para a decadência moral do clero e da vida

²⁰ Cartas Jesuíticas XII.

²¹ “Língua geral” era a linguagem utilizada pelos religiosos, em especial, e pelos colonos responsáveis pela expansão do território, para se comunicarem com os povos indígenas que pertenciam ao tronco lingüístico tupi (LEITE, 1965).

²² Cf.: BOSCHI, 1986.

cristã, visto que “o número limitado de dioceses e as longas vacâncias de bispos dificultava a formação eclesial e as próprias ordenações sacerdotais” (HOORNAERT, 1992, p. 186).

No nordeste os clérigos entraram em profissões lucrativas tornando-se donos de engenhos ou fazendas, e políticos, esquecendo, dessa forma, das obrigações com as paróquias. Muitas vezes ingressavam nesta vida por imposição dos pais, embora lhes faltasse vocação, resultando assim no concubinato, que formava famílias ao longo do Brasil, as quais eram mantidas pelo clero, cujos filhos se transformaram em figuras importantes da política. Somando-se a isso, esses homens possuíam caráter duvidoso e eram pouco cordiais para atenderem às necessidades espirituais das pessoas.

No tocante à promiscuidade, a vida moral não primava por uma conduta exemplar. Desde a chegada dos jesuítas, em 1549, esta decadência já era denunciada, como relata o padre Manuel da Nóbrega em 1551, na carta emitida em Pernambuco: “os eclesiásticos que achei, que são cinco ou seis, viviam a mesma vida e com mais escândalo, e alguns apóstatas, e por todos assim viverem não se estranha pecar.” (HOORNAERT, 1992, p. 184). Diante dos comportamentos apresentados é possível dizer que um clero pouco digno migrava pelo país.

A situação moral do clero era bastante precária, porém, era totalmente compreensível diante dos padrões de cristandade do catolicismo no Brasil. A ausência do espírito Tridentino fez com que a Igreja fosse menos clerical do que na Europa. O padre brasileiro estava mais ligado às atividades de um capelão do que de um cura, como era o esperado. Trata-se de clérigos relacionados mais ao familiarismo rural do que ao bispo. Associavam-se à tradição medieval portuguesa da desobriga – comunhão pascal e confissão anual, obrigatórias – assistindo melhor à família patriarcal²³.

Nesse ambiente o padre era a representação simbólica do domínio que os donos de terras exerciam sobre seus escravos. A sua função era controladora e repressiva diante das expressões religiosas dos negros trabalhadores dessas fazendas.

²³ Esta proposição na família senhorial foi melhor discutida por Gilberto Freyre. Conferir: FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 50ª ed. São Paulo: Global, 2005.

A Igreja católica no Brasil colonial tinha uma visão de mundo tradicional e um conceito hierárquico e estático de organização de classe, que enfatizavam as obrigações recíprocas bem mais do que os direitos individuais e a liberdade pessoal, além de sacramentarem as desigualdades sociais. Segundo essa visão Providencial do mundo, os senhores nasciam para serem senhores e os escravos para serem escravos.²⁴ (COSTA, 1977, p. 219).

Realmente o episcopado se encontrava em uma situação paradigmática. De acordo com a proposição do autor acima citado, pode-se compreender a forma como o poder religioso, institucionalizado, conseguiu propagar a legitimação da exploração das terras em benefício de um poder político que estava acima dos seus comandos, como foi o caso. Além do que, dificilmente aqueles clérigos se rebelariam contra a estrutura que lhes sustentava financeiramente.

Nesse sentido a religiosidade brasileira se perdia e se confundia num mundo sem forma, não tendo poder para impor sua força:

Uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; [...], ninguém pediria, certamente, que levasse a produzir qualquer moral social poderosa. (HOLANDA, 1995, p. 150)²⁵.

Dessa forma, a população mais pobre, teve que adaptar o catolicismo a sua realidade que, pelo fato de desconhecerem os dogmas da Igreja, conseguiam captar apenas o que era mais perceptível e externo, e que estava mais próximo da sua realidade (LIMA, 2009).

Nesse sentido, a religiosidade portuguesa viria se expressar pela exteriorização de seus atos; era antes uma necessidade demonstrativa, do que uma introspecção espiritual (BOSCHI, 1986).

É importante ressaltar que a religiosidade possuía um espaço reservado na vida do homem colonial, mas que, com o passar dos séculos, ela foi adquirindo outro

²⁴ COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

²⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

sentido, assumindo para si outras atribuições, e deixando também características próprias de lado, cujo

[...] fervor religioso, que de tão exteriorizado assume uma aparência mecânica e automática e, os comportamentos desviantes que desabonavam e desafiavam o monopólio católico, pode-se dizer que trata-se de um período marcado por antagonismos e exageros de ambos os padrões de comportamento.²⁶ (ANDRADE, 2002, p.77).

Tende-se a dar importância ao estereótipo do crente, mas no seu íntimo, provavelmente, aquela adequação ao meio social não possuísse qualquer sentido religioso, ressaltando-se o aspecto puramente estético²⁷ (GRESCHAT, 2005). A alternativa a esse tipo de comportamento era o proceder do eremita. Homens, como Santo Antônio, escolhiam locais ermos, solitários para viver, e ali construíam ermidas. A intenção dessas pessoas consistia em ter uma vida cristã perfeita, dedicando-se à oração e ao culto de santos. À princípio essa forma de vida foi aprovada pela autoridade eclesiástica, mas com o progresso clerical essas atividades foram desaparecendo.

No entanto, na medida em que se tornavam movimentos alternativos, como as romarias, passaram a ser vistos com desconfiança, devido fugirem do controle dos homens de poder. Ao se perceber o apreço da população pelos santuários, a Igreja atraiu para si a imagem da devoção, assumindo então o papel do ermitão, e tornando-o marginal na sociedade.

No Brasil esse tipo de atitude que, humanizava e afrouxava o rigorismo do rito tornando-o intimista e familiar, atribuindo “democracia”, dispensando o fiel do esforço, tirania e diligência, sobre si, foi o que corrompeu o sistema religioso (HOLANDA, 1969). Pode-se dizer que a presença leiga²⁸ das confrarias, irmandades e ordens terceiras, predominou sobre o aspecto devocional através das romarias,

²⁶ ANDRADE, 2002.

²⁷ Esse caráter estético da expressão reconhecida como religiosa, integra aquilo de Greschat (2005) aponta como uma perspectiva do objeto religioso, o qual pode subsistir independentemente de haver ou não uma doutrina por trás do fenômeno. Cf.: GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

²⁸ Os leigos eram pessoas que não possuíam vínculo sacerdotal com a Igreja, isto é, membros da comunidade que se reuniam em torno da devoção de um determinado santo, que poderia estar ligado à alguma ordem regular, ou simplesmente, para dar assistência aos desamparados pelo Estado português, como era o caso das irmandades.

procissões e ex-votos²⁹, os quais eram detentores de caráter social e popular (AZZI, 1978).

Refere-se aqui à importância da atuação eclesiástica na vida dos colonos porque trouxeram para este território não só a presença da Igreja enquanto instituição, pregando obediência à religião e a autoridade real, como também fatores geradores ou contributivos da religiosidade que se formou.

1.1.2 - A presença do clero secular e regular

O clero secular chega ao Brasil em 1534 por força do Alvará de 5 de outubro de 1534 de D João III, que enviou um vigário e quatro capelães para Pernambuco, com Duarte Coelho (HOORNAERT, 1978)³⁰.

Pela lei os bispos tinham precedência sobre qualquer autoridade, mesmo os governadores e capitães gerais (alvará de 30-06-1588, confirmado ainda no século XVIII pela CARTA régia de 29-01-1742)³¹.

O bispo era a autoridade suprema na hierarquia religiosa, mas sua ação encontrou vários empecilhos. O primeiro, constituído pelo poder civil que através de múltiplas formas legislativas colocava obstáculos à ação fiscalizadora e disciplinadora dos ordinários. Comumente os moradores recorriam aos tribunais leigos para contestar decisões de autoridades religiosas. O segundo empecilho encontrado foi o conflito com os regulares. Caso exemplar dessa intriga foi o conturbado relacionamento entre o primeiro bispo, D. Pedro Fernandes Sardinha, que possuía uma mentalidade típica da Renascença, nutrida pelos ensinamentos

²⁹ Ex-votos podem ser considerados como demonstrações de testemunho público das graças alcançadas, e ao mesmo tempo de promessas cumpridas. Existem desde ex-votos desde os mais simples, como fitas, aos mais elaborados como fac-símiles em cera ou madeira de partes do corpo humano. Cf.: AZZI, Riolando. **O Catolicismo Popular no Brasil**. Aspectos históricos. Petrópolis. Vozes, 1978.

³⁰ “Corpo eclesial constituído pelos que receberam o sacramento da *ordem*. Chega-se a ele quando se recebe o diaconado [...]. Está dividido em *clero secular*, constituído pelos pertencentes ao clero diocesano, e *clero regular*, formado pelos clérigos de congregações religiosas.” In: PEDRO, Aquilino de. **Dicionário de Termos e Afins**. Tradução: Pe. Francisco Costa. Aparecida, SP: Santuário, 1993. Grifo do autor.

³¹ Nas suas respectivas dioceses os bispos tinham direito às cortesias militares devidas ao rei (Carta Régia de 27-02-1743). Pela lei de 29-01-1739, os bispos são Grandes do Reino.

clássicos, e os jesuítas, inspirado na Contra-Reforma, e ainda com o governador D. Duarte da Costa. Tais conflitos foram responsáveis pela chamada do bispo a Portugal.

Na verdade

[...] a posição episcopal no Brasil português era pois ambígua: o episcopado possibilitava e justificava a extração das riquezas do Brasil em benefício de Portugal, pois ela se fez através de simbolismos religiosos; do outro lado, ele se sustentava pela 'folha eclesiástica' emanada do mesmo rei que extraía as riquezas coloniais." (HOORNAERT, 1992, p. 279).

Esta ambiguidade é perceptível pelo fato de que a Igreja apoiou a ação colonizadora, extrativa e dominadora, ao passo que se beneficiava dos lucros obtidos através da exploração daqueles que viriam a ser os fiéis seguidores das ordens clericais.

No Brasil Colônia os bispos deviam vigiar a observância dos preceitos da Igreja. Penas eclesiásticas eram aplicadas para emenda e aperfeiçoamento do clero e dos fiéis. Quando as dioceses se tornaram muito grandes foram nomeados vigários forâneos ou da vara, com jurisdição graciosa e contenciosa. Tinham poder equivalente ao dos "bispos de anel" e titulares.

Também na Colônia os bispos pediam ao papa concessões para acomodações a circunstâncias peculiares a suas dioceses, o que foi dado por Pio IV através do Breve de 28-01-1561³².

Esta atitude da Igreja demonstra claramente o grau de estratificação em que os entes da sociedade se encontravam. Poder da Igreja era absolutamente necessário para instalar uma justificativa religiosa que convencesse a todos – especialmente os desprovidos de finanças – das posições que ocupavam. Aparentemente Deus seria o responsável pelos sofrimentos gerados, e os clérigos se encarregavam de justificar suas atitudes.

A cristandade no Brasil foi estabelecida mediante a orientação da Coroa, através da Mesa da Consciência e Ordens. Sendo assim, até a data de 1580 a

³² Cf.: MACEDO SOARES, José Carlos. Fontes da História da Igreja no Brasil. **Revista do IHGB**: Rio de Janeiro, 1964, volume 220, julho-setembro, p.44.

atividade religiosa era “exclusiva” dos jesuítas, lembrando que, esporadicamente outros religiosos se encontravam no Brasil, mas não eram visitas de missão “oficial”.

Todos os eclesiásticos gozavam de certos privilégios e isenções, equiparadas aos nobres, como a isenção da tortura. Injúrias a eles feitas era como se fossem feitas a um nobre. Quando celebravam ofícios divinos não podiam ser citados pela justiça, bem como aqueles que estivessem assistindo às cerimônias. Os bens dos eclesiásticos também estavam isentos.

Não obstante, de acordo com as Ordenações Filipinas era vedado aos eclesiásticos trazer armas defesas, jogar, caçar com freqüência, assistir a teatros e espetáculos, bebedeira, imiscuir-se em negócios seculares, como comprar para revender.

A partir desse período, que marca a união das Coroas lusitana e espanhola (1580-1640), ocorre uma amplitude do quadro religioso colonial permitindo o ingresso de novas instituições religiosas, que atendia, inclusive, as solicitações dos moradores. Os franciscanos, carmelitas e beneditinos correspondiam a essas necessidades espirituais além de também contribuir com o projeto colonial lusitano de construção de vilas. Nesse período começaram a ser instalados os conventos, mas, a estabilização só ocorre após a restauração da Coroa lusitana, desta forma, percebe-se a multiplicação desses institutos.

Abordar um tema como a religiosidade no Brasil colonial sem dar uma atenção especial aos jesuítas é tarefa impossível, posto que eles, sem dúvida, foram os maiores propagadores da fé cristã e do projeto colonizador. Não é possível afirmar aqui que a sua atitude foi exemplar ou deplorável, pois não se trata de um julgamento, além de cometer uma anacronia inquestionável de valores e de procedimentos numa época em que se julgava correto aprisionar o pensamento e submeter o “outro” pela origem ou cor, considerados inferiores.

Os religiosos seculares, bem como os pertencentes às ordens regulares presenciaram o advento inquisitorial no Brasil, mas, ao que parece, apenas os seguidores de Santo Inácio de Loyola³³ são frequentemente mencionados nos documentos inquisitoriais. A explicação mais coerente é de que nos locais visitados

³³ O próprio santo Inácio foi incomodado com as desconfianças inquisitoriais. Questionavam o fervor da sua ortodoxia. SIQUEIRA, [2008?], apud LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas**. Trad. L e PM. Porto Alegre, 1994. Tomo I.

a Companhia de Jesus estava mais presente através das missões e dos colégios, estes, que na época eram os únicos existentes. Ao seu modo, denunciaram desvios da fé, assim como procederam na defesa de cristãos-novos acusados de judaísmo – que, provavelmente, se fez porque estas pessoas eram os responsáveis pela economia local, enquanto grandes comerciantes que eram e com quem os jesuítas se relacionavam.

A Companhia de Jesus surgiu em 1540, com bula de Paulo III, *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27-09-1540, por iniciativa de Inácio de Loyola³⁴. Com uma nova espiritualidade “prenhe de preocupações de unir a vida espiritual à vida do século, numa conjugação programática do Humanismo com o Cristianismo no campo da cultura.” (SIQUEIRA, [2008?], p. 3). Esta instituição buscava ordenar o pensamento e acalmar os sentimentos, através da sua piedade, ao mesmo tempo, procurava zelar pela conservação dos ensinamentos que a Igreja reordenava. Desta forma, integrou-se no programa da Reforma Católica – ou Contra-Reforma – com “a simplicidade e ajuda amorosa das almas, onde a necessidade requeria”³⁵ (SIQUEIRA, [2008?], p.8).

Um aspecto interessante dessa estrutura está na preservação de valores morais em meio a uma nova expectativa de vida, em um mundo que se transformava, a qual a própria Sociedade de Jesus pertencia. Apesar de manter os valores da Igreja, o modo de transmiti-los divergia de qualquer outra ordem religiosa. Utilizavam uma pedagogia mais branda, mais fácil de penetrar nos corações cristãos, mesmo que significasse interagir com religiões pagãs, com hereges ou com cristãos-novos.

[...] os jesuítas [...] ensaiavam as formas que mais se assemelhavam aos cantos dos Tupinambás, com voltas e refréns para assim atraírem e converterem os indígenas à fé católica [...] numa época em que os cantos populares eram proibidos pela Igreja numa época em que o sentimento poético das multidões estava completamente sufocado e atrofiado, o colono, para dar expansão à saudade que lhe

³⁴ Iñigo de Loyola, mais conhecido como Inácio de Loyola, nasceu em Guipúscoa, na Espanha, em 1492; pertencia à uma família nobre. Era um nobre cavaleiro até que, por volta de 1528, após um incidente de batalha, o fez se consagrar ao serviço a Virgem Maria. Cf. ASSUMPÇÃO, T. Lino (Coord.). **História Geral dos Jesuítas**. Lisboa: Moraes editores, 2ª ed. 1982.

³⁵ SIQUEIRA, apud IPARRAGUIRE, J. S. I. Espiritualidad Jesuítica. In: **História de la Espiritualidad**. Juan Flores editor. Barcelona, 1964. Tomo II. p. 207.

ia na alma, não deixava de repetir aqueles cantares, que os jesuítas autorizavam. (FREYRE, 2005, p. 223).

Na Colônia no dizer de Serafim Leite³⁶ “a Companhia de Jesus nunca existiu como corporação isolada. A sua grande obra do Brasil, [...], pertence à Igreja, como instituição que era dela, pertence à Portugal, como instrumento seu, nacional, de cultura e cristianização ultramarina” (LEITE, 1965, p.232). Esta referência deixa claro como a Companhia era considerada: instituição e instrumento. De fato, conseguiu realizar seu papel, mas, diante do seu espírito transformador e dos desafios concretos que encontravam um novo modo de ser religioso missionando a fé e trabalhando para multiplicação de suas tarefas, tornando-se proprietários de terras, que estavam à serviço de “domesticar” novas almas gentílicas.

A Companhia de Jesus fazia consistir a reforma interior num meio de salvação. Importavam-se menos com aspectos exteriores da religião – dignidades, liturgia, usos eclesiásticos – para interessar-se mais pela reforma das almas e pela sua submissão a Deus. Dava um novo acento à meditação e às práticas. (SIQUEIRA, 1978a, p. 34).

A atitude inaciana na Colônia foi bastante enérgica em relação às outras ordens religiosas, sem mencionar os seculares que pouco se destacaram. Tendo em vista que, segundo Júlio III na bula *Exposcit debitum* de 21-06-1550, por ter sido a Sociedade de Jesus

[...] fundada principalmente para se empregar em defender e dilatar a santa fé católica e ajudar as almas na vida e demais ofícios de anunciar a palavra de Deus, como são, dar os Exercícios Espirituais, ensinar aos meninos e rudes a doutrina cristã, ouvir as confissões dos fiéis e administrar-lhes os demais sacramentos, para consolação espiritual das almas. (SIQUEIRA, 1978a, p. 38).

Diante da complexidade do novo mundo e das dificuldades espirituais e temporais que iam se desenhando às vistas dos jesuítas, a sua atividade missionária foi, de fato, heróica, sem desmerecer o trabalho dos demais religiosos, os quais, estes encontraram o ambiente, de certa forma, “preparado” pelos inacianos. O problema da adaptação foi estendido à todas as ordens religiosas. No entanto os jesuítas estavam acostumados às adversidades, não apenas ambientais, mas

³⁶ LEITE, Serafim S. I. **Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil**: Assistência de Portugal. 1549-1760. Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1965.

também culturais, e ao passo em que o jesuíta Francisco Xavier foi enviado ao Japão com o intuito de converter à religião católica, o padre Manoel da Nóbrega chegou ao Brasil para também implementar um trabalho semelhante ao que se desenvolvia na África (LEITE, 1965).

Inclui-se nas atividades de propagação religiosa o clero regular, cujo trabalho missionário, muitas vezes, acompanhou os ciclos econômicos ou os movimentos de conquista e ocupação do território. Destacam-se os Jesuítas, da Companhia de Jesus, que atuaram em todas as regiões da Colônia, e foram preponderantes para a história da catequese cristã. Os Franciscanos que, de todas as ordens, foram os que mais influenciaram a cultura brasileira por causa dos valores de pobreza e humildade que difundiram visíveis nas arquiteturas das casas-grandes, segundo Gilberto Freyre (2005)³⁷.

Os Capuchinhos franceses e italianos também fizeram trabalho de catequese³⁸. Os Carmelitas que atuaram especialmente no Maranhão. Os Beneditinos preferiram se resguardar nos mosteiros. Os Oratorianos, a quem Pombal quis fazer sucessores dos jesuítas, também levavam uma vida mais contemplativa. Os Dominicanos que nunca se estabeleceram no Brasil apesar de se apresentarem esporadicamente. Por fim, os Mercedários (Nossa Senhora das Mercês), tiveram importância na Amazônia, sendo introduzidos por frades vindos de Quito e do Peru.

[...] tanto a instituição eclesiástica como tal, como os próprios institutos religiosos se enquadram dentro de um **contexto sócio-econômico, político e cultural que condiciona profundamente a própria atividade da Igreja**.³⁹ (AZZI, 1983, p. 10).

O que caracteriza a atividade destes religiosos é a dependência do projeto colonial lusitano, como se mostra evidente com o envio da Companhia de Jesus que pertencia à “Assistência de Portugal” (HOORNAERT, 1992). Os primeiros quatro Carmelitas chegaram com a armada de Frutuoso Barbosa em 1580 numa expedição

³⁷ FREYRE, Gilberto. 2005. Op cit.

³⁸ Consultar: PRIMEIRO, Frei Fidelis de. **Capuchinhos na Terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX**. São Paulo: [s.n], 1940.

³⁹ AZZI, Riolando. (Org.). **A Vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

de tentativa de conquistar a Paraíba, mas que, devido a um forte temporal aportaram em Olinda e ficaram numa ermida dedicada a Santo Antônio e São Gonçalo que havia sido doada por Jerônimo de Albuquerque. De Olinda irradiaram para o norte e sul do Brasil. Em Minas Gerais foram os primeiros a chegar, porém não obtiveram o direito de permanecer durante o período de efervescência do ouro no século XVIII.

Os Franciscanos⁴⁰ estabeleceram-se a partir de 1585 em Salvador, Paraíba, Alagoas e Rio de Janeiro, sua fixação estava ligada à necessidade dos moradores que pediam a sua presença, os quais eram apoiados pela “câmara” e pelos vereadores. Os beneditinos chegaram em 1581 à Bahia onde fundaram uma abadia em 1584, seguindo então para o Rio de Janeiro, Olinda, Paraíba e São Paulo.

Os Capuchinhos franceses, assim como os Oratorianos, eram “missionários apostólicos”, dependendo da Congregação Romana de Propaganda Fide, fundada em 1622 para combater a opressão do Padroado, mantendo ligação com a Santa Sé “distanciavam-se” do sistema colonial. Os primeiros quatro frades capuchinhos eram franceses e vieram casualmente numa tentativa de colonização francesa do Maranhão.

Os Oratorianos realizavam trabalhos missionários em aldeias indígenas de Pernambuco por volta de 1674. O movimento iniciou-se no mundo dos eremitões, leigos e ordens terceiras, como espírito da “reforma da vida cristã”, e posteriormente se estende ao mundo clerical. Tanto os capuchinhos quanto os oratorianos executavam um papel mais assistencialista em relação às outras ordens, assumindo as atividades dessas instituições, especialmente em momentos de crise em que estas se envolviam com o governo real.

De fato esses religiosos se empenharam em catequizar e civilizar os indígenas, que eram o principal alvo das suas atividades, como também assegurar a manutenção da segurança nas fronteiras coloniais para Portugal. No Maranhão, litoral da Colônia, ou sertão do rio São Francisco os clérigos missionários atuavam como barreiras para impedir as entradas de Castela, de holandeses e franceses.

Os clérigos seculares praticamente não se envolviam nas tarefas dos regulares. No entanto, é notória a rivalidade dos seculares, pagos pela folha da Fazenda Real, atrelados a uma diocese ou prelazia, submetidos à hierarquia

⁴⁰ Ver: ROUVER, Frei Basílio. **O FM: A Ordem Franciscana no Brasil**. 1500-1763. Petrópolis: Vozes, 1941.

inerente à própria Igreja e também do Padroado Régio. Enquanto isso, os regulares normalmente sobreviviam de esmolas, especialmente os missionários ambulantes, ou do trabalho das suas terras – o qual era realizado pelos nativos –; eram submissos aos seus deveres para com a instituição que representavam, e, quando se excediam nos seus trabalhos eram chamados à atenção, ou até mesmo impedidos de continuarem com as atividades que, certamente, estavam provocando desagrado nos colonos e acabavam se desarmonizando com a Corte.

Nesse sentido, independentemente das divergências que pudessem existir entre os patamares desses eclesiásticos, houve uma atividade em comum a ambos e, inclusive, aos leigos, viajantes ou homens do poder local, que foram as construções de igrejas, capelas e ermidas. No entanto, as ordens regulares se especializaram nas edificações dos seus conventos, os quais se tornaram referência de arquitetura e embelezavam as vilas e cidades por todo o território colonial.

A cristianização do Brasil assentava-se na captação dos naturais da terra, de seus descendentes e mestiços que proliferavam ao longo dos tempos. Dificuldades houve nas missões, e se frutos foram obtidos foi graças à engenhosidade e às estratégias os jesuítas que conseguiram, lentamente, dilatar as fronteiras das inclusões.

Não obstante, as cartas jesuítas guardaram fases de desânimo e juízos pessimistas sobre os catecúmenos, como consta em uma passagem do *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* (1557), do padre Manuel da Nóbrega, em que o irmão Matheus Nogueira diz que:

[...] são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão porque alguns Padres que do Reino vierão, os vejo resfriados, [...], e vem-se que não podem converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade. (HOLANDA, 1969, p. 299, apud NÓBREGA, 1557).

Muitas foram as dificuldades pelas quais passaram os religiosos nos seus empreendimentos de aldeamentos ou missões. Incentivados pelos caçadores de escravos ou mesmo temendo-os, os indígenas moviam guerras para escapar do terror da escravidão. Assim, atacavam os clérigos, dos quais muitos jesuítas morreram vítimas da antropofagia guerreira indígena, pelo que receberam glórias de mártires (VAINFAS; SOUZA, 2002).

Ao fazer referência sobre as conversões, aborda-se a questão remetendo-se aos grupos indígenas e/ou mestiços, para quem foram criadas várias atividades para conseguir concluir o objetivo da catequese. Poucos são os relatos encontrados acerca do tema destinados aos negros escravizados no Brasil⁴¹, que em geral ficava à cargo das famílias patriarcais e dos poucos capelães que se dedicavam ao trabalho religioso percorrendo terras senhoriais.

