

ADRIANA ROMEIRO

TODOS OS CAMINHOS LEVAM AO CEU:

relações entre cultura popular e
cultura erudita no Brasil do século XVI.

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de História do Ins-
tituto de Filosofia e Ciências Hu-
manas da Universidade Estadual de
Campinas.

Dr. Sidney Chalhou

Sidney Chalhou

Campinas

agosto/1991

R664t
v.1
14913/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

AGRADECIMENTOS

Sou grata à CAPES e à FAPESP por terem me proporcionado o apoio financeiro para que eu pudesse me dedicar exclusivamente à pesquisa. Sem este apoio, não teria sido possível concretizar o meu projeto.

Durante os quase quatro anos em que estive envolvida com esta pesquisa, conheci a solidariedade e o apoio dos velhos amigos e dos que surgiram ao longo do percurso. No curso de mestrado de História da UNICAMP, pude dividir com os colegas as angústias e as alegrias das primeiras etapas. A todos eles, deixo aqui o meu reconhecimento.

Os professores Robert Slenes e José Roberto do Amaral Lapa leram e comentaram comigo partes do texto, enriquecendo-o com suas reflexões e críticas. Silvia H. Lara acompanhou bem de perto os percalços do início, orientando-me com a sua competência. Agradeço a Laura de Mello e Souza a atenção que me dispensou quando recorri a ela, e a inspiração que as suas páginas luminosas significaram para mim.

Ao meu orientador, Sidney Chalhoub sou imensamente grata pelas horas infindáveis em que nos reunimos para discutir cada página do texto. Sua experiência e sabedoria instilaram-me ânimo e coragem nos momentos mais difíceis.

Meus pais e irmãos incentivaram-me desde o começo, e devo a eles o sentido de determinação que me guiou até agora.

E finalmente Donizetti, companheiro de todas as horas, que jamais mediu esforços para me auxiliar, saberá o quanto lhe devo por tudo.

INDICE

Agradecimentos	1
Introdução	4
Capítulo 1: O OLHAR SOBRE O OUTRO: JESUITAS, INDIOS E COLONOS..	30
Os cavadores de almas	31
Os homens faltos de doutrina	68
Um calvinista na vinha do Senhor	80
O olhar aprisionado	93
Capítulo 2: TODOS OS CAMINHOS LEVAM AO CEU	117
Antes o Inferno que o Paraíso	118
Las Casas e Sepúlveda na Colônia	130
Mouros e Turcos no Céu	150
As idéias de um mestre de ensinar moços	167
As mãos, os pés e o corpo de Deus	187
Capítulo 3: O CARVÃO E A ALMA	223
Os deuses do mundo	224
"Não há mais que nascer e morrer"	234
A negação do outro mundo	259
Materialismo popular	286
Capítulo 4: O MUNDO DE CABEÇA PARA BAIXO	311
Fragmentos de conversas	312
Os diabos fornicadores	321

"Ninguém nunca foi ao Inferno por fornicar"	345
O mundo às avessas	350
O Além invertido de Vieira	366
CONCLUSÃO	390
FONTES E BIBLIOGRAFIA	395

INTRODUÇÃO

I.

A expressão que melhor define o conjunto de idéias e concepções rastreadas ao longo deste estudo é a de "salvação humana", tal como a entendiam os protagonistas da história que pretendo contar. Para nós, homens do século XX, é difícil entender a extensão e o alcance que este conceito havia adquirido no século XVI: grande parte das discussões que obcecaram intelectuais, camponeses e teólogos, nesta época, dizia respeito ao destino do homem após a morte e as suas chances de salvação. Este debate implicava também uma reflexão sobre a melhor das três leis — a dos turcos, a dos judeus ou a dos cristãos. Com o advento da Reforma, a lei dos cristãos havia perdido a sua unidade fundamental e homens como Lutero e Calvino passaram a reivindicar para si o monopólio do caminho que conduziria aos céus. A complexa terminologia com que se gladiavam reformadores, teólogos e pensadores, vazada por expressões eruditas como livre-arbitrio, predestinação, justificação, desaguava invariavelmente no tema da salvação humana e refletia a desordem religiosa que se instalara no século XVI.

As personagens presentes nestas páginas habitavam o Brasil na segunda metade do século XVI. Homens e mulheres que, a sua maneira, haviam formulado respostas para os problemas religiosos de seu tempo, posicionando-se a respeito da salvação e do lugar que viriam a ocupar no outro mundo. E esta também uma história de seus sonhos, seus medos, suas angústias. Flagradas em momentos privilegiados, suas falas permitem-nos hoje reconstituir

um pouco de seu universo cultural e vislumbrar, ao menos de esquelha, os contornos fugidios de outras visões de mundo, outras formas de ver e interpretar a realidade.

Mercadores, camponeses, feitores, alfaiates, marinheiros, soldados - na sua maioria, originários das classes pobres do Velho Mundo; alguns, aventureiros que arriscavam a sorte no mundo recém-descoberto, outros, homens que experimentavam o sabor amargo da condição de degredados - eram eles que integravam a paisagem colonial: encontramo-los nas esquinas, nas praças, nas igrejas, nos portos, nas naus que cruzavam o Atlântico, nas roças de subsistência, nos grandes canaviais, nos engenhos. Traziam para a nova terra a cultura vivida de seus conterrâneos, e acabavam por enriquecê-la no contato com ingleses, franceses, florentinos, genoveses, alemães, flamengos, espanhóis (1), índios e africanos. A Colônia possibilitaria a estes indivíduos juntar tradições culturais diversas e fecundá-las sob os influxos da experiência cotidiana deste encontro.

O interesse pelas idéias e pelos valores das classes populares é relativamente recente. Afinal, só há bem pouco tempo é que os estudiosos se deram conta de que pessoas comuns organizavam o universo à sua volta de uma forma tão interessante quanto a dos grandes pensadores. Descobriu-se então que seu estudo poderia ser tão rico e instigante quanto o estudo dos filósofos e dos pensadores da Cultura com c maiúsculo de que nos fala Robert Darnton (2).

A sua incorporação ao domínio da história não se fez, porém, de forma fácil. Os historiadores puseram-se em campo para delimitar cada vez mais nitidamente o significado da expressão

cultura popular e principiaram um acirrado debate em torno dos seus pressupostos.

II.

Num texto publicado em 1976, J.C. Schmitt abordou o problema da expressão "cultura popular", indagando-se sobre dois pontos fundamentais nas suas definições correntes: primeiro, a dificuldade em se definir a palavra "povo", da qual "popular" é um derivativo; segundo, se "este termo designa o que é criado pelo povo, o que é recebido por ele, ou o que é destinado ao povo?". Afinal, se se convencionou afirmar que a cultura popular corresponde à cultura do povo, é preciso também estabelecer os meios através dos quais o povo tem acesso a ela. Em função das dificuldades que o termo popular acarreta - pois implica estabelecer a amplitude do termo "povo" - Schmitt optou por "enumerar cada vez as categorias sociais a que se refere, e de precisar a natureza dos contatos culturais que nós analisamos" (3). Em outras palavras, ele chamou a atenção para a necessidade de se repensar o significado de um termo tão vulgarizado como "povo" - guindado a conceito a-histórico, aplicável de forma indistinta a momentos históricos diferentes. Ou seja, o termo "povo" tornou-se tão problemático que pouco serve como domínio do que se convencionou chamar cultura popular.

Apesar destas objeções, a expressão cultura popular tornou-se moeda corrente na historiografia atual e uma série de trabalhos têm sido produzidos sob esta etiqueta (4). A grosso modo, pode-se dizer que a maior parte dos autores que aborda o

tema da cultura popular emprega um mesmo conceito, ainda que suas abordagens tomem rumos diferenciados. Autores como Robert Darnton, Carlo Ginzburg e Robert Mandrou, entre outros, optam por designar cultura popular como a cultura dos meios populares, mas o peso e o significado desta definição divergem na mesma proporção em que divergem os seus métodos. No debate em torno do conceito de cultura popular, há mesmo autores que chegam a contestar a sua existência. Para além do seu carácter radical, esta crítica coloca um problema porque sugere que o conceito de cultura popular assemelha-se mais a um postulado teórico do que a uma conclusão obtida através de pesquisa empírica.

Num texto intitulado "Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Âge", Jacques Le Goff retomou as inquietações de Schmitt e traçou um quadro dos estudos sobre cultura popular, observando que estes "têm oscilado entre dois modelos de interpretação do corpus estudado (textos, ritos, gestos, etc.)". O primeiro modelo privilegiaria os objetos culturais, indagando ao próprio corpus a natureza e o sentido desta cultura. O segundo modelo privilegiaria os atores culturais, buscando a definição de popular na atitude diante dos objetos culturais (5). Aqui, Le Goff resume, de forma magistral, os termos do problema proposto pelo conceito de cultura popular: mais que um dilema teórico, o que está em jogo é a própria metodologia empregada para se constatar empiricamente a existência de uma cultura popular.

O primeiro modelo apontado por Jacques Le Goff parte do pressuposto de que um determinado conjunto de fontes corresponde

à expressão da cultura popular, ainda que mesclada a elementos da cultura dita erudita. No momento de se separar o que é da ordem do popular e o que é da ordem do erudito, estes autores parecem ter sempre uma idéia muito nítida do que seja "popular". Este procedimento foi adotado por Robert Mandrou num livro intitulado *De la culture populaire aux XVII et XVIII siècles* (6), cujo pressuposto fundamental residia na afirmação de que a biblioteca formada pelos livros vendidos no interior da França nos séculos XVII e XVIII - a Biblioteca Azul - refletia os temas que compunham a cultura dos meios populares. A sua aceitação junto ao público - expressa por uma vendagem cada vez maior - é, para Mandrou, a prova irrefutável de que havia uma real identificação entre os assuntos abordados por estes livros e os temas que interessavam a seus leitores. A rusticidade e os preços baixos dos livros levaram Mandrou a fortalecer a sua hipótese, convicto de que estava diante de um repositório fecundo da cultura das pessoas simples do Antigo Regime.

Um jogo de premissas estruturavam a sua análise; a pedra de toque assentava-se na idéia da cultura popular como "a cultura dos meios populares, por oposição à cultura burguesa ou aristocrática" (7) e o seu olhar sobre as fontes derivava desta definição: se a cultura popular é a cultura dos meios populares, basta analisar os objetos culturais consumidos e/ou produzidos por eles para se chegar ao âmago de sua visão de mundo. A expressão "meios populares" não parece ser, contrariamente às restrições de Schmitt, um problema para Mandrou: não há uma análise minuciosa de seu significado no contexto histórico da

França dos séculos XVII e XVIII.

Para se enveredar pelas páginas escritas por Mandrou, é necessário que o leitor partilhe do seu universo de conceitos, uma vez que o seu ponto de partida reside justamente na aceitação destes pressupostos, que devem ser tomados como um postulado teórico exterior ao âmbito da análise. Dado que o método é uma consequência do conceito de cultura - como demonstrou Le Goff - conclui-se então que ele é também um a priori que cabe ao leitor aceitar ou não.

Qual é, afinal, o problema do livro de Mandrou? Na verdade, o livro começa por onde deveria terminar, e termina por onde deveria começar. Em outras palavras, o seu autor tomou um atalho metodológico ao professar a crença de que a literatura consumida pelos meios populares fosse um belo exemplar dos seus modos de pensar e sentir. A Biblioteca Azul, com sua profusão de temas e assuntos, seria um espelho fiel dos interesses que animavam as populações pobres da França do Antigo Regime. Restava então a Mandrou o inventário minucioso deste reflexo: eis o percurso a que se propõe logo de início.

Com preocupações muito semelhantes, mas munido de outros referenciais teóricos, o historiador Robert Darnton se propôs, anos depois, a estudar as lendas e os contos que os camponeses do Antigo Regime transmitiram a seus filhos (8). Com os olhos na experiência cotidiana destas pessoas, e extremamente atento a sua especificidade, Darnton trouxe à tona, através de múltiplos fios - num verdadeiro trabalho de filigrana -, um universo povoado pelos sonhos e aspirações que compunham o dia-a-dia das pessoas comuns.

Mandrou e Darnton trilharam caminhos diferentes. Os contos populares impuseram ao segundo um esforço de decodificação de significados. A questão que norteia as suas páginas é a seguinte: como os camponeses do Antigo Regime interpretavam o mundo à sua volta, e que mundo era este? Subjacente a esta questão, escondia-se uma outra concepção: a de que as classes populares possuem formas específicas e originais de ver o universo. É justamente esta idéia que permaneceu ausente no livro de Mandrou. Com efeito, nos gabinetes dos editores da Biblioteca Azul gestava-se a cultura popular do Antigo Regime. É claro que Mandrou nuançou o caráter impositivo da Biblioteca Azul. O processo entre o público e os livros baseava-se numa influência recíproca: os editores registravam com ansiedade o volume de vendas, pautando-se pelas tiragens bem-sucedidas, arrefecendo-se ante o desprezo dos seus leitores (9). De qualquer modo, Mandrou parece reputar aos editores um poder decisório maior, como que a sugerir a passividade do público: ele chega a se referir "a uma certa visão de mundo, que a biblioteca azul difundiu, propegou pelos meios populares durante mais de dois séculos..." (10). Mais hábil que seus leitores, os editores Biblioteca Azul encarregaram-se ainda de difundir idéias de alienação social (11).

As tiragens expressivas, as vendas bem-sucedidas, a popularidade alcançada pelos livros - os argumentos mais sólidos de Mandrou - são índices que não podem ser subestimados. A sua abordagem é problemática menos pelas lacunas abertas ao longo do texto - privilegiar a leitura numa sociedade analfabeta (12),

a ausência de um estudo quantitativo (pois o próprio autor pretende se inserir numa análise quantitativa) etc. - do que pelo desprezo da complexidade do ato de ler. Como estes livros eram lidos? Que significados os seus leitores interpunham entre eles e a página escrita?

Ler é, para Mandrou, uma atitude passiva: não parece existir alternativa às tentativas de imposição de uma visão de mundo alienada e fatalista por parte da Biblioteca Azul. O universo desconectado revelado por ela - resquícios da cultura erudita medieval, fragmentos e cacos de conhecimentos ultrapassados (13) - teria sido absorvido *ipsis litteris* pelos camponeses franceses. No limite, a cultura popular resumia-se a um amontoado anacrónico de "cacos" da cultura erudita, porque, separada e impermeável à dinâmica desta última, tornava-se, por assim dizer, o depósito das suas concepções ultrapassadas. Vista historicamente, a cultura popular significa o descompasso da cultura erudita, o conservadorismo e a negação da contemporaneidade.

Situado num outro campo teórico e crítico ferrenho das posições defendidas por Mandrou, Ginzburg ilustra o segundo modelo de interpretação do corpus documental apontado por Jacques Le Goff, no qual se privilegia os atores "buscando a definição do popular na atitude diante dos objetos culturais, no modo de consumação dos produtos da cultura" (14).

A proposta de Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes* é, a partir do processo movido pelo Santo Ofício contra o moleiro Menocchio, mostrar a existência de uma cultura popular comum aos camponeses do Friuli no século XVI. O eixo em torno do qual se

desenvolve a análise de Ginzburg compõe-se de duas referências básicas: as obras efetivamente lidas pelo moleiro Menocchio e a sua leitura destas obras - apreendidas através de sua fala diante dos inquisidores. Ao longo do texto, Ginzburg mostra-nos que as palavras de Menocchio não se identificam às obras lidas por ele: a página escrita, o moleiro acrescenta novos elementos, reforçando algumas idéias, modificando outras, propondo novas metáforas, num processo dinâmico e criativo. Ginzburg chega a duas conclusões fundamentais: a primeira delas é a existência de uma cultura popular camponesa na região do Friuli no século XVI que se interpõe entre Menocchio e a página escrita; a segunda é a constatação de que os temas emergentes na fala de Menocchio aparecem também na produção intelectual mais sofisticada da época (15). Desta última conclusão, decorre uma outra: a cultura popular não se encontrava separada de forma rígida e estanque da cultura erudita. Se os temas são recorrentes, derrubando as tradicionais barreiras entre popular e erudito, é impossível falar numa superposição entre um e outro: a análise de Ginzburg mostra que é no processo de leitura - de interpretação ou atribuição de significados - que reside a especificidade da cultura popular. Assim, Carlo Ginzburg propõe não somente uma nova metodologia como também um novo conceito para a expressão 'cultura popular'. Se toda uma vertente da história cultural privilegiou a concepção de cultura como um recorte social, operado em qualquer sociedade de acordo com a sua estratificação, e portanto de fácil localização, para Ginzburg, muito influenciado pela antropologia, o que realmente interessa é buscar significados. Ao contrário da metodolo-

gia imediata de Mandrou, ele se propõe a localizar na fala de um camponês a existência de um estrato cultural profundo através do confronto entre a página escrita da cultura erudita e a fala de Menocchio. Mais do que inventariar os temas recorrentes nesta fala, a sua proposta metodológica tem como objetivo perceber a forma através da qual um moleiro friulano do século XVI leu as páginas da cultura erudita e lhes conferiu um novo significado, de acordo com a sua tradição cultural e a sua experiência cotidiana. Para este autor, as trocas recíprocas entre a cultura popular e a cultura erudita não se operam de forma mecânica, como pura assimilação. A absorção de idéias da cultura erudita em Menocchio se faz através de uma leitura, de uma reinterpretação, sempre filtrada pela cultura popular. Entre um e outro, interagem "filtros que fazia [Menocchio] enfatizar certas passagens, enquanto ocultava outras, que exagerava o significado de uma palavra, isolando-a do contexto, que agia sobre a memória de Menocchio, deformando a leitura" (16).

Para Ginzburg então, o conceito de cultura popular não é um ponto de partida teórico, mas uma referência empírica a ser demonstrada. O objetivo de sua análise é justamente mostrar como se pode constatar a existência "empírica" da cultura popular. Através do confronto entre o conteúdo das obras lidas por Menocchio e o sentido que ele conferia a elas, o autor traz à tona um estrato profundo das tradições populares do Friuli no século XVI. O seu maior mérito é ter demonstrado que os temas - objeto central da análise de Mandrou - não são estanques, ou monopólio da cultura erudita - única sementeira de idéias e concepções. Devido à especificidade do século XVI - o advento da Reforma e a

invenção da imprensa - os temas recorrentes na fala de Menocchio haviam transitado livremente entre o popular e o erudito. Assim, o que deve ser buscado numa cultura não são apenas os seus temas, mas também o significado que eles adquirem nela. Estes significados não são aleatórios: é a partir da experiência cotidiana de múltiplas tradições que a cultura cria uma rede de simbolismos complexos. É tarefa do historiador da cultura, portanto, a busca destes significados construídos pela cultura popular. É por isso que a metodologia de Ginzburg está muito próxima da de Darnton, que assume explicitamente a "exegese dos significados" como o procedimento através do qual o historiador pode penetrar na opacidade das visões de mundo de determinados grupos sociais, tornando-as compreensíveis para nós (17).

Grande parte da inspiração teórica de *O queijo e os vermes* deve-se à forma pela qual Bakhtin, analisando e interpretando a obra de Rabelais, reformulou categorias aparentemente desgastadas pelo uso. Para muitos historiadores, o binômio cultura popular/cultura erudita havia resumido extraordinariamente bem a problemática da cultura nas sociedades tradicionais. Ao reputar a obra de Rabelais - um autor erudito - como a chave de entendimento da cultura popular de seu tempo, Bakhtin deu um passo considerável no sentido de romper a velha oposição "erudito-popular". Isto não quer dizer que a sua abordagem despreze antagonismos e conflitos: ao contrário, Bakhtin pode ser considerado o autor que mais insistiu na idéia do popular como antagônico ao oficial (18). O universo que pulsa em suas páginas - o riso, o carnaval, as festas - contrasta imensamente com a serie-

dade e a sisudez da cultura oficial, afeita aos matizes cinzas e sombrios. Voltado para um contexto específico - a Idade Média e o Renascimento - ele chamou a atenção para a natureza relativamente autônoma da cultura erudita em relação à cultura oficial. Até então, os pensadores e humanistas de gabinete eram vistos como participantes da cultura oficializada pelo Estado e pela Igreja e, enquanto tal, incumbiam-se de produzir e reproduzir esta cultura. Entender a obra de Rabelais pressupunha romper como a oposição erudito/popular e circunscrever com maior precisão a noção de oficial.

Com os olhos nas lições do mestre russo, Ginzburg voltou-se para o moleiro friulano e descobriu convergências, analogias e semelhanças entre a sua visão de mundo e o universo erudito dos setores mais sofisticados do século XVI, jogando por terra definitivamente a tese de que se tratavam de culturas estanques e irredutíveis entre si, separadas por uma diferença fundamental. O contexto histórico do século XVI, marcado pelas Reformas e pela invenção da imprensa - esta última responsável por um acesso mais fácil à cultura erudita - possibilitou a diluição destes limites e a conseqüente circulação de idéias entre elas.

Contrariamente ao procedimento de Bakhtin, que recorre constantemente à cultura oficial para traçar antagonismos e oposições, Ginzburg não utiliza, em momento algum, o termo "cultura oficial". Apesar disso, a sua noção está presente o tempo todo nas disputas teológicas do moleiro Menocchio com os juizes e inquisidores - a sua resistência em não se amoldar às expectativas da Igreja, a sua visão crítica da religião e a pertinácia

com que defendia suas opiniões tornaram este moleiro audacioso um "membro infectado do corpo de Cristo", sobre o qual se inclinava o próprio papa para exigir a sua morte. O moleiro era o paradigma do mau cristão - daquele que não se submete às verdades de bispos, padres e teólogos.

III.

A noção de leitura, presente tanto na metodologia de Ginzburg, quanto na de Darnton, concede ao cotidiano um peso fundamental no imaginário das classes populares. No caso do historiador italiano, o cotidiano aparece como um dos referenciais obrigatórios para a decodificação de significados. São as misérias do tempo, a fome e a opressão religiosa que nos ajudam a compreender o sentido do Paraíso quase muçulmano de Menocchio. Ou mesmo o contato diário com o queijo e o seu processo de decomposição ilustram de forma extraordinária a complicada cosmogonia do moleiro. Dos contos e lendas estudados por Darnton transborda a imagem de um mundo assaltado pela extrema pobreza, e os seus protagonistas refletiram o cotidiano da fome nas histórias de banquetes, de casamentos principescos, de fartura e comilança.

Muitas vezes, porém, a ênfase demasiada no cotidiano como chave explicativa para a decodificação da cultura popular corre o risco de desprezar um aspecto importante do problema, ou seja, os meios através dos quais ela é transmitida e transformada. Se os significados estão imbricados à experiência diária dos homens, eles também participam de um complicado processo de transmissão, de tal maneira que o que pode parecer óbvio demais

ao historiador; como mera derivação do cotidiano, situa-se no ponto de junção de diversas tradições. Assim, é fundamental reconstituir os canais pelos quais uma cultura é transmitida, as possibilidades efetivas de acesso a ela num determinado contexto histórico, procedendo a uma verdadeira "arqueologia" de seus significados.

Estas considerações nos levam à conclusão mais importante deste mapeamento conceitual: a expressão cultura popular deve ser suficientemente elástica para que não se torne uma "camisa-de-força" teórica, válida para contextos históricos totalmente distintos. Perseguir um conceito menos refinado, mais amplo e totalizante é, metodologicamente, desprezar as especificidades e forjar um conceito a-histórico, mais parecido a uma "entidade" que atravessa toda a história, sempre igual a si mesma. Não existe cultura popular, nem cultura erudita: o que existe é uma determinada cultura popular num contexto histórico específico que se relaciona de diferentes modos com uma determinada cultura erudita. São conceitos que só têm sentido dentro de uma análise histórica muito específica e quando refinados e constituídos através do procedimento empírico. Parafraseando Jacques Le Goff, se deve existir um primado epistemológico, ele será o da situação histórica.

Por outro lado, compreender a cultura popular como leitura ou significado implica, entre outras coisas, tentar entendê-la a partir de seus próprios referenciais ou dos termos através dos quais os seus contemporâneos a entendiam. Em *O Queijo e os Vermes*, Ginzburg mostrou como a cultura de um moleiro friu-

lano do século XVI podia ser tão complexa e interessante quanto a cultura erudita da época e que, no final das contas, estamos diante de modos diferentes de organizar e interpretar a realidade. Atribuir à cultura popular um sistema de significados próprios ajuda-nos a compreender uma velha lição da antropologia: os perigos do etnocentrismo. Vimos como a definição de cultura popular em Mandrou limita-se a um mero recorte social, como se o simples fato de uma pessoa pertencer aos "meios populares" constituísse prova irrefutável de que estamos diante de um legítimo representante da cultura popular. Entendida nestes termos, a cultura popular perde toda a sua especificidade e se transforma num conjunto de "cacos" da cultura erudita. Afinal, Mandrou só conseguiu ver na cultura popular um amontoado anacrônico das idéias superadas da cultura erudita medieval. Sua incapacidade de entender a cultura popular dos séculos XVII e XVIII deve-se à negação da idéia de cultura como um sistema coerente de significados. Privada de sentido, a cultura popular acaba por impor a necessidade da cultura erudita como referencial para ser compreendida. Daí o fato de Mandrou defini-la como "restos" da cultura erudita.

Muitos autores já haviam chamado a atenção para a necessidade de se pensar as sociedades tradicionais como os antropólogos pensavam as sociedades primitivas e de se contrabandear para a história muitas das lições aprendidas por eles no trabalho de campo. Jacques Le Goff, Carlo Ginzburg e Robert Darnton são alguns dos autores que trilharam um caminho que poderia ser chamado de "antropologia histórica" ou "história antropológica". Apesar de variações significativas, todos os três

estão falando de coisas muito parecidas e são unânimes num ponto: o "outro" também está na história e é preciso aprender com a antropologia, que tem uma larga experiência nesta matéria, a lidar com a questão do etnocentrismo. Talvez a primeira constatação a ser feita pareça óbvia demais: os homens do passado são diferentes de nós. Robert Darnton formulou com brilhantismo esta idéia quando sublinhou que o passado não é o presente de perucas e sapatos de madeira (19). Para ele, o fundamental é recuperar o sentimento de choque cultural nas relações do historiador com o passado, para que não incorramos na impressão ingênua de que ele não nos reserva belos enigmas. Carlo Ginzburg, às voltas com o universo cultural dos camponeses do Friuli do século XVI, também adverte para o mesmo ponto quando afirma a necessidade da "reconstrução analítica da diferença" (20). De seu projeto faz parte "reconstruir a fisionomia, parcialmente obscurecida, de sua cultura e contexto social no qual ela se moldou". Se todos os grandes historiadores da cultura estão afirmando a necessidade de se pensar as sociedades tradicionais como um "outro", vale indagar então o porquê de isto só estar acontecendo agora. Para esta pergunta, existem duas respostas.

A primeira delas tem a ver com o próprio desenvolvimento da história enquanto disciplina autônoma. Já no século XVIII, havia um gênero tido como ancestral da história, dedicado a relatar o cotidiano das sociedades distantes no tempo e no espaço (21). Seus autores limitavam-se a descrever estas sociedades naquilo que elas tinham de radicalmente diferente em relação à sociedade européia da época. Seus leitores, por sua vez,

interessavam-se por tais relatos porque eles pareciam saciar uma curiosidade pelo diferente e pelo exótico, e quanto mais "bizarros" os costumes descritos nestas obras, mais interessantes tornavam-se para o público. Há algum tempo, os historiadores retomaram o cotidiano, as mentalidades e a cultura como objeto de estudo, fazendo-os ressuscitar da poeira de anos e anos que a história dos grandes acontecimentos havia depositado sobre eles. Um dos estandartes da história das mentalidades - retomado posteriormente pela história da cultura - é a necessidade de se introduzir "novos objetos" no domínio do historiador, sobretudo aqueles considerados "marginais" pela historiografia ou pela cultura erudita que lhes era contemporânea. A história da feitiçaria, do amor, da morte, por exemplo, fazem parte deste movimento em direção a temas marginalizados. Ao ritmo trepidante das batalhas, guerras e revoluções, opuseram a longa duração e desde então a história das mentalidades, da cultura e do imaginário tem fornecido um material riquíssimo para se pensar a prática do historiador e contribuído de forma inesgotável para redimensionar a problemática da cultura popular.