A sua importância para a visitação inquisitorial, pode ser identificada nos processos, em que não se é apresentado nenhum relato de escravos, fosse na condição de denunciante ou de denunciado. O que se encontram são manifestações heterodoxas de pretos e mulatos livres.

O escravo é objeto, não sujeito de direitos. Numa sociedade escravocrata, sua presença como denunciante era em princípio desqualificada, pois aceita-la seria uma brecha na coesão do sistema. [...]. A Inquisição seguiu o critério da legislação civil, aceitando-os em casos excepcionais que, no Brasil, em finais do século XVI, não passaram de quatro, três em Pernambuco e um na Bahia.⁴² (MELLO, 2002, p.127).

Diante das religiosidades negras, que apesar de utilizarem magias, o Santo Ofício atuou com pouco rigor, o que se constata pelo pequeno número de processos movidos contra os negros por praticar a sua religiosidade, como o calundu. No tocante aos escravos, a sua atuação foi restrita, devido os interesses do sistema escravista, em que, os senhores chegavam até a esconder seus cativos para que não fossem presos.

Desta forma, a escravidão conseguiu resguardar os negros da atuação inquisitorial, para que assim pudessem permanecer escravos, e que, acabou por favorecer a sobrevivência dos cultos negros no Brasil (VAINFAS; SOUZA, 2002).

Nesta época ainda se discutia a identidade biológica do ser humano e as variações evidentes quanto à sua estrutura (SELA, 2008). O caráter religioso bíblico direcionava toda e qualquer busca pela verdade científica acerca da origem dos seres. Neste contexto, a lógica da escravidão adotava o parecer que tratava os

⁴¹ As conversões dos africanos na Colônia são pouco debatidas, porque, obviamente, eram pouco efetuadas. No entanto, na África os religiosos da Companhia de Jesus foram presenças constantes, sendo alguns desses homens requisitados para auxiliar o diálogo entre os religiosos do Brasil e seus novos “pupilos”.

⁴² MELLO, Evaldo Cabral de. **Um Imenso Portugal**: história e historiografia. São Paulo: Ed. 34, 2002.

povos africanos como aberrações, ou como seres inferiores que não podiam esconder suas “anomalias”.

No século XIX tais discussões voltaram à cena, expondo-as em teorias gerais que se classificavam em monogenia, segundo a qual o homem teria uma origem comum, sendo os diferentes tipos humanos apenas um produto “da maior degeneração ou perfeição do Éden”. Havia, ainda, a hipótese poligenista, na qual existiam vários centros de criação, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças raciais observadas (SCHWARTZ, 1993).

Nesse sentido, a sua condição de escravo, enquanto peça de trabalho, lhe descartava o aspecto de pessoa de direitos, enquadrando-o em uma subcategoria de ser humano⁴³. Significa dizer que não era equivalente a uma pessoa da sociedade, mas, a um instrumento de trabalho, puro e simplesmente, por este fato, não eram aceitos pela justiça inquisitorial.

1.2 - AS INSTITUIÇÕES ECLESIAÍSTICAS, O CLERO E A RELIGIOSIDADE NA BAHIA

1.2.1 - As Instituições e o Clero

Na Bahia teve início a institucionalização da Igreja, a partir da criação do primeiro bispado⁴⁴. A hierarquia do clero secular foi se organizando, gradativamente, com a criação de subdiáconos, diáconos e presbíteros.

O bispo era responsável pela igreja territorial, isto é, pelas dioceses, compostas de paróquias, assistido pelos presbíteros e diáconos. Com a diocese organizou-se a estrutura jurídica da igreja nos tempos coloniais.

⁴³ As discussões acerca da população negra perduraram pelos séculos. Ainda no século XVIII o mundo europeu ainda debatia a sua situação com base nas análises médicas, de naturalistas e sociólogos. Em suma, etiquetam e inferiorizavam a cor da pele, as formas físicas, os modos e as capacidades dos negros. Cf.: SELA, Eneida Maria Mercadante. **Modos de Ser, Modos de Ver: viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

⁴⁴ Ver: ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto-Lisboa: Livraria Civilização. Ed. de Damião Peres. Tomo III.

Entre os séculos XVI e XVII foram bispos: D. Pedro Fernandes Sardinha, o primeiro bispo, apresentado por D. João III quando pediu a criação da diocese, “mestre em Teologia, pessoa de boas letras e doutrina” (CARTA del Rei a Baltazar Farias e ao papa Julio III, de 30-06-1550). Doutor em Teologia pela Universidade de Paris, vigário geral na Índia. Confirmado bispo da Bahia pela Bula de criação do bispado. Chegou ao Brasil no início de 1552. Criou as paróquias da Sé, de Nossa Senhora da Vitória em Vila Velha, e São Jorge na vila de Ilhéus. No início em 1556 embarcou para Lisboa, sendo acometido por um temporal que provocou o naufrágio de sua embarcação e o levou a ser comido pelos índios.

D. Pedro Leitão, clérigo do hábito de São Pedro. Tomou posse em 4-12-1559. Esteve no Rio de Janeiro e voltou para Bahia em 1572. D. Frei Antonio Barreiros, prior da Ordem Militar de Avis. Foi provido no bispado da Bahia em 1576 e morreu em 1596. D. Constantino Barradas, clérigo do hábito de São Pedro, lente em Teologia na Universidade de Coimbra, confirmado aos 13-09-1602 e morreu 1-11-1618, ano convergente com a Segunda Visitação do Santo Ofício na Bahia.

D. Marcos Teixeira, lente de Cânones da Universidade de Coimbra. Confirmado bispo recusou-se a ir para a Bahia ficando à espera de deferimento de pretensões. Mandado partir pela Carta Régia de 19-03-1622. A Carta Régia de 8-06-1623 determinou que ficasse ao seu cargo os assuntos da Inquisição no Brasil. Participou da defesa da Bahia contra os holandeses. Morreu em 08-05-1624.

D. Miguel Pereira, inquisidor em Évora e prelado do convento de Cristo em Tomar. Tomou posse do bispado por procuração aos 19-06-1621. Morreu em Lisboa antes de ir para sua diocese, em 15-08-1630.

D. Pedro da Silva e Sampaio, deão em Leiria e inquisidor em Lisboa. Chegou à diocese aos 19-03-1634. O Alvará de 30-09-1633 estabeleceu consignação de 200 mil réis anuais, pagos pelos dízimos de sua diocese, para obras de sua catedral enquanto elas durassem. Morreu em 15-04-1649.

D. Álvaro Soares de Castro, do Conselho Geral do Santo Ofício, eleito bispo da Bahia, mas não confirmado pela dificuldade criada pela Santa Sé. D. Estevão dos Santos, cônego regente de Santo Agostinho, confirmado por Clemente IX aos 17-05-1669. Como o papa morreu antes de expedir a bula, esta foi feita por Clemente X. chegou em 15-04-1672 e morreu aos 6-06-1672.

D. Frei Constantino de Sampaio, monge de Cister, eleito bispo em 1675. Morreu em março de 1676 antes de receber a Bula de confirmação. D. Gaspar Barata de Mendonça, desembargador da Relação Eclesiástica de Lisboa e abade de Gestasso. Confirmado arcebispo da Bahia na mesma data em que a igreja foi elevada à dignidade metropolitana em 15-06-1676. Por causa de doença nunca foi à diocese que governou por seus delegados. Criou a Relação Eclesiástica que passou a funcionar a partir de 15-03-1678. Renunciou à mitra em 1682 e morreu em 11-12-1686 na vila de Sardoal.

D. Frei João da Madre de Deus, franciscano da província de Portugal, pregador do Rei e examinador das três Ordens Militares. Confirmado arcebispo aos 4-05-1672. Chegou em 20-05-1683. Lançou a primeira pedra do convento de Santa Clara do Desterro em Salvador. Morreu em 13-06-1686.

D. Frei Manoel da Ressurreição, franciscano do convento do Varatojo, confirmado aos 12-05-1686. Em sua administração foi eleito pela Câmara da Bahia São Francisco Xavier como padroeiro da cidade, fixado o dia 10 de maio para a festa e procissão do santo. Morreu aos 16-01-1691.

Frei Jorge da Madalena, deputado do Santo Ofício e Dr. João Duarte Ribeiro, inquisidor, nomeados sucessivamente arcebispos da Bahia não aceitaram a mitra. D. João Franco de Oliveira, bispo de Angola foi aos 9-01-1661 elevado a metropolitano da Bahia. Chegou em 1-12-1692 e voltou para Portugal aos 28-08-1700 onde depois foi bispo de Miranda.

Em princípio o clero regular era proibido de exercer função nas paróquias, mas a falta de clero secular levou o papa Pio V em 1567 a suspender tal proibição.

Desde os primeiros anos do século XVII foi negada licença para a fundação de conventos de freiras nas Índias e no Brasil, pela necessidade premente de povoamento. Por esse motivo as câmaras do ultramar precisavam pedir licença, como ocorreu no início do século XVII, quando a câmara da Bahia pediu autorização para criar um recolhimento para as órfãs até que se casassem (CARTA RÉGIA de 02-09-1603). O primeiro convento feminino foi o das Clarissas, em 1677.

A sementeira na terra, de instituições eclesiásticas, esteve ligada à ação do clero regular, principalmente dos franciscanos, beneditinos e carmelitas com seus conventos e hospícios. Seguiram-se ligadas ao clero secular, a criação de igrejas, capelas e ermidas.

Anchieta assinalou a presença de franciscanos em Porto Seguro (ANCHIETA, 1964). Entre 1500 e 1521 os franciscanos fixaram-se em Porto Seguro catequizando aborígenes e pastoreando os portugueses. O convento de Salvador data de 1587 (WILLEKE, 1986). Suas fundações foram pedidas pelo Senado da Câmara e pelos vigários das localidades, principalmente pelo trabalho de assistência espiritual aos colonos. Na Bahia dedicaram-se os franciscanos ao missionarismo sendo responsáveis por várias aldeias indígenas. Foram confessores e línguas, acompanharam várias expedições a lugares interioranos em 1590, 1591 e 1594. Os interesses políticos se associavam aos religiosos na procura de almas para Cristo e terras para o rei.

Nesse sentido:

Dominar a língua da região serviu para dois modos de ação: formar missionários capazes de estabelecer a comunicação direta com os cristãos da terra, principalmente para atender o sacramento da confissão sem o uso de intérpretes, e divulgar a doutrina através de catecismos e outros manuais. (TAVARES, 2010, p. 94).

Os beneditinos se estabeleceram na Bahia em 1581 onde lhe foi dada a ermida de S. Sebastião. O mosteiro foi elevado à abadia e 1584, sendo o primeiro abade frei Antonio Ventura (LUNA, 1947). Em 1596 foi criada a Primeira Província Beneditina do Brasil, sendo o primeiro provincial frei Clemente Chagas.

A ocupação humana da terra foi acompanhada de uma cristianização da paisagem revelada desde o início pela sua nomenclatura. A sementeira de ermidas e capelas reverenciando santos de sua devoção mostrava que os homens entregavam-se à guarda dos patronos eclesiais.

Pouco depois de iniciada a construção da cidade de Salvador, distante da povoação foi levantada uma ermida de tábuas e teto de folhas de palma para abrigar as imagens da Sagrada Família. Na vila de Santo Amaro, em Porto Seguro, surgiu logo a ermida de Nossa Senhora do Desterro (SANTA MARIA, 1949). Ilhéus contava com a ermida de Nossa Senhora das Neves.

Em 1503 dois franciscanos construíram em Porto Seguro a capela de S. Francisco, destruída pelos índios, levantada de novo em 1515. Em 1534 em Salvador foi construída a igreja de Nossa Senhora da Vitória, e em Tatuapara a de

Nossa Senhora da Conceição “com capelão que ministra os sacramentos”, feita por ordem de Garcia d’Ávila (SOUSA, 2000).

Os jesuítas tão logo chegaram à Bahia iniciaram eles mesmos a construção da igreja de Nossa Senhora da Ajuda “para que com esse obséquio a senhora os ajudasse naquele tempo em que tanto necessitavam de seu favor e ajuda” (SANTA MARIA, 1949, p. 31).

A catedral da Bahia, iniciada em 1552, pelo primeiro bispo, foi posta sob a invocação da Senhora das Maravilhas (SANTA MARIA, 1949, p. 31).

Aos carmelitas coube em 1602 a construção da igreja do Carmo em Salvador.

Na utilização da terra domesticada, os colonos não se desprenderam das ideias religiosas, parte importante de seu pensamento. Necessidades materiais e espirituais mesclaram-se. Surgiram as grandes propriedades – fazendas e engenhos – ajudadas e sustentadas por clérigos que nas capelas tratavam das almas e imiscuíam-se no cotidiano vivendo em comum com seus tutelados. O engenho de André Fernandes Margalho, em Tasuapina, tinha a capela de Nossa Senhora dos Prazeres (SALVADOR, 1627). André Lopes Ilhoa, em Paraguaçu, a capela de S. Tomé (Confissões da Bahia, 1618), o engenho de Antonio de Oliveira Carvalhal, a de S. Braz (Denúncias da Bahia, 1618), o de Bartolomeu Pires a de Nossa Senhora das Neves (Denúncias da Bahia, 1618), o de Belchior Dias Porcalho, a de Santa Catarina (Confissões da Bahia, 1591).

A elevação de templos reflete o arraigamento a terra. A ânsia de amparo espiritual se torna evidente nas denominações dos templos. Na Bahia, por exemplo, a Nossa Senhora da Ajuda foram levantadas igrejas e capelas em Salvador, Jaguaripe e Porto Seguro. A Nossa Senhora do Amparo, templos em Salvador.

Cristianizada a paisagem foi ela dividida em grandes circunscrições eclesiásticas, as freguesias, que tiveram por epicentros as suas igrejas. Na Bahia, Salvador contava apenas com a freguesia da Sé, mas o Recôncavo contava com dezesseis freguesias curadas: nove vigarias pagas por Sua Majestade e outras sete pagas às custas dos fregueses segundo testemunho de Gabriel Soares de Sousa (2000). A documentação inquisitorial, porém, guardou referências às freguesias de Pirajá, em Paripe, com a igreja de Nossa Senhora do Ó, Matoim, com a igreja de Nossa Senhora da Piedade, Iapassé, com a igreja da Madre de Deus, Tassuapina

com a de Nossa Senhora do Socorro, Tamararia, com a de Nossa Senhora do Monte, Sergipe do Conde com Nossa Senhora da Purificação, Itaparica com a de Vera Cruz, Sergipe de São Cristóvão e Peroassú com a igreja de São Lourenço (Confissões e Denúncias da Bahia, 1618).

As paróquias foram centro de conversão periódica, pontos de referência e de localização dos colonos, agências de controle demográfico – com seus registros de banhos, casamentos e mortes – e postos de abrigo. Principalmente num meio pioneiro tornavam-se indissolúveis os problemas relacionados com a vida terrestre e a eterna. Misturavam-se, portanto, as funções temporais e espirituais das igrejas, principalmente das matrizes.

Os párocos e curas deviam zelar pela alma dos colonos. Deviam esclarecer os colonos ignorantes em matérias de fé. Perro d'Albuquerque, por exemplo, declarou não saber que palavras defesas que dissera eram contra a fé, pois nunca tivera intenção disto, tão pouco de ir contra a verdade da Igreja⁴⁵. Antonio Trevisan tendo discutido por acreditar que a fornicção simples não era pecado foi, para se certificar, bater à porta de seu vigário, o padre Duarte Pereira⁴⁶.

Recolhia-se ao clero para elucidar pontos da doutrina, como fez Manoel Lopes ao procurar seu pároco quando ouviu de Cristóvão Martins palavras que lhe pareciam pouco reverentes: garantia que era serviço de Deus amancebar-se homem com mulher casada⁴⁷.

O cotidiano se aproximava dos eclesiásticos e leigos, o padre Luis do Couto, de Itaparica, reunia-se comumente para conversar no alpendre da casa de Heitor Furtado de Barros⁴⁸.

As igrejas concentravam homens que viviam em partes distantes, como os fregueses de Paripe, espalhados pelo rio de Joane, rio de Matoim e Cotegipe. Ou dos de Tamararia, espalhados por Pernãomirim, pela ilha dos Frades ou dispersos nas terras de Maria Varela. Reunidos, constituíam-se uma comunidade, ideia esta essencial à igreja.

⁴⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 12.222..

⁴⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6.351.

⁴⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6341.

⁴⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2.553.

A vida litúrgica prendia os homens à igreja. Os padres controlavam a presença de seus paroquianos à missa, confissão e comunhão. Logravam-se os colonos fugirem ao controle durante o ano, no entanto, não o conseguiam na Quaresma, quando deveriam fazer em sua matriz a desobriga. Falta injustificada significava excomunhão, proclamada publicamente, como aconteceu com o senhor de engenho de Maciapé, Luis do Rego Barros, denunciado pelo pároco Francisco Pinto Doutel. Ao visitador do Santo Ofício contara depois o mesmo pároco que havia seis anos que Luis do Rego não confessava ou comungava na sua igreja nos tempos da obrigação. Por esse motivo há quatro anos fora declarado excomungado. Pouco adiantaram as justificativas apresentadas pelo senhor de engenho a Furtado de Mendonça. Na sentença do Santo Ofício, divulgada pela igreja, além das penitências e penas ficou clara a admoestação da Mesa sobre a obrigatoriedade de comungar em sua paróquia pelo menos na Quaresma⁴⁹.

Grande parte dos fiéis participava dos cultos em suas igrejas, o que não suprimia certas manifestações orais de desagrado, como a de Antonio Gonçalves Menaja, declarara que “por frades e clérigos se havia de perder o mundo”.

Empecilhos para a freqüência às solenidades existiam e muitos. As distâncias era um deles, a que deviam somar-se as impossíveis condições geográficas, as deficiências de meios de locomoção, as intempéries climáticas, os perigos de animais e índios que o habitat semi-selvagem oferecia.

As instituições religiosas – igrejas, capelas, ermidas – foram, em certo sentido, núcleos de europeização. As ordens religiosas, através do missionarismo levaram à sedentarização dos aldeamentos. O ensino alicerçou a cultura herdada. Nele, insofismavelmente a vanguarda coube aos jesuítas, decididos a levantar sobre ele a sua obra. Na Bahia, 15 dias após a chegada dos loiolanos foi fundada a escola de escrever, ler e contar. Depois vieram as aulas de Humanidades. Em 1587 o Colégio da Bahia já distribuía láureas de bacharel e mestre em Artes. Escolas e igrejas plasmaram espíritos e consciências.

⁴⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc.12.754.

1.2.2. A Religiosidade

A atmosfera cultural, vincada de religiosidade envolvia a todos sem exceção. Os homens acreditavam em Deus, e faziam questão de reverenciá-lo publicamente. Ou eram a isso compelidos. Externavam sua religiosidade. Havia uma vinculação moral dos homens à Igreja.

Na Bahia dos séculos XVI e XVII – como em geral em toda a Colônia – vigia um Catolicismo oficial, ligado à institucionalização da Igreja, com seus ministros seculares e regulares, e um Catolicismo rústico em que a fé era transmitida através das gerações por “inércia conservadora” na expressão de Thales de Azevedo⁵⁰.

A falta de padres e seu escasso conhecimento da doutrina levaram à reorganização e reinterpretação do acervo do Catolicismo tradicional. Dogma e liturgia esbarrariam nas necessidades locais ou na imaginação de líderes religiosos sem instrução.

Era comum a existência de padres que descreiam da importância das obras para a salvação ou que ignoravam a ordem das pessoas da Santíssima Trindade⁵¹, ou que escandalizassem os fregueses como o padre Pinto Doutel que dissera na homilia “o homem se havia de amancebar antes com mulher formosa que com feia, se havia de embebedar antes com bom vinho que com vinagre.”⁵². O franciscano frei Alvaro de Monção ignorava a maneira certa das pessoas se benzerem e se persignarem, ensinando erradamente seus alunos⁵³. O padre Luis do Couto, em conversa respondera, interpelado, que Cristo não sabia que ia ressuscitar⁵⁴.

Nos deslizes de comportamento também igualavam-se religiosos e leigos. Frei Damião de São Bento fora achado “à noite, vestido à indiática em casa de mulher solteira” de quem publicamente se dizia que “tinha acesso com uma Isabel

⁵⁰ Ver QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de: **O Campesinato Brasileiro**. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Edusp 1993.

⁵¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) Inquisição de Lisboa, proc. 11.063.

⁵² Idem proc. 10.888.

⁵³ Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia, 1591, p. 130.

⁵⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2.553.

Raposa e Ana Lins, mulheres casadas, e com outras muitas, comprando coisas de seis e sete mil réis para trazer de noite.”⁵⁵.

O clero secular primava pela cultura rude de que era detentor, além da imperfeita formação religiosa, reflexo de um clima de ignorância doutrinária que ainda não fora corrigida pela instalação e multiplicação de seminários.

Acrescente-se a isso, nos primeiros tempos, o número pequeno de brancos num mundo que se erigia mestiço, tismado por traços recessivos do Judaísmo.

Sobreviver implicava num gregarismo que se evidencia nos jantares, nas pequenas reuniões que democraticamente aproximavam comerciantes, senhores de terra e escravos, artesãos e membros do clero. Exemplos ficaram registrados na documentação inquisitorial.

À ignorância dos padres, incapazes de transmitir e conservar um Catolicismo ortodoxo há de se acrescentar os resultados dos contatos com índios e negros numa sociedade escravagista.

A escravidão imprimiu suas marcas à estrutura social, ao comportamento dos indivíduos, às mentalidades, aos costumes como sobejamente o demonstrou Gilberto Freyre⁵⁶. Foi de forma indireta ou direta responsável pelo relaxamento dos costumes, pela degradação do trabalho, pelo gosto da vida fácil, pela submissão servil. Foi responsável por uma característica importante da sociedade colonial, a mestiçagem.

Do negro aproximou-se o senhor, deliberada e conscientemente, quando promoveu o tráfico. Pela própria estrutura da sociedade que se erigia foi-se o africano infiltrando no convívio do europeu e junto com ele passou a viver. Nos quadros domésticos da vida da Colônia foram incluídos, obrigatoriamente, as amas de leite, os moleques companheiros de brinquedos, as mucamas, as cozinheiras.

No aspecto religioso configurou-se problema grave. O contato mais íntimo e persistente que a criança branca tinha com os africanos foi a cunha por onde se destilaram mais eficazmente para as mentalidades que se formavam o intenso misticismo do negro e a aceitação para as crenças e as práticas da magia. Isso por

⁵⁵ Denúncia de Paula Sequeira no proc. De Bento Teixeira. ANTT, Inquisição de Lisboa, nº 5.206.

⁵⁶ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2005.

que a religião que chegara com os negros contém em seus fundamentos o domínio da magia. Há uma inseparabilidade entre esses dois elementos.

A crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é ainda bastante generalizada no Brasil, vinda dos tempos coloniais. De acordo com as crenças certas pessoas podem usar consciente ou inconscientemente esses poderes sobre os outros para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doença e mortes. A história do cotidiano guarda muitos registros dos que procuravam a magia com feiticeiros, curandeiros e cartomantes, acreditando que pudessem eles intervir no destino.

[...], os homens de Igreja apontaram e desmascararam esse adversário dos homens. Levantaram o inventário dos males que ele é capaz de provocar e a lista de seus agentes: os turcos, os judeus, os heréticos, as mulheres, (especialmente as feiticeiras). Partiram à procura do anticristo, anunciaram o Juízo Final, prova certamente terrível, mas que seria ao mesmo tempo o fim do mal sobre a terra. Uma ameaça global de morte viu-se assim segmentado em medos, seguramente temíveis, mas “nomeados” e explicados, porque refletidos e aclarados pelos homens de Igreja. (DELUMEAU, 1989, p.32).

As práticas mágicas chegaram a adquirir tal intensidade que em meados do século XVII o Senado da Bahia pedia providências ao rei para afastar os feiticeiros responsáveis por inúmeras mortes⁵⁷.

A meta real do diabo ao molestar os bens materiais era enfraquecer a fé dos homens e seduzi-los para que se afastassem de Deus na esperança de encontrar ajuda. O Maleficium era parte da campanha do Diabo para capturar a alma dos homens. A vítima que se voltasse para a magia a fim de apara os golpes materiais do Diabo poderia obter uma assistência temporária, mas as conseqüências a longo prazo seriam infinitamente mais terríveis. (THOMAS, 1991, p.401).

De acordo com o pensamento da época o malefício era o poder que o demônio possuía e propagava entre aqueles que se habilitassem a utilizar a magia que ele concedia. Na Europa Moderna, na qual concorriam as influências do Cristianismo Católico e Protestante, este *maleficium* identificava-se com as bruxas

⁵⁷ Carta de 14.8.1671, in: Cartas do Senado, 1º p. 103.

feiticeiros e curandeiros. No Brasil Colonial esta representação migrou para um novo estereótipo: o negro.

As crenças religiosas trazidas pelos negros, portadores de outra cultura, subsistiram quando se estabeleceu o culto dos ancestrais como a base mítica de suas origens como povo, e o respeito às divindades ligadas à natureza. Capítulo de resistência cultural a manutenção de traços religiosos na população negra foi possibilitada pela maneira com que se trataram os escravos. Em primeiro lugar não mereceram os negros as atenções que os índios suscitaram nos jesuítas, que apenas de tempos em tempos percorriam os engenhos para assistir aos escravos, batizando-os, ministrando a confissão ou o casamento, quando havia mister.

A segunda parte de gente com que acima dissemos os padres faziam muito fruto, são os negros de Angola e Guiné, por haver grande número deles nesta terra e muito boçais, que quase se lhes não enxergava uso de razão. Estes estão espalhados por engenhos e fazendas de seus senhores; e porque não é possível virem às vilas e cidades, há alguns padres que ordinariamente correm todas estas fazendas confessando-os, casando-os, ensinando-lhes a doutrina e administrando-lhes os mais sacramentos [...].⁵⁸ (GUERREIRO, 1930, p. 375).

Não puderam ou não quiseram os jesuítas examinar a justiça da escravatura africana e aceitaram-na simplesmente como os colonos. Tão pouco causou preocupação aos loiolanos a miscibilidade do negro com o branco. Aceitaram-nas os clérigos como aventuras, preocupando-se apenas em desencorajar essas ligações condenando proposições já cristalizadas de não haver pecado – pelo menos mortal – na fornicção com negra. Não houve, como no caso do índio, pressão para que se constituísse família luso-africana. Apenas um pequeno arrocho na sensualidade dos portugueses era dado na catequese parenética das estações quaresmais ou dominicais.

Eram batizados os negros para cumprir as exigências da lei. Doutrinados muito descuidadamente, o que parece explicar determinação expressa, sob sanção, baixada pelo Bispo do Brasil. Os que vinham de Angola recebiam o sacramento em grupos, antes de deixar as praias nativas, e assinalados no peito com a coroa real.

⁵⁸ Guerreiro, Pe. Fernão S.I.: Relação anual das cousas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões nos anos de 1600 a 1609. Coimbra, 1930, I, p. 375.

Quanto aos negros provindos de outros pontos da África, os senhores tinham um ano para instruí-los suficientemente para ingresso na Igreja. Eram em geral catequizados pelos negros mais velhos, que já dominavam a língua portuguesa. Nas fazendas maiores eram regularmente doutrinados e iniciados nos rituais católicos: a função cabia ao capelão do engenho. Nas terras de cristãos-novos eram muitas vezes impedidos de receber assistência espiritual.

Excluídos de vigilância em suas práticas religiosas cristãs, ou no cumprimento das leis da nova religião em que tinham sido iniciados os negros deixaram facilmente todo seu fetichismo vivificar à sombra de disfarces mais ou menos conscientes. Tais fetichismos se transmitiram às gerações ladinas, já católicas, ou aos brancos com quem conviviam.

Além dos negros, na base da sociedade colonial ficavam os índios. A escravização dos naturais da terra foi decorrência natural da ocupação. Para os colonos era tão importante que não lhes importavam conflitos ou sanções excomunicatórias⁵⁹. A miscigenação foi decorrência lógica do contato conseguido passivamente ou imposto pela escravização do indígena.

A ausência de escrúpulos, deixados do outro lado do oceano, as facilidades de um meio social que enfraquecera suas pressões, a sensualidade estimulada pelo clima dos trópicos, a presença das selvagens muitas vezes fascinadas pelos brancos foram fatores que favoreceram os contatos.

Assediados foram os padrões originais da cultura portuguesa dos colonos. A moral cristã foi sendo solapada gradativamente. Instalada na mente dos colonos a premissa de que nestas terras não se deviam contas aos semelhantes, começou a afrouxar a ideia da onisciência e da onipotência divinas. Resolvia-se a vida geralmente sob a vigência da utilidade.

Se a integridade da crença não desmoronava no contato com o paganismo nativo, sutilmente eram na intimidade com as índias destiladas as superstições próprias da cultura brasílica.

A simples aceitação dessas ligações com as mulheres da terra era uma contradição à estrita moral católica defensiva do matrimônio monogâmico. Contradição aceita com toda a naturalidade. Rodrigo de Almeida confessava ao

⁵⁹ Carta de Nóbrega ao padre Simão Rodrigues, 6.1.1550. In *Cartas dos Primeiros Jesuítas*, I p. 155-176.

Visitador simplesmente ter um filho de quatro anos de uma negra brasileira embora fosse casado com mulher branca⁶⁰. João Antão contava ter repreendido Gaspar Gonçalves que sendo casado dormia com negras casadas⁶¹.

O escrúpulo era apenas pelas mulheres serem casadas, pois era aceito em todos os escalões da sociedade a assertiva que manter relações com negras – da terra ou da Guiné – desde que fossem solteiras, não era pecado. Quando muito poderia ser falta leve. Foi o que afirmou publicamente Sebastião Álvares que se sentia perfeitamente em paz com Deus e com a própria consciência já que pagava as negras solteiras com quem mantinha relações físicas⁶².

Muitos tornavam cristãs às nativas e depois com elas se amancebavam, afirmando que assim não cometiam pecado⁶³.

Os colonos, postos em situações anômalas como a do sertão não tinham procedimentos ortodoxos. Cercados de indígenas sob o impacto dos valores vigentes nas selvas onde a valentia era fixada através de riscos no corpo feitos à ponta da faca, muitos brancos quiseram espontaneamente exteriorizar em arabescos sobre suas peles a coragem de que eram possuidores. Baltazar de Leão, por exemplo, homem branco, cristão-velho, voltou do sertão baiano todo tatuado⁶⁴. Gaspar Nunes Barrero, cristão-novo, conforme declarações de sua esposa Maria Alconforada, andava riscado ao modo gentílico⁶⁵.

Adotavam os brancos, com facilidade, os costumes gentílicos, sem preocupações com possíveis significados rituais que tivessem para os selvagens. Também no sertão havia desrespeito às leis de abstinência de carne. Comiam-na, sem necessidade, por lhes apetecer, embora soubessem ser pecado grave, como o declarou Antonio Gonçalves acusando ao Visitador, da mesma falta, Antonio Vieira,

⁶⁰ ANTT Inquisição de Lisboa, proc. 12.230.

⁶¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11.211.

⁶² ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11.211.

⁶³ Carta de Nóbrega a Simão Rodrigues sobre o desrespeito ao sacramento do batismo. Bahia, 9.8.1549. In Cartas dos Primeiros Jesuítas, I, p. 120.

⁶⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 12.927. Bahia, 1592.

⁶⁵ Idem, proc. 11.075.

Manoel Machado e João Morgado, todos brancos, cristãos-velhos, embora casados com índias⁶⁶.

O sertão reacendia a fé, mas ela surgia maculada por um fundo supersticioso onde eram confundidas imagens e amuletos. “Pior como sintoma de degeneração da fé na sua pureza e elevação, foi a infiltração mútua, o hibridismo de crenças, que levou o adventício a acatar e solicitar a autoridade, e o vaticínio dos feiticeiros indígenas, estes a assimilarem certas formas meramente exteriores do culto cristão.”⁶⁷.

Na luta pela ereção de um mundo português sobre o indígena o colono negou à cultura pré-existente o direito de permanência. Destruuiu-a ou absorveu-a. No entanto o índio permaneceu no mestiço. Este foi responsável pela imposição de maior plasticidade no sistema social que se formava. Uniões lícitas e ilícitas geraram o mameluco, o pardo, o mulato. Mestiços na biologia, nos costumes, na mentalidade eram o grande desafio à integridade da fé ortodoxa, produtos sincréticos do pagão e do católico.

A religiosidade que se pode apreender é gênese e corpo de uma identidade cultural que se firmava. Há semelhanças estruturais entre o Catolicismo popular, as crenças indígenas e os cultos afros, no tocante à devoção a entidades intercessoras e na magia, tradução e intercâmbio entre constituintes do seu tempo religioso.

⁶⁶ Idem proc. 12.927. Bahia, 1592.

⁶⁷ Cartas dos Primeiros Jesuítas, II, p. 256.

CAPÍTULO 2 - RELIGIOSIDADE NA COLÔNIA

A religiosidade no Brasil é um ponto de discussão que concentra por si só várias definições, para uma infinidade de realidades religiosas. Grande parte dessas identidades está ligada à cultura, ou, à tradição cultural, das várias heranças que compõem o Brasil.

Essas tradições, ao longo do tempo sofreram mutações, sendo algumas delas tão profundas, que acabaram fundindo as culturas e dando novo sentido às mesmas. No entanto, o recorte desta pesquisa trata, exatamente, do período em que tais transformações começaram a ocorrer, ao serem analisados os discursos dos cristãos-novos e indígenas, nos processos inquisitoriais, apesar de se constituírem sob a parcialidade, são encontrados, na medida em que o contexto permite, as contradições e o traço, marcadamente, intolerante ou dominador, presente na época citada acima encontrados na análise dos processos inquisitoriais.

Assim, ao longo dessas páginas iremos traçar o cotidiano colonial, buscando compreender a religiosidade no Brasil, tomando como local específico a Bahia, considerando os processos de recriação e de adaptação que a Colônia propunha.

2.1 - O TRANSPLANTE DA RELIGIÃO E O PATRIMONIALISMO

A religião colonial é marcada por várias identidades religiosas, que já estavam formadas ou que se configuraram em solo brasileiro. Desta forma, destacam-se a religião popular, baseada no catolicismo; os cristãos-novos, com algum traço judaico, proposital ou recessivo diante de uma tradição cultural milenar; rituais e magias, comuns aos povos indígenas e aos africanos escravizados, levando em consideração que para estes últimos, os deuses são característicos de sua

religião, independentemente do tronco religioso de que fossem provenientes – bantos ou sudaneses⁶⁸.

Abordar o aspecto religioso na Colônia é uma tarefa bastante complexa, devido a riqueza de diversidade e ao próprio contexto de indefinição da época, pelos quais passavam a vida religiosa e política, transformação no que se refere à população europeia, pois é quem desencadeia tais modificações. Nesse sentido, os europeus influenciaram a vida religiosa, política e econômica de povos nos continentes africano, asiático e nas terras e ilhas descobertas no além-mar, como ocorreram para os negros e indígenas escravizados, que tiveram suas liberdades eliminadas, além de toda uma ebulição de novos costumes, estruturas políticas, e, especialmente, contrastes religiosos. De fato, as culturas que tiveram contato com esses estrangeiros europeus também influenciaram o modo de viver e a própria religiosidade, como pode ser visto nos discursos daqueles que aderiram às filosofias orientais, como o budismo, hinduísmo, islamismo, dentre outras⁶⁹.

Para compreender melhor como e em quê se transformou a religiosidade no Brasil, deve-se ter em mente os motivos que geraram tais ocorrências. Isto significa que além de entender a própria construção da religiosidade, é preciso estar alerta para a sua integração com a política, que neste caso, tem muita relação com o que viria a se desenvolver nesta Colônia.

Na história religiosa de Portugal destaca-se o Cristianismo como religião oficial. Uma das causas que o tornou predominante na Nação (1145) foi a Reconquista⁷⁰, em que, a retomada dos comércios através da expulsão dos muçulmanos da Península Ibérica, representou a vitória cristã, em meio ao processo de rechaçamento dos “infiéis” a Cristo. Outro fato relevante importante foi quando Portugal se manteve fiel a Roma durante o Grande Cisma⁷¹. Estes acontecimentos aliados à unificação do Estado português com D. Afonso Henriques (1140) – após a

⁶⁸ Sudaneses: yorubas ou nagôs predominantes na África ocidental. Bantos: angolas, caçanjes e benguelas, são dos países de Angola, Congo, Moçambique, estavam presentes em Minas Gerais e Goiás.

⁶⁹ Ver: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

⁷⁰ Retomada cristã dos territórios que anteriormente estavam sob domínio muçulmano.

⁷¹ Separação da Igreja em dois segmentos, a Ortodoxa Cristã e a Romana Católica.

reconquista, favoreceram esse processo de expansão⁷². Desta forma, os cristãos detinham certa liberdade, apesar de conviverem com práticas, desde a Idade Média, que eram contrárias à ortodoxia católica, sendo que, não cometiam heresias significativas até o início da Idade Moderna.

Porém, este quadro religioso vai sofrendo alterações, devido à crise que vivia o Papado e pela má formação do clero. Quando o Concílio de Trento (1545-1563) começou a ser implantado, é que a religião popular, a qual o homem comum pertencia, vai sendo identificada como aquela que abrigava distorções quanto às suas crenças e práticas.

Com a introdução de uma nova política e de novos pensamentos acerca da ciência, e com as descobertas marítimas, impulsionando a economia e a fé, Portugal vai se adequando a esses novos tempos, e com isso, a religião o acompanha nesse processo de transformação. Isso pode ser verificado quando a política régia impõe o fechamento das colônias àqueles que não fossem naturais do reino e católicos. Sendo assim, fecha-se o acesso à terra aos mouros, espanhóis, franceses, entre outros.

Diante desta conjuntura, o Brasil foi inserido nessa fase expansionista e colonizadora, adquirindo como herança, a política patrimonial de Portugal, que consiste na extensão para a Idade Moderna da noção da terra como patrimônio do rei – herança feudal –, o que gera uma política de exclusividade que os reis ibéricos vão tentar ampliar para o Atlântico. Deste tipo de pensamento, decorre o direito de tentar determinar quem pode ir e comercializar com as novas terras, o que resulta numa seletividade inicial de pessoas hábeis ao desenvolvimento colonial, mas, que também tivessem em sua bagagem cultural comprometimento com a empresa colonial portuguesa e com a disseminação da fé católica⁷³.

⁷² Unificação: processo político que uniu pela primeira vez, sob o domínio de D. Afonso Henriques (1140), os reinos que até então encontravam-se separados. Procurava com isso fazer frente, reunindo mais forças, contra o reino de Castela. Porém a Nação Portuguesa, de fato, só vai se concretizar um pouco mais à frente, com a soberania de D. Afonso II (1211-1223). Esse episódio de caráter político recebeu o apoio dos nobres do reino e da Igreja. Ver: MATTOSO, José, A Formação da Nacionalidade. In: MATTOSO, José; [et al]; José Tengarrinha (Org.). **História de Portugal**. 2 ed. Bauru, São Paulo: EDUSC; São Paulo, SP: UNESP; Portugal, PT; Instituto Camões, 2001. HOLANDA, Sérgio Buarque de; (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira**. Tom I. São Paulo: Difel, 1992. 2º vol.

⁷³ Refere-se à empresa colonial encabeçada pela Coroa portuguesa (MATTOSO, 2001, p.15). Participam desse empreendimento navegadores, conquistadores, desbravadores – no tocante à prática da colonização como Pedro Álvares Cabral e Martim Afonso, – além dos patrocinadores como

Dessa forma, a religião também integra este projeto baseado no padroado régio⁷⁴, implicando num episcopado burocrático, que muitas vezes não era adequado ao ambiente colonial. Como ocorreu com o primeiro bispo do Brasil D. Pedro Fernandes de Sardinha, o qual era um ilustre letrado, mestre pela Sorbone, contemporâneo de Santo Inácio e de Simão Rodrigues, e, era detentor de um temperamento inadequado ao cargo, entrou em conflito com os jesuítas, escandalizando-se com a sua catequese que utilizava danças e permitia a nudez indígena (tendo em vista que naquela época não havia panos para cobri-los todos), além disso, não aceitava missão apostólica, senão, perante os europeus imigrados e nunca para os selvagens, bem como, não tolerava os aldeamentos e defendia a escravidão indígena. Não bastando as intrigas com os catequéticos, ainda se indispôs com o governador D. Duarte da Costa (1553-1557).

Este tipo de dissonância entre a política e a religião – que atingia internacionalmente, inclusive o clero – foi extremamente comum neste período, devido ser um momento em que o desenvolvimento marítimo e a Contra-Reforma atuaram no imaginário – no tocante aos modelos interpretativos que a civilização europeia propagava, como afirma Delumeau⁷⁵ – de uma população, que ainda adotava traços medievais e chegava a confundir o Paraíso Terreal – descrito na Bíblia, e em outras tradições europeias – com ilhas tropicais, mas, que não consegue esquecer suas aflições e tensões cotidianas, no que diz respeito à sua própria sobrevivência, buscando, através de um regime, determinar quem pode ir para as terras de além-mar e comercializar, e com qual moral realizar a difusão de uma religiosidade teoricamente “perfeita”, mas, que na prática estava muito longe de sua rigidez dogmática.

os burgueses comerciantes, nobres, a própria Coroa, e a Igreja com o apoio religioso dos seus sacerdotes.

⁷⁴ Padroado Régio: regime que habilitava o rei a criar novas dioceses e escolher os bispos e apresenta-los ao Papa para sua confirmação. Neste sentido há a subordinação dos interesses da Igreja aos da Coroa. Foi exercido de fato no reinado D. João II (1481-95), quando a Ordem de Cristo Passou para administração direta monarca, destaca-se a diocese da Bahia em 1551, e do Funchal em 1514, na Ilha da Madeira – colônias e possessões ultramarinas. Este tipo de instrução funcionava para os novos bispados, mas, nas antigas catedrais permanecia a nomeação pontifícia. Cf.: VANFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

⁷⁵ DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

O que se anseia expor com essas informações é a relação que a Igreja mantém, através da Ordem de Cristo⁷⁶, estreita analogia com o Estado português, implicando no controle de algumas possessões ultramarinas deste império por aquela instituição. A Ordem de Cristo integrou-se ao Estado português consolidando o seu domínio não apenas religioso como também temporal.

Esta relação se consolidou a partir do momento em que D. João III instituiu o governo-geral em 1549, solicitando à Companhia de Jesus que se encarregasse de onerosa incumbência de evangelizar as terras do Brasil.

A Sociedade de Jesus foi gradativamente firmando sua influência no Brasil, calcada, principalmente, na ausência de preconceito em relação ao novo converso, e pelas afinidades de seus membros com a incipiente burguesia local. Os jesuítas aproximaram-se dos burgueses que dominavam a colônia nos seus engenhos, ou no comércio pequeno ou grande. Zelaram por eles, fossem cristãos velhos ou novos. Estes, quando importunados pelo Santo Ofício, contaram com o apoio dos inácianos. (SIQUEIRA, [2008?]. p.12).

Apesar de receber apoio de Portugal, a vida na Colônia era bastante difícil: “ao princípio, os padres sustentavam-se de esmolas e benemerências dos homens do governo” (LEITE, 1965, p.5). A situação começou a melhorar com a instalação dos aldeamentos indígenas, e com o trabalho nas terras que integravam o patrimônio desta ordem.

O papel da Companhia foi fundamental no processo de consolidação do Estado, assim como auxiliou no desenvolvimento dos próprios colonos, além de cooptar as almas para glória da missão salvífica que a Inquisição implementou. Ambas as instituições se propunham a solucionar os problemas relacionados à fé. Sendo que “a Companhia de Jesus apresentava soluções para a ordenação do pensamento, e acalmara os sentimentos oferecendo uma nova espiritualidade”, (SIQUEIRA, [2008?], p.3). Já o Santo Ofício prezava uma ordem moral que se baseava na punição como forma de edificar para doutrinar. Nesse sentido, constituiu-se enquanto “[...] tribunal eclesiástico que procurava homens e mulheres

⁷⁶ Ordem de Cristo: organização portuguesa constituída com o ramo dos extintos templários, em 1319. Incumbida de guerrear contra os muçulmanos e defender os cristãos, com jurisdição espiritual sobre as regiões conquistadas, base do padroado português. Tem o infante D. Henrique como seu maior representante, o qual foi feito “regedor e governador” da Ordem da Cavalaria de Cristo (HOLANDA, 1992; AMADO e FIGUEIREDO, 1999).

acusados de ofender a moral e os bons costumes cristãos, apontados como ameaças ao monopólio católico.” (ASSIS, 2010, p.101).

De fato, tanto a Companhia de Jesus, quanto a Inquisição tiveram seu lugar no desenvolvimento religioso colonial, e ambos influenciaram nos resultados de propostas religiosas híbridas que vão surgir posteriormente no Brasil.

2.2 RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE: A BUSCA DA TOTALIDADE

A religiosidade no Brasil colonial abrange inúmeros elementos que integram vários sistemas religiosos. Há hibridismos onde são perceptíveis traços do paganismo. Muitas vezes as práticas religiosas ortodoxas são adaptadas e/ou abrandadas gerando novas realidades religiosas, que, marcam a cultura popular, e nelas permanecem.

A religião se configura enquanto um conjunto de crenças e práticas que procuram dar respostas a várias questões que o homem levanta. E a crença no sobrenatural e a estreita relação que este tem com o mundo em que vivemos.⁷⁷ (DAVID, 1994, p.16).

Desta forma, não deveria haver distinção entre essas práticas, dado que todas elas procuram uma ligação, mais ou menos organizada com o meio sagrado.

Entretanto, esse conceito desenvolve os atributos da religiosidade.

A religiosidade é algo inerente à natureza humana. Advém da necessidade de crer, de encontrar o sentido da gênese e do *escaton*, de garantir a segurança pessoal aqui e além. Em termos religiosos implica a fé e a admissão do sagrado. Reside no âmbito dos sentimentos. Dentro da religião a religiosidade está inserida na dimensão ontológica e axiológica. Não obstante pode ser definidora dela, dando relevo a outras manifestações imateriais e/ou irracionais. (SIQUEIRA, 2010, p. 148).

A religião, do ponto de vista histórico, é considerada “[...] um conjunto de crenças, preceitos e valores que compõem artigo de fé de determinado grupo em um conceito histórico e cultural específico, lembrando que a religião é sempre coletiva.”

⁷⁷ DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um Estudo de Religiosidade Popular: o Santo Menino da Tábua**. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: UNESP/SP, 1994.

(SILVA, 2010, p. 354). Além disso, é necessário estar atento para o caráter classificatório das religiões (FILORAMO; PRANDI, 1999).

Mas, é preciso alertar para o fato de que por muito tempo a religião esteve associada à estrutura institucional. Diante dessa perspectiva, “a religião institucionalizada tem por base a revelação divina a partir da qual foi elaborado um corpo doutrinário que contém regras de comportamento que incidem na vida profana desenrolada do cotidiano.” (SIQUEIRA, 2010, p. 149).

Vale ressaltar, que o Catolicismo daquele período trabalhava sob esta perspectiva, pela qual se agravava por ser a religião dominante e não admitir outra forma de religião ou religiosidade.

Mas até mesmo nos anos posteriores à Reforma seria errôneo considerar a magia e a religião como dois sistemas opostos e incompatíveis de fé. Havia na religião uma sobrevivência de elementos mágicos, e aspectos religiosos na prática da magia. Isso poderia fazer com que fosse difícil para os adversários clericais da magia saberem onde traçar os limites. (THOMAS, 1991, p. 225).

Nesse sentido, todas as atividades mágicas individuais, e mesmo as bruxarias coletivas, no aspecto abordado por Keith Thomas (1991), e até o próprio catolicismo popular estariam relegados ao âmbito da religiosidade.

Nos séculos XVI e XVII era parte do transplante cultural⁷⁸ o Cristianismo Católico, projeção, mesmo que ainda imperfeita, da renovação religiosa que a Reforma Católica definia.

O próprio Catolicismo que chegava ao Novo Mundo através de espanhóis e portugueses já se constitui como uma unidade formal, mas, também se apresentava como uma diversidade real (IRARRÁZVAL, 1993).

Esse catolicismo que se implantava no Brasil, por decisão do Rei e ação dos religiosos, principalmente dos jesuítas, defrontava-se com o paganismo⁷⁹ indígena, e

⁷⁸ O transplante cultural, nesse sentido, trata da implantação da cultura portuguesa para o Brasil Colonial. Tentava-se reproduzir neste ambiente aquilo que se praticava na Europa. Incluía-se nesta perspectiva a Religião Católica, a moda, os comportamentos, a política.

⁷⁹ Paganismos quer dizer “religião dos pagãos”, ou seja, dos povos politeístas, ou que tinham idolatria. O cristianismo identificou dessa forma, todos aqueles que não eram cristãos, portanto os povos não batizados. Na etimologia, pagão vem de “pagos”, que quer dizer camponês; está vinculado à origem do cristianismo (ou pelo menos à sua difusão).

com as crenças dos africanos, ambos baseados nos ritos⁸⁰. Além disso, há de se considerar a rusticidade da religião trazida pelos colonos, em sua maioria proveniente das camadas mais simples da sociedade, ainda não burilada pelas novas diretrizes da Igreja.

Esse ambiente colonial era propício à geração e multiplicação de heresias⁸¹ que precisavam ser extirpadas pelo Santo Ofício.

Os judeus, assim como as mulheres, que muitas vezes eram identificadas como bruxas ou feiticeiras, representavam aquilo que Jean Delumeau (1989) designou como “agentes de Satã”. Muitos concluíram que as perseguições contra essas categorias seriam: para os judeus, apenas, a simples apropriação dos seus bens – tema bastante trabalhado por Anita Novinsky –; e para as feiticeiras, tomar posse das suas casas e terrenos, principalmente na Europa. Pode ser que a obtenção das riquezas chamasse a atenção para um possível inquérito, mas, de fato, para a Inquisição e para o medo coletivo, eles eram agentes de Satã, e era preciso eliminar qualquer vestígio de heresia.

Os judeus eram considerados como agentes demoníacos por serem heterodoxos, pelo fato de não verem Jesus como Cristo, ou Messias, e ainda não esperarem a salvação pelo mesmo; e as feiticeiras e bruxas por afirmarem que elas pactuavam com o diabo renegando a fé Católica cristã, causarem malefícios e utilizarem os seus conhecimentos sobre a natureza, ervas e plantas, para causar o mal a mando do diabo.

Erro radical é a heresia ou suspeição de heresia. Aqui se negam as verdades necessárias e se fecha o caminho para a eternidade. A perda é total. O mal, absoluto. O herege é arquiinimigo da fé. O ser perigosíssimo. Se o perigo é máximo, máximas devem ser a vigilância e repressão.

Por isso, nessa visão, o portador da fé é intolerante. Deve ser intolerante e não tem outra opção. Caso contrário a verdade não é absoluta. Só os que não possuem a verdade podem ser tolerantes. Consentir a dúvida. Permitir a busca. Aceitar a verdade de outros

⁸⁰ Ritos são tipos de cerimônias podem se integrar atos místicos ou verbais, que se associam a significados seculares ou sagrados, em que a maneira de agir, fórmulas, gestos e símbolos utilizados se atribuem valores ou poderes suscetíveis de produzirem efeitos ou resultados (DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA, 1974, p. 293).

⁸¹ Heresia: “conforme o Direito Canônico, consiste para um batizado em negar ou por em dúvida, obstinadamente, determinada verdade definida pela Igreja”. Cf.: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. Verbete Heresia.

caminhos espirituais. O fiel, este é condenado à intolerância (EYMERICH, 1993, p. 11. Grifo nosso).