Apesar disso, alguns estudiosos tocam as fimbrias do exotismo descritivo do século XVIII, fascinados pelo anedótico e pelo pitoresco. A abordagem de temas relevantes como o clima, a alimentação e o vestuário sucumbiu, muitas vezes, à descrição superficial, sem a perspectiva de uma problemática consistente. O seu valor histórico, no sentido de enriquecer uma investigação séria, esfacelou-se em migalhas, em uma "poalha de anedotas, de dados dispersos, de instantâneos, que nada têm a ver com o verdadeiro cotidiano e, ainda menos, com a história", como

observou Jacques Le Goff (22).

Este procedimento significa um retrocesso a uma história meramente factual, narrativa, a-problemática, que se justifica pelo exotismo e pela diferença. Respaldados pela crença de que uma história interessante prescinde de uma problemática, os seus autores optam pelo caminho fácil do inventário meramente descritivo.

Objecções como essas aplicam-se à história da cultura, filiada também à incorporação de novos objetos. O apelo ao exotismo fácil, a narrativa de tom descritivo frequentemente instituem um "outro" sem racionalidade e sentido, que somente se constitui como reflexo deformado da sociedade de onde se fala. Enfatiza-se a diferença quando ela é exótica, e ela parece exótica para nós justamente por não ter lógica ou coerência. Se determinada vertente historiográfica preocupou-se em resgatar a figura do "outro", foi com a intenção de aumentar o fosso da diferença que nos separa dele, tornando-o opaco e incompreensível para nós. Ademais, a noção de diferença aparece, nesses casos, associada à idéia de inferioridade, expressa pela ausência de lógica e sentido. Reafirmar o princípio da diferença só tem sentido como ponto de partida para a sua "reconstrução analítica" ou para fazer o opaco tornar-se compreensível, conforme a expressão de Darnton.

A segunda resposta diz respeito a uma categoria muito cara a uma determinada vertente historiográfica, segundo a qual o homem possui uma natureza humana, imutável ao longo da história. Daí as suas ações poderem ser explicadas de acordo com as motiva-

ções do homem contemporâneo, sugerindo sempre a idéia de continuidade entre o passado e o presente, sem ruptura. Numa palestra proferida na então recém-criada Universidade de São Paulo, o historiador Lucien Febvre questionou a noção de natureza humana, ao afirmar que o homem do século XVI era um outro e que um abismo nos separava de seu universo mental. Neste momento, Febvre lançava os pilares da história das mentalidades e revisava, indiretamente, os estudos sobre a cultura (23). Derrubado o mito da natureza humana, a história abria-se então para o princípio da diferença.

Muito frequentemente, a história repetiu alguns dos passos da antropologia nos seus inícios: o olhar sobre o outro, sobre a diferença tendeu a reeditar a postura etnocêntrica dos folcloristas do século XIX. Mais recentemente, Bakhtin, interessado em fazer a apologia apaixonada da cultura popular como única possibilidade de contestação e renovação, imputou-lhe características imutáveis, chegando mesmo a sugerir que o popular seria intrínseco ao ser humano e revelaria os seus ideais mais profundos, enquanto que o oficial adquiriria os contornos de um artefacto, imposto pelo Estado e pela Igreja como estratégia ideológica de manutenção da ordem social. Se a historiografia havia jogado na lata de lixo da história o conceito de natureza humana, ele ameaça voltar sob uma forma ainda mais perigosa, a de um "espírito popular", como a pairar acima dos séculos. No esforço de recuperar a complexidade e a riqueza da cultura popular, alguns autores - como é o caso mais flagrante de Mikhail Bakhtin - acabam por imputar à cultura erudita a pecha de "inferior", "comprometida com as classes dominantes" em oposição ao ge-

nuno "espírito popular" - este, sim, digno de adjetivos inflamados. Ora, este procedimento pretende camuflar uma vontade de se reestabelecer o princípio de hierarquia entre culturas diferentes - postulando sobre a mais "rica", em detrimento da outra, a "pobre".

Mais importante que impor critérios comparativos e valorativos entre cultura popular e cultura erudita, cabe ao historiador recuperar o processo de construção histórica das diferenças entre uma e outra. Se o olhar do antropólogo é quase sempre desprovido de perspectiva histórica, voltado para um presente imediato e entendido como igual ao passado e ao futuro, o historiador encontra aí - no processo da construção histórica da diferença - o seu campo privilegiado de análise. Introduzir a noção de "alma" ou "espírito popular" no domínio da cultura significa, por isso mesmo, cristalizá-la e fossilizá-la e, fundamentalmente, negar a história o seu papel mais tradicional, isto é, o de explicar as mudanças históricas.

IV.

A natureza fragmentária das fontes, assim como as contribuições de Ginzburg, Darnton e Le Goff ao estudo da cultura tiveram um papel decisivo no meu método de leitura. A impossibilidade, no momento, de se ampliar a pesquisa com a exploração dos arquivos portugueses - verdadeiro manancial para o estudo da cultura popular no período colonial brasileiro - restringiu significativamente o corpus documental, impondo a necessidade de se proceder a uma leitura cerrada e verticalizada das denúncias e

confissões apresentadas à primeira Visitaçãõ do Santo Officio. Privilegiei-as como pistas luminosas, ainda que escasas, para penetrar no universo das idéias e dos sentimentos da sociedade colonial do século XVI: são pontes valiosas que nos conduzem ao jogo complexo das relações entre popular e erudito.

Partindo do pressuposto de que "a expressão individual ocorre dentro de um idioma geral, de que aprendemos a classificar as sensações e a entender as coisas pensando dentro de uma estrutura fornecida por nossa cultura" (24), abordei as falas colhidas ao longo da primeira Visitaçãõ inquisitorial como uma espécie de "olho mágico" através do qual o historiador, mediante um esforço de decodificação, pode reestabelecer a teia complexa de significados partilhados socialmente. E bem possível que muitas das idéias e concepções confessadas ou denunciadas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça não tenham sido proferidas. Isto, contudo, em nada altera o principal: elas faziam parte do campo de possibilidades destes homens - e mesmo a mentira articula-se num idioma comum, e é ainda um fragmento de uma visão de mundo. Marc Bloch lembrou-nos de que a mentira "é à sua maneira um testemunho" (25).

Sob a inspiração do método da exegese de significados, busquei entender como os colonos quinhentistas reelaboravam e atribuíam significados a temas religiosos específicos, como a salvação humana, o Céu, o Inferno, Deus, e quais as tradições culturais que confluíam nestas concepções.

V.

Ao iniciar o estudo das relações culturais no século

XVI, pareceu-me importante abordar a problemática da cultura a partir do universo da elite eclesiástica. Interessava-me compreender de que modo a percepção dos jesuitas acerca da diferença - o universo indígena ou a religiosidade popular - estava condicionada pela cultura religiosa, através da qual viam e interpretavam o mundo à sua volta. Afinal, ao pensar e organizar a realidade que o Novo Mundo lhes oferecia, eles recorreram aos instrumentos dados pela sua cultura. Por outro lado, a experiência cotidiana tendia também a rearticular este universo, num movimento de interação recíproca. O primeiro capítulo - "O olhar sobre a diferença" - é uma incursão por esta senda: ele funciona como uma espécie de pano de fundo para os capítulos subsequentes. Nele, busco fundamentalmente entender em torno de que critérios se construiu a noção de diferença no interior da cultura eclesiástica.

O tema da salvação enfeixava, no século XVI, um rol vasto de preocupações e mostrou-se adequado para dar conta do emaranhado de questões abordadas no capítulo 2 - "Todos os caminhos levam ao Céu". Ecoando as querelas teológicas do século XVI que dividiram reformadores, teólogos e humanistas, é possível rastrear nas conversas de colonos um veio de tolerância religiosa, favorável à idéia da salvação de índios, mouros e judeus. Um dos elementos constitutivos da idéia de tolerância religiosa residia na imagem de um Deus extremamente misericordioso, próximo dos homens e que resvalava frequentemente para uma concepção totalmente humanizada.

Se os fautores da tolerância religiosa imaginavam um

Paraíso receptivo à diferença e à multiplicidade de crenças, havia aqueles que não se deixavam enredar pelas promessas de uma vida após a morte. O mameluco Lázaro Aranha, protagonista de um dos casos mais densos relatados pela Visitação quinhentista, tece o fio condutor do capítulo 3 - "O carvão e a alma": as idéias do mameluco proporcionaram um novo olhar sobre uma série de evidências espalhadas ao longo do século XVI.

No capítulo 4 - "O mundo de cabeça para baixo" - abordo um complexo sistema de imagens ligado à concepção do outro mundo como inversão. Tributária de um tema caro à cultura popular do século XVI, a idéia do outro mundo como reflexo invertido da vida terrena contrapunha-se ao princípio de penas e castigos que constituía a espinha dorsal das formulações religiosas. No século XVII, Vieira retomaria a idéia do além como "mundo às avessas" para transformá-la na linha mestra de uma ética de submissão social, abandonando os caracteres festivos e alegres do Inferno popular.

VI.

Este trabalho compreende o período que se inicia em 1549, data em que aportam na Bahia os primeiros homens da Companhia de Jesus, e se estende até 1595, quando o visitador Heitor Furtado de Mendonça dá por encerrada a Visitação do Santo Ofício no Brasil. Estas balizas cronológicas não me impediram, no entanto, de lançar mão de uma documentação que as extrapola. Quanto à dimensão espacial da pesquisa, ela abrange as capitâneas que acolheram a Visitação inquisitorial no final do século XVI: são elas Pernambuco, Bahia, Paraíba e Itamaracá. O primeiro

capítulo recobre uma área bem maior, incluindo as regiões onde os jesuítas assentaram colégios e aldeamentos.

A base documental da pesquisa é constituída pela primeira Visitação do Santo Officio ao Brasil, ocorrida entre 1591 a 1595 em Pernambuco e Bahia, e pela extensa correspondência que os jesuítas endereçaram aos seus superiores na Europa. Cronistas e viajantes contribuíram, em alguns momentos, para alargar os limites da reflexão e em muitas passagens concedo a seus escritos um lugar de destaque na narrativa.

Ainda sobre a delimitação espaço-temporal da pesquisa, cabe dizer que ela cumpriu o objetivo de circunscrever o grosso das fontes, sem se constituir em amarras rígidas e inflexíveis que obstruíssem uma análise mais ampla. Espero ter justificado ao longo do texto a ousadia em burlar as balizas do tempo e do espaço.

NOTAS

- (1) "Iniciada a colonização do Brasil pelo esforço de portugueses, ao sangue do colonizador oficial logo se misturou livremente o de europeus das mais variadas procedências: ingleses, franceses, florentinos, genoveses, alemães, flamengos, espanhóis". FREYRE, Gilberto. CASA GRANDE & SENZALA. Rio de Janeiro, José Olympio, 1947, vol. I, p. 277.
- (2) DARNTON, Robert. O GRANDE MASSACRE DE GATOS e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p.XIV.
- (3) SCHMITT, Jean-Claude. "'Religion populaire' et culture folklorique", Annales, E.S.C., 31 année, no. 5, set-oct., 1975, p. 942.
- (4) "O popular está em moda, falando sem nenhuma intenção pejorativa, pois há modas boas. Nos últimos anos, desde a obra pioneira de Robert Mandrou "De la culture populaire au XVIIIe. siècle", multiplicaram-se os ensaios sobre este tema (...)". VOVELLE, Michel. IDEOLOGIAS E MENTALIDADES. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 153.
- (5) LE GOFF, Jacques. "Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Age". In - L'IMAGINAIRE MEDIEVAL: essais. Paris, Gallimard, 1985, pp. 103-119.
- (6) MANDROU, Robert. DE LA CULTURE POPULAIRE AUX 17e. et 18e. SIECLES: la Bibliothèque bleue de Troyes. Paris, Stock, 1964.
- (7) ibidem, p. 9.
- (8) ibidem, pp. 21-101.
- (9) ibidem, p. 14 e ss.
- (10) ibidem, p. 163.
- (11) ibidem, p. 162.
- (12) Para contornar este problema, Mandrou alegou que os livros eram lidos em voz alta, em lugares públicos, estendendo-se assim à grande maioria analfabeta do Antigo Regime. Porém, em momento algum ele arrola uma fonte para demonstrar este fato - que tem um valor argumentativo fundamental na sua tese.
- (13) Segundo Mandrou, os temas difundidos através da Biblioteca Azul são "constituídos em grande parte pela cultura erudita da aristocracia medieval: livros de piedade, romances de cavalaria, tratados de ocultismo, almanaques, breviários de educação, todas estas rubricas remetem, evidentemente, a um repertório medieval, isto é, familiar aos nobres senhores dos séculos XIII e XIV". MANDROU, op. cit., pp. 24-25.

(14) LE GOFF, Jacques. "Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Âge", pp. 103-119.

(15) GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 230.

(16) ibidem, p. 89.

(17) DARNTON, Robert. O GRANDE MASSACRE DE GATOS, pp. XV-XVI.

(18) No conceito de cultura popular em Bakhtin é fundamental o princípio de oposição. O que define a cultura popular é justamente este caráter de oposição à cultura oficial - que se caracteriza por uma visão de mundo séria, religiosa e feudal, imposta pela Igreja e pelo Estado. A esta cultura oficial, contrapõe-se a cultura popular, marcada pela oposição a seriedade da primeira e que instaura uma visão de mundo onde predomina o princípio de comicidade. Ver BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MEDIA E NO RENASCIMENTO: o contexto de François Rabelais. São Paulo-Brasília, HUCITEC-UnB, 1987, pp. 1-50.

(19) DARNTON, op. cit., p. XV.

(20) GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES, p. 12.

(21) LE GOFF, Jacques. "A história do quotidiano". In DUBY, ARIES, LADURIE et alii. HISTORIA E NOVA HISTORIA. Lisboa, Teorema, 1986, p. 73 e ss.

(22) ibidem, p. 79.

(23) FEBVRE, Lucien. "O homem do século XVI", Revista de História, vol. I, 1950.

(24) DARNTON, op. cit., p. XVII.

(25) BLOCH, Marc. INTRODUÇÃO A HISTORIA. Publicações Europa-América, 1974, pp. 8485.

. CAPITULO I

O OLHAR SOBRE O OUTRO: jesuitas, índios e colonos

OS CAVADORES DE ALMAS

Corria o ano de 1549 quando arribou na Bahia, depois de oito semanas de viagem, a nau que trazia os primeiros homens da Companhia de Jesus, incumbidos de dar início à empresa de conversão das populações indígenas e à assistência religiosa aos cristãos que aqui se encontravam (1). Dez anos depois, o padre Manuel da Nóbrega - designado superior da missão - relatava, numa belíssima carta ao amigo e ex-governador Tomé de Sousa, que então o acompanhava, os motivos que o animavam: o "de ver os cristãos destas partes reformados em bons costumes, e que fossem boa semente tresplantada nestas partes que desse cheiro de bom exemplo; e outro, ver disposição no gentio para se lhes poder pregar a palavra de Deus, e eles fazerem-se capazes da graça e entrarem na Igreja de Deus, pois Cristo N. Senhor por eles também padeceu" (2).

Na verdade, acontecimentos posteriores viriam alterar decisivamente os objetivos traçados por Nóbrega. Comparado ao trabalho empreendido junto às aldeias e aos colégios, a Companhia pouco se dedicou aos colonos cristãos. Escandalizados com o estado de pecado em que viviam e com os "estorvos" (3) que eles interpunham no caminho da catequese, os jesuítas tornaram-se os seus críticos mais ferozes, denunciando o pouco zelo desses primeiros povoadores. A linguagem utilizada por Anchieta para se referir a eles é exemplar do sentimento que a Companhia lhes dedicava:

" Porque se conserva na terra esta peste, que contamina a todos com seu nefando contágio? Arranque-se, para que não se apague de todo nos próprios cristãos o nome de Cristo!" (4)

Desiludidos quanto às chances de salvação dos colonos, trataram os jesuitas de concentrar os esforços na tarefa de conversão, abandonando-os à própria sorte. Mal lhes davam o sacramento da confissão, como relatou Nóbrega ao Provincial de Lisboa, alegando não acreditar "poder-se estes dar remédio", o que era motivo de "grande desconsolação" (5).

O Novo Mundo que se descortinava aos primeiros jesuitas não lhes era de todo desconhecido: as descrições da terra e das populações indígenas espalharam-se rapidamente pela Europa, alcançando grande popularidade (6). Além disso, a Companhia de Jesus havia estabelecido uma missão em Goa - elevada a Província neste mesmo ano de 1549 - mantendo com ela uma correspondência intensa e pormenorizada. Apesar dos meios precários da época, especialmente o vagar das naus que cruzavam os mares, os jesuitas constituíram uma ampla e eficiente rede de comunicação, que se estendia pela Europa, África e Oriente. Através de cartas, trocavam-se experiências, prestavam-se contas acerca do andamento dos trabalhos de conversão, pediam-se mais cavadores para a vinha do Senhor. A teia epistolar permitia que o poderoso Inácio de Loyola estivesse a par dos detalhes mais prosaicos da missão comandada por Nóbrega, opinando sobre as questões controversas. Endereçadas aos membros da Companhia, as cartas revelavam a eles o cotidiano das missões e os exóticos costumes de seus habitantes.

Entretanto, os jesuitas pareciam pouco influenciados pelas notícias que vinham da Índia e mesmo do Novo Mundo: as imagens que traziam acerca dos "gentios" aproximavam-se muito

mais das descrições bíblicas, em que os apóstolos narravam o contato com os pagãos da Antiguidade. Leitores da Bíblia mais que dos cronistas e viajantes, os jesuítas concebiam a si mesmos como apóstolos, destinados a reeditar na Colônia a saga dos fundadores da Igreja: as misérias do tempo, com seu cortejo de fome, doença e toda sorte de dificuldades reforçavam a analogia entre uns e outros. Tal como eles, os homens da Companhia tinham como missão pregar o Evangelho e propagar a Igreja através do mundo e entre os pagãos; chegavam mesmo a desejar o martírio, como o corolário de uma vida concebida à luz do apostolado. Descrevendo a morte de dois religiosos nas mãos dos índios, Anchieta lamentava-se de não ter tido igual sorte:

"Não podemos deixar de nos envergonhar muito, tendo-nos vencido na corrida a nós que viemos de Portugal, e tendo chegado primeiro à meta comum, para que todos tendemos, dois Irmãos admitidos na Companhia no Brasil" (7).

Impregnados por essas histórias, principalmente pelos Evangelhos de São Pedro e São Paulo, eles esperavam encontrar no Novo Mundo os pagãos da Antiguidade. Num texto revelador, intitulado Diálogo sobre a conversão do gentio, Nóbrega relembra, entre irônico e decepcionado, as pretensões apostólicas dos companheiros:

" - (...) porque não sei a qual ouvi que quando vinham na nau imaginavam-se um S. João Batista junto de um rio Jordão a batizar quantos a eles viessem..." (8)

Mais adiante, Gonçalo Alvares, um dos interlocutores do Diálogo, estabelece uma comparação entre os índios e os povos que foram alvo da pregação apostólica, indagando-se sobre a razão "de que veio estes negros serem tão bestiais, e todas as outras gerações, como os romanos e os gregos e judeus, serem tão discretos e

avisados ?" (9)

Se projetavam na Colônia as narrativas bíblicas, pretendendo ver nos índios os pagãos da Antiguidade, o mesmo não acontecia com as descrições da terra. Poucos dias depois da chegada à Colônia, o padre Nóbrega redigiu a primeira de uma série de cartas trocadas com seus superiores e colegas, instalados na Europa, África e Índia. Dirigida ao P. Simão Rodrigues, Provincial de Portugal, nela o jesuíta não manifestou interesse algum pelo mundo recém-descoberto. Chegou mesmo a incumbir outros da tarefa de dar notícias da viagem - e não propriamente das novidades da terra - dando a entender que estivera muito ocupado para atentar em aspectos tão frívolos. A certa altura, ele escreve:

"Somente darei conta a V.R. de nossa chegada a esta terra, e do que nela fizemos e esperamos fazer em o Senhor Nosso, deixando os fervores de nossa próspera viagem aos Irmãos que mais em particular a notaram" (10).

De fato, raríssimas são as referências nessa carta à exuberante natureza do Novo Mundo. E somente nos últimos parágrafos que ele dá notícias sobre a qualidade da terra, de forma lacônica:

"achamo-la boa e sã. Todos estamos de saúde, Deus seja louvado, mais sãos do que partimos" (11).

A menção à terra leva-o a escrever sobre a saúde dos jesuitas e aqui se evidencia, como se repetirá em outras cartas, a relação que se estabelece com a natureza. Numa carta conhecida como Informação das terras do Brasil, dirigida aos padres e irmãos de Coimbra, Nóbrega mostrou-se menos reticente. Com os olhos na empresa de conversão, informa que "esta terra tem mil léguas de

costa toda povoada de gente, que anda desnuda, tanto as mulheres como os homens", lembrando, no entanto, que em alguns lugares distantes "as mulheres andam vestidas" porque a terra é mais fria. A questão da nudez dos índios sugere-lhe uma reflexão sobre o clima do lugar: "de tal maneira que o inverno não é frio, nem quente, e o verão ainda que seja mais quente, bem se pode sofrer" (12). O missionário português vai ensaiando as suas primeiras descrições do Novo Mundo, selecionando-as conforme as necessidades da missão.

Aparentemente mais prolixo, Nóbrega não deixa, contudo, de manter uma relação quase pragmática com o mundo natural: é significativo que a referência a ele seja casual, feita em função das vestimentas dos índios e da disponibilidade de mantimento. Seu olhar não é, em absoluto, um olhar desinteressado, atento e voltado para a natureza em si mesma - como seria o de Fernão Cardim, quase cinquenta anos depois (13). Ao contrário, ele observa-a como um meio, um instrumento que auxilia ou dificulta seu trabalho de conversão. Mais tarde, a qualidade do clima e a abundância de mantimentos serão decisivos no estabelecimento dos colégios em determinados locais.

Mas, para além deste olhar interessado, sujeito às necessidades cotidianas da missão, os jesuítas estabeleceram uma outra ordem de contato com a natureza. Narrando as desventuras que marcaram sua viagem até os carijós, o padre Jerônimo Rodrigues descreve as impiedosas investidas do demônio, que "se meteu em uma baleia, e tão bravamente nos seguiu pela esteira da canoa, que nos enfadou assaz, e tão perto chegou de nós, que parecia que doutro mergulho surgiria debaixo

da canoa, e isto por muito espaço". Assustado com a pertinácia do animal, que tentava arrastar canoa e padres para o fundo das águas, o padre Jerônimo lançou-lhe então "um pequeno Agnus Dei (...) e quis Nosso Senhor que com isso, e com o Padre mandar governar para outro bordo, se apartasse de nós" (14).

Esta narrativa curiosa, e ao mesmo tempo enigmática para nós, repetiu-se ao longo do século XVI com uma frequência surpreendente: os naufrágios, as tempestades, os incêndios, enfim, toda sorte de obstáculos que surgiram no caminho da Companhia, foram lidos e interpretados como uma clara intervenção do demônio. Assim como Deus - que produz uma tempestade para beneficiar indiretamente a conversão - o demônio expressava-se através da natureza, e os jesuítas foram hábeis exegetas do mundo visível, apontando aqui e ali a ação terrível do Mal ou a ajuda generosa de Deus. Mas, narrativas tão comuns como as do padre Jerônimo Rodrigues não são apenas uma fortuita associação entre baleia e demônio. Na verdade, um episódio como este ou melhor, a interpretação que o jesuíta fez dele revela, para nós, uma rica e complexa visão de mundo, onde os limites entre natural e sobrenatural esfumaçavam-se e embaralhavam-se de tal modo, que entre um e outro não existia ruptura, apenas continuidade. Isto explica em parte o fato de a luta entre o Bem e o Mal não ter se travado apenas num plano espiritual e metafísico; quebrando essas barreiras, Deus e Satanaé irrompiam o mundo, comunicando-se com os homens através do mundo sensível. Mais importante que a diluição entre natural e sobrenatural, uma tal visão de mundo, fundamentada no princípio duelístico entre o Bem e o Mal, forne-

cia aos jesuítas uma explicação suficientemente rica da realidade, a ponto de dar conta não somente de uma elaborada concepção de história, como também da própria existência das populações pagãs do Novo Mundo. A Companhia de Jesus, de inspiração belicista e militarista, talvez tenha sido a mais bem acabada expressão de um cristianismo concebido de forma duelística. No ano de 1554, escrevia o jesuíta Pero Correa, referindo-se à capitania de São Vicente: " neste lugar tivemos muitos combates do demônio e ainda agora temos" (15).

Se o demônio revelava-se nas dificuldades que se interpunham entre jesuítas e índios, as desventuras da vida colonial - sobretudo a fome, numa clara alusão bíblica - eram frutos da ira divina que se abatera sobre os pecadores. Apesar das tentativas dos jesuítas no sentido de "ordenar" o mundo indígena sob uma perspectiva cristã, imputando-lhe uma lógica alheia ao seu contexto cultural, os índios opuseram-lhes uma resistência sem limites. Descrevendo uma praga que destruiu os mantimentos, fazendo grande fome na Bahia por volta do ano de 1555, Antonio de Blázquez propõe-lhe uma interpretação eminentemente religiosa:

"permitiéndolo el Seffor para que conozcan su piadoso castigo, mas ellos olvidados de merced tan grande y ciegos en su entendimiento dicen que estos infortunios no son por sus peccados sino porque son desastres que acontecem" (16).

A inclinação de Blázquez em conferir à praga uma conotação metafísica esbarrava na convicção indígena de que os infortúnios e os desastres faziam parte também da ordem do mundo e que nem sempre a falta de mantimentos remetia a um capricho divino. Ao proceder assim, contudo, Blázquez recorria aos instrumentos

dados pela sua cultura para apreender e interpretar a realidade a sua volta. Lançava mão das chaves de entendimento que partilhava com os homens da Companhia, e cujo traço mais marcante era, sem dúvida, a valorização da dimensão religiosa do universo. A origem da interpretação do mundo situava-se na Bíblia, autoridade a que Nóbrega recorreria para justificar, entre outras coisas, uma concepção evolucionista de religião. Se o mundo visível revela, ao leitor hábil, os designios divinos, presentes também na Bíblia, não há mais lugar para o imprevisto. Talvez seja por isso que na primeira carta escrita por Nóbrega ao provincial de Lisboa esteja ausente qualquer elemento que denote surpresa ou qualquer coisa que se assemelhe a um "choque cultural" - de resto, um conceito alheio ao seu universo mental. Surpreender-se significava, em última instância, deparar-se com o que não pode ser explicado à luz das Escrituras e da doutrina cristã. Nada havia que não poderia ser atribuído a uma lógica divina: tudo tinha seu lugar no mundo (17).

Do mesmo modo que a conversão do gentio inscrevia-se no plano divino, a América, vista desta perspectiva, abria-se aos olhos do mundo para que o paganismo fosse vencido. Mas, qual era, para os jesuitas, o significado da conversão? Naquela primeira carta enviada a Europa, Nóbrega dava boas novas a seus superiores, extasiado diante de um dos "principais" dos índios, que lhe dissera que "quer ser cristão e não carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas" (18).

A julgar por estas palavras, o sentido da conversão estava longe de se limitar ao conhecimento da palavra de Deus, ou simplesmente à adoção do cristianismo como religião: abrangente e

totalizadora, ela impunha a supressão dos hábitos e costumes indígenas. Ainda sob o impacto das primeiras impressões, Nóbrega projeta nos índios as suas expectativas em relação à conversão. "Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, senão que não tem com que se cubram como nós, e este só inconveniente tem" (19), regozijava-se ele ainda na primeira carta. O mundo pagão - pensava - estendia-se docilmente a seus pés, prostrando-se diante do designio divino do qual era o porta-voz. Este é o Nóbrega dos primeiros tempos, fascinado pela monumentalidade da missão que Deus, através da Companhia e do rei de Portugal, havia lhe destinado. Esta terra é nossa empresa, diria ele contemplando as terras coloniais.

Tornar-se cristão significava não apenas professar a fé cristã: significava também assimilar o modo de ser do europeu do século XVI, reconhecendo-o como o único condizente com os preceitos cristãos. Hoje, referindo-se a este processo, afirmamos que os jesuítas buscavam suprimir a cultura indígena, substituindo-a pela cultura cristã européia. Mas, eles tinham uma percepção muito diferente da missão a que se dedicavam, pois a própria noção de cultura - como a entendemos hoje - era exterior a eles: não se concebiam fazendo parte de uma cultura, ou mesma da Cultura com letra maiúscula. Aquilo que nós historiadores denominamos "universo cultural" dos jesuítas era, para eles, constitutivo do "ser cristão" e confundia-se com a sua visão de mundo de modo tão complexo que a catequese centrou-se nas crianças, mais "predispostas" a romper com os costumes dos antepassados (20). Almas ainda tenras, elas não teriam dificul-

dades em acatar os novos hábitos europeus e alguns jesuitas chegaram a sonhar em enviá-las a Portugal, para que vestissem o hábito negro da Companhia.

Vistos como pecadores submissos ao demônio, os índios e principalmente seus costumes tendiam a ser interpretados a partir de uma perspectiva fundamentalmente religiosa. Reprovavam-se-lhes o hábito de beber, a antropofagia, os rituais de feitiçaria, a poligamia, atribuindo a eles uma dimensão diabólica. Anchieta foi um dos que mais insistiram na identificação entre a cultura indígena e perversão diabólica e na associação entre índio e demônio. Num dos seus autos mais célebres, intitulado "Na festa de São Lourenço", aparecem três diabos, cujos nomes são uma clara referência a personagens reais: Guaixará, o rei, é um chefe tamoió que auxiliou os franceses num ataque aos portugueses (21). Aimbirê e Saravaia são seus criados, e como ele, tamoiós também. As intenções de Anchieta são claras: convencer o seu público espectador de que Guaixará personifica o Mal, e mostrar que os costumes indígenas são perversões impostas pelo demônio. Arditoso, Guaixará enumera os maus costumes dos indígenas:

"Boa cousa é beber,
até vomitar cauí.
Isso é apreciadíssimo,
Isso se recomenda,
Isso é admirável" (22).

A parafernália cênica do jesuíta espanhol completava as longas sessões de catequese. Nem sempre os ouvidos se prestavam à fruição do conhecimento, apelava-se pois para o olhar, o sentido privilegiado que, não raro, dispensava o recurso à língua nativa dos espectadores (23). Os autos encenados em locais públicos, acompanhados de música e dança, deixavam transparecer a religio-

cidade mórbida de Anchieta, com suas hordas de demônios monstruosos, as citações apocalípticas e as mortes portentosas.

É difícil saber até que ponto Anchieta teria utilizado a cultura indígena como instrumento de conversão. Os seus autos apontam claramente uma certa assimilação de termos e expressões indígenas e ele chegou mesmo a ambientar alguns episódios da vida de santos em aldeias indígenas. No entanto, o que pode parecer à primeira vista o resultado de um "espírito progressista", disposto a dialogar com outra cultura, mostrar-se, numa análise mais refinada, o reflexo direto da forma através da qual Anchieta apreendia e interpretava o Novo Mundo e seus habitantes. Longe de ser casual ou desordenada, a incorporação de elementos do imaginário indígena obedecia a um padrão criteriosíssimo, que revela muito mais da mentalidade do jesuíta do que da cultura indígena.

O auto "Na festa de São Lourenço" é, neste sentido, exemplar. Apesar de ter sido escrita parcialmente em tupi, da descrição do cotidiano das aldeias e da incorporação de personagens reais, a peça não faz concessão alguma à cultura indígena e está longe de qualquer disposição para o sincretismo - para usar uma expressão alheia à época. Anchieta somente introduz no auto alguns elementos indígenas, à medida que eles identificam-se à própria ação do demônio: costumes como beber cauim ou tingir o corpo, constituíam, a seus olhos, perversões diabólicas.

Os autos, um dos instrumentos de catequização, cumpriam o objetivo de dar aos catecúmenos uma consciência de si próprios, à luz do cristianismo. Retratados como vilões, negavam-se-lhes a possibilidade do livre arbítrio, condenando-os ao jugo de Deus ou

do demônio. Neste sentido, os autos funcionavam como espelhos, onde os padres da Companhia refletiam a imagem sinistra que tinham dos índios, e apelando para uma pedagogia baseada no terror, previam as penas terríveis que sofreriam no Inferno. Anchieta valeu-se de forma brilhante deste artifício cênico (24). Aliás, a própria catequese caracterizou-se, ao menos num primeiro momento, por uma tendência marcadamente assimilacionista, que se traduziu na necessidade de tornar os índios não apenas parecidos fisicamente aos europeus - há casos de meninos enviados para os colégios da Europa, a fim de vestir a batina dos padres - mas também perfeitamente integrados ao universo das sanções e interdições cristãs. É bem possível que esta característica tenha rendido aos índios um hábil artifício nas suas relações com a Companhia. O padre Antonio Blázquez levou ao conhecimento de Inácio de Loyola o caso de um "principal" que "sendo convidado para comer carne humana, não somente não a comeu mas repreendeu terrivelmente aos que lhe ofereciam, dizendo que ele era cristão e que havia de guardar seus costumes, mas eles que eram diabos que assim os demônios lhe haviam de fazer quando morressem" (25).

Para a demonização das populações indígenas concorria um fato singular: a crença medieval de que os demônios eram negros. Para os europeus do século XVI, os índios não podiam ser considerados brancos e, incapazes de captar os matizes, chamavam-nos de negros. A maior parte da documentação do século XVI refere-se a eles como negros da terra, em oposição aos africanos, os negros da Guiné.

Circulavam na Europa quinhentista os relatos de aparições de demônios negros como a noite. Macário de Alexandria,

citado por Rufino, relatou que "na hora do officio religioso viu-se espalhar pela igreja onde a comunidade orava uma nuvem de crianças, negras como os etíopes, e que pareciam voar. Os pequenos etíopes iam de um em um e os que eram tocados pelo seu olhar dormiam instantaneamente; enfiavam o dedo na boca dos outros que se punham a bocejar; alguns diabos subiam na cabeça daqueles que não estavam concentrados..."

Nóbrega era um ávido leitor de Agostinho; citou-o nas inúmeras cartas escritas à Europa. Era de se esperar, portanto, que conhecesse as descrições da Cidade de Deus onde Agostinho fala de Satã como deus dos Gêntios e das tentações de um homem que "*in somnis a pueris nigris, cirratis, quos intelligebat daemones, baptizari prohibitus fuisset*" (26). Teresa de Ávila "evoca também o horrível negrinho que range os dentes, monstro de pele negra, com cornos na testa, pés fendidos" (27). Representações do demônio como um ser negro escoravam-se na identificação do diabo com um estrangeiro, com o infiel.

Afeito ao macabro, Anchieta apreciava as descrições de demônios com chifres, rabos em forma de lança, grandes dentes ameaçadores - eles povoavam os seus autos religiosos. É bem possível que tivesse em mente as séries iconográficas analisadas por Francastel, em que o diabo tingia-se de negro.

Na verdade, o olhar que buscava identificar Índios e demônios traía um imaginário apascentado pelos relatos de Macário de Alexandria, Agostinho e Teresa de Ávila e pela iconografia medieval que cobria as paredes de igrejas e mosteiros da Península. O jesuíta Antonio Blázquez, sob o efeito destas represen-

tações, acreditava ver nas habitações dos índios os traços inequívocos do Inferno:

"São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quais estão uns cântaros como meias tinas que figuram as caldeiras do Inferno" (28).

Mas, a detração da cultura indígena sob uma perspectiva demonizante estava longe de dar conta das atitudes dos jesuítas em relação aos indígenas. Ao contrário de uma visão monolítica, eles cultivavam uma percepção evolutiva acerca dos índios, inserindo-os numa espécie de hierarquia cuja medida traduzia-se em "estar ou não aparelhado para receber a palavra de Deus" (29). Na verdade, esta escala evolutiva mal esconde os critérios pelos quais se definia o "melhor e o pior gentio do mundo". Nóbrega, escrevendo a D. João III, explicou os motivos pelos quais decidira residir na Capitania de São Vicente: "residimos por ser ela terra mais aparelhada para a conversão do gentio que nenhuma das outras, porque nunca tiveram guerra com os cristãos (...) Há muitas gerações que não comem carne humana. As mulheres andam cobertas. Não são cruéis em suas guerras como estes da costa, porque somente se defendem: algumas têm um só Príncipe, e outras cousas mui amigas da lei natural" (30).

Via de regra, os jesuítas que aqui aportaram durante o século XVI viram a cultura indígena a partir dos referenciais de sua própria cultura, assimilando a diferença como inferioridade, de tal modo que costumes e práticas que colidiam frontalmente com ela, como sucedia com a antropofagia e a poligamia, tendiam a ser os mais atacados e reprimidos. Nóbrega não hesitou em recorrer à autoridade do governador Mem de Sá, que "mandou apregoar

por toda a terra, scilicet, oito e nove léguas ao derredor, que não comessem carne humana" (31). Assim, não foi mera coincidência que tenham sido justamente aqueles que não praticavam a antropofagia, nem a poligamia e o nomadismo - que inviabilizavam a conversão - que se encontravam, na percepção dos jesuítas, melhor aparelhados para receberem a fé cristã e mais dispostos a "dar algum fruto".

Os jesuítas foram extremamente sensíveis às diferenças da cultura indígena, isto é, aquilo que separava os índios do "ser cristão" - que, como vimos, confundia-se com o "ser europeu". As cartas inventariaram este abismo cultural, beirando muitas vezes a descrição etnográfica. Mas, as diferenças traduziam-se sempre em inferioridade, senão na própria idéia de conversão diabólica - a exemplo de Anchieta. Os relatos sobre os bizarros e diabólicos costumes indígenas eram, via de regra, permeados por adjetivos pejorativos: rudes, bárbaros, bestiais. A atitude otimista de um Cardim ou de um Vasconcelos, propensos a ver nos índios os contornos edênicos dos personagens do Gênesis, a nudez sendo interpretada como pureza, foram casos isolados, pontuais.

Entretanto, as diferenças constatadas pelos jesuítas não tinham sua origem na natureza: os índios eram tão humanos ou tão "próximos" quanto os cristãos. Bárbaros, eles não o eram de forma intrínseca e imutável. Extrínsecas, as diferenças não só podiam ser superadas, como também encontravam uma perfeita explicação, assentada - como não poderia deixar de ser - num episódio bíblico. No Diálogo sobre a conversão do gentio, Nóbrega recorre a uma belíssima passagem do Gênesis, que apesar de

extensa, merece ser aqui transcrita:

"Eram pois os filhos de Noé, que saíram da arca, Sem, Cam e Jafete. Este mesmo Cam é o pai de Canaã. Estes são os três filhos de Noé; e dele se propagou todo o gênero humano sobre toda a terra. E Noé, que era lavrador, começou a lavrar a terra e plantou uma vinha. E bebendo do seu vinho ficou embriagado e deitou-se desnudo no meio de sua tenda. O qual tendo visto Cam, pai de Canaã, isto é, a nudez vergonhosa de seu pai, saiu fora a contá-lo aos seus irmãos. Mas Sem e Jafete, deitando uma capa ou manta sobre os ombros e caminhando às arrecuas, cobriram a nudez do seu pai, tendo as caras voltadas, e assim não viram as vergonhas do pai. Logo que despertou da embriaguez, sabendo o que havia feito com ele o seu filho menor, disse: Maldito seja Canaã, escravo será dos escravos dos seus irmãos" (32).

Os jesuitas acreditavam que os índios fossem descendentes de Cam, e por isso "ficaram nus e tem outras mais misérias" (33). Através de um episódio bíblico, eles buscavam inserir a nova humanidade no contexto da lógica cristã, numa tentativa bem-sucedida de domesticar um fato singularmente novo. Assim, a descoberta do Novo Mundo, com seu cortejo de novidades - as gentes, a fauna, a flora - enfim, tudo aquilo que poderia ter configurado um "choque cultural" não ameaçava solapar uma visão de mundo que ignorava até então a realidade de quase metade do planeta. Ao contrário, na perspectiva cristã, a existência do Novo Mundo proporcionava sentido a certas passagens obscuras das Escrituras, que, finalmente, alcançavam toda sua plenitude. Trechos dos evangelhos de São Marcos e de São Mateus passaram a ser interpretados à luz dos novos acontecimentos. O versículo, no qual se afirmava que "essa Boa Nova do Reino será proclamada no mundo inteiro em testemunho diante de todos os povos. E então

virá o fim", tornou-se a prova definitiva de que a conversão do gentio deveria preceder a parúsia - isto é, a segunda vinda de Cristo. Afastava-se assim a gratuidade dos Descobrimentos, integrando-os à lógica divina que regia o universo. As novas terras abriram-se, pois, para que os jesuítas cumprissem a etapa final da história da humanidade, e aumentando o reino terrestre de Deus, assegurassem as suas gentes um lugar na glória celestial. Com efeito, Nóbrega foi um dos que não se cansaram em buscar os sinais da proximidade do fim do mundo, associando a generosidade divina à ânsia de "encher o número dos escolhidos, e recolher os chamados e convidados às bodas de seu Filho".

"Muitas vezes cuido eu, e é para mim grande sinal do mundo durar pouco, pois Nosso Senhor vejo que quer despedir tanto sua glória e busca tantas maneiras para a dar..." (34)

Ademais, a teologia já havia fornecido elementos para se explicar a heresia e o paganismo, atribuindo-os à ação nefasta do demônio. O contato com os índios só veio confirmar o velho princípio de que em alguns lugares a causa cristã estava provisoriamente perdida.

A abolição da novidade, a adequação de um dado novo a uma ordem previamente estabelecida, de modo a introduzi-lo num campo de significados conhecido - brilhantemente analisada por Laura de Mello e Souza (35) - foi talvez um dos maiores obstáculos da percepção do outro no Novo Mundo. Torná-lo inteligível significava reduzi-lo ao eu. Foi por isso que os jesuítas não puderam acreditar na eficácia da cultura indígena e no seu direito à especificidade. Reconhecê-la como cultura significava aceitar a validade de outras visões de mundo, e acreditar, a um só tempo,

que a sua própria cultura correspondia apenas a uma das inúmeras possibilidades. De certo modo, os jesuitas estavam presos a uma visão de mundo que, essencialmente religiosa e universalista, deixava pouco espaço para a possibilidade de um diálogo cultural. E foi justamente no âmbito religioso que o universalismo próprio do cristianismo mostrou-se mais propenso a aniquilar as diferenças, substituindo-as por lacunas. Para Nóbrega, a religião indígena nem mesmo existia, alegando que "é gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem" (36).

Relatos como este levam-nos a pensar o quanto a vocação absolutista do cristianismo, com sua pretensão à verdade, refletia e aprisionava o olhar de Nóbrega e de seus companheiros. Indícios que nos permitem hoje reconstituir em parte a religião indígena não foram suficientes para que eles percebessem que os índios também possuíam um deus, a quem dedicavam culto. Isto aconteceu porque a sua idéia de Deus afigurava-lhes a única possível: o Deus cristão, descrito pela Bíblia e pela teologia. Incapazes de superar o universalismo da própria religião, os jesuitas tiveram dificuldades de perceber outras possibilidades de significados que não os inscritos pela sua própria cultura.

Um dos pilares nos quais se assentava o cristianismo no século XVI residia na idéia de que o conhecimento de Deus, e por consequência da verdade, era monopólio da Igreja. O cristianismo jamais deixou de conceber a si próprio como portador de verdades absolutas, incondicionais e válidas, portanto, para toda a humanidade. O Deus do cristianismo era uno, absoluto e universal, e por consequência tudo aquilo que se ligava a ele partilhava

desta mesma pretensão universalista. Um caso particularmente ilustrativo desta postura nos é dado pela lenda de São Tomé. Nóbrega informou seus superiores em Portugal que os índios costumavam se referir a um indivíduo chamado Zomé, que havia não apenas estado entre os índios, mas deixado a suas pegadas espalhadas à beira de um rio. Contavam os índios que ele havia fugido às pressas, sob uma nuvem de flechas e que quando chegara à beira do rio, este abrira-se para que pudesse passar. Tamanho era o seu poder que as flechas disparadas contra ele voltavam-se contra os índios, e o mato dava-lhe passagem.

A aura mágica que cercava este estranho personagem logo convenceu Nóbrega de que Zomé era uma corruptela de São Tomé. Escreveu a seus superiores afirmando que "dizem eles [os índios] que São Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui" (37). Evidentemente, o mito de Zomé ou Zumé a que se referiam os índios nada tinha a ver com o santo da hagiografia cristã. A semelhança do vocábulo tupi, alguns aspectos como a travessia do rio e a vinda dos céus logo convenceram os jesuitas de que o santo havia não somente estado pelo Novo Mundo, mas revelado a alguns a palavra de Deus. Não se trata apenas de um mero equívoco cultural, derivado da existência de um vocábulo parecido em duas línguas distintas. A rigor, Zomé não se confunde com Tomé. Que fatores permitiram que os jesuitas vissem no Zomé indígena o Tomé cristão? Hoje, sabemos que São Tomé tem um significado muito específico, ligado à cultura cristã e plenamente articulado a ela. Seu sentido não é absoluto: ele só existe no contexto desta cultura, de tal modo que para uma tribo do Pacífico o nome Tomé

nada significa. A convicção de que os nossos significados só existem em nossa cultura conduz-nos ao relativismo cultural. Nóbrega e os jesuitas concebiam o cristianismo como uma verdade absoluta, atribuindo-lhe significados tão universais que extrapolavam o âmbito da própria cultura, tornando-se autônomos.

A demonização das populações indígenas só pôde ocorrer porque os jesuitas acreditavam que a figura que lhes inspirava medo correspondia exatamente ao demônio cristão. Os espíritos do mal a que os índios faziam alusão e aos quais temiam eram filtrados pelo cristianismo:

" (os índios) tienen mucha noticia del demonio y topan con él de noche y han gran miedo dél. Andan con lumbre de noche por miedo d'elle, y esta es su deffensión" (38).

A incompreensão originada pela tradição universalista do cristianismo manifestava-se também nos rituais cristãos, sobretudo no batismo. Anchieta, em carta a Inácio de Loyola, contou que "todos os domingos se lhes celebra missa; mas muitos dos catecúmenos levam a mal serem mandados embora depois do ofertório e pedem-nos assiduamente que os admitamos ao batismo " (39).

Para nós, atentos à cultura indígena, o significado do batismo para os índios não se confundia de modo algum com o significado cristão. É possível que se sentissem atraídos pela solenidade pomposa, acompanhada de música e canto, em que ele tinha lugar; o jesuíta Antonio Blázquez descreveu uma destas ocasiões:

" O negócio passou assia: vinham os meninos meninos com suas roupetinhas brancas e umas capelas de flores em a cabeça e palmas em as mãos em sinal da vitória que alcançavam do demônio" (40).

Por outro lado, os índios que haviam sido batizados gozavam efetivamente de certos privilégios junto aos jesuitas, usufruindo de sua mesa ou de seus pertences. Mas, apesar disso, Anchieta parece não ter se dado conta de que o ato do batismo poderia ter outros significados que apenas a remoção do pecado original.

Essa incapacidade de perceber a relatividade dos códigos, valores e princípios - o pressuposto da noção de cultura -, flagrante nos assuntos religiosos, é, as vezes, superada, e os jesuitas vão se dando conta de que certos aspectos do universo indígena têm um sentido muito específico, totalmente distinto de seu próprio universo. Desta percepção não decorreu obviamente o respeito pela cultura indígena e pelo seu direito à existência; ao contrário, ela propiciou o refinamento de uma estratégia de sedução, calcada na idéia de que "a semelhança é causa de amor" (41), isto é, fazer-se igual aos índios, adotando alguns de seus costumes, para atraí-los à fé cristã. Afinal, não se convencionou afirmar que a pedagogia jesuítica caracterizou-se por uma intensa plasticidade, dando lugar a sincretismos inusitados ?

Mas até que ponto essa percepção meio arrevezada de certos aspectos da cultura indígena - e que não implicou no seu reconhecimento como tal - não denuncia uma mudança de atitude em relação aos índios, sinalizando um processo de adaptação em curso ?

Anos e anos de experiência cotidiana abalaram o sólido universo cultural dos jesuitas. A formação religiosa que traziam na bagagem, eles acrescentaram as lições aprendidas no dia-a-dia das aldeias. O pragmatismo de Nóbrega - uma das características

responsáveis pela sua preeminência nos planos de conversão e colonização - consistiu em submeter princípios e valores ao teste da experiência cotidiana, reformulando-os ao sabor das circunstâncias. O plano de conversão e catequização das populações indígenas nasceu desse movimento recíproco entre imaginário e aprendizado. Isto aconteceu em ritmo diferente, e esbarrou muitas vezes na inflexibilidade de um Luís da Grã, fiel seguidor dos princípios que o embalaram na viagem ao Novo Mundo. A multiplicidade de estágios na adesão ao pragmatismo deu origem a divergências que envolveram a Companhia em discórdias e disputas surdas, mal disfarçadas pelo tom obsequioso das cartas.

Poucas vezes o conflito atingiria as proporções do episódio ocorrido nos idos de 1550: a polêmica travada entre o padre Nóbrega e o então bispo D. Pedro Fernandes Sardinha. Este último havia estado na Índia, onde exercera as funções de Vigário Geral da Diocese de Goa (42). Chegara a Bahia em julho de 1552, atendendo ao tão reiterado pedido de Nóbrega para que D. João III criasse aqui uma diocese própria, desmembrando a Colônia do bispado de Funchal, ao qual havia estado sujeito desde o início da colonização. Atendendo a solicitação do rei de Portugal, o papa Júlio III criou, pela bula "Super Specula Militantis Ecclesiae", de 25 de fevereiro de 1551, o bispado de Salvador. Além da experiência na Índia, D. Pedro Sardinha era dono de um currículo brilhante, em que constavam estudos em Paris e Salamanca, onde havia sido lente em Teologia. Afrânio Peixoto assim o descreveu: "era letrado, humanista e tinha fumos de vaidade". Além da formação erudita, o bispo contava ainda com um tempera-

mento que lhe renderia não poucas dissensões em terras coloniais.

A euforia de Nóbrega não durou muito: aquele que deveria ter sido um aliado, revelou-se um crítico intransigente. Mal havia desembarcado, e o bispo correu a escrever ao provincial Simão Rodrigues, em Lisboa, para fazer o relato dos fatos que o deixaram profundamente escandalizado. D. Pedro começou a carta citando, muito expressivamente, um versículo de Jeremias que diz: "Eis aí te constitui eu hoje sobre as gentes, sobre os reinos, para arrancares, e destruíres, e para arruinares, e dissipares, e para edificares, e plantares" (43). Este versículo expressava, para o bispo, o modo pelo qual os jesuítas deveriam conduzir o processo de conversão entre os índios: a destruição e a construção; tratava-se de, numa leitura literal, não deixar pedra sobre pedra.

Avesso a toda e qualquer concessão cultural, o bispo fora logo determinando, no seu primeiro sermão, que nenhum "homem branco usasse dos costumes gentílicos, porque, além de serem provocativos a mal, são tão dissonantes da razão, que não sei quais são as orelhas que podem ouvir tais sons e rústico tanger" (44).

Através desta carta, ficamos sabendo, entre outras coisas, que os meninos órfãos vindos de Portugal costumavam cantar louvores a Virgem ao "tom gentílico e tangerem certos instrumentos que estes bárbaros tanger e cantam quando querem beber seus vinhos e matar seus inimigos". O bispo chegara mesmo a surpreender o padre Salvador Rodriguez que "tancia, dançava e saltava como eles", os índios. Estranhara muito "trazerem os meninos o cabelo feito ao modo gentílico, que pareciam de mon-

ges". Inconformado com o procedimento dos inacianos, o bispo desceu às minúcias de tudo aquilo que lhe parecera escabroso. No final, recorreu ao latim para arrematar os seus ataques:

" O Senhor Jesus vos conserve incólume e a vossa Companhia, assim seja, e a mim de graça e forças com que possa com os trabalhos desta terra (...) Encomendai nas vossas orações a Deus que me livre dos gentios e maus cristãos, que quando quero corrigir os seus costumes aguçam as suas línguas como ser-pentes contra mim, mas sendo Deus em minha ajuda, não temerei o que faça o homem e me livrará das bocas injustas e da língua mentirosa..." (45)

Mas, a Companhia não havia passado incólume pela Colônia. E no mesmo mês, apressava-se Nóbrega em explicar a seus superiores a razão de métodos tão pouco ortodoxos. Nesta carta, justifica uma a uma as críticas feitas pelo bispo; quando se refere às músicas indígenas cantadas na igreja revela o quanto o cotidiano das aldeias afetara sua percepção da cultura indígena:

" Os meninos desta casa acostumavam cantar pelo mesmo tom dos índios, e com seus instrumentos, cantigas na língua em louvor de N. Senhor, com que se muito atraíam os corações dos índios, e assim alguns meninos da terra traziam o cabelo cortado à maneira dos índios, que tem muito pouca diferença do nosso costume, e faziam tudo para a todos ganharem. Estranhou-o muito o Bispo e na primeira pregação falou nos costumes dos gentios muito largo, por donde todo o auditório o tomou por isso. E foi assim, porque a mim o repreendeu muito asperamente, nem aproveitou escusar-me que não eram ritos nem costumes dedicados a ídolos, nem que prejudicassem a fé católica. Obedeci-lhe e assim o farei em tudo, porque por menos mal tenho deixarem-se de salvar gentios que sermos ambos divisos" (46).

Mais importante que a própria introdução da música indígena nos rituais cristãos, é o argumento com o qual Nóbrega justifica a sua incorporação. A crença de que certos costumes

não prejudicavam a fé católica equivalia, na prática, a sua assimilação nos próprios atos religiosos, sem que houvessem entre eles a enorme dissonância que o bispo via. Nóbrega evidenciava um olhar sobre a cultura indígena que já não era mais monolítico, no sentido de recusá-la em bloco, ou mera projeção de sua visão de mundo; aprendera, com a experiência cotidiana das missões, a olhar mais atentamente para os costumes dos índios, selecionando aqui e ali aqueles que lhe pareciam inofensivos. O princípio de demonização - decisivo para a detração de toda a cultura indígena - perdera em parte seu sentido, pois os índios deixavam de ser instrumentos nas mãos do demônio, e revelavam costumes que se harmonizavam com a doutrina cristã. Do mesmo modo, Nóbrega, talvez sem o saber, dava um passo fundamental na ruptura com a identificação entre "ser cristão" e "ser europeu". No limite, tornava-se possível vislumbrar uma Igreja perfeitamente afinada com índios nus, cantando e dançando suas músicas.