Assim como para Nicolau Eymerich⁸², havia a preocupação de escrever manuais que estabeleceriam qual deveria ser o modo correto de se relacionar com o mundo sagrado.

Defrontavam-se, nos primeiros tempos, com um mundo religioso, objetivo, que se preocupava em fixar a religiosidade subjetiva residual em outras culturas, além da europeia que emigrava. A religião que se buscava ser majoritária tentava impor a identidade da nova terra. O modelo regular da Igreja e do Estado assentava na imposição de um credo compulsório e único, mas naufragava na intercambialidade de mundos. Esta minava a ortodoxia doutrinária e moral.

2.3 - RELIGIÃO POPULAR E RELIGIOSIDADE

O Brasil colonial teve como marca, o abrigo em seu território, de diversas identidades étnicas e religiosas. A convivência com vários tipos diferentes de culturas resultou em um “*hibridismo religioso*”⁸³, que pode ser evidenciado na cultura atual do Brasil. Feitiços, conjuros de demônios, cartas de tocar, bolsas de mandinga, recitar certas orações – católicas ou judias –, calundus e candomblés, compunham o mundo mágico da religiosidade colonial.

No Cristianismo infiltrava-se o paganismo. Inicialmente, o paganismo desenvolvido na Colônia provinha dos indígenas, depois teve segmento com os mamelucos. Seus cultos, ritos e deuses, além do seu modo de vida e da prática do antropofagismo, foram atribuídos, pelo Catolicismo, ao paganismo demoníaco, da mesma forma que os cultos africanos foram identificados como sendo cultos do

⁸² Nicolau Eymerich: dominicano do século XIV, escreveu o Manual dos Inquisidores, revisto e ampliado por Francisco de La Peña em 1578. O trabalho é uma codificação das práticas e das justificativas sobre o controle das doutrinas da Igreja. Ver: EYMERICH, Nicolau. **Directorium Inquisitorum Manual dos Inquisidores**; comentários de Francisco Pena. Tradução: Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.

⁸³ O hibridismo religioso consiste na mistura ou anexação de elementos religiosos alheios a estrutura original da religião praticada. A exemplo do catolicismo popular, que fundiu práticas da ortodoxia Católica com a cultura popular; ou o candomblé, religião africana, trazida para o Brasil através dos escravos, cujas crenças foram absorvidas pelos brancos.

demônio, não só pelos gritos, cantos e danças, mas também pelos sacrifícios de animais.

As bruxas e as feiticeiras do Brasil colonial tinham sentidos diferentes dos que se encontravam no Velho Mundo, pois nem sempre as feiticeiras coloniais estavam ligadas ao pacto demoníaco; na maioria dos casos, as culpas estavam relacionadas aos remédios, orações não convencionais e aos rituais, que ocupavam lugar “maligno” nas mentes populares devido a sua heterodoxia.

A tradição das bruxas como sendo servas e amantes do diabo não desapareceu do cotidiano, assim como os sabbats⁸⁴ dos quais participavam. Porém, os sabbats coloniais não seguiam os mesmos passos dos que ocorriam na Europa, mas, ao serem denunciados ou confessados, as participantes eram sempre inquiridas sobre tais encontros, os quais ocorriam à noite, sendo que, os sabbats coloniais, tinham mais em comum com os candomblés e catimbós, ou seja, tinham pouca ou nenhuma relação com aqueles realizados no Velho Mundo pelas bruxas em rituais ditos satânicos⁸⁵.

Apresentando elementos de continuidade com relação à cultura e à religiosidade popular da Europa no início da Época Moderna, as práticas religiosas da Colônia se confundiam muitas vezes com práticas mágicas e de feitiçaria. [...], algumas mulheres foram acusadas (e confessaram), na Bahia de fins do século XVI, de usar as palavras da consagração da missa durante o ato sexual para, com isto, prender o marido ou o amante; uma delas recorreu ainda a certa mistura de vinho e pedra d'ara, ou seja, a pedra do altar sobre a qual se oficia a missa católica. (SOUZA, 1993, p. 51).

Os rituais heterodoxos, principalmente os catimbós, tiveram grande influência dos mestiços, que muitas vezes estiveram entre as denúncias das Visitações, como sendo praticantes do catolicismo quando estavam presentes nas

⁸⁴ Os Sabbats seriam rituais, nos quais as bruxas se encontravam com o demônio e com ele realizavam feitiços, com sacrifícios de animais. Algumas pessoas acreditam que também sacrificavam humanos, sendo as crianças os principais alvos desses sacrifícios; além disso, copulavam com seu senhor. Conferir: DELUMEAU, 1989. SOUZA, Laura de Melo e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁸⁵ Durante quatro séculos o livro *Maleus Maleficarum*, escrito em 1484 pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, foi o manual oficial da Inquisição para caça às bruxas. Cf.: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Introdução: Rose Marie Muraro; Prefácio: Carlos Byinton; Tradução: Paulo Frós. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

vilas e cidades, ou seja, no convívio público, mas que, ao se afastar dos meios urbanos, e se encontrar em áreas de “gentios”, retornavam às práticas pagãs.

Esses rituais, de forma geral, ocorriam sempre afastados dos olhos dos outros, principalmente dos agentes da fé; eram realizados longe das vilas, dentro das matas, pois, além da distância proposital, mantinham as ligações com a natureza. Em outros casos, os ritos realizados nas residências, procuravam sempre manter seu isolamento, como eram os casos das cerimônias judias que, quando não se restringiam a um quarto específico da casa, eram realizadas em lugares ermos, nas casas de outros judaizantes que se mantinham distantes dos olhares alheios.

Descreve Luiz Mott (1997) no texto “Cotidiano e Vida Religiosa: entre a capela e o Calundu”, o panorama religioso da colônia, no que diz respeito à religião oficial, o qual se encontrava da seguinte forma:

[...] podemos agrupar os colonos do Brasil num gradiente que vai dos mais autênticos e fervorosos aos indiferentes e hostis à religião oficial, a saber: *católicos praticantes autênticos*, que aceitavam convictamente os dogmas e ensinamentos impostos pela hierarquia eclesiástica, [...]; *católicos praticantes superficiais*, cumpriam apenas os rituais e deveres religiosos obrigatórios, mais como encenação do que como convicção interior; *católicos displicentes*, que evitavam os sacramentos e demais cerimônias sacras, não por convicção ideológica, mas por indiferença e descaso espiritual, muitas vezes incluindo em seu cotidiano “sincretismos” heterodoxos; *pseudocatólicos*: boa parte dos cristãos-novos, animistas, libertinos e ateus, que apenas por conveniência e camuflagem, para evitar a repressão inquisitorial, freqüentavam os rituais impostos e controlados pela hierarquia eclesiástica mas que mantinham secretamente crenças heterodoxas ou sincréticas. (MOTT, 1997, p. 175).

De acordo com as categorias citadas acima, podemos dizer que poucos eram os que se enquadravam como *católicos praticantes autênticos*, já os *católicos praticantes superficiais* compunham a maior parcela da população, também disputando seus integrantes com os *católicos displicentes*, e o último segmento os *pseudocatólicos* que agrupavam os demais dissidentes da ortodoxia católica.

Os indígenas, como foram os primeiros povos do Brasil – e das Américas – a se depararem com o missionarismo da Igreja, foram também os principais alvos da conversão, como explica Vainfas, em a *Heresia dos Índios* (1995) no trecho abaixo citado:

Embedida de elementos demoníacos, a noção judaico-cristã de idolatria encontraria, na América, o seu território privilegiado, orientando o registro etnográfico e as atitudes européias em face do outro. No olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música... Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo viam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural (p. 26).

Conforme Vainfas, a idolatria era o perigo maior que o Santo Ofício enfrentaria, assim como aquele que os colonizadores enfrentaram por toda a América, como a dos Astecas em Tenochtitlan. Ao contrário da colonização portuguesa, a espanhola perseguiu os povos ameríndios com fins religiosos; isso não quer dizer que no Brasil essa não tenha existido, mas não foi tão intensa como no território hispânico. O motivo dessas diferenças quanto ao tratamento dos indígenas, deve-se à estrutura sobre a qual estava montada a própria religiosidade; a da América hispânica estava ligada à organização da sociedade (do Estado), em que os sacerdotes, os templos, os ídolos e os cultos “se encaixavam perfeitamente no seu modelo de idolatria, quando não sugeriam ao próprio sabá diabólico” (VAINFAS, 1995, p. 29). Na América portuguesa, a estrutura social e religiosa seguia padrões menos complexos.

A idolatria indígena colocada por Vainfas, não pode ser identificada apenas como elemento dessa cultura, mas, também, como resistência do povo ameríndio em relação ao Catolicismo Colonial. Assim, conseguiram manter viva a sua cultura, disfarçando, escondendo e mesclando aspectos da sua tradição com a religiosidade católica. Esse disfarce cultural era muito praticado pelos mamelucos, os quais diante dos padres, Visitadores e demais agentes da fé, encenavam um Cristianismo um pouco descuidado, ou seja, um Catolicismo “desleixado”, mas às escondidas continuavam praticando seus ritos e feitiços originais.

Os mestiços, em especial, permeavam em ambos os campos, tanto do Catolicismo, quanto do ritualismo indígena, gerados pela sua própria formação ou origem, nesse sentido de hibridismo, estavam ligados aos dois aspectos religiosos. Nos resgates eles eram os interlocutores entre indígenas e cristãos, e essa proximidade fazia com que, durante as expedições, voltassem a realizar as práticas

gentílicas, participando dos rituais e pintando o corpo, mas ao voltar ao meio colonial mostravam-se arrependidos, porém não conseguiam manter a pureza da fé cristã-católica.

Assim como os indígenas, os negros escravos também, estavam adaptando-se à nova realidade social, transplantaram sua cultura africana para a Colônia. O ponto central dessa cultura era a religião. A relação entre religião e cultura é sempre recíproca:

Para o negro, que para aqui foi trazido, o mundo invisível e espiritual era tão real e concreto quanto o material. Todas as suas expressões culturais eram variações do tema fundamental de sua religião. Carregava ele consigo uma cosmovisão que era mais do que uma representação do mundo. Às vezes não totalmente consciente era mais do que uma crença, era um saber, na medida em que se fundamenta na compreensão e na interpretação de um *eu*, de um sujeito individual e coletivo, abrange um conjunto de valores, idéias e opções pelas quais se afirmam um a pessoa e uma coletividade.⁸⁶ (SIQUEIRA, 2009, p. 39).

A maior parte dos escravos da Bahia e Pernambuco pertenciam a cultura Yoruba dos Nagôs⁸⁷, assim, trouxeram o culto dos orixás para o Brasil; batizados e impedidos de praticar sua religião, acabaram relacionando suas divindades com os santos católicos. Essa atribuição de valores fez com que as práticas heterodoxas se mantivessem no seio da sociedade colonial integrando o universo singular da religião no Brasil.

A resistência da cultura africana foi a única ligação com a África que os escravos mantiveram viva. Embora pertencessem a tradições diferentes, os grupos que configuravam maioria, ou seja, que estavam inseridos dentro da mesma tradição cultural estabeleceram as raízes do Candomblé no Brasil, adaptando seus orixás tanto aos elementos naturais e sociais da nova realidade, quanto à repressão imposta pela Igreja.

⁸⁶ SIQUEIRA, Sonia A. **Multiculturalismo e Religiões Afrobrasileiras**: o exemplo do candomblé. Revista de Estudos da Religião. março de 2009. pp.36-55.

⁸⁷ Vários foram os aportes humanos no fluxo contínuo da escravidão integrados pelos grupos lingüísticos banto, de Angola e do Congo, e dos que provinham da África sub-equatorial, da área da Costa da Mina e do Golfo de Bernin, e dos sudaneses. Cf.: VAGER, Pierre Fatuenlo. **Flux et reflux de la traite des negros entre lê Golfo de Benin et Bahia de Todos os Santos de XVII ao XIX siècle**. Paris: Norton, 1968.

A adaptação aos elementos naturais estava relacionada à geografia da nova terra, que não era a mesma a que estavam acostumados, por exemplo, os orixás em determinadas regiões tinham uma ligação específica com um terreno ou lago que não eram iguais no Brasil. Houve grande impacto com a mudança na estrutura social, ou seja, o novo papel social que a partir daquele momento desempenhariam como escravos, e não mais como reis ou rainhas de tribos na sua terra de origem, reforçou a sua resistência e perpetuação da tradição.

Alguns autores como Sônia A. Siqueira (1978 a) e Laura de Melo e Souza (1986), apontam os próprios senhores como facilitadores desse movimento de resistência, pois apesar das exigências da Igreja, muitos não obrigavam seus escravos ao batismo e a participar das missas, e, muitas vezes, faziam “vista grossa” para o que acontecia nas suas senzalas. Portanto, havia a obrigação, mas que, nem sempre era cumprida, facilitando o desenvolvimento de práticas sincréticas.

Os cripto-judeus⁸⁸ foram bastante perseguidos pelo Santo Ofício, especialmente na Europa. Além destes, não se pode esquecer os protestantes, luteranos, maçons e islâmicos, que também foram alvo dessa perseguição. No entanto, esta perseguição era realizada no sentido de buscar o indivíduo, ou a coletividade, para apurar a culpa. Porém, a incidência destes grupos no Brasil não foi tão representativa.

Apesar de serem cristãos convertidos, continuaram sendo vigiados pelo Santo Ofício. Anita Novinsky (1972) e Ronaldo Vainfas (1995) defendem que o controle sobre esse povo, sobrepujou os demais devido a sua riqueza. Nesse sentido, buscava-se incriminá-los e condená-los para resgatar os seus bens. José Antônio Gonsalves de Melo (1996), em seu trabalho *Gente da Nação* faz um levantamento dos cristãos-novos inquiridos pelo Tribunal nos anos de 1542 a 1654 em Pernambuco; a maior parte dos nomes apontados era de pessoas que tinham condição de vida melhor do que os demais colonos por serem burgueses ligados ao comércio atlântico, ou, eventualmente, agentes dos grupos judaicos de Amsterdã e de Hamburgo⁸⁹.

⁸⁸ Ver: **Dicionário do Judaísmo em Portugal**. Lisboa: Editorial Presença, 1009. Verbete: Cripto-judaísmo: práticas e costumes.

⁸⁹ Cf.: SIQUEIRA, SONIA A.; FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Introdução à Segunda Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. **Confissões da Bahia**, 1618. In: Anais do Museu Paulista. Tomo XVIII. São

De fato, a riqueza dos cristãos-novos⁹⁰ teve influência para os inquisidores, mas não se pode atribuir a esse fato a essência filosófica da Inquisição que consistia em vigiar e punir as heresias, além de manter a ortodoxia católica e assegurar o poder real através de suas atitudes manipuladoras e intolerantes. Nesse sentido,

Dessa forma, podemos constatar que não só os cristãos-novos foram alvos dos inquéritos do Santo Ofício, que buscava detectar a heresia que podia estar encoberta em atos do cotidiano, que podia nada ter a ver com o judaísmo. O Santo Ofício perseguia os cripto-judeus pela duplicidade ideológica religiosa, não os cristãos-novos simplesmente. Aqueles que mantinham o teatro católico e temiam a repressão eram pegos por pequenos indícios externos ou diante da falta de privacidade, mesmo dentro dos seus lares, acabavam denunciados por vizinhos ou mesmo por parentes. Essa duplicidade pode se revelar em atos de hostilidade como o de colocar o crucifixo no degrau da escada e nele pisar – caso de João Nunes dono de engenho na Paraíba.

Todos tiveram que se adaptar à nova realidade, até os católicos, os quais tinham que conviver com a dispersão da Igreja, principalmente em lugares distantes dos centros populares, onde os representantes da sua religião não visitavam com frequência. Nesses lugares desenvolveu-se uma religião popular totalmente híbrida, que abraçava todos os segmentos religiosos até mesmo que representavam a cristandade católica como era o caso de alguns padres e freis. Assim, o Cristianismo era distorcido e mesclava-se com as demais religiosidades, configurando um movimento religioso único no mundo colonial.

Segundo Câmara Cascudo em *Religião no Povo* (1974) “a religiosidade era um sentimento expressão na mentalidade e não na constante prática da oração e sacramento. Reza de homem é o bom proceder!” (1974, p. 10). Nesse sentido, a atitude do homem perante a sociedade era mais importante do que estar presente em todas as missas ou orar constantemente; pequenos gestos como fazer o sinal-

Paulo, 1963. Sob a presença judaica no Brasil ver: LIPINER, Elias. **Os Judaizantes nas Capitânicas de Cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969. WIZNITZER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial**. São Paulo: Pioneira, Edusp/Pioneira, 1966.

⁹⁰ Os cristãos-novos eram os judeus que se converteram ao Cristianismo, por vontade própria, devido os incentivos que o Estado oferecia, ou forçados posteriormente pelos decretos de Portugal. Além disso, ser cristão-novo judaizante, que consistia em continuar praticando os preceitos judaicos, como era o caso dos marranos, era crime de heresia contra a fé cristã católica, muito combatido pela Inquisição. Os marranos eram os “descendentes de judeus que viviam na Península Ibérica ou nas colônias, onde a religião era proibida” (NOVINSKY, 1972, p. XIX).

da-cruz e abençoar os filhos, tinham mais importância do que cumprir as ordens da “religião oficial”.

A cultura popular não estava preocupada em discutir os aspectos teológicos da doutrina Católica, mas aceitá-la (não em todos os casos), adaptando-a e aperfeiçoando-a à sua realidade. O Catolicismo popular acabou se inserindo no universo cultural da sociedade, contrariando alguns dos seus dogmas, como é o caso dos profetas messiânicos, os quais acabavam fundando seitas próprias, trazendo para esses novos redutos religiosos fundamentos do Catolicismo e do Cristianismo em si, e, também, se apropriando de elementos do paganismo indígena ou das religiões afro, baseados muitas vezes na superstição assim como no próprio Catolicismo.

Valores emanam das doutrinas religiosas, adaptados ou reformulados pela cultura do cotidiano, constituindo o *corpus* da religiosidade popular, alimentando o imaginário⁹¹. Constantemente profano e sagrado se interpenetram. Era muito comum entre a população simples atribuir valores sagrados a objetos do cotidiano das cerimônias religiosas, como a utilização do sanguinho (ou sangüíneo) em bolsas de mandinga, trechos da Bíblia, palavras sacras em momentos inoportunos como nas cópulas carnavais, e outras práticas supersticiosas, todas eram inseridas dentro do universo popular.

A discussão que Eliade (1991; 1992) traz é justamente oposta a essa ideia. Para o *homo religiosus* não há diferenciação entre sagrado e profano, mas, na medida em que o homem vai se dessacralizando, alguns aspectos religiosos que fazem parte do cotidiano, assumem valor apenas mundano. De outro lado, símbolos religiosos persistem sem o respaldo do conteúdo originário, como exemplo, perfurar-se.

As distâncias dos centros religiosos eram os maiores responsáveis pela apropriação de elementos “supersticiosos” pelo povo. O Catolicismo, nesse contexto, não poderia ficar de fora, como era a religião oficial do Império Ultramarino Português, acabou por configurar na população os seus costumes. Além disso, a

⁹¹ Abordamos o Imaginário como “forma de perceber ou entender o mundo através de visões que se configuram estruturando imagens que podem ser físicas ou mentais, e que além de motivar ações, as documentam”. Cf.: INEX, Miguel Rojas. **El Imaginário: civilización y cultura del siglo XXI**. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

própria matriz religiosa estava repleta de superstições. Aliás, a superstição foi trazida com os lusitanos.

Outra responsável por esse “catolicismo popular” na Colônia foi a aculturação⁹², que começou a se desenvolver no início da colonização com os primeiros desbravadores, depois com os donatários e demais pessoas que vieram para a nova terra em busca de enriquecimento, e dentro desse contexto estão presentes não só os portugueses cristãos colonizadores, mas também os cristãos-novos, os negros, os indígenas, os invasores franceses e holandeses, e os degredados. Estes últimos integravam os desviantes da religião e da justiça portuguesa que haviam sido mandados para o Brasil para purgar suas culpas.

Entre os degredados estavam presentes bruxas, feiticeiras, sodomíticos, blasfemadores, ou seja, os hereges de forma geral, além dos ladrões e vagabundos. Boa parte dessas pessoas continuava realizando essas práticas proibidas na Colônia, e que, ao se depararem com um meio propício à continuidade, dificilmente abandonariam seus hábitos. Como aponta o trecho de Siqueira (1978a) abaixo destacado:

A presença de tais pessoas, positivamente, concorria para debilitar ainda mais a ortodoxia católica da Colônia já erigida em bases pouco sólidas, mercê da procedência geográfica da maioria de seus moradores brancos.

Na realidade, nas capitânicas da Bahia, Pernambuco, Paraíba e Itamaracá, encontra-se uma nítida predominância de elementos saídos das comarcas da Entre-Douro-e-Minho, Beira, Algarve, e delas, de regiões bem afastadas das sedes dos bispados, regiões geralmente ainda não atingidas pelas reformas tridentinas, ou onde **as referidas reformas não tinham tido tempo de modificar as mentalidades e estabelecer um equilíbrio entre fé e vida. Estas pessoas sofreriam o impacto do oceano e da sociedade afrouxada de seus rigores ortodoxos. Isto pesou, e muito, na configuração religiosa da Colônia.** (SIQUEIRA, 1978a, p. 66-67. Grifo nosso).

Esses habitantes da Colônia acabavam criando uma religião específica, com diversos significados, que eram trazidos juntamente com os “erros” pelos quais haviam sido degredados, anexando os novos modelos culturais aqui encontrados.

⁹² Aculturação significa a ocorrência de mudanças na cultura ocasionadas pelo contato de grupos culturais diversos. Também pode ser entendida como transformação cultural, em que uma cultura de adequa e se transforma, devido a influência de outra. Como no caso dos indígenas, que se aculturaram, incorporando na sua vivência a cultura dos brancos portugueses.

Isto é, aqueles que vinham para o Brasil para serem punidos por seus crimes, acabavam encontrando meios de prosseguir com suas práticas, além disso, se fundiam com os costumes da terra. Dessa forma, proporcionavam uma resignificação religiosa e cultural. O português vindo para o Brasil foi, nas palavras de Cascudo, “base e cúpula dos fundamentos religiosos trazidos, mas semeou os pecados da luxúria, credulidade, devotamento e alegria de cama e boca?”⁹³ (CASCUDO, 1974, p. 310).

Arelada ao relacionamento familiar com os santos, está a ligação com as promessas e simpatias, em que a população utilizava a matriz religiosa e a adequava às suas necessidades. Porém, essas simpatias estavam rebaixadas à condição de idolatria, superstição e feitiçaria, portanto, condenadas pela Igreja, sendo que muitas delas encontram-se relacionadas a santos, orações ou a demônios; o fato de ser um atributo da religiosidade pagã fazia com que se tornassem práticas identificadas como demoníacas. O colono definia-se “como um mosaico residual das religiões de que fora seguidor, mantido sob o disfarce unificador do Catolicismo”, além de “recolher achegas feitiçarias de índios e negros num ecumenismo sexual e culinário.” (CASCUDO, 1974, p. 310).

O Catolicismo, por ser a religião oficial do Império Ultramarino Português, inseriu-se no universo popular de forma específica, sendo adequado às necessidades da população, recebendo influência da cultura popular, que mesclava o Catolicismo popular com práticas híbridas, comuns ao mundo no qual estavam inseridos.

Outro termo que pode ser considerado, acerca dessa cultura transplantada, é a circularidade cultural de Ginzburg (2002), segundo a qual os envolvidos no sistema religioso foram doadores bem como receptores de informações culturais.

Ginzburg defrontou-se com o desafio de resgatar, ou reinventar, no terreno da cultura, as diferentes maneiras de enfrentamento entre cultura dominante e subalterna. Admitidos os dois níveis, e afastada a possibilidade de uma assimilação direta da cultura dominante pelos populares, Ginzburg encontrou em Mikhail Bakhtin a inspiração para a formulação do conceito de circularidade cultural. (HERMANN, 2005, p. 1).

⁹³ CASCUDO, Câmara. **Religião no Povo**. João Pessoa: Ed. Universitária, UFPB, 1974.

Neste caso, trata-se de trocas culturais, e não apenas a assimilação, exclusivamente. No entanto este tipo de análise provavelmente não era discutido pelo Santo Ofício. Para Gruzinski (2001) a cultura se constitui a partir das relações e contatos, ou seja, a visão de mundo de um povo, portanto, está em constante movimento adaptativo⁹⁴. A religião Católica, neste sentido, representava a única expressão aceita de cultura religiosa.

Uma de suas características era sua subdivisão em religião pública e privada.

A religião pública não era a mesma praticada no âmbito privado, pois no meio público, muitas vezes era necessário externar o que de todo não era verdade, como no caso dos cristãos-novos; e, no recinto familiar, se mesclavam práticas híbridas que influíam até mesmo na relação entre os crentes e os santos, os quais eram tratados com intimidade ou com desprezo. Na própria documentação inquisitorial é recorrente encontrar casos de blasfêmias contra os santos ou até mesmo de agressão física, tendo em vista que muitos açoitavam crucifixos, imagens ou faziam nelas suas necessidades corporais. Essa, era uma forma de resistência bastante praticada pelos cristãos-novos, como afirma Mott (1997, p. 188-190, grifo nosso):

“Judiar” de imagens ou símbolos sacros era impiedade amiúde atribuída sobretudo aos judeus e cristãos-novos – acusados nas visitas do Santo Ofício ao Brasil de meter o Crucifixo dentro do urinol cheio de fezes, ou de pinicar gravuras de nossa Senhora com agulha ou punhal. **Essa forma de impiedade pode ser interpretada como uma manifestação da afirmação religiosa de crentes de outros sistemas religiosos**, que, forçados a publicamente praticar a única religião permitida, o catolicismo, no secreto do lar, ao lado das devoções herdadas de seus ancestrais, vingavam-se de maneira sacrílega naqueles símbolos cristãos que em público eram obrigados a venerar.