As cartas que tratam dos atritos entre o bispo e o Provincial são exemplares de duas concepções diferentes acerca não somente do modo de converter - que é, aparentemente o que está em jogo - mas da própria percepção da cultura indígena. Este último nível do debate - que é a origem das discórdias - não aparece explicitado. Mas é muito provável que Nóbrega tivesse conhecimento de que a divergência de ambos era muito mais profunda. De qualquer modo, a situação não lhe abalou a posição, nem desmantelou a política do "fazer-se igual é causa de amor". Ao bispo Sardinha, não coube igual sorte. As infundáveis brigas que se envolveu, os escândalos que o acompanhavam, o caráter irasci-

vel fizeram com que o rei o chamasse de volta à Europa. A julgar pelo conteúdo de suas cartas, era esta a sua vontade - "...Deus que me livre dos gentios e dos maus cristãos", escrevera ele ao provincial Simão Rodrigues. Em junho de 1556, embarcava na nau Nossa Senhora da Ajuda em direção a Portugal. Nas costas do litoral brasileiro, a embarcação naufragou e a sua tripulação, incluindo o próprio bispo, foi devorada pelos caetés. Na carta endereçada ao antigo governador do Brasil, Tomé de Sousa, Nóbrega, com a saúde profundamente abalada, volta os olhos para os anos de trabalho depositados na Colônia. Lembra-se das desavenças com o Bispo e o seu triste fim nas mãos dos caetés:

" Trouxe N. Senhor o Bispo Dom Pedro Fernandes tal e tão virtuoso qual o V.M. conheceu, e mui zeloso da reformação dos costumes dos cristãos, mas quanto ao gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e eles lhe pareciam incapazes de toda a doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas de seu curral, nem que Cristo N. Senhor se dignaria de as ter por tais; mas nisto me ajude V.M. a louvar a N. Senhor em sua providência, que permitiu que fugindo ele dos gentios e da terra, tendo poucos desejos de morrer em suas mãos, fosse comido deles..." (47).

Numa outra passagem, Nóbrega acrescenta que o bispo não tivera discernimento e confundira os índios do Brasil com os da Índia. Na verdade, a oposição entre ambos é fundamental para que entendamos os caminhos trilhados pela Companhia na Colônia, e o quanto os métodos e o próprio plano de conversão, apesar de estabelecidos de antemão, sofreram as influências do contato entre jesuitas e indígenas, e revelaram, até certo ponto, uma extrema agudeza na adoção da plasticidade como princípio catequético.

Muito já se falou sobre o princípio de plasticidade que teria sido um dos traços da pedagogia inaciana, através do qual determinados aspectos da cultura indígena foram assimilados e utilizados na tarefa de conversão e catequese. Até mesmo danças e rituais indígenas integraram-se às procissões religiosas que, calcadas em episódios bíblicos ou no calendário cristão, desde cedo exibiam a sua vocação para o sincretismo, para a plasticidade característica da catequese ensejada por estes homens. Segundo Serafim Leite, "nos primeiros tempos, os padres (...) faziam de tudo para ganhar todos a Cristo. Reproduziam os gestos e músicas dos índios e para industriar e animar os meninos, tocavam e até alguma vez, dançavam com eles" (48).

É claro que esse princípio de plasticidade mal escondia uma estratégia sofisticada de conversão, que, incorporando certas práticas indígenas, visava mesmo a sua lenta supressão; e os jesuítas, apesar de tudo, jamais contestaram o cristianismo como valor universal. E tampouco reconheceram na cultura indígena uma visão de mundo complexa e eficaz, perfeitamente integrada ao seu meio. A atitude dos jesuítas nunca deixou - pelo menos no século XVI - de evidenciar a convicção de sua superioridade cultural. Entretanto, dentro das possibilidades dadas pela cultura cristã quinhentista, na qual eles estavam imersos, a aceitação da nudez, da dança e da música indígenas assumia um caráter original e inovador. Não se tratava apenas de uma ruptura com o princípio de demonização ou com a associação entre fé cristã e a cultura européia. Nóbrega tinha ido mais longe: reconhecera, enfim a especificidade das populações indígenas do Novo Mundo, não mais projetando nelas as descrições bíblicas que acalentou quando

aqui chegara. Diferentes e singulares, exigiam novos métodos, suficientemente maleáveis para se adaptar a realidade do finalmente Novo Mundo.

A morte do bispo Pedro Fernandes Sardinha, devorado pelos caetés depois de ter naufragado na costa do litoral, quando partia para a Europa, é emblemática do destino de seus métodos ortodoxos. A inabilidade e a intransigência também teriam acarretado aos jesuitas uma morte muito parecida, ceifando definitivamente as ambições da Companhia no Novo Mundo. A consciência da superioridade numérica e bélica dos índios foi frequentemente lembrada nas cartas, e não faltou ocasião para que isto fosse comprovado empiricamente (49). A divisa, segundo a qual "a semelhança é causa de amor", revelou-se uma arma ainda mais sofisticada que as inúmeras flechas que selaram definitivamente a sorte do bispo.

A disposição para a assimilação de elementos notadamente indígenas originou situações curiosas e esbarrou frequentemente numa resistência formidável. Conflitos originados da distância que separava a cultura indígena da visão de mundo dos inacianos não puderam encontrar, muitas vezes, a solução fácil do sincretismo. Em alguns casos, os índios revelaram uma percepção tão aguda da situação vivida por eles, que acabaram por impor uma redefinição do próprio sentido da atuação jesuítica. A atitude assumida pela Companhia diante dos pajés ilustra bem a natureza e o alcance destes conflitos. Até que ponto a idéia de que "a semelhança é causa de amor" estender-se-ia a eles também?

Perspicazes e argutos, os jesuitas não demoraram muito

para perceber que os pajés ocupavam o espaço religioso por assim dizer da cultura indígena: estabeleciam a comunicação com os espíritos, servindo como ponte de ligação entre índios e sobrenatural (50). O charlatanismo e a intervenção do demônio levaram-nos a comparar os pajés com as feiticeiras européias. Chamavam-nos de "falsos padres" e reivindicavam para si o epíteto "verdadeiros padres" , situando desde então o campo onde se travaria o duelo com os pajés. Astutos, os jesuitas desenvolveram sofisticados mecanismos de desmoralização desses homens, tentando atraí-los para o cristianismo, ou nos casos de resistência, afugentá-los definitivamente do convívio das aldeias. De qualquer forma, as maiores críticas à atuação dos jesuitas - e a consequente resistência a ela - vieram justamente dos pajés, que não hesitaram em disputar corpo a corpo a ascendência religiosa sobre os índios.

A pretensa identificação com os feiticeiros - os falsos padres - levou os índios a solicitar dos jesuitas - os verdadeiros padres - o desempenho das funções anteriormente realizadas por aqueles. A percepção arguta dessa "substituição" foi formulada no relatório quadrimestral que o irmão Antonio Blázquez redigiu à Companhia, em maio de 1556:

"Os domingos e festas, em que se ajunta a gente de duas povoações, que não cabiam na igreja, e donde antes ofereciam a seus feiticeiros, trazem a oferecer a igreja, e vem já a pedir saúde à igreja, a Nosso Senhor, para si e para os seus se estão doentes (...) já agora de boa vontade dão seus filhos antes que morram ao batismo e destes mandamos bom quinhão de inocentes, regenerados com o santo batismo, aos céus" (51).

As palavras de Blázquez revelam que os índios recorriam aos

jesuitas em caso de doença, exatamente como faziam outrora com os pajés. Entretanto, havia uma distinção fundamental entre eles: os jesuitas acreditavam que a morte significava a saúde perfeita a que todos deveriam almejar, e por isso restringiam-se a dar o batismo e a ouvir a confissão - os instrumentos necessários para uma boa morte. Aceitavam e pretendiam que os índios aceitassem que a morte era a libertação, o bem maior que os moribundos poderiam alcançar. Por causa disso, tornaram-se, aos olhos destes, "ministradores da morte". Comentando uma das inúmeras mortandades que tiveram lugar no século XVI, explicadas hoje pela introdução de bactérias e vírus desconhecidos pelos índios, o padre Anchieta escreveu a Inácio de Loyola:

"Vendo o Senhor que se aproximavam agora do verdadeiro estado e prática da fé, começou a privar muitos desta vida, para os levar para a eterna, segundo cremos. Cuidou-se com a maior diligência e zelo que morressem muito firmes na fé. Entre estes também alguns inocentes passaram ao Senhor, depois de ter recebido o batismo" (52).

O sentimento que anima esta passagem nada tem de melancolia ou tristeza. Na verdade, a morte ocupava um lugar central no universo dos jesuitas, e foi, para eles, o melhor instrumento para afastar definitivamente o risco de reincidência nos velhos costumes, selando a conversão à fé cristã.

Contudo, uma tal postura contrastava enormemente com o universo cultural dos índios, e os pajés, extremamente perspicazes, valeram-se desta diferença para minar as pretensões hegemônicas dos inacianos. Ao contrário destes, eles exerciam funções muito específicas dentro da cultura indígena: voltados para a preservação da vida, reservavam-se-lhes a cura de doenças e a

promessa de alimentos abundantes. A morte, somente aplicavam-na aos inimigos ou em casos de vingança, quando os índios transgrediam as normas que mediavam o tratamento entre eles. Entre as estratégias postas em curso pelos pajés, uma em especial teve um efeito corrosivo nas relações entre índios e jesuítas. Tratava-se da crença, logo espalhada em todas as aldeias, de que os jesuítas, ao realizarem o batismo, lançavam a morte aos índios. O jesuíta Luís da Grã queixava-se a Inácio de Loyola do fato de os pajés persuadiram-nos "que no batismo lhe deitávamos a morte e que naquela nomear a Jesus e benzer era o sinal, e que bem o viam quando estava algum doente, que morria, com o benzer e nomear-lhe o nome de Jesus" (53).

Os jesuítas inclinavam-se a interpretar o medo como uma poderosa força de coerção; não é outra a origem da complexa pedagogia do terror, desenvolvida por eles para quebrar a resistência indígena. A campanha movida pelos pajés conheceu efeitos diversos, como se depreende da seguinte passagem, escrita pelo padre Francisco Pires:

" Desta grande mortandade tomaram os outros ocasião, por persuasão dos feiticeiros, a fugirem dos Padres, dizendo que lhes botavam a morte, e a temerem-nos, e por medo fazem quanto lhes pedem, como darem seus escravos e não os comereem quando os Padres lhes dizem, como aconteceu pouco a um, e outras cousas que não se podem escrever" (54).

E difícil imaginar o que teriam sido estas outras coisas, que o padre Francisco julgou por bem não escrever. De qualquer modo, a batalha contra os pajés parecia ter sido provisoriamente perdida, e quase todos os jesuítas viriam a fazer alusão aos desdobramentos da estratégia ensejada por eles.

Aos poucos, a identificação dos jesuitas com a morte obrigou os índios a mobilizar os instrumentos de sua cultura para fazer frente ao novo inimigo. Um dos episódios mais recorrentes durante o século XVI teve lugar nas habitações indígenas: à aproximação dos jesuitas, os índios escondiam as suas crianças, temendo que elas fossem mortas através da água envenenada do batismo. Alguns chegavam mesmo a recorrer a rituais de queima de ervas e pimentas - provavelmente um processo de afugentamento dos maus espíritos - para afastar os "mensageiros da morte". Entre os inúmeros casos citados nas cartas enviadas à Europa, destaca-se a do irmão Vicente Rodrigues. Nela, ele contou que:

" los gentiles con miedo que tenían de nós pensando que les traíamos la muerte no nos recibían ni osavam de nós dar de lo que tenían, mas antes quemavan pimienta para nos echar de casa con el humo della, y así andávamos mui grandes jornadas no dexando todavía de praer - dicar las grandezas de Dios" (55).

Entre este relato e o anterior, é possível constatar uma diferença fundamental nas atitudes derivadas da crença de que os jesuitas ministravam a morte através do batismo. Se no primeiro os indígenas pareciam assumir uma postura de submissão a eles, respeitando suas ordens e proibições, no segundo relato existe uma atitude de completa e total rejeição, beirando mesmo a hostilidade.

A reação dos índios em face do batismo e da mortandade que o acompanhava esboça claramente uma atitude de valorização da vida, concebida como um bem a ser preservado - função principal dos pajés tupinambás. Tal procedimento diferia enormemente da percepção jesuítica da morte: reverenciada como a libertação do homem, ela abria as portas para a verdadeira vida, destituída da

noção de pecado. Em relação às crianças, os jesuítas foram ainda mais enfáticos, e acalentaram a sua morte como uma espécie de consolo às desventuras do cotidiano da catequese. Aos seus olhos, as crianças batizadas morriam em plena inocência e partiam para o céu, que aos poucos ia se povoando de almas "brasílicas".

O padre Jerônimo Rodrigues, o autor da narrativa sobre o demônio enrustido numa baleia, narrou um caso curioso que havia ocorrido na missão dos cariús. Fora chamado para curar uma criança indígena que estava para morrer - "por terem para si sermos feiticeiros". Aplicou-lhe o batismo e deu-lhe o nome de Fernão Cardim. Aconselhou o pai a não deixar que a criança fosse chupada por feiticeiros, contando-lhe a história de São Basílio, segundo a qual este santo teria ido visitar o filho doente do imperador Valente. Este, apesar do filho achar-se melhor, procurou o auxílio dos Arrianos. Não demorou muito e o menino veio a morrer. A história não impressionara muito o pai: "que, acabando de nós nos irmos, o filhinho se achou bem; mas depois, comeu alguns carvões e achando-se mal, foram chamar uma feiticeira e morreu, indo-se ao céu por premícias desta nossa missão" (56), escreveu o jesuíta.

É evidente, neste relato, a falta de sintonia na comunicação entre índios e inacianos: para estes, o ato do batismo não tinha como objetivo proporcionar a saúde do corpo; destinava-se, sim, a preparar a alma do doente para a iminência da morte. É bem possível que o índio tenha acorrido até o padre Jerônimo Rodrigues na esperança de que ele pudesse realizar um ritual de cura, como faziam os pajés. Apesar de trágico, o desfecho do

episódio animara o jesuíta; ao final da carta, ele escreveu:

"E assim sabe Nosso Senhor consolar os seus; e eu me achei por tão ditoso caber-me esta sorte, e fazer-me o Padre esta caridade de me deixar batizar, que ainda aos Carijós não viera para mais, me tivera por bem-aventurado" (57).

Mas o contato com o universo cultural dos índios e a necessidade de disputar com os pajés a ascendência espiritual sobre eles impuseram aos jesuítas um alargamento das suas funções. Mais que um redimensionamento das relações entre índios e jesuítas, estes acabaram por revisar, no cotidiano da catequese, algumas concepções fundamentais de sua cultura.

Se a princípio concebiam-se como "pastores de almas", voltados única e exclusivamente para a salvação espiritual, a partir de um certo momento, as cartas passam a descrever rituais de cura, presididos pelos próprios jesuítas nas igrejas da Companhia. Utilizando as técnicas européias de sangria, conhecida como flebotomia, logo se tornaram "curadores" a que os índios recorriam em caso de doença. Numa passagem celebrizada por Sérgio Buarque de Hollanda, Anchieta revela a sua nova função junto às aldeias:

"deitar imprastos, alevantar espinhelas, e outros officios de albeitar, que eram necessários para aqueles cavalos, isto é, aos índios" (58).

Os jesuítas desenvolveram a partir do século XVI uma vasta farmacologia, inspirada nas plantas medicinais indígenas e nos princípios curativos que norteavam as sessões curativas dos pajés (59). No século XVIII, o aprendizado da medicina indígena seria sistematizado em sofisticadas farmacopéias assinadas por jesuítas, onde se reunia o conhecimento de quase três séculos de

convivência indígena. Durante este período, os aprendizes gostavam de enviar para a Europa pequenas quantidades de ervas e plantas, acompanhadas das respectivas prescrições (60).

Quando a cura não surtia efeito, ministrava-se o batismo ou a confissão, ou ambos, muitas vezes à revelia dos pacientes e seus familiares. Alguns foram mais longe na tentativa de substituir os pajés locais, e prometeram riquezas vindas da terra, ou ainda, chuvas abundantes que proporcionariam boas colheitas. O irmão Pero Correa revelou que os jesuítas "davam-lhes [aos índios] certeza que se acreditassem em Deus não somente lhes daria Nosso Senhor as grandes coisas celestiais que para os seus tinha, mas que neste mundo em suas terras e lugares, lhes daria muitas coisas que estavam escondidas (...) debaixo dos pés". Logo que se tornaram cristãos, "deu Nosso Senhor mina de ferro na sua terra" (61), concluiu ele.

A atitude dos jesuítas frente aos pajés põe em evidência uma diferença fundamental entre uns e outros. O prestígio dos pajés decorria de sua estreita vinculação à vida e a sua preservação, e a sua primazia sobre as aldeias tinha origem na promessa de prazeres reais e imediatos. Acenavam com a saúde e a abundância de alimentos, e quando fracassavam nos seus intentos, chegavam a ser destituídos da função (62). Os jesuítas, ao contrário, recorriam ao temor, à ameaça das desgraças presentes - a falta de alimento, epidemias, incêndios, mortandades - e futuras - as penas e suplicios infernais - para atrair os índios à fé cristã. Este foi um dos traços distintivos da sua atuação frente aos pajés que, voltados para a vida, pretendiam curar doenças, afugentar pestes e epidemias, e garantir a abundância de

mantimentos sem o esforço do trabalho.

A percepção

genial desta diferença foi formulada por um "principal", chamado Porta Grande que dissera ao padre Vicente Rodrigues que:

"sus paguóes [pajés], que quiere dezir sus hechiceros, les davan las cosas buenas, scilicet, mantimientos. Yendo nós por su Aldea habámosle muchas cosas de Dios y de la muerte. Dixo él que no avia de morir, que los vellacos morirán y no él que era virtuoso" (63).

Comparado às atribuições dos pajés, pouco ou quase nada os jesuítas tinham a oferecer as populações indígenas, a não ser a imagem glorificante de um Paraíso situado após a morte. Os mantimentos prometidos pelos "feiticeiros" foram frequentemente repartidos entre os padres, que nos primeiros tempos dependeram da esmola dos índios para sobreviver. Mais tarde, organizados os colégios, incumbiram às crianças de tarefas como a pesca e a caça (64).

A posição privilegiada que os pajés ocupavam, a tenaz resistência que lhes opuseram, a percepção arguta dos antagonismos entre o universo inaciano e a cultura indígena obrigaram os jesuítas a desempenhar funções que não somente eram exteriores aos seus objetivos iniciais, mas que também iam de encontro ao significado que atribuíam a morte (65).

Inerentes à cultura eclesiástica do século XVI, os equívocos que mediaram as relações de jesuítas e índios também se repetiram no seu contato com os colonos. A idéia da diferença como um padrão fixado pelo conhecimento da doutrina católica, superada através da catequese e da conversão, esteve presente também no olhar dos jesuítas sobre a religiosidade popular.

Colonos e índios podiam ser situados num mesmo nível: o da ignorância religiosa. É certo que a visão que os jesuítas tinham dos índios variou muito ao longo do século XV e encontramos frequentemente posições divergentes num mesmo autor. A concepção da "página em branco" (66) na qual tudo se imprimiria, mediante o esforço catequizador, guardava vários elementos de tensão interna: um deles era o de que a lacuna acarretada pelo desconhecimento da religião católica fornecera um terreno excepcionalmente fértil à ação do demônio, que tratara de preenchê-la com pecados como a bigamia, a embriaguez, a antropofagia. Outro elemento de tensão residia na indocilidade dos próprios índios: o Diálogo sobre a conversão do gentio é exemplar do sentimento de impotência que assaltava os jesuítas diante das resistências à conversão. Como disse anteriormente, a visão dos jesuítas acerca deles oscilou muito: algumas passagens falam da sua mansidão e docilidade, que "fazem tudo quanto lhe mandam", outras, refletindo o estado de ânimo da Companhia, relatam as inúmeras dificuldades de mantê-los no curral de Deus. A experiência cotidiana matizou, muito certamente, a teoria da "página em branco", ensinando-os que não bastava apenas o esforço do imprimador. Sérgio Euarque de Holanda notou, por exemplo, que a comparação estabelecida por Nóbrega entre os índios e o papel branco havia sido feita apenas quatro meses depois de sua chegada a Colônia, ainda sob o efeito de uma "enlevada expectativa" (67). Durante todo o século XVI, os jesuítas refletiram sobre os frutos de sua missão e a realidade era bem diversa daquela imaginada nos primeiros tempos: os índios haviam se mostrado inconstantes - frequentemente abandonavam a velha aldeia, indo se instalar em outro lugar,

pondo a perder o trabalho de anos, e reincidindo nos costumes antigos. Mesmo os meninos criados na barra da batina dos padres, mal cresciam e já se esqueciam das lições cristãs (68).

Entre a "ignorância das coisas da religião" e o ideal do bom cristão, havia uma distância difícil de ser transposta. Havia de se limpar o terreno, arrancando a densa erva daninha que ali se alojara. A metáfora extraída do trabalho do agricultor, presente no livro de Jeremias e invocada pelo bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, permeia as cartas escritas ao longo do século XVI e revela a concepção que os jesuítas tinham de sua missão. É claro que havia divergências quanto a leitura desta passagem bíblica: uns defendiam o arrasamento imediato do mato daninho, outros, como Nóbrega, viam utilidade para suas raízes, que poderiam auxiliar o plantio da verdadeira vinha do Senhor.

Os colonos, considerados também erva-daninha, não receberam de Nóbrega a mesma complacência que iria originar uma sofisticada estratégia de sedução dos índios. Para eles, não era válido o princípio de que "a semelhança é causa de amor". Como cristãos numa terra de pagãos, deveriam primar pelo exemplo, tornando-se iguais aos jesuítas, e aumentar assim o contingente dos soldados de Cristo. Chegados a Colônia, eles haviam de estabelecer o seu lugar na luta que aí se travava entre o Bem e o Mal.

OS HOMENS FALTOS DE DOUTRINA

" Nesta Capitania se vivia muito seguramente nos pecados de todo o gênero e tinham o pecar por lei e costume, os mais ou quase todos não comungavam nunca e a absolvição sacramental a

recebiam e perseverando em seus pecados (...)
A ignorância das cousas de nossa fé católica
é cá muita e parece-lhes novidade a pregação
delas" (69).

Assim se expressava Nóbrega a respeito da religiosidade de colonos e sacerdotes de Pernambuco, em carta ao rei de Portugal, D. João III, escrita em setembro de 1551. Ao observar a conduta religiosa destes homens, ele via uma grande distância separando-os do ideal do bom cristão, que, a duras penas, a Companhia tentava disseminar. Do alto de sua retidão e credulidade, o jesuíta português diagnosticava a origem do estado de pecado em que viviam os colonos pernambucos: a ignorância religiosa. A empresa de catequese - a instrução ocupando o vácuo da ignorância - faria desaparecer o fosso que dividia os inacianos do restante da população colonial, tornando-os senão perfeitamente iguais, ao menos, mais próximos.

Quando se referia aos colonos de Pernambuco, Nóbrega via-os diferentes não apenas em relação ao ideal do bom cristão; via-os diferentes a ele próprio, repositório da doutrina cristã que cruzara os mares para reparti-la com as populações do Novo Mundo. Concebia a si mesmo como o portador da verdade comunicada aos jesuítas através da fé e do aprendizado teológico. Aos olhos da Companhia, colonos e jesuítas não faziam parte de um mesmo mundo.

Observações como a citada acima espalharam-se por toda a Colônia no século XVI, expressando um juízo uníssono entre os jesuítas. Na verdade, o comentário do futuro Provincial tem o mérito de sintetizar em poucas linhas a percepção que os homens da Companhia de Jesus tinham acerca dos colonos.

A postura assumida por Nóbrega diante da religiosidade popular é também exemplar de uma problemática que esteve presente durante todo o século XVI: a das relações entre a cultura eclesiástica e a especificidade das formas populares de ver e interpretar a realidade. Esta questão pode ser formulada nos termos da percepção da diferença, porque o universo reprovado pelo jesuíta português define-se, a seus olhos, como algo que lhe é estranho e num certo sentido, antagônico também.

Ao contemplar a religiosidade popular dos habitantes da capitania de Pernambuco, Nóbrega o fazia seguindo uma lógica que lhe havia sido transmitida pela cultura eclesiástica de seu tempo. A noção de diferença constrói-se mesmo a partir desta cultura: os colonos ignoravam "as cousas da nossa fé católica" -- ou seja, a fé, a cultura e o conhecimento partilhado pelo autor, pelos membros da Companhia e pelo seu interlocutor, o rei de Portugal. O possessivo abarcava todos estes homens, ao mesmo tempo que os distinguia dos outros.

O tom exprobatório que caracterizava os contatos de Nóbrega com os colonos não era o fruto do primeiro impacto com homens leigos, acostumado que estava ao convívio da Companhia. A situação vivida por ele em Pernambuco -- os confrontos com pecadores, os vitupérios de ambas as partes -- não era uma experiência nova. Anos antes de embarcar para o Novo Mundo, perambulara pela Península Ibérica a fortalecer a fé de camponeses e mercadores. E mesmo a gagueira -- responsável pelo fracasso na vida acadêmica em Salamanca -- não o impedira de se tornar um pregador bastante conhecido (70). A bem dizer, Nóbrega, ao desembarcar aos 32 anos no Novo Mundo, encontrava-se mais aparelhado para enfrentar os

cristãos do que os índios. É bem possível que tenha repetido aqui as lições aprendidas nas andanças pela Península.

Os colonos ocupavam um lugar muito pequeno nas preocupações dos jesuítas, e isto se refletiu de forma significativa no conjunto dos escritos da Companhia. Apesar disso, as poucas referências a eles são cheias de significado, porque apontam sempre para um mesmo sentido: a crítica implacável da religiosidade popular. Existia um verdadeiro consenso de que se tratavam de pecadores contumazes - consenso que, de resto, estava longe de dar o tom nas discussões sobre os índios.

Uma das objeções mais recorrentes nos escritos jesuíticos dizia respeito à promiscuidade sexual que, segundo eles, imperava na Colônia. Nóbrega relatou ao padre Simão Rodrigues a situação que encontrara ainda no ano de sua chegada:

"nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas e outras livres que pedem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra, que é terem muitas mulheres" (71)

O costume de se amancebar com as índias da terra tornou-se, para os jesuítas, o mais grave dos pecados cometidos pelos colonos e que por si só justificava a excomunhão. Pior que o simples amancebamento, praticado com mulheres brancas, o amancebamento com as índias esfumaçava os limites entre a civilização e o gentio. Subtraídas ao controle rigoroso da Companhia, essas mulheres significavam um mau exemplo aos demais, desmoralizando o sacramento do matrimônio - considerado uma das etapas decisivas do processo de cristianização.

Mais que o amancebamento, os jesuítas preocupavam-se

com a natureza das relações que se estabeleciam entre colonos e índios, e o que representavam para a empresa de conversão. Preocupavam-nos o modo pelo qual os primeiros justificavam a prática do amancebamento e do apresamento - outro costume contra o qual os jesuítas bradaram durante todo o século XVI. Certas passagens de seus escritos fazem rápida menção ao ponto central da discordância entre colonos e jesuítas: a crença, difundida entre os primeiros, de que os índios não tinham alma, e portanto, nada impedia o amancebamento com as índias e mesmo o apresamento de escravos (72). Nóbrega, o crítico mais ferrenho da religiosidade colonial, traça um retrato sombrio da visão que os colonos tinham acerca dos índios:

"Torno a dizer que é tão grande o ódio que a gente desta terra tem aos índios que por todas as vias os toma o inimigo de todo o bem por instrumentos de danarem e estorvarem a conversão do gentio porque (...) não tem misericórdia nem piedade, e tem para si que estes não tem alma, nem atentam o que custaram, não tem o sentido senão em qualquer seu interesse" (73).

Destituídos de alma, alheios ao poder divino, sobre os índios não recaíam os interditos cristãos, e o amancebamento com eles não configurava um pecado. Mais que a justificativa cristã para o amancebamento e o apresamento de escravos, essa formulação punha em xeque o sentido mesmo da catequese, reduzida a mera pregação, sem qualquer possibilidade salvacionista.

Apesar de mais frequente com as índias, os colonos também eram dados a se amancebar com as poucas mulheres brancas da Colônia. Neste caso, a prática traduzia um certo desprezo pelo matrimônio enquanto sacramento - desprezo que se repetiu também com os outros sacramentos, inclusive com o da confissão,

indispensável para a salvação individual. No ano de 1553, Luis da Grã relatou a Inácio de Loyola a situação da população colonial:

" E assim o meu exercício comumente, além das confissões que ouvia, dos Portugueses homens e mulheres, ainda que não tantas como procurava que houvesse, porque toda a gente anda ocupada ou nos seus officios ou no seu trabalho..."
(74)

Amantes de solenidades e rituais, os jesuítas cultivavam uma certa concepção religiosa profundamente formalista, que se traduzia, no dia-a-dia colonial, na valorização excessiva não somente dos sacramentos - todos eles executados com pompa e circunstância -, mas de tudo aquilo que concernia aos aspectos exteriores da fé. A historiografia sobre a religiosidade colonial tendeu a considerar este apego desmesurado às "aparências" como a vestimenta vistosa de um vazio espiritual. Análises desse tipo assentam-se sobre um juízo de valor duvidoso, para o qual existe uma incompatibilidade entre exterioridade e espiritualidade. Ora, para a religiosidade vivida pelos jesuítas, ambas se completavam: a fé exibia-se através do complexo ritual católico, comunicando-se coletivamente.

Da valorização do exteriorismo como exibição de fé derivou um outro aspecto fundamental da religiosidade inaciana: a força do exemplo. Através da conduta religiosa, os homens deveriam proclamar a todo momento a crença em Deus e, a um só tempo, incitar outros a seguir-lhe o exemplo. A detração da população colonial apresentou-se muitas vezes sob a forma de condenação do mau exemplo que os colonos davam aos índios, minando o longo trabalho de pregação cristã. As imagens eram mais importantes

que as palavras - Vieira seria, no século XVII, um amante das palavras inebriado pelo poder do olhar.

As inúmeras festas do calendário cristão, bastante apreciadas por colonos e índios, visavam à persuasão através da exemplaridade das imagens. Elas tinham ainda a função de atrair ao seio da Igreja aqueles que teimavam em não se submeter aos sacramentos e gestos que regiam o cerimonial católico. O padre Antonio Blázquez escrevia ao sucessor de Inácio de Loyola, contando que:

"En este tiempo no uvo muchas predicaciones a los christianos, así por el P. Ambrósio Pirez ser ocupado en leer gramática, como por otras ocupaciones, no dexando todavía de lo hazer en las fiestas principales y algunos domingos, porque así parece que se emprime más y oien con maiores deseos " (75).

Raras foram as vezes em que os jesuítas transpuseram o terreno das imprecções e censuras e se preocuparam em abordar as causas de uma religiosidade tão pouco ortodoxa. Com base nos seus escritos, é possível delimitar, porém, duas razões implícitas nas diatribes contra os colonos: o costume do degredo e a ignorância religiosa.

Era opinião corrente entre os jesuítas que a Colônia prestava-se a lugar de degredo, onde a Europa despejava os homens que encarnavam a sua "escória moral". Degredados, eles vinham para cá semear a erva daninha de seus pecados, comprometendo a obra de catequese dos índios. Nóbrega não se cansava de bradar contra essa "gente perversa e vil", e não poucas vezes reclamou uma melhor semente para povoar a terra. A historiadora Laura de Mello e Souza analisou com argúcia a percepção da Colônia como

"lugar de purgação", presente no imaginário quinhentista (76).

Na perspectiva da Companhia, a terra recém-descoberta abria-se para o mundo cristão para se integrar a ele, ampliando os contornos do rebanho de Deus. Cabia ao mundo civilizado a tarefa de povoar e formar a nova terra, de modo a conferir-lhe uma feição cristã. Para tanto, fazia-se necessária a vinda de "boas sementes" que, uma vez transplantadas para cá, assegurariam a vitória da civilização cristã sobre as tentações do demônio. Dessa forma de conceber o problema do povoamento da Colônia, originou a valorização dos primeiros habitantes europeus, sobretudo de sua capacidade de espalhar a religião pela terra então indômita. A metáfora do agricultor era inevitável. Sementes, cavadores plantadores, crescimento, eram palavras frequentemente empregadas para se referir à ação dos jesuítas, incumbidos de fortalecer as plantas ainda frágeis, e arrancar definitivamente as ervas daninhas que ameaçavam toda a plantação. Não é à toa que a palavra "fruto", totalmente redimensionada, tenha sido frequentemente aplicada para designar os resultados da ação catequética.

Uma tal concepção de cristianização, entendida à luz da agricultura, explica a importância que os homens da Companhia atribuíam à questão da origem dos habitantes da terra. As primeiras sementes acabariam por determinar a qualidade de toda a cultura, como se conclui das palavras de Nóbrega aos moradores de Pernambuco:

" O Irmãos de Jesus Cristo, herdeiros com ele da sua glória, filhos perfilhados do Padre Eterno, vós sois as plantas, a nova semente, que o Senhor nestas partes pôs e plantou! Quem vos detêm que não dais fru-

to digno de se apresentar na mesa do Rei Celestial ?" (77)

O sentimento de que o pecado alastrava-se mais facilmente pela Colônia está presente em muitos dos escritos jesuítas. Aqui, a perseverança e a fé tornavam-se mais necessárias do que em qualquer outro lugar: era preciso munir-se com muito fogo interior para não sucumbir ao turbilhão de pecados que varria a nova terra. Mesmo os jesuítas eram alvo das sinistras tentativas do demônio, e muitos não resistiam às suas investidas, e vergavam-se ante os desastros que avassalavam o grosso da população. Numa carta enviada ao P. Geral Gosvínio Nickel, o padre Vieira descreveu a série de atritos que tivera lugar na missão do Maranhão, depois da vinda do jesuíta italiano João Maria Garçoni. Defensor dos índios, este último parecia não ver com bons olhos os procedimentos da Companhia na missão do Maranhão. Acusava duramente os seus mentores de cometer injustiças com os habitantes nativos. Vieira fez uma síntese dos seus ataques:

"Diz que oprimimos os índios e lhe fazemos violências e os temos descontentes..."

Quanto à origem das discórdias, Vieira não titubeou:

" nascidas de falta de verdadeira obediência e humildade, e de grande tenacidade de juízo, e de tentação do Demônio, que, depois de nos perseguir por meio dos de fora, e se ver vencido, quer agora fazê-lo, com maior astúcia, por meio dos de casa" (78).

Refratário às críticas, o jesuíta português espreitou nas opiniões de Garçoni a sombra sinistra do anjo caído, interessado em embaralhar leigos e religiosos.

Terra de pecadores, na Colônia os sacerdotes logo aban-

donavam as suas batinas, e chafurdavam, apóstatas, nos prazeres da vida mundana. As ocasiões propícias ao pecado multiplicavam-se e mesmo Nóbrega, figura exemplar aos olhos de todos, sentia-se assaltado pelas inquietações impostas pelo lugar. Mais uma vez, ele recorria a imagem dos apóstolos para refletir sobre os perigos que o rondavam:

" Se entre os 12 verdadeiros apóstolos houve um Judas entre 200 razão é que haja 20. O que eu temo e receio é poder ser deixado-me Nosso Senhor e ser ainda um deles, porque não posso emendar-me de meus pecados e vão-se já fazendo muito em hábito e levo já princípios que outros levaram. Queira Deus Nosso Senhor que não seja tal o fim " (79).

A distância da Métrópole e do mundo civilizado, a ainda débil estrutura do clero, pouco aparelhada para fazer frente aos pecadores, a ausência de uma efetiva justiça eclesiástica, a discrepância numérica entre jesuitas e índios, todos estes fatores concorreram para que se instaurasse na Colônia o sentimento de pecado, a última trincheira na qual os soldados de Cristo desafiariam o poderio milenar de Satanás.

Numa terra tão hostil - onde, segundo o padre Azpilcuenta Navarro, a letra se tornava obscura e pouco clara (80) - esperava-se que os colonos se tornassem cúmplices na luta contra o demônio, fosse através do exemplo, fosse para aumentar as fileiras que representavam o Bem. A julgar pelo teor dos escritos da Companhia, poucos foram os que aceitaram desempenhar um tal papel.

A prática do degredo não era o único fator responsável pelo estado lastimável em que viviam os homens no século XVI. As más sementes vinham em levadas sucessivas, algumas degredadas,

outras movidas por razões diversas. Aqueles que buscavam enriquecer no Novo Mundo, aventurando-se pela terra desconhecida sobre a qual corriam histórias fantásticas de monstros e demônios (81), não pareceram aos jesuítas melhores que os criminosos que desembarcavam junto deles. Homens rústicos, que mal se podia chamar de cristãos, traziam na bagagem o peso da ignorância religiosa - um fardo a mais para a Companhia, tão falta de cavadores.

Para os inácianos, o problema religioso explicava-se pelo desconhecimento da matéria cristã: os colonos não poderiam se tornar verdadeiros soldados de Cristo porque faltava a eles a intimidade com as coisas da fé. Afeitos a comparações exageradas, eles chegavam mesmo a afirmar que índios sabiam "a doutrina melhor que muitos velhos cristãos de nação" (82).

A avaliação da Companhia obedecia rigorosamente a lógica tridentina: a origem dos desatinos dos homens coloniais residia numa cristianização incompleta e apenas um esforço de "aculturação" traria-os de volta para o curral de Deus. Cabia ao clero secular, comandado por um bispo enérgico e rigoroso, a inglória tarefa de desbaratar as ervas daninhas que haviam se semeado no vácuo da religião. Entretanto, os poucos clérigos que se espalhavam pela terra mal se distinguiam de seu rebanho:

"porque, além dos que eu vi serem ignorantes, são viciosos e escandalosos, adquiridores e pouco edificativos" (83).

O desconhecimento da doutrina e da importância dos sacramentos levou os jesuítas a recorrer a pregações e sermões, numa tentativa de despertar nos colonos o sentimento de pecado. Tal técnica utilizava do mesmo artifício presente nos autos religiosos: através da palavra, refletiam, aos olhos dos especta-

dores, a imagem pecaminosa que tinham deles, para que estes se reconhecessem nela. Esse processo de ordenamento da realidade colonial a partir da doutrina cristã colocava os colonos em "tal confusão e sentimento de seus pecados, que todos trabalhavam por se apartar deles" (84). Se os jesuítas não podiam contar sempre com as imagens terríveis do Inferno - recurso muito usado com os índios - eles apelavam para a justiça eclesiástica, e acenavam para a vinda de bispos e visitantes dispostos a punir os pecadores e extirpar os vícios da terra. A vinda do bispo não surtiria o resultado esperado. Mais tarde, Nóbrega lamentava a soltura do Bispo e seu visitante, extremamente benevolentes com os colonos e que já não podia "obrar entre cristãos com o temor que punhamos na vinda da justiça eclesiástica que agora depois de vinda" (85).

Faltos de letras, ignorantes e rudes, os colonos pareciam ignorar os pontos mais elementares da doutrina religiosa, confundindo o sentido dos sacramentos e opondo resistência tenaz às invectivas dos jesuítas. Estes não assumiram, contudo, uma atitude mais drástica em relação a eles, limitando-se a denunciá-los publicamente ou a solicitar de Portugal um bispo que viesse colocar o rebanho no curral da religião. Afora alguns casos esporádicos e pontuais, a natureza do "estado escandaloso" em que viviam os cristãos foi vista apenas como pecado grave, sujeito às sanções corriqueiras. Interpretavam-no como um indicativo da falta de instrução religiosa, como um terreno tomado por ervas daninhas. Como os colonos não professassem ainda uma crença religiosa, o esforço de catequização e doutrinação não tardaria a

mostrar resultados.

Entretanto, em meio à flora daninha da Colônia, formada por ignorantes e boçais, os jesuítas divisaram, por volta de 1560, os contornos de uma serpente nada inculta. Destacava-se do restante da população porque trazia a marca da heresia, prontamente identificada pela Companhia.

UM CALVINISTA NA VINHA DO SENHOR

Tudo começou no ano de 1559, quando o francês João de Bolés, que gostava de ser chamado de Monsior de Bolés (86), conhecedor "das artes liberais, grego e hebraico e muito versado na Sagrada Escritura" (87) chegou à capitania de São Vicente, então um dos mais importantes redutos jesuíticos. Havia abandonado seus companheiros, sediados no Rio de Janeiro sob o comando de Villegaignon, por causa das discórdias no tocante à matéria religiosa que surgiram entre eles. Dividiam-se os franceses em três seitas, e João de Bolés dizia ser o chefe de uma delas (88). Descendia de uma família nobre e conhecia muitas terras. Jean de Léry, que o acompanhara na incursão ao Rio de Janeiro, menciona ainda que ele teria se doutorado na Sorbonne (89).

Homen de conversação "alegre e fácil" (90), não deixou passar a chance de exhibir a sua erudição junto às gentes incultas da Colônia. Chegara mesmo a escrever ao padre Luís da Grã, sucessor de Nóbrega e provincial da Missão, mostrando seus dotes no campo da Teologia; dizia-se ansioso por "praticar" a língua sacra - o hebraico - com os homens da Companhia.

Pouco tempo depois de sua chegada, João de Bolés cedeu

ao fascínio de suas convicções religiosas. Atrevido, passou a condenar publicamente as imagens dos santos, o Santíssimo Sacramento, as indulgências e o próprio papa. Inteligente, bem-falante, em pouco tempo conquistou a simpatia da população local. Numa carta ao P. Diego Laynes, sucessor de Inácio de Loyola, Anchieta descreveu seus dotes de orador:

" ele adubava com um certo sal de graças, de maneira que ao paladar do povo ignorante não somente não pareciam amargas, mas ainda muito doces" (91).

O "sal de graças" com que adubava as suas palavras rendeu a João de Bolés alguns discípulos. Anos mais tarde, Maria Marques relataria ao bispo a influência decisiva que o francês tivera sobre o seu marido, o também francês Guilherme da Porta, que se encontrava preso. A amizade entre os dois homens tornou o seu marido "perturbado e muito apartado de Deus". Já não acreditava mais nos santos e dos padres dizia que queriam apenas ganhar dinheiro e que era melhor se confessar ao pé de uma moita que a um clérigo (92). A vocação de proselitista levou-o a ampliar o seu círculo de interlocutores: aos negros, recomendava que "não catassem cortesia nem fizessem reverência a algumas imagens de Santos" (93).

Amante dos livros, João de Bolés estava sempre disposto a citar alguma obra para amparar suas opiniões religiosas. Guardava consigo um cartapácio - uma espécie de coleção de manuscritos - no qual havia transcrito uma passagem de uma das obras de Lutero. Pouco prudente, lera-a para o padre Nóbrega que, escandalizado, lembrou-o de que se tratava de um livro proibido. O francês respondeu-lhe então que "na sua terra era lícito ler

todos os livros" (94).

Dizia que o Papa era um homem como qualquer outro, "um bugiarão, que tem em Roma putarias de homens, por que pagam dinheiros". Desprezava as bulas do Papa - "uma falsidade muito grande, que as faz por tirar dinheiro e por dois reales absolve de culpa e pena". Entronizava a Bíblia como a autoridade final nas questões religiosas, alegando que São Paulo havia dito que "ainda que viesse algum anjo do céu a pregar fora do que eles pregavam, que não o cressem". Não acreditava em santos, apenas nos apóstolos. Negava a existência do Purgatório, convicto de que após a morte os homens iriam diretamente para o Inferno ou para a glória celestial. Reabilitava o casamento - "mais perfeito é o matrimônio que a Religião, e que Deus não defende que os Padres sejam casados" (95).

Por volta do mesmo ano em que chegara, a fama do falante João de Bolés já corria solta na capitania, e bem cedo chegava aos ouvidos do padre Luis da Grã, que se deslocou de Piratininga até São Vicente para "arrancar as raízes ainda ternas deste mal que começava a brotar" (96). Precipitado, o francês adiantara-se a isto, e enviara uma carta ao padre, eximindo-se das suspeitas que recaíam sobre ele e acusando duramente a Companhia de, voltada para a conversão dos índios, ter-se distanciado dos cristãos, que careciam de doutrina (97).

Talvez João de Bolés não soubesse a extensão de suas acusações: mexera num verdadeiro vespeiro ao se confrontar com o Provincial da Missão do Brasil. Afinal, não se tratava de uma crítica infundada ou improcedente; de fato, os padres, escan-

dalizados pelos pecados que grassavam na Colônia, haviam abandonado os cristãos à própria sorte. Indignado, Luís da Grã recorreu ao ouvidor eclesiástico de Santos, Gonçalo Monteiro, pedindo-lhe para que "não deixasse ir adiante esta peçonha luterana" (98), e passou, em seus sermões, a admoestar o povo para que se guardasse "destes homens e dos livros que trouxeram, que eram cheios de heresias" (99). De nada valeram. O povo devotava uma admiração crescente à figura erudita e desembaraçada do francês, que comprazia-se em exhibir, com uma desenvoltura arrogante, seus conhecimentos no campo religioso. Não demorou muito e o próprio Luís da Grã, tido e havido como homem de bem, caiu em desgraça pública: acusaram-no de perseguir injustamente o calvinista (100).

Ao bispo da Bahia, João de Bolés reservou uma das suas tiradas mais desconcertantes, revelando todas as qualidades daquele homem renascentista descrito eloquentemente por Burckhardt em seu livro mais célebre:

"Sei dizer a V.S. que andei por França, Espanha e Itália, e nunca achei quem me levasse em gramática, retórica, dialética, lógica, física e filosofia, e nunca achei meu igual, nem quem me chegasse de uma légua em metafísica, profundidade de escritura sagrada, e na especulativa profana ou teologia prática" (101).

Iniciou-se um complicado processo de devassa que, dada a sua importância, transitou para a Bahia e daí para Lisboa por ordem do Cardeal Infante, onde, devido aos esforços da Companhia, João de Bolés acabou sendo processado da Inquisição portuguesa. (102). Assustado ante o empenho dos jesuítas em esmagar a peçonha que se abatera sobre a Colônia, o francês recuou: tornou-se mais cauteloso, menos loquaz e até negou a natureza de suas

opiniões. Mostrava-se então "homem sem malícia", quase ignorante, um rústico que apenas reproduzia as opiniões que ouvira de outros. Diante dos mecanismos postos em funcionamento pelo Santo Ofício, montava uma pequena farsa, figurando nela como um tolo (103).

Em vista da gravidade das culpas de João de Bolés, o bispo decidiu prendê-lo e enviá-lo, juntamente com os autos de devassa, à Inquisição de Lisboa:

"(...) mando que o dito monsiior de Bolés seja entregue ao mestre da nau Santiago que ora vai para o Reino para que ele entregue o dito monsiior de Bolés aos ditos senhores inquisidores com estes autos" (104).

Anexada ao processo de João de Bolés, uma pequena nota dá conta de sua chegada a Lisboa:

"Aos vinte e oito dias do mês de outubro de mil quinhentos e sessenta e três anos, em Lisboa, no Cárcere da Santa Inquisição foi entregue a Pedro Fernandes, alcaide dele João Cointá, senhor de Bolés francês que veio preso do brasil" (105).

Da devassa instaurada em Santos, solicitada por Luís da Grã, constavam declarações e depoimentos de vários padres da Companhia, entre os quais figuravam os de José de Anchieta e Manuel da Nóbrega. Em Lisboa, o Santo Ofício descobriu que João de Bolés havia sido de fato um católico que se fizera calvinista, e ele, fiel a sua farsa, demonstrou um arrependimento sincero, sendo, por isso, absolvido no ano de 1564. Depois de ter abjurado, saiu em liberdade em 15 de novembro de 1564 (106).

Libertado depois de quatro anos de prisão - nos quais conheceu a "desesperação" e "inumanos trabalhos", como ele próprio os descrevera aos inquisidores de Lisboa - João de Bolés já

não podia mais voltar ao mundo do qual fora violentamente arrancado. Havia revelado aos portugueses de São Vicente os planos de guerra traçados pelos seus compatriotas, estabelecidos na Guanabara. E havia também anatematizado o calvinismo na abjuração em forma. Sua volta a França significaria o recomeço do longo calvário que conhecera desde que caiu nas desgraças do Provincial Luis da Grã.

Continuou em Lisboa alguns anos depois. No ano de 1566 veio à luz duas obras escritas por ele: a *Catholica e religiosa Ammoestação* aa subjetar o homem seu entendimento aa obediencia da Fé e o *Paradoxo ou sentença philosophica* contra a opinião do vulgo. O historiador português José Sebastião da Silva Dias, um especialista da cultura portuguesa no século XVI, não conseguiu encontrar um único exemplar destas duas obras (107). Seriam elas a prova de que João de Bolés abraçara a fé católica, organizando a sua nova vida em torno de Lisboa, curvando-se à força do sofisticado aparelho inquisitorial português ?

Mas ele não devia ter se sentido muito a vontade numa terra em que encontrou a prisão e a subserviência. Capistrano de Abreu seguiu-lhe o rastro até a viagem a Índia, quando desaparecem todas as pistas de seu paradeiro (108).

O episódio da perseguição e da prisão de João de Bolés é curioso e interessante sob muitos aspectos. Um deles reside na acolhida que suas pregações heterodoxas conheceram junto à população de São Vicente, infinitamente mais tolerante que os homens da Companhia de Jesus. Estes, versados nos mistérios da teologia e da Bíblia, submeteram-no as mais variadas humilhações, que só

conheceriam o seu termo cinco anos mais tarde.

Abordemos a história de João de Bolés através de uma única questão: a do significado mais profundo da atitude dos jesuítas diante da "peçonha luterana". O que esta atitude nos informa a respeito dos referenciais que norteavam a sua percepção da diferença ?

Em primeiro lugar, surpreende-nos a extrema rapidez com que Luís da Grã, sediado em Piratininga, iniciou por conta própria a devassa dos "erros, heresias e novidades, que se começavam a semear pela terra". Suas palavras levam-nos a pensar que o protestantismo até então se restringia aos franceses do Rio de Janeiro. Além disso, evidenciam uma concepção recorrente entre os jesuítas: a heresia semeia-se entre os homens e, como erva daninha, propaga-se rapidamente. O padre Leonardo do Vale, em carta aos padres e irmãos de São Roque, relatou seus temores diante dos franceses:

"São pressas todas estas, Caríssimos, a quem a quem fazem não pouca mingua suas orações e devacões, porque dantes se temiam nesta costa de Franceses, como de homens cobigosos, de fazendas alheias, e agora como de hereges, que se (o que Deus não permita) tomassen alguma destas Capitánias, seria mui grande lástima pelo perigo que haveria de muitos serem contaminados como são os de pequena idade" (109).

Chegado a São Vicente em 1559, João de Bolés cedo se tornou alvo das suspeitas do Provincial Luís da Grã, que, cioso por detalhes, registrara por escrito as acusações que chegaram até ele. No seu relato, a denúncia é extremamente minuciosa, detalhista, evidenciando que ele armara uma rede de informações em torno do calvinista - e como este dissera demais e a muitos - não foi muito difícil traçar a paisagem de suas i-

déias. Apesar disso, a palavra "calvinista" ou mesmo "seguidor de Calvino" não aparece na denúncia de Luis da Grã. O mesmo ocorre com Nóbrega, que não distingue luteranos e calvinistas:

"E depois, lendo ele testemunha em uma crônica que o dito Papa fora muito justo e que governara Roma em muita paz e que fora perseguidor de Martin Lutero; e, daí a dias, estando ele testemunha com o dito Monsior de Bolés no estudo do Colégio, ele testemunha lhe mostrara a crônica, a qual dera resposta que aquilo se escrevera que é para contentar; donde ele testemunha notou que, por aquele Papa Clemente ser contra os lutaros (sic) o poderia ter aquela má vontade" (110).

Se para Nóbrega o termo lutaros (uma variante de luteranos) designava todos os protestantes - e é bem provável que assim tenha sido em toda a Europa - o próprio João de Bolés fazia questão de rebater as idéias de Lutero, marcando uma nítida distinção entre este e Calvino (111).

Mais familiarizados com as idéias de Lutero, sobre o qual Nóbrega havia "lido em livros católicos ter mulher", os homens da Companhia tendiam a ver todos os hereges como luteranos. Se o Provincial Luis da Grã mostrara muita discrição nas suas denúncias, reproduzindo o que soubera pelos outros, Nóbrega, ao contrário, revelou-se um interlocutor constante e demasiadamente interessado nas idéias originais de João de Bolés. A julgar pelo seu relato, conversaram em várias ocasiões: nas pousadas do réu, no estudo do colégio, numa nau, à mesa do Governador (112). Nos encontros que mantiveram, sempre discutiram matéria religiosa: a proibição de livros, as heresias da Alemanha, o sacramento da unção, a Epistola de São Tiago, o Santo Sacramento, a oração do Fater Noster, o Livro de Macabeus. De certo modo, o

encontro com o protestante possibilitou ao jesuíta defender a fé através de argumentos (113), recorrendo ao conhecimento adquirido nas universidades de Coimbra e Salamanca, onde se doutorara em direito, filosofia e teologia. Um estranho magnetismo fluía deste francês destemperado que se dizia descendente de "Júpiter de Creta em linha indirecta, por Mércules Thebano e os doze Ptolomeus do Egipto". Por esta época, Nóbrega vivia um de seus momentos mais difíceis, a saúde tão abalada que necessitava ser carregado e mesmo assim encontrou disposição para medir forças com o intrépido paladino das letras (114).

O interesse pelas idéias defendidas pelos "hereges" sitiados no Rio de Janeiro revelar-se-ia também quando, depois da invasão a sua fortaleza, os próprios jesuítas trouxeram "uns livros da doutrina luterana", com cujo teor Nóbrega pôde confrontar as idéias de João de Bolés. A curiosidade que a sua presença despertou entre a Companhia devia-se ao fato de ter se revelado um interlocutor à altura deles. Viera acompanhado de três franceses sobre os quais pouco se falou depois: tidos por "idiotas", isto é, sem instrução, não despertaram a mesma fúria persecutória que moveu os inacianos (115). Na perspectiva destes, o caso de João de Bolés estava muito longe do dos demais colonos, que apenas viviam "em pecado", e não "em heresia". Mas, conhecedor dos critérios que norteavam a ação do Santo Ofício, ele fez-se de "ignorante", um mero ventríloquo das opiniões alheias. Por isso, e por outros motivos, foi absolvido.

Na verdade, os jesuítas, durante o período que precedeu as Visitações do Santo Ofício, não relataram qualquer proximidade dos colonos com as idéias protestantes. Criticavam-lhes

o desprezo pelos sacramentos, o apego ao amancebamento, um certo materialismo em oposição à salvação, originados, segundo eles, da ignorância e da ausência do sentimento de pecado. Não relacionavam tais atitudes à influência de Lutero, Calvino ou Melancton.