Esses mesmos elementos eram utilizados na conversão dos africanos já que a pluralidade de santos, e as relações de trocas de favores eram características

⁹⁴ Para mais informações conferir: ALVES, Naiara F. B. **Irmãos de Cor e de Fé: Irmandades Negras na Parahyba do século XIX**. 2006. 115 f. Dissertação (Mestrado em História Regional), Universidade Federal da Paraíba, 2006.

semelhantes aos cultos de matrizes africanas facilitando a conversão, como podemos observar no texto *Irmãos de Cor e de Fé* (ALVES, 2006, p. 76):

Os santos com suas qualidades e defeitos foram utilizados pela própria Igreja para auxiliar na catequização dos negros. Era uma forma de tornar mais claro e acessível os dogmas da Igreja, já que nos cultos afros, os orixás tinham qualidades e defeitos humanos, além de dias específicos de comemoração. Dessa forma, a adoração a um santo fica mais fácil e suscetível ao imaginário africano do que a adoração à Santíssima Trindade. Assim, a Igreja utiliza as irmandades como uma forma de converter os escravos africanos.

Este tipo de prática apropriativa, que se aproveitava de elementos pré-existentes, recolocando-os para outro momento e significado, foi igualmente utilizado pelos jesuítas no seu processo de catequese indígena. Um tipo de pedagogia que aparentemente foi proveitosa para os setores da Igreja, pelo fato de divulgarem sua fé, mas, que ao mesmo tempo, proporcionaram o surgimento de novas vertentes religiosas, híbridas e sincréticas.

A religião oficial do Império Português, como sabemos, era o Cristianismo Católico, e, dessa forma, foi estendida a todos os territórios de domínio português. Para tratarmos do catolicismo faremos antes uma breve exposição do sentido de Religião, e o conduziremos à forma religiosa adotada pelo Império.

Um ponto comum a todas as religiões é o caráter sobrenatural que as cerca, ou seja, todas elas estão inseridas no mundo misterioso, do incompreensível. Tudo o que não pode ser explicado pela ciência é abraçado pela religião. Os fenômenos científicos desconhecidos pela maioria da população são atribuídos a realizações de deuses ou santos, estando aí incluído o aspecto milagroso, o qual é visto como maravilhoso (ELIADE, 1991).

A religião Católica, ao tratar de milagres nos séculos XV-XVIII, é ambígua, pois os fatos tidos por milagrosos, como as visões ou os sonhos com anjos, santos e com a Virgem Maria, também poderiam assumir forma diabólica, ou seja, aquelas mesmas visões estariam ali como ilusões do Maligno para ludibriar os crentes. Da mesma forma, assumia um caráter demoníaco a descrença das coisas sagradas, considerado pelo Catolicismo, como era o caso dos protestantes, ou a crença em outras formas religiosas, como os orixás africanos, as gentilidades indígenas, o Judaísmo, o Islamismo, entre outros.

O Catolicismo, convicto de ser a forma mais completa e complexa de religião, conhecedora do Deus verdadeiro, dos ritos apropriados a seu culto, apesar de ter em boa parte dos seus costumes, rituais e superstições, a origem pagã, e, estando, principalmente ligado ao Judaísmo, menosprezava as demais religiosidades, atribuindo a todas elas, ligações com o demônio ou apenas falta de conhecimento teológico, como é o caso do Catolicismo popular, que tinha sua base na matriz religiosa, mas se desvirtuava de seu contexto, ligando-se a elementos pagãos. Este tipo de relação não era aceito do ponto de vista da ortodoxia da Igreja.

Vale lembrar que a própria Igreja estava impregnada de “superstições”, como no ritual da missa em que qualquer modificação na sua execução implicaria na não consagração do pão e do vinho como corpo e sangue de Cristo, e, portanto, como consequência atrairia o castigo divino. O mesmo ocorria nos rituais de feitiçaria ou nos sabbats, em que a falta de algum ingrediente ou não recitar alguma oração resultava no desastre do ritual.

As missões religiosas sob o regime do padroado, que percorreram todo o território, tinham objetivo de converter a gente do lugar para a fé Católica, em um primeiro momento. A atividade de missionar acabou implicando numa atitude de defesa de certa porção de índios (os catequizados), o que resultou em contestações e conflitos com os colonos⁹⁵.

A sua atuação foi mais intensa nos territórios indígenas que, através dos descimentos, formaram aldeamentos com essas populações nas áreas próximas dos conventos e igrejas. Estas por sua vez, se localizavam perto das vilas, beneficiando, em parte, os moradores com essa mão-de-obra temporária. As missões eram coordenadas pelas ordens religiosas, dentre as quais se destacaram os jesuítas, mas também havia os franciscanos, os carmelitas e os beneditinos. Os beneditinos, porém, não missionavam de fato, se resignavam à manutenção de suas fazendas e mosteiros, mas se destacaram como uma das ordens religiosas mais ricas da Colônia.

Dessa forma, os povos indígenas estavam inseridos no sistema colonial, apoiando-se ao lado daqueles que, teoricamente, estariam ali para convertê-los.

⁹⁵ Cf.: LEITE, Serafim S. I. **Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil**: Assistência de Portugal. 1549-1760. Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1965.

O Catolicismo no Brasil colonial teve sua atuação integrada ao Estado português, funcionando como Hoornaert (1994, p. 67) aponta:

[...] definidor dos projetos portugueses considerados ortodoxos e mesmo apostólicos, e os dos Estados concorrentes⁹⁶, que foram qualificados de heréticos, depravados e heterodoxos, por serem todos considerados protestantes. O Brasil chegou a ser um país pronunciadamente católico.

A intenção do transplante de um Catolicismo ortodoxo foi frustrada pela conjugação de muitas razões, de ordem externa: aqueles que chegavam com uma religiosidade rústica, e aqueles que o meio configurava na invenção da mestiçagem. Forjou-se uma dupla nacionalidade espiritual não apenas pelos traços recessivos do judaísmo dos cripto-judeus e dos cristãos-novos, mas pela mistura do sagrado com o profano. Provas cabais são os traços definidores da religiosidade popular visíveis em tradições muitas das quais ainda subsistem como a “encomenda das almas”, a “refeição dos cachorros”⁹⁷.

Os comportamentos derivados das relações com as divindades oferecem exemplos pelo menos estranhos: a intervenção de santos, em alguns lugares, é retribuída com saltos, gritos e assobios e não com velas, orações e esmolas. É o caso de São Longuinho e São Vitor, especializados no encontro de objetos perdidos.

2.4 - O PAGANISMO RESIDUAL DOS MAMELUCOS

Em se tratando de práticas religiosas, dar-se-á destaque aos mamelucos, pelo fato de terem sido os primeiros povos a se formarem em terra brasílica, unindo sangue português com o indígena. Inicialmente, para ser efetivada a colonização o apoio dos nativos foi necessário, uma relação baseada em trocas e acordos, em que europeus e índios das mais diferentes tribos se ajudavam mutuamente.

⁹⁶ Os estados concorrentes eram a França, Holanda e a Inglaterra, que disputavam com Portugal a hegemonia do Atlântico Sul.

⁹⁷ Cf.: CASCUDO, 1974.

Porém, no decorrer das campanhas de reconhecimento e das efetivas fixações à terra, os contrastes entre esses dois mundos tão distantes começam a emergir, causando preocupação, desconforto e empecilho aos ideais da ocupação. E, quanto à religião, os mamelucos vão ser alvo de muitas discussões, que começam com o questionamento da humanidade indígena, e vão até o seu reconhecimento, enquanto povos que habitavam o Brasil. Para melhor explicar essa situação, é preciso remontar ao pensamento cristão dos navegadores.

Quando os navegadores chegaram às novas terras imaginaram um mundo misterioso, cercado de perigos e seres tenebrosos e sobre-humanos, que contrastava com o paraíso mítico, habitado por virgens, repleto de paisagens agradabilíssimas e pedras preciosas. Como aponta Sérgio Buarque de Holanda em *Visão do Paraíso* (1969, p. 12):

[...] já ao tempo de Colombo, a crença na proximidade do Paraíso Terreal ao é apenas uma sugestão metafórica ou uma passageira fantasia, mas uma espécie de idéia fixa, [...] que acompanha ou pressente, [...] a atividade dos conquistadores nas Índias de Castela.

Baseados nesta expectativa, mapas e itinerários surgem com figuras correspondentes à visão do Édem, e, que, porventura teriam nascido de tradições anteriores ou alheias à própria difusão do Cristianismo (HOLANDA, 1969), como ocorre com o Horto das Hespérides e a Fonte da Juventude⁹⁸, que são originárias de mitos da antiguidade clássica, e vão ser posteriormente associados às Sagradas Escrituras.

Pode parecer confusa esta associação, mas o que se ambiciona demonstrar é que, a expectativa dos navegadores cristãos consistia em encontrar um ambiente edênico, semelhante às descrições de Marco Pólo; mas, a realidade com que se depararam foi a de um local com muitas belezas, variados animais, como relata Fernão Cardim no seu *Tratado da Terra e Gente do Brasil* (1980, p. 25), sendo:

[...] o clima geralmente he temperado de bons, delicados e salutíferos ares, donde os homens vivem muito até noventa, cento e mais anos, e a terra he cheia de velhos; geralmente não tem frios, nem calmas, [...]; os céos são muito puros e claros, principalmente de noite; [...]; as manhãs são salutíferas, têm pouco de crepusculos, assi

⁹⁸ Cf.: HOLANDA, 1969.

matutinos, como vespertinos, porque, em sendo manhã, logo sae o sol, e em se pondo logo anoitece.

A terra he algum tanto melancólica, regada de muitas aguas, assi de rios caudaes, como do céu, e chove muito nella, principalmente no Inverno; he cheia de grandes arvoredos que todo anno são verdes; he terra montuosa, principalmente nas fraldas do mar, [...]. Os mantimentos e aguas são geralmente sadios, e de facil digestão. Para vestir ha poucas commodidades por não se dar a terra mais que algodão, e do mais he terra farta, principalmente de gados e açucares.

Gabriel Soares de Sousa no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* (2000) faz semelhante relato acerca da terra, clima, e nativo, além de ressaltar a boa condição dos portos naturais para entrada das armadas para exportação da madeira:

[...], cuja terra é quase toda muito fértil, mui sadia, fresca e lavada de bons ares e regada de frescas e frias águas. Pela qual costa tem muitos, mui seguros e grandes portos, para nele entrarem grandes armadas, com muita facilidade, para os quais tem mais quantidade de madeira que nenhuma parte do mundo, e outros muitos aparelhos para se poder fazer. (p. 31).

Há muitas ilhas grandes e pequenas quase todas povoadas de gentio de diferentes nações e costumes, e muito dele costuma pelejar com setas ervadas. [...] vive, anda despida ao modo do mais gentio do Brasil e usam dos mesmos mantimentos e muita parte dos seus costumes; [...]. (SOUSA, 2000, p. 35).

Em relação às pessoas, Cardim deu destaque ao pouco conhecimento teológico, nos moldes cristãos, às suas práticas de feitiços, ao modo como comiam, dormiam e se relacionavam:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu creador, nem de cousa do céu, nem se ha pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimonias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre [...].

Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas sómente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saude, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fato por receber saude que por outro algum respeito.

Este gentio come em todo o tempo, de noite e de dia, e a cada hora e momento, e como tem que comer não guardão muito tempo, mas logo comem tudo o que tem e repartem com seus amigos, de modo que de um peixe que tenham repartem com todos, [...].

Todo este gentio tem por cama umas redes de algodão, e ficão nellas dormindo no ar; estas fazem lavradas, e como no ar, e não tem outros cobertores nem roupa, sempre no verão e inverno tem fogo debaixo; [...].

Entre elles ha casamentos, porém ha muita duvida se são verdadeiros, assim por terem muitas mulheres, como pelas deixarem facilmente por qualquer arrufo, ou outra desgraça, que entre elles aconteça; [...]. (CARDIM, 1980, p. 87-89).

Essas descrições exibem a realidade do natural da terra pela ótica dos cronistas como a de Gândavo que diz: “não adoravam coisa alguma nem têm para si que há na outra vida glória para os bons, e pena para os maus, tudo cuidam que se acaba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assim vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida” (GÂNDAMO, 1995, p. 25). Mas, era constante na maioria dos relatos a crítica aos costumes e modo de organização social, por parte dos religiosos ou não compreendiam àquela forma de sociedade estamental, como normalmente era a europeia.

A vinda portuguesa causou impactos invariáveis às nações indígenas, fossem elas pacíficas ou belicosas. No campo religioso, o maior ataque foi a catequização forçada e sua política de aldeamentos, que conseguiram implantar uma dupla identidade, como é o caso dos mamelucos, que se encontravam no limiar do paganismo e do Cristianismo Católico. Fato este que recebeu a contribuição dos aldeamentos indígenas, promovidos pelos grupos religiosos.

Era a dialética do senhorio natural do cristão contra a servidão, natural também, do bárbaro. Com o passar das eras, este acabaria por sair da sua infância pagã, da indolência inata, da lubricidade e do pecado. **Nenhuma ideologia, antes nem depois, foi tão convincente para quem exercia a hegemonia, nem tão inelutável para quem a sofria, escravo ou vassalo. Desapossados de suas terras, escravizados de seus corpos, convertidos em bens semoventes para que o uso que o senhor lhes desse, eles eram também despojados de sua alma.** Isso se alcançava através da conversão que invadia e avassalava a sua própria consciência, fazendo-os verem-se a si mesmos como a pobre humanidade gentílica e pecadora [...]. (RIBEIRO, 2006, p. 65. grifo nosso).

Os aldeamentos consistiam da sedentarização de aldeias indígenas, próximos às vilas cidades, e, sob a organização jesuíta, para que neste ambiente se promovesse a conversão dessas populações. A ideia era submetê-los a uma rotina permanente de ensinamentos cristãos, assim ao mesmo tempo, seriam persuadidos a se converterem à religião de Cristo (SANTOS, 2007). Os índios adultos eram os maiores obstáculos ao processo de conversão, o que fazia com que o padre Manuel

da Nóbrega depositasse suas esperanças na catequese das crianças indígena, como meio de alcançar os objetivos das campanhas Jesuítas.

[...], ao tomar contato com os índios brasileiros a cristandade, representada basicamente pelos jesuítas, vai se chocar com um mundo de valores inteiramente diversos. Após uma impressão inicial bastante positiva – os índios pareciam maravilhosamente dispostos a aceitarem a fé cristã – os jesuítas logo perceberam que a obra catequética seria extremamente difícil, não porque os Tupinambá fossem hereges, mas justamente porque pareciam não ter religião alguma e porque da mesma forma que aceitavam o batismo continuavam a praticar “gentilidades” como o canibalismo e a poliginia. (FERNANDES, 2003, p. 245-246).

A citação acima retrata a dificuldade dos missionários em conseguir a cristianização com as crianças, as quais cresceram com essa dupla identidade cultural: havia de um lado a vertente cristã, que decorria dos aldeamentos, ou do parentesco, gerado com os primeiros contatos com as mulheres indígenas; e do outro, estava a própria tradição dos nativos. Diante dessa diversidade os mamelucos apresentam-se como resultado desse hibridismo de povos e de religiões, posto que:

Vivendo entre os índios, andavam nus, riscados, pintados, a beber cauim, a tanger maracás e a saudar lacrimosamente os visitantes; bailavam, cantavam, esposavam mulheres índias, das quais tinham filhos; adquiriam nomes índios, e ao lado deles guerreavam, fosse contra tribos inimigas, fosse contra os colonizadores; mandavam, portando, usando do arco e flecha em que eram destros; aprisionavam e atavam com muçurana os condenados; participavam ativamente, [...], dos ritos antropofágicos, comendo a carne do moquém à moda tupi. A profusão de riscos e incisões que traziam no próprio corpo é, nesse sentido, reveladora de quão integrados à cultura nativa chegavam a estar mamelucos.

Meio índios, meio brancos, é certo que os mamelucos não eram rigorosamente observantes de vários preceitos católicos, no que talvez não se afastassem muito – para desespero dos jesuítas – do padrão de religiosidade da maioria dos colonos quinhentista. (VAINFAS, 1995, p. 146-147).

O exemplo ilustrativo acima descrito encontra-se em Lázaro Aranha, mameluco que contava 45 anos em 1592, natural de Porto Seguro, filho de um português com sua “servente” índia.

Este tipo de “recaída” era comum entre os descendentes dessa fusão. Essas práticas são encontradas nos relatos das Confissões da Bahia (1591), decorrentes

da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, no Recôncavo, que: quando esteve no sertão, em Laripe, para fazer descer gentios, comeu carne durante a quaresma, pois não havia outra coisa que comer, além disso, mandou-lhe riscar o corpo ao modo gentílico, e deu uma espada aos gentios amigos dos cristãos (VAINFAS, 1997, pp. 200-203).

Contudo, não eram apenas as heresias causadas pelas gentilidades que deixaram os jesuítas injuriados e os inquisidores sedentos para corrigir-lhes os desvios. Os mamelucos inseriam-se também nas outras heresias, como as de sodomia como a confessada por Jácome de Queiroz, mestiço, que, aos 39 anos, corrompeu uma escrava sua de sete anos, de nome Esperança, e após este fato, penetrou-a pelo seu vaso traseiro, mas, quando percebeu se afastou; disse que o fez por estar cheio de vinho (VAINFAS, 1997, pp.102-104). Também as blasfêmias entravam no rol de culpas, como a que Lázaro Aranha promoveu ao chamar os diabos por estar perdendo um jogo (VAINFAS, 1995, p.147). Essas atitudes em nada os diferenciavam daquelas que eram praticadas pelos portugueses.

Além de contar com as resistências óbvias e declaradas, havia ainda da hibridização, que acabava se criando, e que, no caso dos mamelucos, devido a forte influência do Catolicismo, os rituais ganharam significados diversos dos que possuíam originalmente, ocasionado outras expressões, como a abusão da santidade⁹⁹ indígena excepcional que ocorreu na Bahia no final do século XVI. Assim como ocorria com os negros e cristãos-novos, os mamelucos não poderiam esquecer suas tradições, tão facilmente e rapidamente, como queriam os cristãos. Degladiavam-se no seu interior o desejo de ser branco e a força genética da origem índia. A instabilidade do comportamento dos mamelucos ficou registrada nas opiniões depreciativas que sobre eles tinham os jesuítas.

⁹⁹ Santidade: seita levantada no sertão da Bahia, em que um índio chamado Antonio – que havia sido educado pelos jesuítas- intitulado tamandaré, que dizia ser o verdadeiros papa, chefe da verdadeira Igreja. Havia ainda outros indígenas, que se denominavam Santinho ou “segundo papa”, e Mãe de deus. O espaço sagrado era composto por uma Igreja que abrigava altar, sacristia, pia de batismo, instrumentos musicais, cruzes, rosário de cantos de paus, tábuas riscadas. Do lado de fora do terreiro havia uma cruz de madeira, e no centro tinha um ídolo (figurada com olhos e nariz, enfeitado com paninhos vermelhos). Esta seita se fixou na fazenda Jaguaripe, de Fernão Cabral de Ataíde. Ver: VAINFAS, 1995.

2.5 - A PRESENÇA DO NEGRO E SUAS CRENÇAS

Com a conquista de Ceuta pelos portugueses (1415) inicia-se um novo projeto para a expansão colonial. Agora, além de ouro, especiaria e pedras preciosas, tecidos e animais, dentre outros, os cativos negros passaram a enriquecer os cofres da Coroa e dos particulares. Em 1441 chegava a Lisboa a primeira remessa de escravos africanos, passando a predominar no lugar da escravidão moura, iniciando assim um novo sistema escravista. Esse contingente de mão-de-obra deixou marcas significativas na cultura portuguesa. Esses povos

[...] integraram o movimento geral de cristianização imposta às populações pagãs no império português e, neste processo, ali constituíram e implementaram um conjunto de crenças e práticas em que ritos originários do continente negro se amalgamaram ao catolicismo e às tradições europeias.¹⁰⁰ (CALAINHO, 2001 pp. 143).

No século XV ao chegarem os portugueses à Guiné (1436), depararam-se com cultos e concepções diferentes daquelas contidas nas religiões de revelação. Identificaram-se as práticas rituais com a bruxaria¹⁰¹. Exportadas as práticas mágicas, surgem no Brasil sob as distintas formas de curandeirismo, sortilégios, benzeduras, bolsas de mandinga¹⁰². Na Colônia surgem práticas e crenças ligadas ao sobrenatural, confrontando-se com os princípios litúrgicos e as crenças que o Catolicismo procurava fixar. Daí a importância atribuída aos feitiços.

Tais atividades como o curandeirismo, foram exercidas no Brasil, não apenas por negros, como também os índios e mestiços “o conhecimento que tinham de ervas e procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular” (SOUZA, 1986, p.106). Na Europa

¹⁰⁰ CALAINHO, Daniela Buono. Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. **Revista Afro-Ásia**. Nº 25-26, 2001. p. 141-176.

¹⁰¹ Diversas leis existiam contra a bruxaria, desde a época de Constantino, condenando práticas divinatórias (maleficarum) e as superstições, bem como os envenenamentos ligado ao uso de ervas associados a práticas mágicas. Cf.: PIETZ, William. **The Problem of the Fetish**. In: Revista Anthropology and Desthetics, 1985, nº 9, pp.5-17.

¹⁰² Evans Pritchard estudou a bruxaria entre os azande, do Sudão, em que o bruxo possuía “a pequena bolsa enegrecida ou avermelhada, de forma oval, dentro da qual costumam ser encontrados pequenos objetos ou sementes de abóbora, gergelim, etc.”. Cf.: PRITCHARD, Eduard Evans. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1978, p.34.

predominavam nessa prática pessoas de sexo masculino; mas, a maioria das práticas mágicas era realizada por mulheres. Os curandeiros podiam curar doenças ou feitiços. Essas curas consistiam no sopro, em que era soprada a parte doente para curá-la, ou na sucção, em que se sugava o local afetado, tais práticas poderiam ser utilizadas para curar ou para causar maléficos. Ambas as curas eram praticadas pelos tupinambás, e eram consideradas artes do diabo.

Os sortilégios eram considerados pelos religiosos como causados por feiticeiros ou bruxas, porém, na prática destinava-se mais para fins amorosos, que consistiam em preparados de ervas e lavatórios, que, em alguns casos conjuravam demônios. As benzeduras eram o costume de benzer animais que se iniciou na Idade Média, mas que a modernidade se mostrou intolerante, fazendo com que na Colônia sempre ocorresse, no entanto, lhe foi dada pouca importância.

Práticas de feitiçaria, bruxaria e magia estão presentes em sociedades em tempos diferentes, embora constituam núcleo central do sistema religioso africano. Feitiçaria e bruxaria foram e são alvo de desconfianças, acusações e perseguições, bem como sinônimos de primitivismo e ignorância. Dessa forma, “o feitiço implica na personificação de objetos materiais, a crença em um poder sobrenatural que atua para que determinada coisa aconteça, além de práticas determinadas” ¹⁰³ (PÊPE, 2009, p.53). Aparece sob diversas formas, e, além da cultura africana sub-saariana entre muçulmanos e cristãos. Na bruxaria europeia aparecem, desde os tempos medievais, processos terapêuticos e mágicos, com finalidade amorosa sob a forma de filtros, salmos e orações. O Cristianismo passou a encarar tais ações como idolatrias, semelhantes aos pactos demoníacos.

As bolsas de mandinga¹⁰⁴ foram a forma mais consciente de manifestação da tensão e das feitiçarias, além do que eram utilizadas por todas as camadas sociais. Misturava a tradição europeia dos amuletos como fetichismo ameríndio e os costumes da África. O material dessas bolsas e o seu conteúdo variavam bastante: “de couro, veludo, chita, seda, as bolsas envolviam ingredientes combinados de

¹⁰³ Cf.: PÊPE, Suzana Pinho. Feitiçaria: terminologia e aproximações em Sankofa. **Revista de História da Diáspora Africana**. Nº 3, junho de 2009, p.53.

¹⁰⁴ O termo “mandinga” vem do Mandinga ou Malinkê, que eram povos que habitavam um dos reinos muçulmanos, do vale do Níger, reino de Mali, chamados male. São conhecidos pelo hábito do uso de amuletos pendurados no pescoço, e por serem considerados mestres da magia negra. Dentro dessas bolsas traziam signos de Salomão e versículos do Alcorão. Ver: CALAINHO, 2001; e SOUZA, 1986.

diversas maneiras: ossos de defuntos, olho de gato, desenhos de cristo crucificado, de escravos, orações de São Marcos, São Cipriano e sementes, dentre outros” (CALAINHO, 2001, p.165).

Na Colônia, devido o ambiente ser relativamente mais disperso – no sentido de ser mais amplo, e menos propício ao controle, diferentemente do que ocorria em Portugal, com uma cristandade um pouco mais rígida –, contando com uma população nativa residualmente pagã, esses costumes se infiltravam na sociedade.

Assim como ocorria em Portugal, ao chegarem ao seu novo meio, os pretos eram batizados, porém, como havia uma maior preocupação com os indígenas – influência das campanhas evangelizadoras –, essa outra camada da sociedade era esquecida¹⁰⁵. Embora fizesse parte da cristianização, as visitas periódicas de clérigos aos engenhos, a dispersão e a insuficiência do número de eclesiásticos para realizar essas vistorias, cujos objetivos eram a administração de sacramentos – como casamentos e batismos –, além de aferir-se preceitos básicos como rezar e ir à missa, estavam sendo realizados corretamente. Somando-se à dificuldade estrutural da religião colonial, estava o mal proceder dos senhores quanto aos deveres litúrgicos: “não podiam pedir correções e virtudes que eles próprios não tinham. Pelo menos no pecado, igualavam-se cristãos e gentios. Pouca moral possuíam para invectivarem os colonizados. Eram tolerantes porque o eram consigo mesmos.” (SIQUEIRA, 1978a, p. 49).