E significativo o fato de a palavra "heresia" aparecer raras vezes e sempre relacionada a uma ou outra crença partilhada pelos colonos. Isto ocorreu, por exemplo, no ano de 1555, quando o irmão João Gonçalves escreve aos padres e irmãos de Coimbra, elogiando o zelo de Nóbrega que, mesmo reduzido a pele e ossos,

"uma vez estando comendo vieram lhe dizer que andava uma heresia na vila, o qual se levantou com grande zelo deixando o comer do corpo para acudir pela honra de Deus, e se foi à vila aonde se estendia a heresia, que era que Deus não tinha providência cá nas coisas deste mundo" (116).

Como regra geral, os jesuítas optaram por qualificar os colonos de "pecadores", e raras vezes, "heréticos" - palavra, de resto, utilizada constantemente para designar os franceses aquartelados no Rio de Janeiro. Por que uma distinção tão nítida entre um e outro? Uma passagem do Diálogo sobre a conversão do gentio, é reveladora:

"Veja Deus isso e julgue-o; julgue-o também quem ouvir a experiência desde que começou a Igreja, e ver que mais se perdeu por soberbos e soberbos entendimentos que não por simplicidade e pouco saber. Mais fácil é de converter um ignorante que um malicioso e soberbo" (117).

A soberba era a palavra exata para qualificar, no século XVI, a postura intelectual de João de Bolás. Imerso na cultura religiosa de seu tempo, Nóbrega recorrera significativa-

mente a São Paulo para apoiar as suas idéias sobre a distinção dos pecadores em duas categorias. Atribuiu-se então a este teólogo a autoria da máxima "nolli altum sapere, sed time", traduzida por "não te ensoberbeças, mas teme...", e que fora interpretada como um significado intelectual (118). Para o jesuíta, leitor de São Paulo, a soberba e a ignorância integravam um simbolismo específico e designavam o grande fosso existente entre os pecadores que conheciam a natureza de suas crenças e contestavam de forma consciente a Igreja, e os que, por rudeza ou desconhecimento da doutrina, levavam uma vida de pecado. Na perspectiva dos jesuítas, o adjetivo "herege" só se justificava quando aplicado aos primeiros - que não podiam alegar ignorância das coisas da fé. Os outros deveriam ser convencidos de seus erros através da doutrina, e perdoados. Essa distinção não se restringia apenas ao âmbito da Igreja: conhecida pelos suspeitos de heresia, estes se valiam dela para encobrir suas idéias diante dos tribunais da Inquisição - como foi o caso de João de Bolés.

A reação da população de São Vicente às idéias defendidas pelo francês foi radicalmente oposta à dos jesuítas. Aferidos a suas concepções religiosas, eles se comportaram de forma intransigente diante do caso, fechando qualquer possibilidade de diálogo - ainda que Nobrega tenha evidenciado uma curiosidade singular em relação aos demais. Junto aos homens de São Vicente, João de Bolés encontrou não somente uma generosa receptividade - que levaria Anchieta a afirmar que teria ele conquistado definitivamente a todos se não lhes opusessem resistência (119) - como também despertou uma admiração generalizada por sua "sabedoria e

eloquência incomuns". Mais abertos ao diálogo, a atitude dos colonos leva-nos a conjecturar numa disposição rara - sobretudo nos meios religiosos - em acolher e debater as novidades protestantes, que contrastava enormemente com a hostilidade da Companhia.

Se os jesuítas não souberam minar a popularidade de João de Bolés, souberam farejar nos pecados que grassavam pela Colônia a verdadeira heresia - esta, sim, digna de ser reprimida energicamente. O historiador Ronaldo Vainfas, analisando processos do Santo Ofício, chegou a conclusão muito semelhante com relação aos inquisidores portugueses. Segundo ele, "rastreado heresias em falas populares, a Inquisição acabava por culpabilizar as moralidades da gente simples. No entanto, terminado o julgamento, o Santo Ofício reconhecia que os culpados não eram hereges e justificava sua misericórdia e a habitual leveza das penas aplicadas 'respeitando a ignorância, a simplicidade e a falta de malícia' desses homens rústicos e incultos. Por serem ignorantes, deixavam de ser heréticos, merecendo por isso castigos menos penosos" (120). A constatação de que o procedimento dos inquisidores diante dos réus assemelhava-se muito ao dos jesuítas reforça a tese de que uns e outros partilhavam de um mesmo universo cultural, e que o sentido que inscreviam a modos de pensar e sentir que divergiam dos seus obedecia aos mesmos referenciais.

Jesuítas e inquisidores estavam imbuidos de um mesmo espírito tridentino, profundamente afinado aos movimentos no interior da Igreja no sentido de uma reformulação geral do clero e da religiosidade popular. O conflito entre colonos e

jesuitas estava longe de ser isolado, episódico e pontual; inserido num movimento mais amplo de "reforma da cultura popular", como assim o chamou Peter Burke (121), ele refletia uma tentativa ordenada por parte de uma grande parte da Igreja no sentido de depurar a religiosidade popular de suas características profanas. No limite, os jesuitas reeditavam na Colônia o espírito de intolerância que se alastrava pela Europa e que encontrara sua formulação nas sessões do Concílio de Trento.

Adeptos do espírito tridentino, os jesuitas ansiavam não somente pela reforma dos costumes locais, mas por uma reformulação do clero, do qual foram os críticos mais implacáveis. Excessivamente complacentes, flexíveis e dados a absolvições fáceis, os vigários coloniais faziam, segundo eles, vistas grossas a pecados como o amancebamento e o apresamento de índios, e o próprio bispo, tão veementemente solicitado por Nóbrega, mostrou-se também adepto das penas pecuniárias. A seu respeito, dizia o provincial:

"... porque nas outras já creio que se fará pouco mais que ensinar meninos, porque o Bispo leva outros modos de proceder com os quais creio que não se tirarão pecados e se roubará a gente de quanto dinheiro puderam ganhar, e se destruirá a terra" (122).

A extrema atenção com que os jesuitas observavam o desempenho dos clérigos mostra que eles tendiam a reforçar a importância do sacerdote, como responsável pela salvação dos cristãos, especialmente pela condução dos rituais religiosos - essenciais na concepção formalista de religião defendida por eles. Não é à toa que uma das idéias mais recorrentes nos escritos jesuíticos é a de que a falta de religiosos era um dos

maiores obstáculos enfrentados na Colônia. De acordo com eles, faltavam ainda muitos "cavadores para a vinha do Senhor".

O OLHAR APRISIONADO

Quando os jesuítas chegaram ao Novo Mundo, a nudez dos índios trouxe à lembrança deles a pureza dos primeiros habitantes do Eden, e o sentimento de que tudo aprenderiam, como papel branco, onde não havia nenhum outro registro, como que à espera do imprimatur divino. Aos poucos, porém, a imagem edênica das populações indígenas, dilacerada sob o peso dos obstáculos cotidianos, cedeu lugar a formulações menos otimistas, mais pragmáticas: "a comparação que lhe sugerem, quando muito, é a do ferro frio, o qual, se Deus quiser meter na forja se não de converter" (123). A dureza da resistência aos esforços catequéticos comparar-se-ia apenas à dureza do ferro frio.

A imagem do papel branco não exprimia apenas a docilidade das primeiras criaturas humanas; ela expressava também o seu caráter primevo, anterior à história da humanidade e a qualquer registro cultural. Apesar do esfacelamento da teoria do papel branco, a idéia de que os índios não tinham uma cultura conheceu uma fortuna duradoura entre os jesuítas: da mesma forma que não tinham roupas para esconder a nudez, eles não tinham um Deus, não tinham uma religião, não tinham um Estado, não tinham cidades. Frequentemente, as cartas fazem alusão ao sentimento de falta que bem traduz o olhar dos inácianos.

Se o equívoco cultural tinha a sua origem numa certa perspectiva e não no objeto focalizado, nada mais natural que a

sua repetição em situação semelhante - não teria dito Nóbrega que os colonos cristãos, como os índios, careciam de instrução religiosa? O abismo que separava jesuitas e colonos transformou-se, nos escritos epistolares da Companhia, numa religiosidade entendida como transgressão, como não-obediência: os colonos não se casavam, amancebavam-se; não frequentavam a igreja, não davam importância aos sacramentos; não se comportavam como cristãos. Entretanto, a partir de diatribes como essas, é possível hoje reconstruir alguns traços da religiosidade popular do século XVI, buscando um significado diferente daquele aprisionado pela cultura eclesiástica. Transpor o pantanoso terreno das injúrias e ataques até se alcançar o objeto delas permite-nos esclarecer o sentido e a natureza da religiosidade popular, destacando a sua especificidade.

A adoção de uma postura semelhante por parte dos inquisidores, constatada pelo historiador Ronaldo Vainfas, elucida o modo pelo qual se procedia a triagem dos réus da Inquisição entre heréticos e pecadores. Os últimos indicavam a necessidade de uma ofensiva da Igreja contra os bolsões de ignorância incrustados na sociedade. Os primeiros deveriam ser submetidos aos tortuosos caminhos da ação inquisitorial, visando a expiação de suas culpas - como aconteceu com João de Bolés - ou a sua extirpação, através do justicamento.

A forma pela qual os jesuitas viam e interpretavam a religiosidade popular não era original ou gratuita. O que se passou aqui no decorrer do século XVI avizinhou-se muito da atitude que a Igreja adotara na Europa em relação à cultura das massas populares (124). Adjetivos como ignorantes, rústicos e

tolos haviam se tornado um epíteto uníssono entre pregadores, teólogos e padres para designar os indivíduos que viviam de forma contrária aos princípios e valores cristãos.

É significativo que os jesuítas que pregavam em Huelva, a oeste de Sevilha, tenham declarado, no final do século XVI, que os habitantes "pareciam mais índios do que espanhóis". Ou ainda, que Sir Benjamin Rudyard tenha afirmado, em 1628 na Câmara dos Comuns, que existiam partes do País de Gales e do norte da Inglaterra "que eram parcas de Cristianismo, onde Deus era pouco mais conhecido do que entre os índios" (125).

O universo daninho da religiosidade popular apenas poderia ser explicado pelo desconhecimento de Deus e da doutrina cristã. Lembremo-nos que Nóbrega acusava o clero colonial de concorrer em ignorância com o restante da população (126). E, evidentemente, um exagero. Visões de mundo contrárias ao universo cultural da Companhia tendiam a ser rechaçadas e identificadas à ação insidiosa do demônio: o padre Vieira não hesitou em ver nas críticas do jesuíta italiano João Maria Garçonni um esquema demoníaco (127). Nóbrega não o formulou, por razões óbvias, mas é bem provável que estivesse convencido de que o bispo Pedro Fernandes Sardinha alinhava-se ao exército do inimigo, e não ao da Companhia (128).

Entretanto, se hoje nos parece fácil detectar na fala dos jesuítas o sinal da intolerância e do desrespeito à diferença, nem sempre foi assim, e alguns autores, baseados em fontes eclesiásticas, insistiram em reproduzir o juízo da Igreja em face da religiosidade popular, apreendendo-a com os olhos da

ortodoxia. Serafim Leite, responsável pela "descoberta" dos arquivos mais recônditos da Companhia de Jesus, não conseguiu se desvencilhar do tom panegírico que emprestou às suas análises. Preocupado em manter a imagem benemérita dos jesuítas, descreveu a população colonial com os mesmos adjetivos, reforçando o retrato clássico da imoralidade e do pecado (129).

O estudo das formas religiosas populares talvez tenha sido o domínio onde o sentimento etnocêntrico floresceu com mais força, alimentando toda uma vertente historiográfica que, muitas vezes de forma inconsciente, repetiu a idéia da diferença como inferioridade. É óbvio que esta atitude para o que se convencionou chamar de "massas populares" guardava um significado político profundo e estava intimamente ligada às lutas sociais do seu tempo. O povo que estas análises instituíam apresentava algumas peculiaridades no que dizia respeito às disposições mentais que deviam o tom de sua cultura. Comparava-se a cultura popular à cultura erudita, postas numa escala hierárquica onde esta última encontrava-se sempre no topo e era considerada mesmo o parâmetro para a avaliação da outra. Assim, afirmava-se que o nível espiritual do povo caracterizava-se pela mediocridade e ingenuidade, enquanto que a sua religião, sempre superficial, era incapaz de ir além das aparências, permanecendo no nível meramente exterior. Do mesmo modo, a esta idéia do povo naif e infantilizado, situado num patamar bem inferior ao que se designava cultura erudita, juntava-se o fato de a religiosidade vivida pelas massas populares prender-se ao domínio da emotividade e irracionalidade, e que, fadadas a um pensamento prelógico e primitivo, encontrava na espontaneidade a sua forma de expressão por excelência.

O período que compreende a virada do século XIX e as primeiras décadas do século XX viu florescer uma pleiade de estudiosos que, assistindo às transformações do espaço urbano, puseram-se a coletar os resquícios de um universo em vias de extinção (130). Consideravam-se "folcloristas" e alguns, como Affonso A. de Freitas, jactavam-se de ter livre trânsito entre a Academia Paulista de Letras e o estudo das línguas tupi-guarani e nheengatu (131). Este autor, por exemplo, alertava os fautores do progresso para o fato de que as massas populares - ignorantes e incultas - possuíam uma índole conservadora e avessa às mudanças. O progresso, promovido pelas "classes mais elevadas", deveria ser feito de forma lenta e moderada (132).

Mais recentemente, o historiador José Ferreira Carrato, pretendeu ver no catolicismo das Minas Gerais a expressão de um "religiosismo exteriorista", resultado da incapacidade de uma "gente criança" de "entender uma complexa religião de dogmas e princípios morais complexos como a Igreja Católica". Uma parte da responsabilidade deste fenômeno deveria ser atribuída aos "negros de senzala" e os "bugres da mata virgem", outra ao povo português, cuja "raça" não "tem a bossa da especulação filosófica, mas é rica de intuição e sentimento". Isto é comprovado, ainda segundo ele, pelo fato de "que nunca houve portugueses que fossem grandes teólogos ou filósofos" (133).

Não resta dúvida quanto aos referenciais que estes julgamentos tinham em vista: à espontaneidade da cultura popular, opunham a elaboração intelectual da cultura erudita; ao caráter pueril e ingênuo opunham a maturidade e o desenvolvimento da

cultura erudita. Na maioria das vezes, estas análises escondiam um princípio evolucionista, segundo o qual a cultura popular situava-se num estágio bem abaixo da cultura erudita, e esta correspondia ao estágio de pleno desenvolvimento e, portanto, da superação daqueles estágios primitivos. Nesta perspectiva, a cultura popular, de uma forma ou de outra, havia, em alguma fase deste processo evolucionista, truncado a sua possibilidade de amadurecimento e permanecia assim perpetuada num patamar inferior do qual não poderia mais sair.

E verdade que muitas destas posturas foram ultrapassadas e que hoje conhecemos um processo inverso, onde a cultura popular é valorizada em detrimento da cultura erudita. Isto, contudo, não significa que aqueles velhos estereótipos foram definitivamente abandonados: muitas análises que visam recuperar a complexidade da cultura popular acabam por repetir aquelas oposições calcadas num quadro evolucionista.

Robert Muchembled, um renomado estudioso da cultura popular dos inícios da Época Moderna, propôs-se a analisar a natureza da feitiçaria num artigo intitulado *Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVIIe. siècle*. Um dos seus argumentos reside naquilo que ele denominou "meio mágico" (134), ou seja, o clima mental que possibilitou o desenvolvimento da feitiçaria e de um modo mais geral, da cultura popular. Inspirado pelas análises de Gabriel Le Bras, de Etienne Delaruelle - considerados dois patronos dos estudos da cultura (135) - e mais recentemente, as de Jean Delumeau, Muchembled concluiu que a "característica principal da vida religiosa das massas populares no início do século XVI parece ser a atonia". Ou ainda, que "a

ignorância é um traço marcante do cristianismo vivido pelo povo: ignorância dos dogmas, participação na liturgia sem compreender o sentido dos sacramentos ou da missa" (136). Atonia e anemia foram as palavras encontradas por ele para designar a debilidade e a inércia das formas religiosas vividas pelas populações européias durante o século XVI. A feitiçaria, e em grande parte, a cultura popular, teria se originado do vácuo deixado pelo cristianismo, incapaz de atingir os rincões mais distantes da Europa. Em seu lugar, mesclavam-se elementos cristãos distorcidos e sobrevivências pagãs (137).

Outros autores camuflaram o juízo de valor de suas análises, substituindo o pejorativo "atonía" por uma expressão mais sofisticada, mas não menos equivocada: a de "cristianização imperfeita". Muchembled tem um débito enorme com Delumeau, um dos arquitetos da teoria da ignorância religiosa no período em questão. Numa série de trabalhos sobre a religiosidade popular, Delumeau advogou a tese, também defendida por Delaruelle, de que a religiosidade das populações da Europa moderna estava impregnada de reminiscências do paganismo e regiões inteiras, ao fim da Idade Média, jamais haviam sido evangelizadas (138). Apesar disso, em *O medo no Ocidente* ele construiu a imagem de uma cristandade obcecada pelos medos de toda sorte - medo do demônio, do Anticristo, do Inferno, da ira divina - e que se caracterizava por "uma intrusão mágica da teologia na vida cotidiana da civilização ocidental", de tal modo que "na época clássica, ela invadirá tanto os testamentos de modestos artesãos quanto a alta literatura, inesgotável no tema da graça" (139). Como coadunar a

imagem de uma sociedade transtornada pelos medos teológicos com a teoria da ignorância religiosa ?

Grandes regiões ainda não penetradas pelo cristianismo, às voltas com uma cultura desestruturada, o clero secular ignorante e pagанизado - este é, em grande parte, o pano de fundo sobre o qual apóiam-se os estudos sobre a cultura popular e mais especificamente, sobre a religiosidade popular. A teoria da ignorância religiosa tornou-se moeda corrente entre os historiadores, que passaram a dar a ela um peso cada vez maior nos seus esquemas explicativos. Ora, porque ela é um argumento tão importante no conjunto da argumentação destes autores ? Que tipo de pressupostos norteiam-na ?

A "cristianização imperfeita" é um atalho teórico para se explicar o florescimento e a permanência de um mundo mental específico, cujos sentido e natureza não se confundem com o universo cristão. O afastamento da cultura popular dos centros reprodutores do cristianismo teria permitido, segundo aqueles autores, a preservação deste universo. Como explicá-lo senão através do isolamento e da inércia ?

Dois são os pressupostos subjacentes a este raciocínio: o primeiro deles é o de que o imaginário popular não dispunha de meios e instrumentos para fazer frente à ofensiva cristianizadora da Igreja, fadado que estava à subserviência cultural. A idéia de resistência encontra-se totalmente abolida. O segundo pressuposto é o de que as populações pobres da Europa mantiveram-se a margem - e a reboque - das lutas e conflitos religiosos que aconteceram nos séculos XV e XVI. A Reforma, a Contra-Reforma, as dissidências no interior da própria Igreja, as controvérsias

religiosas permaneceram circunscritos às classes altas, plenamente capacitadas para entender o que então se passava.

Por outro lado, grande parte dos autores que proclama a tese da ignorância religiosa apóia-se fundamentalmente em depoimentos de época: predicadores, reformadores, teólogos e padres. Reverenciados como fontes fidedignas, os historiadores não se preocuparam em estabelecer uma leitura diferente, indagando-se se tais fontes não expressariam antes um juízo de valor sobre a religiosidade popular, determinado por um olhar arrevezado? O problema deixaria de ser formulado nos termos: "o que esta fonte afirma", para ser substituído por "por que esta fonte afirma isto?"

Algumas obras publicadas recentemente abalaram em definitivo a teoria da cristianização imperfeita. O estudo de caso realizado por Ginzburg a partir do processo inquisitorial do moleiro Menocchio repropõe, com força renovada, o problema das relações entre popular e erudito (140). Nada há neste moleiro que sugira, mesmo remotamente, um desconhecimento dos preceitos cristãos; ao contrário, o que nos surpreende é justamente a postura crítica que adota em relação a eles, revelando um conjunto de idéias próprias, fruto do diálogo com o cristianismo (141). Através de Menocchio penetramos numa sólida e estruturada crítica ao cristianismo quinhentista, portadora de expectativas próprias em relação à religião - um mundo extraordinariamente atento aos debates de seu tempo.

Le Roy Ladurie é o autor de uma pesquisa que coloca em questão as posições assumidas por Delumeau. Em "Montaillou, vil-

lage occitan de 1294 a 1324", ele demonstra que o sul da França, apesar das heresias que o notabilizaram, conhecia, muito antes do século XIV, os fundamentos do cristianismo (142). A semelhança de Menocchio, muitas das idéias e concepções cátaras funcionavam como uma resposta a questões específicas da Igreja.

Todas estas considerações apontam para uma mesma conclusão: apesar de o conceito de cultura popular ser relativamente novo, os elementos de sua gestação já estavam presentes no olhar dos jesuítas sobre a religiosidade dos habitantes da Colômbia no século XVI. Por isso mesmo, é um conceito que carrega todo o peso dos estereótipos e preconceitos a que esteve sujeito desde então. Um deles, subjacente ao conceito de cristianização imperfeita, é a teoria da sobrevivência - seja para se referir ao paganismo, seja para se referir a magia - segundo a qual determinadas práticas e ritos existem numa cultura como mero "arcaísmo", pois já perderam seu significado ao longo do tempo e, desprovidos de qualquer sentido, repetem-se de forma mecânica, até a sua extinção completa. Ora, é preciso notar que numa cultura "tudo é vivido ou não é" e a dinâmica da cultura popular - como magistralmente mostrou Mikhail Bakhtin (143) - consiste em dar novos significados a coisas velhas, num constante processo de renovação. No cerne desta idéia, reside a concepção de cultura como um agregado desconexo de práticas e ritos anacrônicos, sempre sujeita a novas aquisições e totalmente desprovida de unidade. Ora, uma cultura é, antes de tudo, um sistema coerente e estruturado. Ela é altamente seletiva, no sentido de assimilar determinados elementos, em detrimento de outros; além disso, esta assimilação está longe de um processo simplista, no qual a cultura popular

assemelha-se a uma folha em branco, passiva e receptiva. Carlo Ginzburg mostrou, por exemplo, a forma com que Menocchio lia seus livros, selecionando, interpretando, conferindo novos significados até mudar completamente o sentido da página, numa atitude sempre dinâmica. Ora, a cultura popular não só seleciona como imprime um novo sentido às suas aquisições, de modo que elas possam ser feitas sem comprometer a sua unidade fundamental (144).

Fundadores da teoria da ignorância religiosa no Brasil, os jesuitas imprimiram a sua marca indelével nos estudos sobre a religiosidade popular, legando a eles a perspectiva da condenação e da detração. Os índios, integrantes das sociedades ditas primitivas, bem cedo foram objeto de um esforço de revisão por parte de antropólogos e historiadores. Quanto à população colonial, esta não teve igual sorte. Aos jesuitas do século XVI, sucederam os viajantes e cronistas, e a estes, os "antropólogos de gabinete", interessados em resgatar um passado colonial que se esvaía com a implantação do progresso. Com raras exceções, os autores que estudaram os procedimentos inquisitoriais na Colônia não se furtaram de ver aí o signo do pecado e da transgressão (145).

Entretanto, o universo aviltado da religiosidade popular, fadado ao registro da pena moralista dos jesuitas, viria à luz no final do século XVI. Depois de uma viagem que deixou quase toda sua tripulação enferma, aporta na Bahia, no ano de 1591, a Visitação do Santo Ofício, sob o comando do licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Pouco depois, teria início as ativi-

dades da Inquisição na Colônia: diante do visitador vai se delinear um universo complexo de idéias e crenças, muito diferente daquele traçado pelos homens da Companhia e que já não poderia mais ser explicado pela ignorância religiosa. É um pouco deste universo que vamos perseguir nas próximas páginas.

NOTAS

(1) LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL. São Paulo. Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, vol. I, p. 8.

(2) Carta do padre Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa. Bahia, 5 de julho de 1559, in LEITE, idem, vol. III, p. 71.

(3) "Assim que nenhuma ajuda nem favor temos nisto dos cristãos, mas antes muitos estorvos, assim de suas palavras como do exemplo de sua vida..." escreve Nóbrega em carta ao padre Miguel de Torres, Bahia, agosto de 1557, in ibidem, vol. II, p. 400.

(4) Carta de José de Anchieta ao padre Inácio de Loyola. São Vicente, fim de março de 1555, in ibidem, vol. II, p. 196.

(5) Carta de Manuel da Nóbrega ao padre Miguel de Torres. Bahia, agosto de 1557, in ibidem, vol. II, p. 399.

(6) Basta lembrar que o moleiro Menocchio era leitor de sir John Mandeville, autor de um livro de viagem escrito em meados do século XIV e reimpresso muitas vezes até o final do século XVI. Ver GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERNES: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 83.

(7) Carta de José de Anchieta ao padre Inácio de Loyola. São Vicente, fim de março de 1555, in LEITE, op. cit., vol. II, p. 205.

(8) NOBREGA, Manuel da. DIALOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO. Preliminares, e anotações históricas e críticas de Serafim Leite. Lisboa, IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954, p. 75.

(9) ibidem, p. 91. Era comum, no século XVI, chamar os índios de negros, distinguindo-os dos brancos.

(10) Carta de Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. Bahia, 10 de abril de 1549, in LEITE, op. cit., vol. I, p. 109.

(11) ibidem, 115.

(12) INFORMAÇÃO DAS TERRAS DO BRASIL DO PADRE MANUEL DA NOBREGA [aos padres e irmãos de Coimbra]. Bahia, agosto ? de 1549, in LEITE, op. cit., vol. I, pp. 147-148.

(13) O jesuíta Fernão Cardim chegou ao Brasil por volta de 1583, quando deu início aos Tratados da terra e gente do Brasil, uma obra que se destaca pelo esforço de observação e descrição de seu autor. Espírito humanista, Cardim era um incansável explorador do mundo que o cercava. Capistrano de Abreu considera-o um esteta que "não finaliza, não moraliza: embestia-se no espetáculo, além do bem e do mal". CARDIM, Fernão. TRATADOS DA GENTE E DA

TERRA DO BRASIL. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USP, 1980, p. 206.

(14) A MISSÃO DOS CARIJÓS - 1605-1607. Relação do padre Jerônimo Rodrigues, in LEITE, Serafim. NOVAS CARTAS JESUITICAS: de Nóbrega a Vieira. São Paulo, Nacional, 1940, pp. 214-215.

(15) Pero Correa descreve ainda a armadilha que o demônio preparou contra um jesuíta que, indo pregar a palavra de Deus, foi golpeado na cabeça por "dois paus de trinta a quarenta palmos de comprido e grossura de uma perna". Carta de Pero Correa. São Vicente, 18 de julho de 1554, in ibidem, p. 174.

(16) Carta do irmão Antonio Blázquez aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 8 de julho de 1555, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, op. cit., vol. II, p. 254-255.

(17) A propensão para ver no Novo Mundo os traços do Paraíso terrestre, brilhantemente analisada por Sérgio Buarque de Hollanda, é também a expressão de um universo avesso à novidade, onde o novo e o original tornam-se inteligíveis a partir da sua inserção no plano divino. HOLLANDA, Sérgio Buarque de. VISÃO DO PARAÍSO: os motivos edênicos no descobrimento e na colonização do Brasil. 2a. edição. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.

(18) Carta de Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, op. cit., in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. I, p. 111.

(19) ibidem, p. 111.

(20) Era opinião corrente entre os jesuitas de que os meninos, pouco apegados aos costumes indígenas, mais facilmente abraçariam a fé cristã. Mais tarde, eles eram encarregados de difundir a fé cristã entre os adultos.

(21) ANCHIETA, José de. NA FESTA DE SÃO LOURENÇO in - POESIAS. Transcrições, tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins. São Paulo. Museu Paulista, p. 684.

(22) ibidem, p. 685.