Este tipo de atitude por parte da sociedade branca, dava margem à continuidade das tradições religiosas negras. E como estratégia de adaptação “os escravos viam na divindade branca a encarnação de seus orixás e encontravam correspondência entre o hagiológico cristão e o *pantheon* africano.” (SIQUEIRA, 1978a, p. 43). Nesse contexto, foi predominante a cultura Yoruba¹⁰⁶ – maioria dos escravos da Bahia –, dos nagôs, trazendo para o Brasil a religião e o culto dos orixás da Nigéria, e vestígios míticos que se diluíram com o passar dos anos.

¹⁰⁵ O batismo negro no Brasil, além de ser forçado, para se adequar ao sistema religioso cristão, também inferia no enriquecimento da Coroa, através do pagamento dos impostos que resultavam em marcas à ferro na pele do novo cativo batizado, e na comprovação da sua paga aos cofres reais. Ver: COSTA, Sebastião Heber Vieira da. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. In: BRANDÃO, Sylvana. (Org.) **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001. (p. 321-371).

¹⁰⁶ Sudaneses da África ocidental, também os Jeje.

A este ajustamento, se traduzem manifestações sincréticas, que evidenciam a fusão de comportamentos e crenças, dos vários grupos de negros emigrados, aqui se insere a primeira forma do candomblé¹⁰⁷. A religião dos negros, sob a denominação de candomblé no Rio de Janeiro e em São Paulo, de tambor de mina no Maranhão, de Xangô em Pernambuco, incluindo a singularidade sincrética dos catimbós¹⁰⁸, das juremas e calundus¹⁰⁹, permitindo que se delineasse a etnicidade afro através da inscrição na tradição cultural e de um processo de produção e adaptação da linguagem e do conjunto de crenças. Os negros fetichistas se integraram na cultura luso-brasileira, assimilando e aceitando de forma inconsciente os princípios e conceitos cristãos.

A exigência de “parecer” estar integrado ao sistema escravista cristão, fez com que se mascarasse a verdade acerca dos reais regentes da vida religiosa negra. Os orixás, expressão maior desta religião, por governarem a natureza, a moral, as relações sociais, e principalmente, por resolver os problemas cotidianos, não deixaram de ser cultuados. No novo ambiente, tiveram de ser adaptados aos recursos naturais que estavam disponíveis. Assim, alguns deles foram substituídos, ou acabaram adquirindo atributos de outras divindades.

O negro aceitou o Catolicismo pregado pelos missionários, mas na incapacidade psicológica de abstração, na incompreensão, portanto, do monoteísmo, ele incorporou o Catolicismo ao seu sistema mítico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião politeísta, onde os *orixás* foram confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada.¹¹⁰ (RAMOS, 1934, p. 113-114).

A religião dos iorubas, por ter o maior número de praticantes na África, concentrou e tentou transmitir para o Brasil esta tradição, porém, diante de tantas

¹⁰⁷ O candomblé, como religião típica afro-brasileira, só se constitui dessa forma em 1826.

¹⁰⁸ Os catimbós ligam-se mais aos rituais indígenas de possessão, manifestados quase exclusivamente no nordeste do Brasil. Sofre influências africanas, e também inspirações nas bruxarias européias. Porém, é costume associar este termo aos ritos mágicos, os quais são melhores desenvolvidos pelos negros. Ver SOUZA, 1986; e COSTA, 2001.

¹⁰⁹ “[...] calundu encobriam práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, freqüentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos mas, às vezes, denominando hábito e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comidas a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas.” Esses ritos eram praticados no século XVII. Cf.: SOUZA, 2002.

¹¹⁰ RAMOS, Artur. **O Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1934.

mudanças alguns dos deuses como Onila, grande deusa mãe do *ile* (que significa “mundo”) foi sendo substituída, assim como outros orixás habitantes do *orum* (céu, princípio organizado). Igualmente tornou-se um *deus otiosus* o Olorum, o deus supremo, deixando para os demais deuses os problemas, bem como os cultos esotéricos (ELIADE, 1999).

Tanto sudaneses quanto os bantos baseavam as suas religiões nas devoções às divindades relacionadas aos fenômenos naturais, na presença do transe e da alimentação ritual como forma de comunhão dos homens entre si e deste com as suas divindade. (SILVA, N.6).

Dentro do panteão de deuses, que contava mais de uma centena alguns se tornaram mais conhecidos no Brasil. Entre estes se destacam: Exú, divindade mensageira entre homens e orixás, e destes entre si, está ligado à força transformadora das coisas; também relaciona-se com a morte, devido ser mensageiro entre os mundos, por isto recebe oferendas em cemitério e em encruzilhadas. Ogum, protetor dos guerreiros, adquiriu patentes militares, deus do fogo e do ferro, inicialmente estava ligado à agricultura.

Oxóssi, irmão de Ogum, é o orixá da caça; no mito, era função dos caçadores combaterem os inimigos. Oxum, deusa da água doce dos lagos, fontes e cachoeiras, associada à fertilidade e à beleza femininas. Oxalá, filho de Olodumaré (ser supremo), criador do ser humano. Xangô, orixá rei, por sê-lo da cidade de Oyó, é senhor dos raios e trovões, além disso, solta fogo pela boca. Iemanjá, considerada a rainha do mar, isto é, protetora das águas salgadas; é tida como a mãe dos orixás. Iansã, ou Oyá, é a deusa dos ventos, raios e tempestades, domínio que divide com seu marido Xangô: a ela também se associa o culto dos mortos.

Nanã Buruku, orixá anciã, associada ao barro que criou os homens, por isso liga-se aos primórdios do mundo e à morte. Erê, espírito infantil que se comunica pelos orixás, estes que normalmente não falam; o Erê tem como função manter o transe do iniciado em certos momentos dos rituais; comporta-se como criança, dizendo coisas inconvenientes, come doces e se expressa com a dificuldade de

quem está aprendendo a falar; ainda não tem a consciência dos regramentos da sociedade. Ibeji são as crianças gêmeas¹¹¹.

A religião negra por ser fetichista e mágica, gerava certo temor, na medida em que

adoecer os senhores e provocar-lhes um mal mais direto eram ações que também compunham o leque de manifestações dos escravos, embora seja importante frisar que a feitiçaria praticada por eles em Portugal – e também no Brasil – não visava uma oposição frontal e direta ao sistema escravista, encetando rebeliões ou mesmo libertação, fosse violentamente, fosse pela via da alforria. Estava em jogo sobretudo uma questão de sobrevivência, muito mais do que propriamente uma resistência frontal ao sistema. (CALAINHO, 2001, p.173).

Este tipo de luta, aberta, não existia porque fazia parte da política aristocrática e do governo, manter viva – em parte – as tradições africanas como forma de perpetuar as rivalidades entre os grupos de escravos provenientes de nações inimigas. Por isso, algumas manifestações do sagrado, eram toleradas e identificadas como “folclore”.

Qualquer atitude mágica que não estivesse associada aos ritos da Igreja passava a ser considerada demoníaca. Por não entender as divergências entre as culturas, os cristãos começaram a temer a força, ou poder, que eram atribuídos aos negros. Ao mesmo tempo, a própria sociedade branca reforçava sua valoração, pelo fato de serem entendidos com as artes da natureza, eram requisitados, nos casos em que a medicina oficial não surtia efeitos.

Havia uma ambivalência neste relacionamento: se por um lado termia-se os supostos poderes dos negros, principalmente por sua relação com o demônio, por outro lado, essa mesma fonte geradora auxiliava nos problemas cotidianos – como doenças, enlances amorosos, proteção contra os males da vida.

A fé dos negros nos deuses de sua religião original parece assim ter se mantido, num primeiro momento, disfarçada das danças e cantos em louvor aos santos católicos, porém, num segundo momento, esta fé se dirigiu tanto a uns como a outros, O Negro, assim como o índio, continuou acreditando nos deuses antigos, mesmo considerando-se cristão. (SILVA, N. 6, p. 17).

¹¹¹ Consultar: BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985. COSTA, 2001. Também SILVA, Vagner. A Confusão Sobre a Origem. **Revista História Viva: grandes religiões** nº6. Cultos Afros: a sacração do sincretismo. Duetto editorial. p. 10-27.

A citação acima exprime bem, como algo em que se é obrigado a acreditar, pode não ser completamente aceito, como ocorreu entre os indígenas e os negros, e, posteriormente, vai ser aplicado também aos cristãos-novos. Nestes casos, alguns elementos são absorvidos, tanto que chegam a se confundir com aquilo que lhe é próprio em suas religiões.

2.6 - CRISTÃOS-NOVOS E CRIPTO-JUDEUS: JUDAÍSMO RESIDUAL E MILITANTE

Originalmente os cristãos-novos são povos que possuem religião judaica, a qual é detentora de um histórico de resistência causado pelas consecutivas expulsões de seu território. Algumas dessas migrações rumaram para a Europa e lá sofreram rechaçamento por parte dos cristãos.

Essa nova modalidade religiosa surgiu em Portugal quando D. Manuel, em 1521, passou a batizar os judeus. Isto porque, além de pertencerem a esta outra religião, eram também burgueses, isto é, detinham o poder econômico, o que gerava irritação nos vários setores da sociedade temerosos da ascensão social desse novo grupo. O mundo ibérico não estava interessado em receber os judeus porque “O judaísmo era ameaça à integridade da ortodoxia cristã porque oferecia solução diferente aos problemas básicos do Catolicismo” (SIQUEIRA, 1978a, p. 67).

A diferença de costumes e ritos fez com que os judeus se isolassem das outras nações, devido ao desprezo que tinham para com as leis e crenças alheias aos seus costumes, o que ofendia os cristãos. Os neo-conversos não se adequavam a organização da Nação portuguesa, e estavam sempre em busca da igualdade de direitos e deveres de que desfrutavam os cristãos-velhos.

Após a conversão forçada dos judeus recrudesceram os conflitos.

O ódio e a hostilidade demonstrados contra os conversos é muito mais violento e feroz do que o havia sido em qualquer tempo contra os judeus. Convertidos ao Catolicismo, os antigos judeus passaram a ser alvo de críticas intermináveis. (NOVINSKY, 1972, p 28).

Na Colônia havia os cristãos-novos que efetivamente tentavam seguir a nova proposição religiosa que estavam adotando, bem como, existiam aqueles que se esforçavam em exibir um comportamento, muitas das vezes mais exemplar do que os dos próprios cristãos-velhos, mas que no seu íntimo, e na privacidade dos seus lares, continuavam judaizando. Esses conversos apenas, na exterioridade de suas ações, eram chamados cripto-judeus. A imagem destes últimos mantinha acesa a desconfiança – dos agentes ligados à Inquisição –, a qual atingia inclusive os verdadeiros cristãos-novos.

Um judaísmo, oculto, adaptado, restrito às suas poucas possibilidades, vitimado pelas perseguições oficiais e impossibilidade de demonstrações públicas; enfim, o judaísmo que se tornara possível – criptojudaísmo –, de “portas a dentro”, realizado no silêncio e discrição do ambiente familiar, tendo o lar, em sua pouca privacidade, como principal espaço de ocorrência, e as mulheres – elevadas à posição de *mãe-educadora-rabi* –, como grandes divulgadoras e sacerdotisas deste judaísmo oculto. (ASSIS, 2004, p. 12).

Os cristãos-novos judaizantes procuravam, com o desenvolvimento dos criptojudaísmo, resistir, através da manutenção de alguns costumes como guardar o sábado; comemorar a Páscoa; jogar fora a água quando morria alguém da casa; realização de jejuns bênçãos e orações judaicas; desprezo pelos símbolos católicos e leitura da Torá. Outros, um pouco mais rebeldes, praticavam atitudes violentas para com elementos cristãos.

Um exemplo claro de cripto-judeus é o caso de Ana Rodrigues, mulher de Heitor Antunes, os quais eram cristãos-novos, e não só praticavam sua religião secretamente, como mantinham também uma *esnoga*¹¹² para difusão das práticas entre seus semelhantes. Nas Confissões da Bahia de 1592, Ana Rodrigues relata que benzia seus netos dizendo que a “benção de deus e a minha te cubra” (VAINFAS, 1997 b, p. 282); e que, quando morreram seu marido e filho, ficou com nojo pelas mortes, passando oito dias sem comer carne, e jogou fora as águas da casa, em ambas as ocasiões, assim como não se deveria costurar a roupa do morto; e costumava jurar “pelo mundo que tem a alma de meu pai” (VAINFAS, 1997 b, p. 283).

¹¹² Esnoga: “Sinagoga; templo judaico; lugar onde se reúnem os judeus para celebrar seus ofícios religiosos; assembléia de fiéis de crença judaica.” (LIPINER, 1977, p. 67).

Este tipo de atitude era comum, e estava presente em outros relatos, contudo, dizer juras específicas, ter tabus alimentares ou costumes de limpeza, não significam que o indivíduo fosse adepto convicto do judaísmo. Em muitas ocasiões, estas práticas eram reminiscências culturais, as quais haviam sido ensinadas por seus antepassados, mas que tinham perdido sua identificação conceitual com o decorrer dos anos, e acabaram se integrando aos costumes locais, como ocorreu com os marranos¹¹³.

Em quase todas as partes da Europa, e nas possessões ultramarinas portuguesas, bem como nas espanholas, havia um medo generalizado destes povos, como aponta Delumeau: “[...], o medo sentido por doutrinários que identificam o judeu como mal absoluto e o perseguem com seu ódio implacável mesmo quando ele foi repellido para fora da fronteiras.” (DELUMEAU, 1989, p. 278).

Por isso, recaía sobre os convertidos a ameaça que era atribuída aos seus antecessores, identificado como sendo mais perigosos, devido se camuflarem. No Brasil, estas posições não poderiam ser levadas exatamente como desejavam os demonólogos de plantão, mas que não se eximia em deixar seus fundamentos.

O prelado da Bahia sentia a economia do Brasil dominava pelos cristãos-novos e temia esse domínio. Parece certo que o Cônego, embora exagerasse a preponderância econômica dos cristãos-novos, assinalava um fato verdadeiro. O comércio de exportação do açúcar de Pernambuco estava majoritariamente em mãos dos cristão-novos e estes em conexão com as judiarias de Amsterdam e Hamburgo. (MELLO, 1996, p. 26).

De acordo com a proposição de José Antônio Gonsalves de Mello, é possível perceber nas entrelinhas do discurso que havia um temor relativo desses povos, no entanto era preciso tratá-los, como os demais cristãos, posto que eles concentravam a maior riqueza econômica do país e não era conveniente se indispor com os mesmos.

[...], o cristão novo encontra-se num mundo ao qual não pertence. Não aceita o Catolicismo, não se integra ao Judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. É considerado judeu pelos cristãos e cristão pelos judeus. Integrado na Bahia do ponto de vista prático, interiormente conhece a fragilidade de sua situação. Põe em dúvida

¹¹³ Marranos: “Designação, em geral injuriosa, dada outrora aos judeus que foram tornados cristãos à força, mas continuavam a seguir, ocultamente, os ritos da lei velha.” (LIPINER, 1977, p. 99).

os valores da sociedade, os dogmas da religião católica e a moral que esta impõe. Internamente é um homem dividido, rompido que, para se equilibrar, se apóia no mito de honra que herdou da sociedade ibérica e que se reflete na frequência com que repele que 'não trocaria todas as honras do mundo para deixar de ser cristão novo'. Exatamente nisso que se exprime a essência do que ele é: nem judeu, nem cristão, mas '*cristão novo com a graça de Deus*'. (NOVINSKY, 1972, p. 162).

Por fim, os cristão-novos integram, juntamente com os índios e os negros, a última grande cultura a sofrer os impactos de uma religião dominante, que procurou, através da intolerância, submeter às diversidades religiosas, implementando rigores próprios do seu cotidiano sacralizado, que ao mesmo, não se apresentava na perfeição que obrigava os demais povos.

CAPÍTULO 3 - A BAHIA, O ESPAÇO E A FÉ

3.1 - A BAHIA

A análise da vida religiosa na Bahia baseou-se em informações colhidas sobre a cidade do Salvador, sede administrativa da Colônia e capital do Brasil de 1594 a 1763 quando a sede do governo se deslocou para o Rio de Janeiro. Os dados colhidos foram além da cidade, no Recôncavo baiano que do ponto de vista social e cultural constituem um todo.

O Recôncavo é a região geográfica localizada em torno da Baía de Todos os Santos, abrigando cidades como São Francisco do Conde, Sergipe do Conde, Santo Amaro, São Felix, Cachoeira, Muritiba, Maragojipe, Jacuipe, São Sebastião do Passé, Camamu.

A capitania hereditária da Bahia foi inicialmente concedida a Francisco Pereira Coutinho que se instalou no assentamento colonial construído por Diogo Alvares Correa, de alcunha Caramuru, que já habitava a região desde 1510 ao lado de seus aliados das aldeias tupinambás. O donatário, com jurisdição civil e criminal sobre as terras que lhe eram doadas, e o direito de distribuir sesmarias, ali chegou em 1536. Fundou a primeira vila, de nome Pereira. Data desta época a fundação da primeira igreja da Bahia, a ermida dedicada a Nossa Senhora das Graças. Naquele tempo ali viviam 200 portugueses brancos e 260 escravos, além de indígenas antropófagos, sem qualquer forma aparente de religião¹¹⁴.

Morto o donatário sucedeu-o seu filho Manuel Pereira que posteriormente vendeu seus direitos, voltando a capitania à administração régia que passou a nomear capitães para geri-la. Em 1548 com a chegada do primeiro governador geral, Tomé de Souza, foi construída mais ao norte outra cidade, chamada Salvador. Inaugurada a 1 de novembro de 1549¹¹⁵.

¹¹⁴ LAVAL, Pyrard de: **Viagem de Francisco Pyrard de Laval**. São Paulo: Edusp, 1954.

¹¹⁵ Cf. MALHEIRO DIAS, Carlos: **História da colonização portuguesa no Brasil**. Porto, 1924 vol. III; CORTESÃO, Jaime: **História da Expansão Portuguesa no Mundo**. Lisboa, 1940, III.

A rusticidade dos primeiros tempos e a organização de uma economia de sobrevivência primeiro, e de pequeno comércio depois, não eram o molde de incentivar vocações religiosas apesar dos esforços dos primeiros jesuítas. Para haver a formação sacerdotal era preponderante o poder econômico do candidato. Com exceção dos meninos órfãos do reino, e das crianças mamelucas, que eram todos educados pelos colégios da Companhia de Jesus, os demais que quisessem seguir a carreira sacerdotal necessitavam ir à Portugal para estudar nos seminários.

A importância política e econômica de Salvador era evidenciada através do aumento demográfico¹¹⁶. A cidade possuía estrutura típica das cidades coloniais. As áreas mais elevadas eram ocupadas pelas igrejas e conventos, seguindo-se os edifícios públicos e as residências da alta burguesia. Havia ainda o quarteirão comercial com suas lojas e armazéns. Eram separadas as cidades alta e baixa, entrelaçadas por seus becos estreitos que dificultavam a locomoção e o transporte de mercadorias.

Tomé de Souza trouxe consigo cinco padres da Companhia de Jesus para doutrinação do gentio, e outros sacerdotes para ministrar os sacramentos. Fundaram-se um colégio para os padres da Companhia, outras igrejas, grandes casas para as autoridades, casas da câmara, cadeia, alfândega, armazéns e oficinas¹¹⁷.

Essa estrutura correspondia às necessidades iniciais de uma cidade com padrões portugueses. É possível perceber a preocupação do governador geral de edificar templos, capelas para atender aos anseios da religiosidade vigente nos colonos. Tais obras eram custeadas pela Coroa, pelo fato de serem, em sua maioria, prédios públicos. Ficavam fora deste financiamento as casas urbanas dos burgueses. No entanto, algumas capelas foram construídas pelos próprios exploradores, em gratidão às suas conquistas, o que demonstra a importância e a necessidade física de se expressar a fé.

Nesses últimos anos do século XVI o que era mais importante era a conquista dos pagãos e a manutenção de certa fidelidade ao Cristianismo. Não se ajustava uma política de vigilância estrita do modo de crer como havia na Metrópole.

¹¹⁶ Ver a respeito BOXER, Charles. **A Idade de Ouro no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

¹¹⁷ SOUZA, Gabriel Soares, 2000.

Não se impunham, portanto a instalação de um Tribunal inquisitorial, apesar de muitos desvios da religiosidade. Havia sim, comprometimento no comportamento moral, mas o pecado pertencia à jurisdição eclesiástica, não a do Santo Ofício. Contrapunham-se os interesses políticos do rei de defender a terra e fazê-la produzir e sua obrigação religiosa de manter a Colônia cristã. A solução intermediária que se propôs foi uma inspeção no estágio das consciências, de que resultou a primeira Visitação do Santo Ofício às terras do Brasil.

A chegada de Heitor Furtado de Mendonça, em 1591 à Bahia, agitou a vida dos colonos que estavam acostumados com a relativa moderação na vigilância religiosa realizada pelos comissários. Estes eram elementos do clero regular, nomeados pelo Santo Ofício para que o representasse na Colônia. Em geral, esses encarregados, promoviam visitas para apurar os crimes para que depois fossem instaurados os processos, pelos quais muitas vezes realizavam apenas admoestações verbais (LIPINER, 1969).

Nesse contexto eram comuns os conflitos entre o Tribunal e o poder episcopal, devido às visitas pastorais realizadas pelos bispos. Muitas vezes essas visitas contribuíram para a instalação de processos por servirem de filtro, mas que, ao instalar inquéritos e efetuar prisões por delitos e jurisdição inquisitorial sem comunicar aos inquisidores, acirravam-se as relações entre as instituições.

Vale ressaltar que, no Brasil, esse tipo de conflitos entre Inquisição e poder episcopal quase não existiu, devido “[...] a articulação de poderes entre a Inquisição e a Igreja, estruturada com base em interesses comuns, mas também na circulação dos agentes, acabava por ser mais importante que os inevitáveis conflitos.” (BETHENCOURT, 2000, p.122), seguindo os parâmetros do Império Português.

Em 1618 repetiu-se a inspeção inquisitorial com a segunda Visitação, de D. Marcos Teixeira, impulsionada principalmente por se presumir a constante comunicação dos cristãos-novos, ligados ao Judaísmo, com seus correligionários estrangeiros, o que era prejudicial, do ponto de vista político, ao governo português que pretendia manter o exclusivo no comércio atlântico do açúcar. Este relacionamento com os judeus holandeses preocupava o domínio que a Espanha mantinha sobre Portugal¹¹⁸. É provável que a política filipina temesse por sua

¹¹⁸ SIQUEIRA, Sonia A.; FRANÇA, Eduardo d'Oliveira: **Introdução às Confissões da Bahia de 1618**. In: Anuário do Museu Paulista, São Paulo, 1963.

estabilidade causada pela interação entre seus súditos e os inimigos holandeses, que levantava o rumor de uma tentativa de tomada de poder¹¹⁹.

Além disso, é preciso levar em consideração que o cristão-novo, em geral, sempre foi alvo de acusações, fazendo emergir um problema que não se restringia “apenas” ao fator religioso, como também social e financeiro. Delumeau (2009) aponta inúmeros fatores para aversão aos judeus, dentre eles incluem-se os motivos econômicos:

Enfim, evidentes razões financeiras explicam bom número de taxações, anulações de créditos, expulsões – estas por vezes seguidas de readmissões custosas – de que foram vítimas no decorrer da Idade Média as comunidades israelitas, verdadeiras “esponjas de dinheiro”. As dificuldades das tesourarias reais contribuíram grandemente para a expulsão dos judeus da Inglaterra em 1290 e da França em 1394. (DELUMEAU, 2009, p. 417).

Na Colônia a ameaça permanecia. Encontravam-se os aspectos político, financeiro e religioso. Este último servia de justificativa para toda a ação executada contra os cristãos-novos. Segundo Eduardo França (1970), os cristãos-novos do Brasil representavam um perigo real para o governo filipino:

Se holandeses e cristãos-novos estavam mancomunados na Europa com vistas ao comércio ultramarino, os cristãos-novos da Colônia, seus agentes e clientes, seriam naturalmente suspeitos e era preciso redobrar a vigilância em torno deles. O inimigo era persistente em sua ronda marinha. Essa insistência, em geral bem sucedida, só podia alimentar a desconfiança espanhola em relação a seus companheiros de negócios – os cristãos-novos. (FRANÇA, 1970, p. 30).

Naquele momento a intensidade das decisões políticas certamente ocupava posição de destaque, no entanto, aquelas trocas comerciais eram imprescindíveis. O problema concentrava-se na situação de perigo que aquela relação proporcionava.

Porém, na prática, o que ocorria era uma atividade comercial intensa.

A presença das urcas holandesas no Brasil não era resultante das guerras de Flandres, era uma resultante do crescimento da economia européia associada às deficiências navais ibéricas. Não era guerra,

¹¹⁹ Lipiner, Elias: 1969.

era comércio. A guerra veio depois, ante as barreiras levantadas pelo exclusivismo peninsular. (SIQUEIRA; FRANÇA, 1963, p.167).

Em consonância com a época, as questões políticas e econômicas eram tão importantes quanto os fervores religiosos, geralmente apresentando-se como companheiros nos compromissos do poder. Oportunamente a política colonizadora conseguiu se desenvolver paralelamente diante dos anseios do mundo cristão, como consta das determinações régias, a partir do Regimento de Tomé de Souza, contendo parâmetros para as relações com os indígenas e o posicionamento ético-religioso desejável. Era de mister coibir excessos, examinando comportamentos que poderiam conter o fermento desagregador da heresia. Esta era função dos Visitadores e depois dos agentes do Santo Ofício radicados na Bahia.

3.2 - O SANTO OFÍCIO NA BAHIA

Uma fonte significativa de informação sobre as crenças e a vivência religiosa na Bahia é a documentação do Santo Ofício. Apesar da formalidade dos termos jurídicos que presidiram à elaboração dos papéis inquisitoriais, através deles torna-se perceptível uma feição do Cristianismo na Colônia dos primeiros séculos.

As Visitações do Santo Ofício em 1591 e 1618 resultaram em 91 processos constituídos com os possíveis traços de heresias apurados nas confissões e denúncias. Sua análise propõe a definição da religião de que eram portadores os habitantes de Salvador e de seu Recôncavo.

As Visitações¹²⁰ consistiam em inspeções semelhantes àquelas que ocorriam nas dioceses, as quais tinham como objetivo “[...] instigar ao arrependimento e às confissões, pela oferta de misericórdia, os culpados contra a fé.” (LIPINER, 1977, p. 141). Através destas vistorias era possível ter a noção de como a religião estava sendo apresentada, e, especialmente, a forma como os cristãos estavam relacionados com a ortodoxia do Catolicismo.

¹²⁰ Segundo Vainfas (2001) a atuação do Santo Ofício foi desenvolvida por meio das visitas, que estava atrelada à rede administrativa eclesiástica. Funcionava como uma “Inquisição volante” que inspecionava percorrendo os territórios para ouvir as denúncias e confissões de crimes heréticos.

Um inquisidor recebia a nomeação e se investia do poder de visitador, com autoridade para indiciar réus, de casos considerados graves, para que seus julgamentos fossem levados adiante no Tribunal de Lisboa, para os casos do Brasil. Nas situações com menor potencial ofensivo de heresia, procedia com os julgamentos, os quais, em muitos casos não passavam de admoestações verbais ou penitências espirituais.

A Visitação realizada em 1618 resultou em 52 denúncias e 135 denunciados, em que, boa parte dos relatos tinha os cristãos-novos como agentes ou suspeitos de judaísmo. Nesta ocasião registraram-se 65 confissões, das quais 63 ocorreram no Tempo da Graça¹²¹. Esperava-se que com esse benefício os confitentes se dispusessem a praticar suas confissões sem o temor dos castigos do Santo Ofício. No entanto, a misericórdia estava condicionada à sinceridade que os inquisidores sentissem por parte de seus contritos para que fossem reconciliados (SIQUEIRA, 1978a).

Para a realização das inquirições era necessário que estivesse à frente das atividades os Visitadores. Estes deveriam possuir aptidões de jurista e teólogo, para que dessa forma pudessem definir as heresias e qualificá-las. Sua função era a busca pela conversão, procurando convencer mais do que punir. A punição, no entanto, era inerente ao procedimento processual, pelo qual não consistia enquanto regra de obrigatoriedade, embora fosse um item bastante utilizado para se obter a confissão “verdadeira”, nos casos que deixassem dúvidas acerca de sua veracidade.

Os Visitadores primavam pelo zelo da fé. Aqueles que não observavam os preceitos da Igreja estavam fadados a serem tratados com o rigor inquisitorial. Quando se instalavam assumiam o cargo de maior autoridade eclesiástica do lugar. Colaboravam com suas atividades os membros da Igreja e os funcionários do rei. A presença inquisitorial se consagrava pelo apoio do soberano.

É válido ressaltar que o comparecimento do inquisidor no Brasil, instalado sem Tribunal, contava com a credencial do Rei, lhe confirmando a soberania frente ao poder local e às instituições religiosas locais. Configurava-se como um alerta para os hereges, para que, a partir de então, procurassem corrigir seus desvios.

¹²¹ Tempo da Graça: período de trinta dias “em que os culpados seriam absolvidos das censuras e penas de excomunhão maior, com penitências saudáveis para suas almas” (LIPINER, 1977, p.130). Havia para os confitentes a promessa de misericórdia para aqueles que se confessassem neste período. Neste caso, não haveria confisco de bens nem penas corporais.

A busca da identificação da heresia nos atos, comportamentos, linguagem. Busca-se a heresia, não o pecado ou a falta moral.

O cerne das visitas era a heresia. A qual poderia ser identificada como uma “inocente” varredura de casa, que combinava a peculiaridade de ser realizada, ao modo judeu, de fora para dentro, isto é, da porta para dentro da casa, sentido contrário do que se procedia aos costumes portugueses.

Este fato podia incriminar alguém de prática judaica, mesmo que não houvesse consciência da atitude, assim como em outras situações, as quais muitas vezes se enquadravam como ignorância, no sentido de não conhecer o procedimento adequado.

As faltas confessadas e punidas podem ter sua origem no desconhecimento da doutrina em renovação pela Reforma Católica, trazendo a reboque desrespeitos às pessoas divinas de Cristo, Maria e aos santos, bem como o desrespeito aos sacramentos do matrimônio, da Eucaristia, à autoridade doutrinal da Igreja e ao Santo Ofício.

Fernão Cabral de Ataíde cristão-velho, senhor de engenho de Jaguaripe, foi implicado por ter acolhido índios envolvidos na santidade de que participou, dando escândalo público¹²². Duarte Nunes Nogueira, meio cristão-novo, desrespeitou a cruz¹²³, Belchior Luis externou dúvidas sobre a adoração do Santíssimo Sacramento e da cruz¹²⁴, o cristão-novo Alvaro Lopes desrespeitou o crucifixo¹²⁵. Afonso Luis Malveiro, cristão-velho, além de pronunciar blasfêmias, invocava o diabo¹²⁶. André Sodré tinha dúvidas sobre a vinda do anti-Cristo¹²⁷. Blasfemo era o cristão-velho Antonio Pires¹²⁸. Bernardo Ribeiro defendia, publicamente, a ideia de que a fé sem obras bastaria para a salvação, o que dava a entender laivos de Protestantismo¹²⁹.

¹²² ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 17.065.

¹²³ Idem, proc. 10.875.

¹²⁴ Idem, proc. 7.946.

¹²⁵ Idem proc. 16.896.

¹²⁶ Idem, proc. 16.895.

¹²⁷ Idem, proc. 8.472.

¹²⁸ Idem proc. 6.367.

Nas viagens oceânicas, com a apreensão de navios por comerciantes protestantes, muitos aderiram a seus ritos e cerimônias. Foi o caso de Antonio Maciel, cristão-velho de Viana, piloto da nau São Pedro¹³⁰, e de Cosmo Gonçalves, marinheiro da nau Conceição de Pero Duarte¹³¹.

A estadia no sertão foi responsável pela quebra do jejum e da abstinência de carne de Domingos de Coimbra, cristão-velho de Tasuapina e de Diogo Monteiro, também cristão-velho¹³². Além disso, houve a participação em cerimônias e ritos gentílicos de Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna¹³³. Diogo Monteiro, cristão-velho, deu armas ao gentio¹³⁴ e pregou para os índios não aderirem aos padres que iriam batizá-los e impedir suas vidas em suas gentilidades.

Indiferença com o teor do sacramento do matrimônio ficou expressa na bigamia ou em atos libidinosos e sodomíticos, registrados nos papéis do Santo Ofício. É o caso dos que diziam publicamente que “a fornicção simples não era pecado mortal”, como Gaspar da Costa, que acrescentava que “era boa para curar doenças”¹³⁵. A mesma opinião sobre a ausência de pecado expressaram os cristãos-velhos Francisco Luis¹³⁶, Francisco Nunes, Antonio Fernandes, Belchior Francisco e Diogo Dias¹³⁷.

Bígamo foi o cristão-velho Antonio do Vale¹³⁸. Cometeram o pecado nefando Antonio de Aguiar, cristão-velho de Matoim e Belchior da Costa¹³⁹.

¹²⁹ Idem, proc. 13.957.

¹³⁰ Idem, proc. 6.364.

¹³¹ Idem, proc. 7.953.

¹³² Idem proc. 6.343.

¹³³ Idem, proc. 10.776.

¹³⁴ Idem, proc. 17.810.

¹³⁵ Idem, proc. 13.167.

¹³⁶ Idem, proc. 17.897.

¹³⁷ Idem, proc. 7.297, 12.527, 7.947 e 10.876 respectivamente.

¹³⁸ Idem, proc. 8.676.

¹³⁹ Idem, proc. 6.358 e 7.954, respectivamente.

Infrigência também ao sacramento da ordem a crença de que o estado dos casados era melhor que o dos religiosos como cometeram o cristão-velho Francisco Pires, carpinteiro da Ribeira, morador em Sergipe do Conde e Antonio Pires Brandão¹⁴⁰.

Em termos doutrinais Cristovão de Sá Bitencour, lavrador, cristão-velho descrevia da existência do inferno, e o mameluco Alvaro Rodrigues não se importava em manter-se excomungado por ter roubado escravos índios¹⁴¹. Já Amaro da Cruz dizia que a alma dos índios morria com eles¹⁴².

O temor do Santo Ofício tinha raízes nas sanções que poderiam ser por ele aplicadas, como o degredo da localidade ou da Colônia, açoites, confisco de bens materiais. No Brasil dado o caráter burguês da sua colonização, e a origem rústica da maioria de seus moradores, pouca sensibilidade havia para a perda da honra como acontecia na Metrópole.

No caso da Bahia só, excepcionalmente, foram aos colonos aplicadas penas mais severas pelo Tribunal lisboeta nos séculos XVI e XVII. Estas só foram administradas pelo Tribunal de Lisboa depois de receber o rol das culpas e o preso, como aconteceu com Ana Alconforada, por práticas judaicas.¹⁴³ Pena de açoites teve o cristão-novo Alvaro Lopes por desrespeito ao crucifixo.

Exigiam-se respeito e reverência aos atos, decisões e pessoas dos delegados da Inquisição. Falhas levavam as punições. Bernardo Pimentel foi condenado por não comparecer à instalação do Santo Ofício na Bahia. E foi acusado por Antonio Mendes de ter dito que “a Inquisição vinha apenas encher-se como os outros, dando a entender que o dinheiro das condenações se convertia em próprio uso dos oficiais do Santo Ofício.”¹⁴⁴

A Inquisição ameaçava, no trato com os culpados. Assim aconteceu com Antonio Castanheira, admoestado pela pronúncia de palavras irreverentes,

¹⁴⁰ Idem proc. 17.810 e 6.361, respectivamente.

¹⁴¹ Idem, proc. 2.913 e 16.897.

¹⁴² Idem, proc. 8.479.

¹⁴³ Idem, proc. 11.618.

¹⁴⁴ Idem, proc. 6.359.

“mandado não mais usar de tais zombarias sob pena de ser severamente castigado.”¹⁴⁵.

No entanto havia, mesmo entre os cristãos-velhos, resistências à aceitação da Inquisição. Cristovão da Costa deixou de denunciar matéria da alçada do Santo Ofício de que tinha conhecimento. Cristóvão Fernandes ajudou fugitivos do Tribunal¹⁴⁶. Alvaro Gil Freire dissera que os cristãos-novos que fugiram para os domínios de Castela tinham feito bem. Já Diogo Mozeiro, cristão-velho, não cumprira as decisões do Santo Ofício¹⁴⁷.

Uma segunda ordem de observações diz respeito à procedência dos autuados, sua crença e o seu gênero de vida. A maior parte dos autuados tinha nascido no reino, principalmente na região do norte. Havia também os que nasceram nas capitanias do Brasil, geralmente em Pernambuco, Bahia e seu Recôncavo. Predominam os cristãos-velhos, ou que assim se intitulam. Significativa a presença de mamelucos ou de brancos casados com mamelucas.

As constantes descidas ao sertão atrás de índios ou de minerais preciosos abriram caminho para traços de paganismo que se infiltraram temporária ou permanentemente na espiritualidade cristã. Cerimônias e ritos gentílicos afloram no riscar-se, comer carne em dias proibidos, entregar-se à poligamia. Mesmo entre os moradores da cidade e em seus arredores houve a significativa adesão às santidades, como ocorreu em Jaguaripe acolhendo o movimento de Orobó, envolvendo o senhor de engenho, seus familiares e moradores da terra, brancos, indígenas e mestiços.

A santidade consistia na vinda de um feiticeiro desconhecido que com nome de santo e como profeta vindo do céu trazia aos indígenas novas notícias das coisas que iriam acontecer¹⁴⁸.

Surgiam anualmente, diz o cronista dos primeiros tempos da vida colonial, fato conhecido e aceito pelas autoridades civis. “Há 5 ou 6 anos, pouco mais ou menos, se alevantou nesta capitania entre os índios pagos e os cristãos, abuso e

¹⁴⁵ Idem, proc. 6.360.

¹⁴⁶ Idem, proc. 7.951 e 7.949.

¹⁴⁷ Idem, proc. 16.898 e 6.345 respectivamente.

¹⁴⁸ Carta do padre Leonardo do Vale, da Bahia, aos 12.5.1563 ao provincial de Portugal. In Cartas Avulsas, Rio de Janeiro, 1931 p. 378.

idolatria chamada santidade”.¹⁴⁹. Palavras semelhantes foram repetidas inúmeras vezes ao primeiro visitador da Bahia, registrando um fato ocorrido em 1585¹⁵⁰.

Ao gentilismo do movimento era de mister somar-se o conteúdo cristão. Santidade sincrética, oriunda do contato entre a espiritualidade católica e o paganismo. Nessa santidade o sacerdote não era o pajé e sim o papa, i.e., Antonio, índio cristão, criado entre os jesuítas na casa de Tinharé, na capitania de Ilheus, e dali fugido para o sertão onde criou nova seita arremedando e contrafazendo os usos da igreja. Ajuntou-se com gentia – a mãe de Deus ou Santa Maria – e exercia domínio sobre seus apaniguados. Falavam certa linguagem nova que era “nem a dos brancos, nem a dos “índios”. Aninharam-se sob a proteção de Fernão Cabral de Ataíde em seu engenho em Jaguaripe, homem de linhagem nobre, sangue puro, rico e bom cristão que no entanto não se preocupava em manter a integridade da crença.¹⁵¹

O problema do Jaguaripe não foi o único. Outras santidades houve, coevas, anteriores ou posteriores a ela. Luzia Barbosa, por exemplo, em sua confissão falou sobre a santidade “que se alevantara como muitas vezes depois desta se alevantou também nesta capitania.”¹⁵².

A atuação dos Visitadores foi marcada por uma tentativa – nem sempre alcançada – de compreensão para com as atitudes dos réus. Exemplos há vários. Afonso Luis Malveiro por blasfêmias e invocação ao diabo foi isento de açoites e galés “por ser pobre, cego, aleijado e pedir esmolas.” Sobre André Sodré constatou-se “o réu ter enfermidade em seu miolo e depois de sua prisão estar como alienado, sendo penitenciado em público poderá cair em doidice perfeita”. Antonio Fernandes, cristão-velho, por defender que a fornicção simples não era pecado mortal teve respeitada sua simplicidade e abonação e foi tratado com benevolência. Mesma coisa aconteceu com Antonio Maciel por ter “feito confissão voluntária e não ter

¹⁴⁹ Denuncia de Pero de Moura, in: Denúncias da Bahia, 1591 p. 567.

¹⁵⁰ Ver: SOUTHEY, R.: História do Brasil II, p. 7; LEITE, padre Serafim S.I. **História da Companhia de Jesus no Brasil I**, p. 23.

¹⁵¹ Ele mesmo confessou ao Visitador ter impedido que seu capelão, o licenciado Lucas de Figueiredo dissesse missa em vários domingos. Declarou negligência e descuido no batismo dos índios que na sua fazenda morriam pagãos.

¹⁵² Confissões da Bahia, 1591 p. 651.

denúncias contra ele”. Apenas repreendido na Mesa foi Antonio Pires, cristão-velho, por blasfêmias, “visto sua condição rústica”.

Se Bernardo Ribeiro, “considerando ser o réu cristão velho e não haver contra ele ruim suspeita” foi tratado com benignidade, o mesmo não sucedeu a Belchior Luis, blasfemo, “considerando ter dito tais palavras por ignorância, por ser cristão novo é suspeito”. Mantinham-se dúvidas sobre a sinceridade dos novos conversos.

Há duas variáveis significativas no esforço de manutenção da unidade das consciências: a incapacidade dos Inquisidores de averiguar a inserção do paganismo com seus símbolos, mitos e crenças, e a incapacidade de detectar outra religião que silenciosamente vivia na sociedade: o candomblé dos negros.

A complacência dos inquisidores para com este povo, que tratava o sagrado institucionalizado pela Igreja de modo particular, enquadrava-se na tentativa de compreensão daquilo que era possível ser revelado como atentado aos preceitos da religião Católica. Com essa atuação permitiu que as religiosidades, tanto as preexistentes, como as que se desenvolveram posteriormente, hibridizando-se ou não, sobrevivessem em meio àquele sistema de relativa frouxidão institucional.

A reabertura da Inquisição sob a temporalidade da Idade Moderna, inferiu uma adaptação conjuntural aos povos que seriam atingidos pela atuação inquisitorial. Embora se esperasse que esse novo tribunal da fé inaugurasse “épocas de terror e sangue”, seguidas de “acessos de frenética intolerância”, não foi o que ocorreu na prática, devido à divulgação dos editais instituídos, contendo os passos à serem seguidos pelo processo inquisitorial (HERCULANO, 2002).

Não se trata de algo aleatório, que estava a mercê do julgamento e da crueldade, indiscriminados, dos inquisidores. Além disso, é preciso levar em consideração que alguns inquisidores “sabiam moderar os ímpetos do fanatismo pelo sentimento de justiça” (HERCULANO, 2002, p. 222).

Os exageros baseados no fanatismo, praticados na Idade Média, que não obedeciam à uma base teórico-jurídica tal como foi desenvolvida no período Moderno, deu margem para os julgamentos posteriores acerca dos procedimentos do Santo Ofício.

Instalou-se o Tribunal no século XVI, quando vigia uma conjuntura de crise das consciências alarmadas pela instalação das dúvidas geradas pela crítica renascentista, e no seu desenvolvimento acabou por definir-se uma instituição barroca, afeiçoada, portanto, ao novo complexo cultural que se compôs e que perduraria até o meado do século XVIII. **Combinou a experiência institucional da Inquisição da Idade Média e os imperativos do momento histórico.** (SIQUEIRA, ANO I, p. 84, grifo nosso).

O Tribunal da fé foi o instrumento utilizado para implantar ordem nos espíritos e condutas, traduziu para a época a mentalidade dos seus homens. Recriou uma autoridade inspirada em ideais teocráticos que atendia às necessidades salvacionistas da população (SIQUEIRA, ANOI).

As viagens marítimas colonizadoras acompanharam a formação do homem europeu, o qual se tornava, cada vez mais, racionalista, mas que, ao mesmo tempo impunha para todas as partes o seu credo (SOUZA, 1993). Da mesma forma, essa modernidade que subjugava os mares e as culturas estranhas à sua visão de mundo, transparecia como sinônimo de seu tempo, o absolutismo político e o universalismo da Igreja de Trento (SIQUEIRA, 1978b).

O Santo Ofício, através do modo processual pelo qual atuava, regravava pela observância de um conjunto de atos e formas pré-estabelecidas. Além da prerrogativa jurídica, contava ainda com a ação atribuída ao próprio meio social, que constituía da obrigação que os cristãos detinham em apoiar a Igreja, e, procurava conservar seus dogmas intactos, apesar de os seus preceitos não corresponderem ao que a instituição propagava, devido à alta concentração de pessoas de moral questionável nesta Colônia.

Era muito comum, no tempo das Visitações, denunciarem-se mutuamente amigos e parentes, numa atitude desleal, mas desculpada pela pressão insinuante exercida pelo Santo Ofício. [...]. Essas enfáticas demonstrações de zelo pela **fé dominante**, eram estimuladas pelo sigilo guardado rigorosamente por denunciante, confessante e juízes, a respeito de tudo o que ocorria nas sessões do Tribunal. (LIPINER, 1969, p.36, grifo nosso).

Nesse sentido, a maior parte dos julgamentos que se realizaram, ou tiveram seus processos instaurados, estavam relacionados a heresias que não causavam grandes estragos físicos, como as blasfêmias, ou estavam associadas às confusões, no tocante às interpretações dogmáticas que o Catolicismo popular desempenhava.

Outrossim, ocorreram acusações graves, com relação aos cristãos-novos, no que diz respeito às suas práticas, provavelmente ligadas às suas tradições culturais, pelo fato de serem encontrados com frequência praticando atos considerados suspeitos de judaísmo. Casos ínfimos são relatados acerca dos protestantes, visto que, nos trópicos, não eram tão acessíveis quanto no Velho Mundo (BAIGENT; LEIGH, 2001).

Analisando os livros das Confissões e Denúncias da Bahia, de 1618, é possível considerar que o temor generalizado, que normalmente se apoderava do imaginário coletivo, o qual não tinha clareza das inadequações de suas práticas heterodoxas, concentrava-se justamente no seu desconhecimento quanto às suas obrigações e proibições.

No entanto, não é possível estender à todos aqueles agentes esta proposição, sendo necessário levar em consideração a vasta utilização da má fé, como pressuposto para os desvios praticados.

Desta forma ocorreu com Domingos Alvares de Serpa, cristão-novo que em 1618 durante a visitação da Bahia havia sido acusado por dizer que São João Batista fora pecador, o que implica na sua natureza humana, desconsiderando os ensinamentos da Igreja com relação à sua identidade divina. E sendo perguntado pelo visitador, D. Marcos Teixeira, se sabia que S. João Batista já havia sido santificado pela Igreja desde o ventre de sua mãe, pelo qual respondeu que tinha o conhecimento, mas que se referiu daquela forma por descuido (SIQUEIRA; FRANÇA, 1963).

Aparentemente este tipo de discurso, quando analisado fora do seu tempo, infere apenas um equívoco ou modo de expressar uma ideia acerca do assunto religioso, no entanto, na perspectiva em que é abordado, inserindo-se o contexto histórico, levando em consideração a mentalidade da época, não se pode resumir a importância do fato ao mero discurso de intolerância.

Além disso, pode-se dizer que o Tribunal agiu com reconhecida complacência com relação aos seus súditos cristãos coloniais. Não se pode esquecer que durante a Primeira Visitação buscava-se a todo o tempo correlacionar a prática mágica e a adoração ao demônio tal como era praticada na Europa.

Com a Segunda Visitação, o Santo Ofício muda a sua estratégia. Considerando a quantidade de processos movidos contra os cristãos-novos, pode-

se supor que esta visita possuiu uma outra orientação com relação aos seus investigados.

3.3 - DAS CULPAS AO PROCESSO

A institucionalização da Igreja Católica, isto é, a sua instalação nas terras portuguesas do ultramar foi o primeiro passo em favor desse processo de reestruturação, para tanto se utilizou das medidas adotadas pela Inquisição para combater o mal herético. Não se deve contar apenas com o fator da estrutura física, posto que o comportamento dos papas teve grande influência, especialmente nas decisões dos governos, para o percurso linear buscado pela história, devido o retrocesso de seus atos pelo fato de temerem pressionar os reinos e perdê-los para a heresia luterana ou similar (CAVALCANTI, 2001).

Por outro lado, é preciso levar em consideração que a atuação inquisitorial no Brasil, embora mantivesse em sua pauta de análise os mesmos objetivos e modo de proceder para com os cristãos desvirtuados e hereges, não possuía o aparato secular que a Igreja desfrutava em Portugal.

Desta forma, pode-se considerar que a Inquisição foi o maior dos movimentos agregadores e centralizadores do Cristianismo, e que, segundo Cavalcanti (2001; 2006) no Brasil, a sua atuação coincide com a “pedagogia do desprezo”, a qual propõe a oposição do aspecto místico em nome da racionalização investigativa e da unidade teológica da fé cristã.

Sendo assim:

A Desmitologização de Valores de que tratamos aqui foi um movimento de mentalidade que ocorreu dentro do Tribunal do Santo Ofício e compõe-se das seguintes características: desmistificação das culpas de feitiço; secularização da processualística inquisitorial; esvaziamento do mito formador da própria Inquisição. (CAVALCANTI, 2001, p. 49).

Este posicionamento demonstra o caminho progressivo, que os inquisidores foram aderindo, e cujas culpas que antes se inspiravam no medo, em meados do século XVI, passaram para algo que se aproximava do desprezo, no século XVII.

Este posicionamento também se correlaciona com o desprezo da própria vida. Pensamento este que pode ter influenciado os inquisidores do século dezessete.

A oposição radical – e artificial – entre corpo e alma (onde esta se aproveita de tudo que é retirado daquele) leva logicamente ao desprezo, e até a condenação da vida no século, constantemente comparada a um mar perigoso onde é melhor não se aventurar. (DELUMEAU, 2003, p. 31).

As inquirições brasileiras, aparentemente foram menos rígidas e conceituais do que aquelas que foram exercidas na Europa moderna. Pode-se dizer que houve certa complacência por parte dos inquisidores, com relação aos seus cristãos domiciliados no Brasil. Um dos fatores que contribuíram para tal comportamento foi o fato da estruturação da religião não estar igualmente aparelhada como em Portugal, além de contar com uma população bastante diversificada em relação aos seus costumes, pelo menos inicialmente.

É válido ressaltar que os próprios agentes da igreja tiveram papel auxiliar, no que diz respeito a pouca instrução religiosa dos colonos, que se refletia na atuação complacente dos visitadores. Caso exemplar dessa contribuição foi a atuação do frei Luis de Nazaré, carmelita baiano, o qual, no século XVIII, misturava religiosidade com o ocultismo, além de curas mágicas e de uma lascívia destrutiva. No entanto não se trata de uma vítima da moralidade da época, posto que era um homem que possuía uma relativa instrução em comparação com os colonos analfabetos (SOUZA, 1986).

Embora este tipo de atitude fosse considerado comum, quando praticado pela população, o mesmo não representava para os religiosos, que, a partir do momento em que assumiam um comportamento leigo, descaracterizavam-se de sua função de coordenar a religião.

Alguns casos poderiam ser identificados como ignorância no proceder da religião. No entanto, aqueles que representassem perigo à ordem eram rigorosamente investigados.

O processo inquisitorial tinha uma fórmula bastante extensa, o qual não necessariamente realizava todas as etapas existentes. Consistia de várias partes, das quais, iniciavam-se, em geral, com alguma denúncia que era seguida da

confissão do acusado. Após esse primeiro contato era ratificado o depoimento. À seguir eram ouvidas as testemunhas. E as culpas adquiriam a qualificação no âmbito dos crimes heréticos.