(23) Uma das características do teatro religioso de Anchieta residia no recurso a línguas distintas, geralmente o castelhano, o português e o tupi. São longas peças teatrais "catequéticas e eruditas, onde se confundem mitologia e cristianismo, e se exhibe a variedade de línguas, nem sempre exatas, mas ricamente baralhadas, enfeitadas com trocadilhos e agudezas à moda da época". Introdução de Maria de Lourdes de Paula Martins a ANCHIETA, José de, op. cit., p. 12.

(24) Baeta Neves chegou a conclusão parecida no seu estudo sobre a Companhia de Jesus no Brasil. NEVES, Luis Felipe Baeta. O COMBATE DOS SOLDADOS DE CRISTO NA TERRA DOS FAPAGAIOS: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro. Forense-Universitária, 1978, pp. 83-84.

(25) Carta de Antonio Blázquez, por comissão de Manuel da Nóbrega, a Inácio de Loyola. Bahia, 10 de junho de 1557, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. II, p. 381.

(26) FRANCASTEL, Pierre. A REALIDADE FIGURATIVA. São Paulo, Perspectiva, 1982, p. 352.

(27) *ibidem*, p. 352.

(28) Carta de Antonio Blázquez por comissão do padre Manuel da Nóbrega ao P. Inácio de Loyola. Bahia, 10 de junho de 1557, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. II, p. 385.

(29) A expressão "estar ou não aparelhado" era corrente nos escritos da Companhia e aludia às possibilidades de conversão, em vista das especificidades culturais de cada aldeia.

(30) Carta de Nóbrega a D. João III, rei de Portugal. Capitania de São Vicente, outubro de 1553, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. II, pp. 15-16.

(31) Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Miguel de Torres, Lisboa. Bahia, 8 de maio de 1558, in *ibidem*, vol. II, p. 450.

(32) Gênesis 9, 18-27.

(33) NOBREGA, Manuel da. DIALOGO SOBRE A CONVERSAO DO GENTIO, op. cit., p. 94.

(34) Carta do padre Manuel da Nóbrega aos moradores de Pernambuco. Bahia, 5 de junho de 1552, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, op. cit., vol. I, p. 332.

(35) Remeto o leitor ao capítulo "O Novo Mundo entre Deus e o Diabo" - SOUZA, Laura de Mello e. O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 21-85.

(36) Carta de Nóbrega a Simão Rodrigues. Bahia, abril de 1549, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. I, p. 111.

(37) INFORMAÇÃO DAS TERRAS DO BRASIL DO PADRE MANUEL DA NOBREGA [aos padres e irmãos de Coimbra]. Bahia, agosto ? de 1549, in *ibidem*, vol. I, p. 150.

(38) Carta de Manuel da Nóbrega ao dr. Martin de Azpilcueta Navarro. Salvador, 10 de agosto de 1549, *ibidem*, vol. I, p. 137.

(39) Carta de José de Anchieta a Inácio de Loyola. São Paulo, 1 de setembro de 1554, in *ibidem*, vol. II, p. 106.

(40) Quadrimestre de setembro a janeiro de 1557 por Antonio Blázquez. Bahia, 1 de janeiro de 1557, in LEITE, Serafim. PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL, op. cit., vol. II, p. 349.

- (41) Carta de Nóbrega a Simão Rodrigues. Bahia, agosto de 1552, in *ibidem*, vol. II, pp. 407-408.
- (42) *ibidem*, pp. 46-52.
- (43) Jeremias, I, 9-10.
- (44) Carta de D. Pedro Fernandes a Simão Rodrigues. Bahia, julho de 1552, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, op. cit., vol. I, p. 358.
- (45) *ibidem*, pp. 365-366.
- (46) Carta de Nóbrega a Simão Rodrigues. Bahia, julho de 1552, in *ibidem*, vol. I, p. 373.
- (47) Carta de Nóbrega a Tomé de Sousa, in *ibidem*, vol. III, p. 72-3.
- (48) LEITE, Serafim. HISTORIA DA COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL. Lisboa-Rio de Janeiro, Portugália-Civilização Brasileira, 1938-1950, tomo 2, p. 102.
- (49) Não foram poucas as vezes, ao longo do século XVI, em que os jesuitas foram mortos e devorados pelos índios. Laura de Mello e Souza notou que "o risco de ser comido está presente em muitas das páginas escritas por jesuitas". SOUZA, Laura de Mello e. O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ, op. cit., p. 60.
- (50) O capuchinho Claude d'Abeville enumerou as funções dos pajés: "põem-se antes de tudo, a predizer a fertilidade ou estiagem dos anos; prometem chuvas abundantes e toda sorte de bens; fazem, finalmente, crer ao povo que, soprando a parte doente do corpo da pessoa, esta logo se cura" apud PIETRAUX, Alfred. A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS e suas relações com a das demais tribos tupi-quaranis. São Paulo, Editora Nacional-USP, 1979, pp. 66-68.
- (51) Relatório quadrimestral de janeiro até abril de 1556, pelo irmão Antonio Blázquez. Bahia, maio de 1556, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, op. cit., vol. II, pp. 270-1. O historiador Luis Mott desenterrou nos arquivos portugueses o processo do dominicano Frei Alberto de Santo Tomás, que decidira adotar os métodos africanos e indígenas de curar e expulsar demônios, como uma estratégia de competir com os feiticeiros locais. Parece-me que, ao contrário da afirmação de Mott de que ele foi um "precursores do sincretismo", frei Alberto levou às últimas consequências um princípio presente nos procedimentos dos jesuitas quinhentistas. - MOTT, Luiz. "Um dominicano 'feiticeiro' na Bahia colonial" - LEITURA, São Paulo, 8(85) de junho de 1989. Devo a indicação deste artigo ao amigo e historiador Jaime Rodrigues.
- (52) Carta do irmão José de Anchieta ao padre Inácio de Loyola. São Paulo de Piratininga, 1 de setembro de 1554, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. II, p. 106.

(53) Carta de Luís da Grã a Inácio de Loyola. Bahia, 27 de dezembro de 1553, in LEITE, Serafim. NOVAS CARTAS JESUITICAS, op. cit., p. 164.

(54) Carta do padre Francisco Pires aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 7 de agosto de 1552, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. I, p. 396.

(55) Carta do irmão Vicente Rodrigues aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 7 de setembro de 1552, in ibidem, vol. I, p. 413.

(56) "A missão dos carijós" de autoria do padre Jerônimo Rodrigues, in LEITE, NOVAS CARTAS JESUITICAS, op. cit., p. 217.

(57) ibidem, p. 217. É curioso notar que, na segunda metade do século XX, a Igreja Católica aboliu definitivamente o batismo clássico, que consistia em aspergir a água da pia batismal sobre a cabeça do indivíduo. Este procedimento foi considerado uma potente via de disseminação de epidemias por favorecer o contato de indivíduos saudáveis com a água contaminada por algum doente. Em seu lugar, instituiu-se a água corrente.

(58) ANCHIETA, José de. CARTAS, INFORMAÇÕES, FRAGMENTOS HISTÓRICOS E SERMÕES. Rio, 1933, p. 186 apud HOLLANDA, Sérgio Buarque de. VISÃO DO PARAÍSO, op. cit., p. 303.

(59) LEITE, Serafim. PAGINAS DE HISTÓRIA DO BRASIL. São Paulo, Nacional, 1937, p. 210.

(60) Nóbrega costumava enviar pequenas quantidades de tabaco aos jesuítas europeus, recomendando-o como ótimo digestivo, quando mascado após as refeições. Ibidem, p. 209.

(61) Carta de Pero Correia. São Vicente, 18 de julho de 1554. In LEITE, NOVAS CARTAS JESUITICAS, op. cit., pp. 174-175.

(62) Segundo Métraux, " todos os sinais de respeito e favores auferidos por esses bruxos não os preservavam da morte se, porventura, sua fama decaísse em virtude de falsas predições, ou de curativos mal sucedidos". METRAUX, op. cit., p. 67.

(63) Carta do irmão Vicente Rodrigues aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 17 de maio de 1552 in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. I, p. 304.

(64) Nos primeiros tempos, os jesuítas dependiam única e exclusivamente das esmolas dadas pelos indígenas para sobreviverem. Mais tarde, já implantados os colégios, as atividades diárias dos catecúmenos dividiam-se entre a catequese e a coleta de provisões. A discussão sobre a sobrevivência da Companhia e seus agregados dividiu Nóbrega e Luís da Grã, este último adepto da pobreza exemplar.

(65) É surpreendente o sentimento de vitória contra Satanás que

aflora das narrativas da Companhia sobre as mortandades que tiveram lugar no século XVI. A morte de índios, precedida pelo batismo e pela confissão, era considerada pelos jesuítas como a arma mais eficaz na luta contra o demônio.

(66) NOBREGA, Manuel da. CARTAS DO BRASIL E MAIS ESCRITOS, p. 54, apud HOLLANDA, Sérgio Buarque de, op. cit., p. 298.

(67) *ibidem*, p. 298.

(68) Um dos maiores obstáculos ao plano de conversão dos primeiros jesuítas era o nomadismo indígena. Sobre isso, escreve o padre Luis da Grã ao padre Inácio de Loyola: "todo en estas partes és mas tolerable que estas andanças, con que todo se pierde, por lo qual tenemos mucho recello de baptizar, como tengo largo escripto a V.P., y el P. Nóbrega de la Baía méscrive lo mismo". Piratininga, 7 de abril de 1557, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL, vol. II, p. 361.

(69) Carta do padre Manuel da Nóbrega a Dom João III, rei de Portugal. Olinda, Pernambuco, 14 de setembro de 1551, in LEITE, *idem*, vol. I, p. 291.

(70) A respeito da vida de Nóbrega, ver LEITE, Serafim. BREVE ITINERARIO PARA UMA BIOGRAFIA DO PADRE MANUEL DA NOBREGA; fundador da Provincia do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570). Lisboa, Brotéria, 1955.

(71) Carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. Bahia, 9 de agosto de 1549, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. I, p. 119.

(72) A crença de que os índios não faziam parte do gênero humano conheceu não poucos adeptos na Colônia quinhentista. Além do bispo Sardinha, Nóbrega faz menção aos clérigos que "dizem publicamente aos homens que é licito estar em pecado com suas negras, pois que são cativas, e que podem tê-los salteados, pois que são cães, e outras coisas semelhantes por excusar seus pecados e abominações". Carta de Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. Pernambuco, 11 de agosto de 1551, in *ibidem*, vol. I, p. 270.

(73) Carta do padre Nóbrega ao Provincial Simão Rodrigues. São Vicente, 12 de fevereiro de 1553, in LEITE, Serafim. NOVAS CARTAS JESUITICAS (de Nóbrega a Vieira), op. cit., p. 80.

(74) Carta do padre Luis da Grã a Santo Inácio. Bahia, 27 de dezembro de 1553, in *ibidem*, p. 163.

(75) De Antonio Blázquez, por comissão do padre Manuel da Nóbrega ao padre Diego Laynes. Bahia, último de abril de 1558. In LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. II, p. 433.

(76) "O degredo foi o mecanismo máximo pelo qual os brancos portugueses purgaram seus pecados na colônia-purgatório". SOUZA, Laura de Mello e, op. cit., p. 80.

(77) De Nóbrega aos moradores de Pernambuco. Bahia, 5 de junho de 1552, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. I, p. 334.

(78) De Vieira ao P. Geral Gosvínio Nickel. Rio das Amazonas, 24 de março de 1661, in LEITE, NOVAS CARTAS JESUITICAS, op. cit., pp. 302-3.

(79) De Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. São Vicente, 12 de fevereiro de 1553, in ibidem, p. 40.

(80) Carta do padre João de Azpilcueta Navarro aos irmãos de Coimbra. Porto Seguro, 19 de setembro de 1553, in ibidem, p. 155.

(81) COSTA, Emilia Viotti da. "Primeiros povoadores do Brasil" - Revista de História, XIII, no. 17, São Paulo, 1956, pp. 3-4.

(82) De Nóbrega a Simão Rodrigues. São Vicente, 12 de fevereiro de 1553, in LEITE, NOVAS CARTAS JESUITICAS, op. cit., p. 45.

(83) De Ambrósio Fíres ao padre Diego Mirón. Bahia, 6 de junho de 1555, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, op. cit., vol. II, p. 230.

(84) Do padre Leonardo Nunes aos padres e irmãos de Coimbra. São Vicente, novembro de 1550, in ibidem, vol. I, p. 207.

(85) De Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. São Vicente, 10 de março de 1553, in LEITE, ibidem, vol. I, p. 454.

(86) João de Bolés ficou conhecido também por João Cointá. Cointat ou Cointac era, segundo Villegaignon, um apelido de família. Ele nasceu na cidade de Bollés, jurisdição de Troyes, capital da antiga Champagne, e antigo arcebispado de Sens, ambos englobados hoje no departamento de Yonne. LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, op. cit., vol. 2, p. 175.

(87) De Anchieta ao padre Diego Laynes. São Vicente, 1 de junho de 1560, in ibidem, vol. III, p. 264.

(88) João de Bolés revelara ao padre Luis da Grã que "no Rio de Janeiro eram três seitas de que ele era cabeça de uma e da outra monsior de Villegaignon e da outra eram dois ministros que mandara João Calvino, de Genebra, e que todos os três se chamam uns aos outros hereges por algumas diferenças que entre eles haviam nas opiniões". Processo de João de Bolés. Inquisição de Lisboa, ANTT, in Anais da Biblioteca do Rio de Janeiro, XXV, 1904, p. 227.

(89) ABREU, Capistrano de. ENSAIOS E ESTUDOS. 3a. série. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, p. 5.

(90) Carta de Anchieta ao padre Diego Laynes. São Vicente, 1 de junho de 1560. In LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol.

III, p. 265.

(91) *ibidem*, p. 265.

(92) Processo de João de Bolés, *op. cit.*, pp. 221-2.

(93) *ibidem*, p. 232.

(94) *ibidem*, p. 229.

(95) *ibidem*, p. 226-227.

(96) Carta de Anchieta ao padre Diego Laynes. São Vicente, 1 de junho de 1560, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. III, p. 265.

(97) *ibidem*, p. 266.

(98) *ibidem*, p. 266.

(99) *ibidem*, p. 266.

(100) *ibidem*, p. 266-7.

(101) ABREU, Capistrano, *op. cit.*, p. 6.

(102) LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. II, p. 175.

(103) Uma das estratégias usadas por João de Bolés para encobrir o conteúdo protestante de suas idéias consistiu em atribuí-las a terceiros, fundamentalmente aos franceses que o acompanhavam no Rio de Janeiro. Ele sustentou, desde a sua prisão em Salvador, que sempre se mantivera fiel à fé católica e à Igreja de Roma. Processo de João de Bolés, *op. cit.*, p. 277.

(104) *ibidem*, pp. 264-265.

(105) *ibidem*, p. 268.

(106) A sentença de João de Bolés incluía a abjuração na mesa diante dos inquisidores, a confissão nas três páscoas do ano, nas quais receberia o "sétimo sacramento do conselho do seu confessor", a leitura dos sete salmos penitenciais em todas as quartas e sextas feiras da semana durante um ano". Processo de João de Bolés, *op. cit.*, pp. 292-293.

(107) DIAS, José Sebastião da Silva. CORRENTES DE SENTIMENTO RELIGIOSO EM PORTUGAL (séculos XVI a XVIII). Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, tomo I, p. 535.

(108) O leitor interessado em maiores detalhes sobre a aventura de João de Bolés nos trópicos deve consultar ABREU, Capistrano de. ENSAIOS E ESTUDOS, *op. cit.*, pp. 4-16. Uma das evidências da viagem a Índia nos é dada por Luís da Grã. Diante da visitaçãõ do

Santo Ofício, ele revelou que João de Bolés havia sido "desterado para a Índia". PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denúncias da Bahia (1591-1593). São Paulo, Paulo Prado, 1925, p. 331.

(109) Do padre Leonardo do Vale por comissão de Luís da Grã aos Padres e Irmãos de São Roque, Lisboa. Bahia, 26 de junho de 1562, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. III, p. 497.

(110) Processo de João de Bolés, op. cit., p. 229.

(111) Do depoimento de Nóbrega, constam algumas evidências de que João de Bolés tinha graves discordâncias com a doutrina de Lutero - ibidem, pp. 229-230.

(112) ibidem, p. 229.

(113) "E porque não haja pecado que nesta terra não hajam, também topei com opiniões luteranas e com que as defendesse, porque, já que não tínhamos que fazer com o gentio em lhe tirar suas erronias por argumentos, tivéssemos hereges com que disputar a fé católica". Nóbrega a Tomé de Sousa, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. III, p. 80.

(114) SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. "A doença do padre Manuel da Nóbrega", p. 224, in NOBREGA. São Paulo, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1970.

(115) De Anchieta ao P. Diego Laynes, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. III, p. 264. Um dos "idiotas" a que se refere Anchieta é o francês Pero de Villa Nova, criado de João de Bolés. PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO. DENÚNCIAS DA BAHIA, op. cit., p. 329.

(116) De João Gonçalves aos padres e irmãos de Coimbra. Bahia, 12 de junho de 1555, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. II, p. 242.

(117) NOBREGA, Manuel da. DIALOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO, op. cit., p. 94.

(118) GINZBURG, Carlo. MITOS, ENBLEMAS E SINAIS: morfologia e história. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 95.

(119) De Anchieta ao padre Diego Laynes. São Vicente, 1 de junho de 1560, in LEITE, CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS, vol. III, p. 266.

(120) VAINFAS, Roberto. TROPICO DOS PECADOS: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro, Campus, 1989, p. 250.

(121) "Gostaria de cunhar a expressão 'reforma da cultura popular' para descrever a tentativa sistemática por parte de algumas pessoas cultas (...) de modificar as atitudes e valores do res-

tante da população ou, como costumavam dizer os vitorianos, aperfeiçoá-los". BURKE, Peter. CULTURA POPULAR NA IDADE MODERNA. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 231.

(122) De Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. São Vicente, 12 de fevereiro de 1553, in LEITE, NOVAS CARTAS JESUITICAS, op. cit., p. 35.

(123) HOLLANDA, Sérgio Buarque de, op. cit., p. 299. E da autoria deste historiador as páginas mais brilhantes acerca do universo mental dos jesuítas coloniais. Apesar disso, discordo dele em um ponto fundamental: o de que os jesuítas quinhentistas tenham se inclinado a ver os índios como *perros cochinos*, comparando-os com os animais. Acredito que Sérgio Buarque de Holanda tenha generalizado um julgamento válido para um Anchieta ou para um Fernandes Sardinha, por exemplo, e que não se aplica a Nóbrega e a muitos outros. Este era um tema especialmente controvertido e provocou debate entre a Companhia. A historiografia ressentiu-se de um estudo aprofundado sobre este assunto, a exemplo do que fez Todorov com os espanhóis no mesmo período. Ver TODOROV, Tzvetan. A CONQUISTA DA AMÉRICA: a questão do outro. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

(124) Muitos foram os autores que se debruçaram sobre a investida da Igreja contra a cultura popular, no sentido de "purificá-la" de suas impurezas e erros. Peter Burke divide o processo de reforma da cultura popular em duas fases distintas: a primeira compreenderia os anos que vão de 1500 a 1650; a segunda abarcaria o período de 1650 a 1800. BURKE, Peter, op. cit., pp. 231-265.

(125) *ibidem*, p. 232.

(126) "Los clérigos desta tierra tienen más officio de demonios, que de clérigos: porque allende de su mal exemplo y custumbres, quieren contrariar a la doctrina de Christo..." Carta de Nóbrega ao p. Simão Rodrigues, Lisboa. Pernambuco, 11 de agosto de 1551, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL, op. cit., vol. I, p. 270.

(127) Carta de Vieira ao P. Geral Gosvínio Nickel. Rio das Amazonas, 24 de março de 1661, in LEITE, Serafim. NOVAS CARTAS JESUITICAS, op. cit., pp. 302-303.

(128) Foi com muita diplomacia - e firmeza também - que Nóbrega tratou das suas diferenças com o bispo Sardinha. Apesar de afirmações contidas, recheadas de fina ironia, como a de que preferia ver o gentio perdido a hostilizar-se com o bispo, em alguns momentos ele revelou que "melhor nos fora que não vieram cá", referindo-se à dignidade episcopal e seus clérigos. Carta do P. Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, antigo governador do Brasil, Lisboa. Bahia, 5 de julho de 1559, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL, op. cit., vol. III, p. 74.

(129) Esta é uma pequena amostra do tom que vaza as análises de Serafim Leite: "o que o gentio dos meados do século XVI tinha de

mais visível e incompatível com o Cristianismo, eram a antropofagia e a poligamia, o uso excessivo e inveterado de beber os seus vinhos, e ainda um modo de vida, não oposto à doutrina, mas impeditivo de a aprenderem, que era a sua dispersão pelos matos. Havia outros costumes indiferentes que se poderiam aceitar e purificar, e Nóbrega também o tentou; mas os fundamentalmente maus, como a antropofagia, o mais prático era proibi-los. Quer dizer, para a conversão de povos naturais, como os que tinham diante de si, os Padres acharam que não seria adequado o método da discussão, mas o da sujeição. Não nos espante a palavra. Ainda hoje no Brasil para civilizar os índios remanescentes, o método usado é o da proteção.". NOBREGA, Manuel da. DIALOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO, op. cit., p. 25. Leite sempre elogiou a ação missionária dos jesuítas, sem jamais ter se preocupado em abordar a questão sob a perspectiva dos índios.

(130) Refiro-me aqui aos estudos do folclore brasileiro, compreendendo festas, tradições, músicas e danças, registradas de forma descritiva, e perpassadas pela intenção valorativa e pelo sentimentalismo piegas.

(131) FREITAS, Affonso A. de. TRADIÇÕES E REMINISCÊNCIAS PAULISTANAS. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USF, 1985, p. 14.

(132) ibidem, p. 22.

(133) CARRATO, José Ferreira. IGREJA, ILUMINISMO E ESCOLAS MINEIRAS COLONIAIS. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968, p. 29-30.

(134) MUCHEMBLED, Robert. "Sorcellerie, culture populaire et christianisme", Annales, E.S.C., 28e. année, no. 1, jan-fev, 1973, p. 266.

(135) SCHMITT, J.C. "'Religion populaire' et culture folklorique", Annales, E.S.C., 31e. année, no. 5, septembre-octobre, 1976, p. 941.

(136) MUCHEMBLED, Robert, op. cit., pp. 267-268.

(137) A feitiçaria rural é definida por ele como "um elemento entre outros do cristianismo popular 'folclorizado' (...) este cristianismo superficial, mal implantado nos meios rurais, em luta contra as recorrências do paganismo e contra os elementos não-cristãos era, no entanto, vivido pelas massas 'ignorantes'". ibidem, p. 277.

(138) DELUMEAU, Jean. LE CATHOLICISME ENTRE LUTHER ET VOLTAIRE. Paris, PUF, 1968.

(139) DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE: 1300-1800 uma cidade sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.33

(140) GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES, op. cit. Ao privilegiar o princípio de circularidade entre popular e erudito, Ginz-

burg lança por terra a idéia de que as populações pobres da Europa quincentista caracterizavam-se pela ignorância religiosa.

(141) No cerne das idéias de Menocchio - e que traduziam, por sua vez, as aspirações das classes subalternas - residia uma crítica implacável ao cristianismo e a reivindicação de uma religião mais simplificada. Ver GINZBURG, op. cit., pp. 73-81.

(142) LADURIE, Emmanuel Le Roy. MONTAILLOU: cátaros e católicos numa aldeia francesa (1294-1324). Lisboa, Edições 70, s/d.

(143) BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MEDIA E NO RENASCIMENTO: o contexto de François Rabelais. São Paulo-Brasília, HUCITEC-Unb, 1987, pp.8-9.

(144) Pierre Bourdieu, por exemplo, viu na cultura popular apenas "os fragmentos esparsos de uma cultura erudita mais ou menos antiga, selecionados e reinterpretados". BORDIEU, Pierre. LA DISTINCTION. CRITIQUE SOCIALE DU JUGEMENT. Paris, Gallimard, 1979, p. 459, apud LE GOFF, Jacques. "Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Age". In - L'IMAGINAIRE MEDIEVAL: essais. Paris, Gallimard, 1985, pp. 105-106.

(145) Autores como Charles Boxer, Paulo Prado, Gilberto Freyre e Capistrano de Abreu foram alguns dos que viram na Colônia a terra de pecado e lascívia descrita pelos jesuítas. Sobre isto, ver VAINFAS, Ronaldo, op. cit., pp. 49-52.

CAPITULO 2

TODOS OS CAMINHOS LEVAM AO CEU

ANTES O INFERNO QUE O PARAISO

A história tivera lugar na igreja de Nossa Senhora da Victória, nos Ilhéus, em cujo púlpito o padre Francisco Pires da Companhia de Jesus pregava um dos seus sermões costumeiros. Diante da demora do jesuíta em finalizar a pregação, André Gavião, não contendo mais sua impaciência, teria exclamado "que se tivesse que esperar à porta do paraíso tanto tempo quanto durava a missa, preferia ir ao inferno" (1).

Suas palavras escandalizaram os presentes: quinze ou vinte anos depois, compareciam Gaspar de Fontes e sua irmã Caterina diante do visitador da Inquisição, então estabelecida na Bahia, para relatar o episódio. Eles não teriam presenciado o que se passou na igreja, porém tomaram conhecimento da blasfêmia de André Gavião através de outras pessoas. Gaspar, autor da versão acima, chega até a citar uma testemunha ocular: seu pai, Manoel de Fontes Cabral. Em fins do século XVI, Ilhéus contava com apenas 50 moradores (2); é possível que à época do acontecido todo o lugar tenha comentado a irreverência de André Gavião. Ademais, pequenas variações no conteúdo das duas denúncias confirmam a hipótese de terem sido informadas por fontes diversas: existe uma disparidade quanto ao ano em que o episódio ocorrera; Caterina Fontes situa-o à porta da igreja, onde várias pessoas se aglomeravam, à espera do final da missa.

Estas diferenças entre as duas denúncias têm pouca importância aqui, pois não comprometem o seu conteúdo principal - apenas reforçam a velha idéia de que "quem conta um conto, aumenta um ponto". Tanto Gaspar como Caterina reproduzem de forma

idéntica as palavras de André Gavião - que, na época, considerado um "homem velho", tinha lá seus sessenta anos - e destacam a sua gravidade, que justificava, por sua vez, a denúncia ao Santo Ofício. Apesar de terem sublinhado a gravidade da blasfêmia, os irmãos Fontes não estavam, de modo algum, diante de uma atitude nova ou extraordinária. Se ao blasfemar sobre o Paraíso, André Gavião afrontava diretamente um dos temas mais caros ao século XVI - a idéia de salvação -, ele estava longe de expressar uma idiossincrasia relativa à sua concepção de Inferno. A irreverência em relação às coisas da religião é, talvez, o traço mais comum das fontes inquisitoriais: as denúncias e confissões revelam, antes de tudo, um universo permeado por uma religiosidade muito distante da gravidade e do formalismo - que Gaspar, Caterina e os demais denunciantes e confitentes tentavam, através da presença diante da Inquisição, reiterar. A afirmação "escandalosa" de André Gavião é uma das peças que nos permitem reconstituir em linhas gerais a natureza das relações entre os homens quinhentistas e os temas do imaginário religioso.