De acordo com a gravidade da culpa, o réu tinha a sua prisão decretada e os seus bens sequestrados. A partir desse momento passava-se para os interrogatórios em sessões que identificavam a genealogia, na qual sua procedência recebia investigação. A sessão *in genere* destinava-se a questionar réu acerca de algum indício de judaísmo, sem, no entanto, haver relação com a culpa da qual fosse acusado. Na sessão *de specie* o réu deveria ser interrogado sobre as culpas que lhe eram atribuídas na denúncia (LIPINER, 1977).

Em seguida, o libelo era exposto e o promotor requeria a relaxação do réu à justiça secular.

Após essa etapa, as provas de defesa e acusação eram apresentadas. A primeira contava apenas com a prova testemunhal. Ao passo que a segunda, além das testemunhas, servia-se do tormento da polé ou do potro, que geravam uma nova confissão que era novamente ratificada.

O réu passava ainda pelas contraditas que consistia na defesa que o próprio réu realizava, contradizendo as testemunhas das quais não tinha conhecimento de quem se tratavam, nem o que haviam dito.

No despacho era expedida a sentença. O auto-de-fé realizado na Mesa ou em público findava o processo após a leitura da sentença, que poderia constar da reconciliação com a fé, na qual se pagavam penitências espirituais, físicas ou de doutrinação, pagamento das custas do processo e assinatura do termo de segredo.

Nos casos que não davam margem à correção a sentença se executava através das penitências, das penas pecuniárias, ou em último caso, a relaxação à justiça secular, esta que, por sua vez, aplicava a sentença que podia ser o confisco dos bens, açoites, degredo, galés, ou a morte (SIQUEIRA, 1978b).

Os processos, em geral extensos e demorados, limitavam-se ao poder do qual se investiam. Como é possível perceber, o apoio régio tornava-se indispensável ao andamento das atividades do Santo Ofício.

3.4 - A FÉ INSTITUCIONALIZADA NA BAHIA

Tratando-se homens do mundo quinhentista, é preciso se esforçar para compreender as atitudes da sociedade civil e, especialmente da comunidade religiosa, que a este tempo não se apresentavam de forma antagônica, mantendo uma estrutura unitária. Estes homens estavam vinculados à visão religiosa em acordo com o *orbis christianus*, como é explicado por Paiva (1982, p. 21-22):

O 'orbis christianus' é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. [...]. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus.

Esse modelo de cristandade que foi inserido no reino português, se apresentou de forma autêntica, devido aos aspectos políticos e sociais estarem fundidos com as características religiosas, dando origem à uma sociedade dirigida pelo religioso (LIMA, 2010). Este tipo de pensamento se manteve válido por bastante tempo na sociedade portuguesa.

Sendo padroeiro das terras do ultramar, D. João não poderia escusar-se de suas responsabilidades. Dentre elas estava a implementação, efetiva, da cristandade, a qual se procedia através da instalação de igrejas e do envio de sacerdotes para administrar os sacramentos. Neste âmbito de implantação do sistema colonial estava presente uma prerrogativa para a cristandade: a conversão dos habitantes da terra para instruir-lhes na fé católica e, por conseguinte, introduzi-los ao novo estilo de vida “civilizado”.

D. João III cumpriu rigorosamente os seus compromissos espirituais e eclesiásticos em relação ao Brasil, fundando igrejas e nomeando sacerdotes para aquelas colônias de povoamento, que foram organizadas por ele nas diversas capitanias do Brasil. [...], todas as outras capitanias que foram ocupadas por cristãos portugueses receberam a devida solicitude do padroado régio, realizando a fundação de novas igrejas e nomeando sacerdotes para cargos de vigário desses novos benefícios paroquiais. (KUHNE, 2005, p. 489).

Na prática a quantidade de sacerdotes enviados não correspondia às reais necessidades da Colônia. Por razões como a vastidão da terra, dificuldade de deslocamento e as condições de habitação, poucos eram os que se habilitavam a vir para este ambiente inóspito.

A Bahia concentrava em seu espaço grande parte das igrejas da Colônia. Chamava a atenção para esse caráter externo que a quantidade de construções religiosas impelia àquela localidade, e, conseqüentemente àquelas pessoas.

Nesse sentido, é possível confundir o caráter externo da religião com a verdadeira fé, ou com a verdadeira religiosidade exercida. As várias edificações, aparentemente, expressam aquilo que as pessoas da época consideravam como procedimento correto para com a instituição. O que não necessariamente representa o íntimo religioso de cada um.

Conseqüentemente, a Bahia ficou conhecida como celeiro religioso, pelo fato de, no período colonial, concentrar toda a efervescência cultural híbrida que se poderia encontrar. Em um primeiro momento é relevante considerar que a presença negra não se fazia tão acentuada como nos séculos seguintes.

Neste caso, todo o trabalho religioso estava direcionado para os cristãos-velhos, para que procedessem corretamente a fé cristã Católica; para os cristãos-novos, para que abandonassem suas atitudes judaicas e se convertessem à verdadeira fé; e para os mamelucos e indígenas relutantes, no caso dos primeiros propunha-se que não seguissem seus costumes de gentilidades, quando entravam e contato com os seus parentes, considerados atos abomináveis para o catolicismo, e com relação aos segundos, para que se convertessem ao catolicismo e excluíssem das suas vidas os seus deuses pagãos.

A fé institucionalizada, no sentido que esta pesquisa aborda, remete ao caráter burocrático-institucional que a Igreja Católica inferia aos seus fiéis.

Desta forma, requeria desses povos a obrigatoriedade de participar da vida religiosa nos seus moldes. Para isto, tornava-se indispensável uma estrutura física condizente com as necessidades para aquela missão de expansão da cristandade, e, no caso do Santo Ofício, requeria-se que não só a estrutura física estivesse apropriada, como também a formação sacerdotal dos clérigos, e doutrinal dos sectários de sua Igreja.

Além disso, era serviço eclesiástico, e da cultura religiosa, implantar nas mentes dos colonos o pensamento religioso que a ortodoxia cristã-católica pregava.

Diante da situação que aqueles colonos se encontravam, o Santo Ofício precisou agir com alguma paciência e benevolência, ou, de outra forma enquadraria quase todos os habitantes da terra, devido incorrerem em algum erro, mesmo que menor grau ofensivo.

O lema “Justiça e Misericórdia” carregava, além do temor, inerente à fama da Inquisição acerca dos tormentos e das mortes, um conjunto de significados pertinentes à sua atuação justa, no sentido de se identificar com a justiça civil, a qual requeria procedimentos processuais pré-definidos semelhantes. Contava ainda com a tentativa de punir as faltas cometidas contra a ortodoxia Católica através do convencimento misericordioso de não cometer mais erros. Subentendo-se que a misericórdia instalava-se no reconhecimento das culpas e da reconciliação com Deus através do Santo Ofício.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da religiosidade vigente no Brasil dos primeiros séculos da colonização fornece dados para a compreensão da sociedade em seu cotidiano nas primeiras áreas ocupadas. Assim o estudo da região baiana é elucidativo não só para a história local, mas por oferecer possibilidade de reflexão sobre a Colônia em geral.

A primeira consideração diz respeito à integração da Colônia no Império Português através do estabelecimento nela de uma cultura portuguesa. Nesta o elemento significativo era o religioso.

O Catolicismo, traziam-no nas mentalidades e na vivência os homens que para aqui imigravam. Não ainda uma religião corrigida de desvios e de elementos estranhos, pois o clima de Trento ainda não tivera tempo de lançar fundas raízes. No entanto o Catolicismo popular se transplantara, cheio de rusticidades, acolhendo preconceitos como aqueles relativos aos homens de sangue judeu de quem se questionava a lealdade ao Cristianismo.

O emigrante trazia consigo toda a religiosidade que nele alimentara a sociedade em que nascera. Era parte integrante de sua vida.

A consciência da existência de Deus e as ideias de um mundo por ele governado emergem com grande frequência dos atos rotineiros, mesmo quando se procurava isso negar, como o mulato Leão, servidor do juiz Antonio de Barros, que num momento de ira prometeu vingança contra seus vizinhos mesmo que isso lhe custasse a fé. Manoel Rodrigues frequentemente dizia “arrenego de Santiago de Galiza”.

Havia uma necessidade de que Deus participasse da vida do homem quase como um sócio. Salvador d’Albuquerque dizia irado que descreia de Deus se ele não lhe fizesse tal ou qual coisa.

Muitas vezes os homens oscilavam na sua crença no governo divino do mundo quando sofriam injustiças ou infortúnios. Talvez por isso Leonor Velha desanimada com os maus tratos do marido Fernão Jorge dissesse: “que não podia mais Deus que o demo, que nunca o dito seu marido haveria de ser bom nem haveria de se emendar”.

No corpo das crenças do tempo ocupava um lugar de destaque a presença do demônio. Acreditava-se que Deus lhe permitira o exercício de uma atividade destruidora e que se aproximava dos homens pelos conjuros servindo-os para alcançar seus fins terrenos de avarícia, ambição, poder ou sensualidade. Mudara a maneira de encarar o diabo. No século XVI o demo continuava a apavorar as almas. No entanto muitos já se sentiam com coragem de invocá-lo. Negociavam com ele.

Não apenas em desabafos, mas nas conversas transparecia a preocupação religiosa dos colonos. Abordavam-se, com frequência, coisas atinentes à liturgia e aos dogmas, com temas como a salvação, a confissão, os pecados e os pecadores.

A consciência do divino apoiava-se na Igreja, incumbida da guarda da Tradição. Havia a preocupação de integrar-se nela para resolver os problemas da salvação. A excomunhão era temida por ser “a espada com que a Igreja fere os delinquentes”.

O homem fazia questão de ser religioso e de externar a sua crença. A hipersensibilidade era ostentada sem qualquer inibição durante as pregações e se traduzia em lágrimas, soluços, gemidos.

A vitalidade do Catolicismo nesses primeiros tempos era medida através de suas exteriorizações: os atos de culto a que todos estavam obrigados por coerção social ou da própria consciência. Aferiam-se por eles a integração dos homens na vida cristã. Nicolau Faleiro de Vasconcelos declarou ao Visitador da Inquisição na Bahia que conceituava sua mulher muito boa cristã e virtuosa, pois rezava à Virgem, fazia romarias, jejuava às Vésperas de Nossa Senhora, dava esmolas e fazia obras de quem teme a Deus.

Na opinião coletiva a instrução não era necessária. Prevalecia a religião-sentimento.

Em assuntos religiosos estabelecida estava a inter-vigilância. Pero Cardoso teve agravada a suspeita de judaizante por que seu vigário não o via ajoelhar-se e fazer reverências quando era levantado o Santíssimo Sacramento. Media-se a devoção pelos atos externos durante os cultos. Repreendiam-se mutuamente as pessoas – homem comum ou funcionário graduado – por quaisquer palavras irreverentes.

As crenças dos colonos eram sementes do Cristianismo. No entanto o meio físico e muitas variáveis como os grupos indígenas e os negros transplantados

geraram mestiços, do sangue e da fé. Houve negociações e sobre o fundo cristão redesenharam-se crenças, modificaram-se mentalidades. Definiram-se os traços da originalidade cultural da Colônia, favorecidos pelas flexibilidades impostas pela ação do clero secular e da filosofia jesuítica com sua opção pela catequese dos naturais da terra.

Numa segunda ordem de considerações há de se notar o relacionamento metrópole-colônia.

A intenção colonizadora do rei era, ao mesmo tempo, intenção apostólica, sem deixar de pagar dividendos ao político. A serviço da Coroa houve a institucionalização da Igreja na terra, a adesão ao aspecto missionário de várias ordens religiosas, e por fim a preocupação de avaliar o estado das consciências locais através do Santo Ofício.

A ação inquisitorial no Brasil tem origem dupla, como o Santo Ofício: para-estatal e para-eclesiástica. A vigilância se impunha, o rigor extremado não. Aqui se encaixam as restrições ao alcance dos poderes dos Visitadores de 1591 e de 1618 na Bahia.

Além disso, temos de levar em conta a incapacidade de percepção do real perigo que o paganismo significava para a integridade da crença. Projetava-se a preocupação europeia com o Judaísmo que trazia implícito o poder político e econômico de controle do Atlântico.

O problema de Salvador e de seu Recôncavo era o da produção do açúcar e de seu comércio; engenhos e tráfico. Os engenhos pressupunham capitais e braços. O tráfico exigia os navios que Portugal não tinha.

Migrações de homens e de capitais pressupunham os cristãos-novos, cripto-judeus ou não, que emigravam dos Países Baixos para a Colônia e dali voltavam aos Países Baixos, muitas vezes com interrupções pelas Ilhas Atlânticas. A convivência e a comunicação entre o mundo colonial e o capitalismo europeu foi uma realidade desde o início do processo colonizador.

A necessidade de não alterar a vida econômica do açúcar é fator de relevo na atenuação do rigor metropolitano com os agentes da colonização, os que vinham e ficavam a povoar, ou os que ficavam na Europa e para aqui mandavam seus agentes, comissários, rendeiros, feitores.

Múltiplas variáveis foram constitutivas do Catolicismo que vigia na Bahia dos dois primeiros séculos. O Catolicismo “oficial” coexistia com o Catolicismo “possível” onde persistia a religiosidade popular, a maioria das conversões eram epidérmicas e a mestiçagem corria de originalidades o hibridismo das crenças.

A análise das representações coletivas no espaço baiano é elucidativa para a compreensão da existência de grupos humanos que se cruzaram, negaram, afirmaram, abrindo possibilidade de reflexão sobre outros espaços coloniais.

REFERÊNCIAS

FONTES

ANTT, Corpo Diplomático XII.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2.913.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2.553.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 5.206.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6.343.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6.345.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6.360.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6.364.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6.367.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 7.297.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 7.947.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 7.949.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 7.951.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 7.953.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 8.472.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 10.776.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 10.876.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 10.888.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11.063.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11.075.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11.211.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 12.230.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 12.527.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 12.927. Bahia, 1592.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 13.167.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 13.957.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 16.897.

ANTT, Inquisição de Lisboa proc. 16.898.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 17.810.

ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 17.897.

BULLARIUM SATHNATIUS PORTUGALLIAE I.

CARTAS Avulsas, Rio de Janeiro, 1931.

CARTA de 14.8.1671 in: **CARTAs do Senado**. n. 1.

CARTAS dos Primeiros Jesuítas, I.

CARTAS dos Primeiros Jesuítas, II.

CARTA del Rei a Baltazar Farias e ao papa Julio III, de 30-06-1550.

CARTA RÉGIA de 19-03-1622.

CARTA RÉGIA de 8-06-1623.

REFERÊNCIA DOCUMENTAL

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia, 1591.

Denúncias do Santo Ofício na Bahia no ano de 1618. In: GARCIA, Rodolfo (Dir.). **Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, 1936.

SIQUEIRA, Sonia A.; FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Introdução à Segunda Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil. **Confissões da Bahia**, 1618. In: Anais do Museu Paulista. Tomo XVIII. São Paulo, 1963. Sob a presença judaica no Brasil.

Visitação do Santo Ofício: confissões de Pernambuco e Paraíba. Recife: Governo de Pernambuco, 1978.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto-Lisboa: Livraria Civilização. Ed. de Damião Peres. Tomo III. [196?].

ALVES, Naiara Ferraz Bandeira. **Irmãos de Cor e de Fé: irmandades negras na Parahyba do século XIX**. 2006. Dissertação (Mestrado em História). UFPB, João Pessoa:

AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luiz Carlos. **A Formação do Império Português (1415-1580)**. Maria Helena Capelato e Maria Lígia Prado. (Coord.) São Paulo: Atual, 1999.

ANCHIETA, Pe. José de. **Informação do Brasil e de Suas Capitanias**. São Paulo. 1964.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **500 Anos de Catolicismos e Sincretismos no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.

ARRUTI, José Maurício P. A. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTEIRO, Paula (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia: criptojudáismo feminino na Bahia – séculos XVI-XVII**. 2004. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). **Religiões e Religiosidades: entre a tradição e modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2010.

ASSUMPÇÃO, T. Lino (Coord.). **História Geral dos Jesuítas**. Lisboa: Moraes editores, 2ª ed. 1982.

AZZI, Riolando. **O Catolicismo Popular no Brasil**. Aspectos históricos. Petrópolis. Vozes, 1978.

_____. (Org.). **A Vida Religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

BARBOSA, Pe. Manoel. **A Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: [s.n], 1945

BARROS, João de. **Décadas**. Lisboa: [s.n], 1945, tomo I, livro V.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV – XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, Charles. **A Idade de Ouro no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

_____. Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. **Revista Afro-Ásia**. N. 25-26, 2001. p. 141-176.

CAMARGO, Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira. **História Eclesiástica do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1955.

CARDIM, Fernão. **Tratado da Terra e Gente do Brasil**. Introdução Rodolfo Garcia. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

CASCUDO, Câmara. **Religião no Povo**. João Pessoa: Ed. Universitária, UFPB, 1974.

CAVALCANTI, Carlos André Macedo. O Imaginário da Inquisição: desmitologização de valores no Tribunal do Santo Ofício no direito inquisitorial e nas narrativas do medo de bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821). 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco.

_____. Conceituando o intolerante: o tipo ideal de inquisidor. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage (Orgs.). **A Inquisição em xeque**: temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006.

COSTA, A. Fontoura da. **Cartas das Ilhas de Cabo verde de Valentim Fernandes**. Lisboa: [s.n], 1939, p. 91-96.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República**: momentos decisivos. São Paulo: Grijalbo, 1977.

COSTA, Sebastião Heber Vieira da. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. In: BRANDÃO, Sylvana. (Org.) **História das Religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001. p. 321-371.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. **Um estudo de Religiosidade Popular**: o Santo Menino da Tábua. Dissertação e Mestrado em História. São Paulo: UNESP/SP, 1994.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lucia Machado. Tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Pecado e o Medo**: culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Tradução Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

Dicionário de Sociologia. Porto Alegre: editora Globo, 1974.

Dicionário do Judaísmo em Portugal. Lisboa: Editorial Presença, 1009. Verbete: Cripto-judaísmo: práticas e costumes.

DOREAS FILHO, João. **O Poder do Padroado e a Igreja Brasileira**. Rio de Janeiro: [s.n], 1939.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Imagens e Símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Prefácio Georges Dumézil; [Trad. Sonia Cristina Tamer]. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____; COULIANO, Iolan P. **Dicionário das Religiões**. Colaboração de H. S. Wiesner. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EYMERICH, Nicolau. **Directorium Inquisitorum Manual dos Inquisidores**. Comentários de Francisco Pena. Tradução: Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.

FERNANDES, João Azevedo. **De Cunhã a Mameluca**: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.

FIORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das Religiões**. [Tradução José Maria de Almeida]. São Paulo: Paulus, 1999.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; FARIA, Sheila de Castro. **A economia Colonial Brasileira**: (séculos XVI-XIX). Maria Helena Capelato; Maria Lígia Prado (Coord.). São Paulo: Atual, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 50ª ed. São Paulo: Global, 2005.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **Tratado da Terra e História do Brasil**. Leonardo Dantas Silva (Org.). Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1995.

GINZBURG, Carlo. O Queijo e os Vermes. **O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. [Trad. Frank Usarski]. São Paulo: Paulinas, 2005.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. Tradução: Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional (ed. da Universidade de São Paulo), 1969.

_____. (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira**. São Paulo: Difel, 1992. Tom. I. v. 2.

_____. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro**: 1550-1800. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____; AZZI, Riolando; et. all. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/1. Petrópolis: Vozes. Edições Paulinas, 1992.

_____. **A Igreja no Brasil - Colônia (1500-1800)**. 3ª edição. São Paulo; Brasiliense, 1994.

INEX, Miguel Rojas. **El Imaginário**: civilización y cultura del siglo XXI. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

IRARRÁZVAL, Diego. Prática social, imagem, crença. In: GONZÁLEZ, J.L. et. all. **Catolicismo popular**. História, Cultura, Teologia. Petrópolis, Vozes, 1993.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Introdução: Rose Marie Muraro; Prefácio: Carlos Byinton;. Tradução: Paulo Frós. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. Verbete Heresia.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia Científica**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1991.

LAVAL, Pyrard de: **Viagem de Francisco Pyrard de Laval**. São Paulo: Edusp, 1954.

LEITE, Serafim S. I. **Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil**: Assistência de Portugal. 1549-1760. Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa, 1965.

LEMOS FILHO, Arnaldo. **Os Catolicismos Brasileiros**. Campinas: São Paulo; Ed. Alínea, 2000. 2ª ed.

LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. **A Caridade Segundo Ibiapina: história e imaginário na Casa de Santa Fé**. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). UFPB/PPGCR. João Pessoa.

LIMA, Idelbrando Alves de. **Religiosidade na Parahyba Colonial: o trabalho da catequese franciscana entre os nativos**. João Pessoa: FCJA / A União, 2010.

LIPINER, Elias. **Os Judaizantes nas Capitanias de Cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

_____. **Santa Inquisição: terror e linguagem**. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

LUNA, D. Joaquim de O. S. B. **os Monges Beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro, 1947.

MACEDO SOARES, José Carlos. Fontes da História da Igreja no Brasil. **Revista do IHGB**: Rio de Janeiro, 1964, volume 220, julho-setembro.

MALHEIROS DIAS, Carlos. **História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Porto, Lit. Nacional, vol. III, 1921.

MATTOSO, José, A Formação da Nacionalidade. In: MATTOSO, José; et. all. José Tengarrinha (Org.). **História de Portugal**. 2ª ed. Bauru, São Paulo: EDUSC; São Paulo, SP: UNESP; Portugal, PT; Instituto Camões, 2001.

MELLO, Evaldo Cabral de. **Um Imenso Portugal: história e historiografia**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654**. 2. ed. Recife: FUNDAJ, ed. Massangana, 1996.

MONTEIRO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTEIRO, Paula (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Melo e (Org.). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v.1.

MÚRIAS, IN: **A Retomada do Império Colonial Português**. Lisboa: [s.n], 1940.

NOVINSKY, Anita W. **Cristãos - novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Perspectiva/ Ed. da Universidade de São Paulo. 1972.

PÊPE, Suzana Pinho. Feitiçaria: terminologia e aproximações. Sankofa – **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. N. 3, junho de 2009.

PIETZ, William. **The Problem of the Fetish**. In: Revista Anthropology and Desthetics, 1985, nº 9, p. 5-17.

PRIMEIRO, Frei Fidelis de. Capuchinhos na Terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX. São Paulo: [s.n], 1940.

PRITCHARD, Eduard Evans. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1978.

QUEIROZ, Laura Pereira de. **O Campesinato Brasileiro**. Petrópolis: Vozes/ Edusp, 1993.

RAMOS, Artur. **O Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro. 1934.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROPS, Daniel. **l'Eglise de la Renaissance et de la Reforme. Une Ère de Renouveau**: la Reforme Catholique. Paris: [s.n], 1955.

ROUVER, Frei Basílio. **O FM: a ordem franciscana no Brasil**. 1500-1763. Petrópolis: Vozes, 1941.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. 1627.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. **Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora**. Bahia, 1949.

SANTOS, Fabrício Lyrio. Aldeamentos Jesuítas e Política Colonial na Bahia, Século XVIII. **Revista de História**. N. 156, 2007. São Paulo. p. 107-128.

SELA, Eneida Maria Mercadante. **Modos de Ser, Modos de Ver**: viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850). Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

SERRÃO, Joel (Dir.). **Dicionário de História de Portugal e do Brasil**. Porto: Iniciativas Editoriais, [19--].

SILVA, Vagner. A Confusão Sobre a Origem. **Revista História Viva**: grandes religiões N. 6. Cultos Afros: a sacração do sincretismo. Duetto editorial. p. 10-27.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

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

_____. A Presença da Inquisição no Vale do Paraíba. Taubaté: Universidade de Taubaté. Instituto de Estudos Brasileiros, 1978b.

_____. O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder. **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano I, n. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História.

_____. Omnia Ad Majorem dei Gloriam: o programa dos jesuítas. Justitia et Misericórdia: o programa da Inquisição. [s.n]. [2008?]. no prelo.

_____. Multiculturalismo e Religiões Afrobrasileiras: o exemplo do candomblé. **Revista de Estudos da Religião**. março de 2009. p. 36-55.

_____. Religião e Religiosidade: continente ou conteúdo?. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). **Religiões e Religiosidades: entre a tradição e modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2010.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Comentário de Francisco Adolfo de Varnhagen. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.

SOUTHEY, R.: História do Brasil II. [S.l]. [s.n]. [196-?].

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

_____. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização. 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. v.1.

_____. Revisitando o Calundu. Universidade de São Paulo. 2002.

SOUZA RANGEL, Maria Amélia. **Os Reis de Portugal e as Igrejas do Brasil**. in: Anais do IV Congresso de História Nacional. Rio de Janeiro, vol. VIII, 1951.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Cristãos-novos, Critérios de Limpeza de Sangue e a Assistência de Portugal da Companhia de Jesus (séculos XVI e XVII). In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). **Religiões e Religiosidades: entre a tradição e modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2010.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História da Idéias Religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.

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

_____; SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de Todos os Santos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **Confissões da Bahia**. São Paulo. Companhia das Letras, 1997b.

_____. (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

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

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**: antes da sua separação e independência de Portugal. Revisão e notas de Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1975.

WILLEKE, Frei Venâncio O.F.M. A Província Franciscana de Santo Antonio do Brasil Através de Suas Estatísticas. In: **Studia**, Lisboa, n 18, agosto, 1986.

WIZNITZER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial**. São Paulo: Pioneira, Edusp/Pioneira, 1966.

ENDEREÇOS ELETRÔNICOS

Artigos

HERMANN, Jacqueline. **A História Cultural de Carlo Ginzburg**. Rio de Janeiro: 2005 Site: <www.ifcs.ufrj.br/~humanas/0013.htm> Acesso em 04/12/2010.