É muito provável que tanto os irmãos Fontes como André Gavião tivessem conhecimento de um outro caso, muito parecido com o anterior e que também foi levado à Mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça (3). A fama do capitão Curado corria pelos quatro cantos da Bahia. Homem destemido e desbocado, protagonizara uma série de episódios nos quais entrara em conflito com os padres da Companhia e que culminaram na sua excomunhão pelo padre Gaspar Dias. A gravidade de suas ações chegara mesmo até o provincial da Companhia, o padre Marçal Beliarte, que dirigiu-se pessoalmente ao visitador para narrar os desatinos do

capitão: desafiando o poder da Companhia, Curado lançou um pregão proibindo o embarque de pessoas da Vila de Santa Cruz à região onde se encontrava a aldeia de Santo André, um dos pólos de conversão dos índios. Por trás deste pregão, o Capitão Curado teria revelado mais tarde que pretendia impedir a passagem dos padres até aquela aldeia. O provincial arrematou a sua denúncia lançando-lhe uma suspeita grave: "disse que ouviu dizer, o dito Capitão e um seu escrivão são cristãos-novos e tem para si que o dito Capitão tem pouco entendimento para o governo" (4).

Um outro episódio deve ter garantido definitivamente a fama pública do capitão Curado. Excomungado sob a acusação de ter tentado matar o padre Gaspar Dias e objeto de um auto de devassa instaurado pelo escrivão Bastian Fernandes para se apurar todas as suas culpas, ele não só fizera questão de assistir à missa - contrariando assim a constituição do prelado (5) - mas também fizera introduzir na capela "uma cadeira de espaldar" na qual pretendia permanecer sentado. A situação mostrou-se explosiva. Indignado e temeroso de uma excomunhão por permitir a entrada do capitão excomungado à missa, o vigário Francisco da Silva chamou todos os envolvidos à porta da igreja: Duarte Nunes, o escrivão Pero Neto, o meirinho Domingos e o próprio capitão. A coisa desandou em bate-boca, o vigário sendo afrontado verbalmente pelos presentes, todos eles ameaçados de excomunhão (6). Indiferente à gravidade da situação, o capitão Curado proclamara aos quatro ventos que "a dita excomunhão não os ligava por ser posta por seu inimigo, filho de um porteiro" (7). Quanto às outras excomunhões que recebera no decorrer de sua vida, dizia

que "não ligavam e que se ria delas" (8).

Foi numa contenda que envolveu o furto de peças e fazendas e que culminou com uma nova excomunhão sobre ele, que o capitão Curado reproduziu a blasfêmia proferida por André Gavião. Entrara em conflito com João da Rocha Vicente, que o acusava de ter roubado suas peças e fazendas, e que o denunciou mais tarde à Mesa da Visitação. Costumava responder àqueles que instavam-no a ter um bom entendimento com o tal de João da Rocha que "se Deus lhe dissesse estar condenado ao inferno, e por via de João da Rocha te quero perdoar, ele não o aceitaria, antes se iria ao inferno" (9).

A grande semelhança entre o conteúdo das blasfêmias proferidas pelo capitão Curado e por André Gavião revela que o costume de se preferir o Inferno ao Paraíso nas conversas cotidianas não constituía prática incomum na Colônia durante o século XVI. A forma através da qual os temas da salvação e do Inferno aparecem nas palavras de ambos revela-nos uma outra face destes mesmos temas. Se é verdade que tanto André Gavião quanto Gaspar Curado acabam por reiterar o aspecto sombrio do Inferno, ao propo-lo como termo de comparação, não é menos verdade que, ao fazê-lo, ambos dão a estes temas um tratamento jocoso, cômico e "desrespeitoso", o Inferno deixando de ser o mal maior que pode aguardar o cristão. De certo modo, o Inferno - a danação, ao invés da salvação - perde o seu caráter terrificante e se instala no cotidiano, sob a forma de pilhéria. Jean Delumeau destaca a recorrência das representações do Inferno no período posterior a 1430: "a partir da peste negra, os artistas se deleitaram mórbida e complacentemente detalhando a grande

variedade dos suplicios do inferno" . Em Paris, foi publicado no ano de 1492 um Tratado das penas do inferno e do purgatório, onde os pecadores recebem seus castigos de acordo com a natureza de seus pecados (10). Serão os religiosos da Companhia de Jesus que trarão para cá, já no século XVI, toda uma rede de gestos e devoções ligada ao temor do Inferno e desenvolverão uma sermônica centrada nas penas futuras (11).

Assim, ambos os episódios conduzem-nos a dois traços particulares da religiosidade quinhentista: a presença de temas religiosos no cotidiano colonial - dogmas, sacramentos, doutrina, preceitos, etc. - e uma certa irreverência com que eles eram tratados pelos colonos. Laura de Mello e Souza também chamou a atenção para esta característica da vida na Colônia: "a religião, seus símbolos e dogmas ocupavam espaço considerável nas preocupações cotidianas do homem colonial" (12). Ao historiador contemporâneo, é certamente o peso da religião nas conversas diárias o que mais surpreende. Isto não significa que os homens quinhentistas fossem religiosos ou que se esforçassem no sentido de seguir obedientemente os preceitos da Igreja. Eles tinham, ao contrário, uma relação extremamente dinâmica com os assuntos concernentes à religião, tornando-a objeto de discussão pública e permeando suas relações com o mundo. Em resumo: falava-se sobre religião a todo momento, em qualquer ocasião ou circunstância. Além disso, aquilo que podemos chamar de "domínio religioso" no século XVI é muito amplo e complexo, tornando difícil para os historiadores modernos estabelecer uma distinção rígida dos seus limites. Se insistirmos em manter uma tal ruptura, corremos

o risco de projetar nossas idéias e valores num contexto que lhe é completamente estranho. O teor das denúncias e confissões levadas até o visitador da Inquisição é bem uma amostra da vastidão do domínio religioso: denuncia-se o sodomita, o usurário, o bigamo, o senhor que maltrata seus escravos, o padre desbocado; recorre-se ao visitador para decidir a posse de uma terra ou do produto de uma roça; para se queixar de um marido irascível, ou qualquer outra coisa.

Para os colonos, a religião impunha-se no dia-a-dia como problema, ou seja, como matéria de discussão e reflexão que, via de regra, extrapolava os limites das igrejas e colégios. Este é, certamente, um dos traços mais recorrentes no conjunto das Visitações do século XVI. Discutiam-se os dogmas, os sacramentos, a doutrina a todo lugar e a qualquer hora do dia. Se alguns mais ousados, como Bento Teixeira ou Jorge Martins (13), tiveram disposição para confrontar suas idéias com as dos padres da Companhia de Jesus, argumentando e contestando a autoridade destes, outros limitaram-se a expor suas dúvidas e opiniões aos vizinhos, colegas, patrões e mulheres. Outros, mais sutis, valiam-se ainda das festas religiosas para expressar suas convicções relativas à fé, como é o caso do mercador Rui Teixeira e do mestre de açúcar Fernão Roiz. O mercador, junto com seus filhos "fazendo uma festa de Nossa Senhora, ordenaram nela uma farsa de tal maneira que a gente honrada se escandalizou por ser em desrespeito e menoscabo de Nossa Senhora" (14). Fernão Roiz foi denunciado pessoalmente pelo ex-provincial da Companhia de Jesus Luís da Grã: numa procissão de endoenças em que iam um homem na figura de Cristo com uma cruz às costas e outros nas figuras dos

fariseus, puxando pela corda ia o dito Fernão Roiz com uma caixa de cousas doces da misericórdia, consolando os penitentes e sempre dava consolação e cousas doces aos fariseus e nada ao da figura de Cristo" provocando muito escândalo por causa disso (15).

A série de conflitos protagonizados pelo capitão Curado são reveladores de uma certa postura em relação à Igreja. Desdenhava dos jesuítas e de suas atividades de catequese e conversão e não poupou esforços no sentido de lhes obstruir o caminho. Foi mais adiante ao contestar a hierarquia estabelecida no recinto da igreja: valia-se de suas prerrogativas de capitão para sentar-se numa cadeira de espaldar, impondo desta forma a sua autoridade diante do padre - e por que não, do próprio Deus. As excomuniões que colecionou através dos anos e o desprezo que nutria por elas - "não ligavam e (...) se ria delas" - expressavam a sua atitude diante da autoridade não só da Companhia como da própria Igreja. Como acatar a excomunhão do padre Gaspar Dias se não passava ele de um "simples filho de um porteiro" ? - costumava dizer o capitão (16).

Apesar de ser um caso relativamente extremado - no sentido de ter negado corajosa e publicamente a autoridade da Igreja, protegido pela sua posição de capitão - a visão de Gaspar Curado acerca da autoridade da Igreja e os seus limites reflete o sentimento de que a matéria religiosa - no sentido mais amplo da palavra - perdera o seu caráter dogmático e inquestionável. Tornou-se objeto de discussão, onde cada um se via no direito de opinar e teorizar. Uma das mais belas formulações acerca

da relatividade do poder e da autoridade da Igreja encontra-se nas palavras de Maria Gonçalves Cajada, mais conhecida como Arde-lhe-o-rabo. Degredada de Portugal sob a acusação de feitiçaria, e tendo que passar pela humilhação pública de ser posta à porta da igreja, usando uma carocha - espécie de barrete em ponta, geralmente de papelão, que se colocava nos réus da Inquisição - dissera que "se o bispo tinha mitra que também ela tinha mitra e se o bispo pregava do púlpito também ela pregava de cadeira" (17).

Discutiam-se as coisas da religião em todos os lugares e ocasiões. O pasteleiro mourisco Jorge Fernandes afirmou no terreiro da praça diante de várias pessoas a propósito de qualquer coisa que "Deus não lhe podia fazer tal coisa" (18). O castelhano Francisco de Burgos disse na praia uma blasfêmia sobre os santos (19). Na quaresma, tendo acabado de se confessar, o francês João Vermelho, queixou-se, ainda no adro da igreja de Taparica, do padre que não o quisera absolver. O lavrador Gaspar Gomes, escandalizado, pedindo-lhe paciência pela morte e paixão de Nosso Senhor, já que estavam na semana santa, teve a seguinte resposta do francês: "Nosso Senhor trespassou" (20). O "meio" flamengo Gregório Nunes costumava cantar na nau que o trouxera de Lisboa até o Brasil as trovas do sapateiro do Tranco-so, numa clara referência à volta do Messias:

"aquillas e leones
ganarão la fortaleza
subiram em tanta alteza,
que amansen los dragones

y todos rebuelto en lid,
vernán em sus confusiones
subiram francos leones
con uno de sangre de David" (21).

O barbeiro Soares, tendo visto Gregório Nunes ir falar à Mesa do visitador, perguntara-lhe, barbeando um homem, "que vais fazer judeu à casa do Inquisidor que por derradeiro há de te dar com a mão do gato e lançar-te no fogo e apanhar te quanto tens para o fisco" (22).

Era na mesa de jogo que os colonos costumavam proferir suas blasfêmias, apelando para os poderes de Deus ou do diabo, conforme a ocasião (23). O maeluco Lázaro Aranha, precisando de uma carta, invocou a ajuda de santo António, prometendo-lhe rezar três pai-nosso e três ave-Maria. Logo depois, obtendo a carta que pedira, disse diante de seus parceiros: "olhai o velhaquinho de santo António quanto que sabe que pelas orações que lhe prometi me deu a carta" (24). Lázaro Aranha, jogador inveterado, era costumado a invocar os diabos à mesa de jogo, alegando que eles eram os seus cães (25). Breatiz Fortes jogava com outras duas mulheres quando disse, colocando uma carta no chão, "pesar de Deus" (26).

Os episódios aqui descritos estão longe de expressar uma característica eminentemente colonial, ainda que a condição de Colônia possa ter favorecido o seu desenvolvimento. Na verdade, duas características fundamentais permitiam que florescessem aqui idéias novas e heterodoxas: a distância da Metrópole e o esgarçamento da estrutura eclesiástica, e a mobilidade que caracterizava uma sociedade voltada para o mar, servida por mascates, mercadores, marinheiros, bufarinheiros, itinerantes a caminho das Índias, vagabundos despejados para fora do Reino, degredados que haviam vivido a experiência da intolerância civil

e religiosa (27).

A idéia da religião como matéria de discussão - um dos traços mais importantes das fontes inquisitoriais, como já foi dito - encontrava-se também disseminada junto às populações européias: neste sentido, o moleiro Menocchio teria sido a regra, e não a exceção. Afinal, como explicar tal atitude? Por que os homens coloniais ocupavam-se tanto das coisas da religião?

E Carlo Ginzburg que, analisando o caso de Menocchio, dá-nos algumas pistas para entender as formas através das quais era vivida a religiosidade popular nos inícios da Época Moderna. Escreve ele que "dois grandes eventos históricos tornaram possível um caso como o de Menocchio: a invenção da imprensa e a Reforma" (28). A primeira teria acabado com o monopólio dos letrados sobre a cultura escrita; a segunda, teria dado a homens como o moleiro Menocchio audácia para comunicar as suas idéias; e ambas, a imprensa e a Reforma determinariam ainda o fim do monopólio dos clérigos sobre as questões religiosas.

A Reforma e a Contra-Reforma tiveram, sem dúvida, um papel decisivo nas transformações ocorridas nas atitudes frente à esfera religiosa. Lutero, ao investir contra a Igreja Romana, dava um passo decisivo no sentido de estabelecer uma perspectiva menos dogmática, não somente quanto à doutrina, mas quanto à instituição religiosa de um modo geral. A respeito da ressonância de seus ataques, Delumeau observa que "era normal que as massas fossem particularmente sensíveis aos sarcasmos contra a 'nova Babilônia; contra a 'tirania e a inutilidade da cúria romana' e contra os 'covis da fradalhada" (29). Mas é preciso problematizar as análises que privilegiam a Reforma como agente

de instauração de uma nova mentalidade religiosa, menos dogmática e mais crítica. Carlo Ginzburg, ao tentar explicar o caso de Menocchio, relativiza a importância da Reforma como detonador da nova situação. Esta última não deu ao moleiro friulano "novas idéias" acerca dos dogmas, sacramentos, doutrina, e da instituição religiosa; deu-lhe, sim, a audácia para comunicar o que pensava ao padre do vilarejo. Neste sentido, é possível então formular a hipótese de que a onda de ataques e críticas sofridos pela Igreja romana e que conheceu o seu apogeu no século XVI faça parte de um processo longo e demorado, cujas raízes são muito mais profundas. Desse modo, a especificidade do século XVI residiria mais na nova disposição das pessoas em opinar sobre a teologia, do que o surgimento de uma postura crítica em relação à Igreja.

De qualquer forma, é bem possível que as idéias de André Gavião e Gaspar Curado possam ser melhor compreendidas à luz de uma cultura popular que, recebendo os influxos das Reformas e sob o impacto da invenção da imprensa, encontre na irreverência e na sátira uma de suas características mais importantes. Neste sentido, a obra de Bakhtin é decisiva: ao propor uma análise da cultura popular dos fins da Idade Média e do Renascimento a partir da obra de François Rabelais, este autor trouxe à tona um dos traços mais importantes daquilo que ele chama de visão de mundo popular: o princípio de comicidade que atravessa todas as manifestações da cultura popular. A força - e o limite - do trabalho de Bakhtin reside justamente aí: na insistência com que caracteriza o popular como oposição ao oficial. Segundo ele, o

que define a cultura popular é este caráter de oposição à cultura oficial - que se caracteriza por uma visão de mundo séria, religiosa e feudal, imposta pela Igreja e pelo Estado. À esta cultura oficial, contrapõe-se a cultura popular, marcada pela oposição à seriedade da primeira, e que instaura uma visão de mundo onde predomina o princípio de comicidade. O seu mérito é ter destacado este princípio de oposição e comicidade, ao mesmo tempo que seu limite é justamente ter lhe dado uma importância tão central, esquecendo-se por vezes dos caminhos sinuosos através dos quais o oficial apropriou-se do popular (30).

As histórias de André Gavião e do capitão Curado ilustram bem o quanto o tema da salvação - e conseqüentemente, os temas do Paraíso e do Inferno - faziam parte das preocupações e das discussões na Colônia durante o século XVI. Objeto de discussão e de sátira, estes temas perdiam não somente o seu caráter sombrio, mas sofriam um processo de leitura e interpretação originais, ampliando os limites impostos pela Igreja. No dia-a-dia colonial, discutia-se a localização do Inferno e do Paraíso, a misericórdia divina para com os pecadores, a natureza das penas infernais. Tal como sucedia com os teólogos romanos e reformados, o tema da salvação atraiu as atenções dos colonos, interessados em encurtar o caminho que levava os pecadores à glória celestial. Indagavam-se, como Lutero, sobre aqueles que teriam assegurada a sua salvação, construindo paulatinamente uma visão específica de Paraíso, na qual a heterodoxia e a diferença eram muitas vezes aceitas e até justificadas. Alguns chegavam a indagar se os índios também salvar-se-iam, retomando o debate em torno da humanidade das populações recém-descobertas. Que lugar

poderia haver no outro mundo para eles ?

LAS CASAS E SEPULVEDA NA COLONIA

O português Domingos Ferreira chegara a Pernambuco na condição de soldado, lá se achando como "morador" no ano de 1595. Um dia, estando em casa do rendeiro Simão Mendes, principiou uma conversa com Antonio Thomas acerca dos índios potiguares. Falavam do quanto estes eram inimigos e cruéis, acostumados a praticar maldades contra a gente branca. Antonio Thomas logo foi apresentando a sua explicação para o comportamento belicoso dos potiguares: eles "não têm alma", dissera ele. Na versão do episódio levada por Domingos até o visitador do Santo Ofício, em Pernambuco - a única versão a que temos acesso - travou-se uma discussão entre os dois homens; o soldado Domingos tentando dissuadir Antonio da idéia errônea de que os índios não tinham alma (31).

É possível que a conversa entre ambos tenha tido um outro desfecho, muito diverso do descrito por Domingos. Frequentemente a apresentação de uma denúncia à Visitação do Santo Ofício levava os denunciantes a atenuar a sua participação nos episódios ali descritos. A leitura dessas fontes revela que se fazia necessária a cautela, para que o denunciante não se tornasse ele também o alvo das suspeitas da Inquisição. Um dos recursos mais usados - e mais eficazes - consistia na adesão ao ideal do bom cristão que busca, através de palavras, persuadir o pecador do caráter herético de suas idéias, conduzindo-o à verdade. É por esta razão que muitos dos episódios denun-

ciados culminam, segundo a versão de quem denuncia, em discussão entre os envolvidos.

O tema da crueldade dos índios potiguares parece ter exercido uma atração especial no soldado Domingos. Algum tempo depois, o assunto voltou à tona numa conversa entre ele e o soldado-sapateiro Francisco Luis. Rindo e zombando, o sapateiro dissera que "os potiguares não têm alma mais que um porco". Novamente, o soldado Domingos usara da persuasão para combater a afirmação herética de seu interlocutor. Como testemunha deste episódio, citou um tal de Gaspar Gonçalves que, chamado dois dias depois à Mesa do visitador, confirmou, sob juramento, a história contada por Domingos, acrescentando-lhe, porém, alguns elementos que atenuavam a culpa do sapateiro. Tentou relativizar a afirmação de que os índios não tinham alma, dando-lhe uma interpretação pessoal: "segundo ele entendeu, a sua intenção não era negar terem alma porque bem entende que o sabe ele tem, maus e cruéis que não perdoam a ninguém e comem a gente". O sapateiro era um "homem gracioso e acostumado a agradecer", e por isso suas palavras não deviam ser levadas a sério, como fizera "Domingos Ferreira que, presente estava, tomou as ditas palavras em mal". Resguardando-se do olhar perscrutador do visitador Heitor Furtado de Mendonça, o soldado Gaspar apressou-se em acrescentar que teria dito que "todos os que eram feitos à imagem de Deus tinham alma racional", sugerindo também que "bem entendia isto o dito Francisco Luis terem os potiguares almas, mas que dizia aquilo pela maldade deles". Na sua versão do episódio, Domingos confirmou que Gaspar Gonçalves aproveitara a ocasião para dizer que "os potiguares e todos os homens

tinham alma racional, e que quando eram os brutos e alimarias tinham alma irracional, e isto se afirma que ele disse dizendo mais que o gentio que também Nosso Senhor se pusera na cruz por amor dele" (32).

Sobre a indole dos denunciados, Domingos dissera que se tratavam de homens simples, atribuindo assim suas idéias sobre os indios a ignorância. Nas denúncias relativas ao século XVI, a expressão "homem simplex" tem um sentido muito preciso: ela é aplicada naqueles casos em que não existe "malícia", ou seja, vontade deliberada de afrontar os princípios da Igreja. Lembrem-nos de que os jesuítas pautavam as suas relações com os pecadores valendo-se deste mesmo raciocínio. O seu conhecimento permitiu que os denunciantes intervissem decisivamente no julgamento que se fazia dos réus da Inquisição: atribuir os erros à ignorância e à rusticidade amenizava em muito a sua gravidade.

O episódio que envolveu as opiniões dos soldados a respeito dos indios potiguares não era nenhuma novidade para o visitador Heitor Furtado de Mendonça. Quatro anos antes, quando a Inquisição estabelecera-se na Bahia, uma história muito parecida fora levada ao seu conhecimento. O criado do alcaide-mor de Pernambuco, Francisco Machado de Faria ficara sabendo através dos soldados de Graviel Soares que vieram de Portugal, que Amaro da Cruz defendia a opinião de "que os Indios desta terra do Brasil não tinham alma". Curioso, o português encontrou uma oportunidade para falar com o próprio Amaro que, na presença de outras pessoas, dissera que " tinha para si, e seu parecer era que estes gentios desta terra do Brasil não têm alma, pois não crêem em

Deus e que quando morriam lhes morria o corpo e o espirito juntamente" (33).

O tema da salvação dos índios dividira as opiniões dos soldados. Para estes, a discussão centrava-se na natureza humana ou animal das populações americanas: teriam elas alma como os seres humanos, ou seriam como os porcos, desprovidos de uma "alma racional" ? Tanto Amaro da Cruz, como Antonio Thomaz e Francisco Luis defendiam a idéia de que os índios não tinham alma e morriam como os animais. A eles, não estavam reservadas nem as penas do Inferno nem a glória do Paraíso celestial. Um olhar mais atento revela, no entanto, que ambos tinham uma noção muito específica de alma e do próprio sentido de animalidade. Gaspar Gonçalves promovia uma distinção entre dois tipos de almas: as racionais, próprias dos homens, e as irracionais, pertencentes aos animais. Não negava pois que os animais tivessem alma, mas dava um outro sentido a ela. Amaro da Cruz, por sua vez, defendia que os índios não tinham alma, mas afirmava que "quando morriam, lhes morriam o corpo e o espirito juntamente". Acreditava ele que alma e espirito seriam uma mesma coisa ? E sendo assim, que a alma dos índios, ao contrário da alma dos homens, morria com o corpo ? Ou seja, os índios tinham uma alma, mas de qualidade diferente - e inferior - aos dos demais homens ?

Pareciam também divergir Amaro da Cruz e Gaspar Gonçalves quanto às causas que conferiam o carácter humano ou animal aos índios. Para o primeiro, existia uma estreita ligação entre a ausência de alma e a falta de crença dos índios no Deus cristão. Já Gaspar Gonçalves apelava para um sofisticado princípio de unidade essencial do género humano: todos foram

criados à imagem de Deus e possuem, portanto, uma alma racional; e é por isso, que Cristo também sofrera pelos índios.

As denúncias de Francisco Machado de Faria e de Domingos Ferreira revelam-nos um pequeno fragmento de um debate que atravessou todo o século XVI, dividindo a opinião de teólogos, religiosos, humanistas, juristas e leigos. Na Colônia, a questão sobre a natureza dos índios encontrou, nos meios jesuíticos, um terreno excepcionalmente fértil. A opinião herética de que os índios não tinham alma e não eram, portanto, seres humanos encontrava-se também disseminada entre os próprios jesuítas.

No belíssimo Diálogo sobre a conversão do gentio, Manuel da Nóbrega opõe Mateus Nogueira e Gonçalo Álvares - dois homens experientes no trato com os índios. Entre eles trava-se uma discussão em torno da humanidade dos índios - uma das possíveis razões do insucesso da Companhia. A certa altura, Gonçalo Álvares afirma: " Pois a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer que estes não eram próximos, e porfiar-no muito, nem têm para si que estes são homens como nós". A que Mateus Nogueira - uma espécie de "alter-ego" , através do qual Nóbrega defende suas idéias - responde: " Bem! Se eles não são homens, não serão próximos, porque só os homens, e todos, maus e bons, são próximos. Todo o homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer que era próximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Cristo N.S. que aquele é próximo que usa de misericórdia" (34).

Numa passagem mais adiante, Gonçalo Álvares volta a insistir no mesmo ponto: "estes [os índios] têm alma como nós?"

Mateus Nogueira responde: "Isto está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos têm" (35).
Todavia, mais do que uma opinião corrente em certos círculos da Companhia de Jesus, a crença de que os índios não faziam parte da humanidade também chegara às esferas mais altas da hierarquia religiosa colonial. Desta vez, Nóbrega, em uma longa carta ao ex-governador Tomé de Sousa, denuncia o próprio bispo Dom Pedro Fernandes Sardinha que, zeloso da reforma dos costumes dos cristãos, "quanto ao gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e eles lhe pareciam incapazes de toda a doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas de seu curral, nem Cristo N. Senhor se dignaria de as ter por tais..." (36).

E no Diálogo sobre a conversão que Nóbrega discorre longamente sobre a sua visão da missão dos jesuítas, os obstáculos encontrados por eles e a reação dos índios às tentativas de conversão. Na verdade, como já disse anteriormente, o Diálogo pretende explicar os revezes e fracassos sofridos pela Companhia junto às populações indígenas: se Gonçalo Álvares - que faz o papel do "advogado do diabo" - justifica-os, recorrendo à idéia de que os índios são uma causa perdida, pois não fazem parte do gênero humano e não estão, portanto, aptos a receber a palavra divina, Nóbrega - falando através de Mateus Nogueira - rebate este argumento, reafirmando a unidade essencial do gênero humano: "todo o homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma" (37).

Ainda mais incisivo, escreve Nóbrega: "Parece que podia Cristo, [que] nos está ouvindo, dizer: O estultos e tardios de coração para crer! Estou eu imaginando

todas as almas dos homens serem umas e todas de um metal, feitas a imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da glória e criadas para elas; e tanto vale diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papaná".

Quase quarenta anos depois, o soldado Gaspar Gonçalves via-se às voltas com o mesmo problema enfrentado por Nóbrega na situação imaginada no Diálogo. Como o jesuíta, encontrara pessoas que acreditavam que os índios não tinham alma e não pertenciam, portanto, ao gênero humano; como o jesuíta, recorria ao princípio de unidade essencial da humanidade - e todo o seu corolário, como a idéia de que Cristo sofrera também por eles - para combater semelhante crença.

Como assinalam Sérgio Buarque de Hollanda (38) e Serafim Leite, as questões sobre "a capacidade e a natureza dos índios não originou, na América portuguesa, as disputas violentas da América espanhola, a que procurou dar solução a Bula de Paulo III Sublimis Deus de 2 de junho de 1537" (39). Apesar disso, tais questões estavam presentes não somente no cotidiano da Companhia de Jesus - conforme se depreende da obra de Nóbrega - como também eram objeto das atenções dos colonos. No cerne das conversas travadas entre eles no final do século XVI reside a questão da igualdade ou desigualdade dos índios que encontrou o seu apogeu na célebre controvérsia de Valladolid em 1550, onde se opuseram o erudito e filósofo Gínes de Sepúlveda e o padre dominicano e bispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas (40).

Se entre os defensores da humanidade dos índios alinhavam-se lado a lado o jesuíta Nóbrega e o soldado Gaspar Gon-

galves, ambos fundamentando sua opinião sobre o conceito da unidade do gênero humano. Amaro da Cruz, Antonio Thomas e Francisco Luis, ao proporem a idéia de que os índios eram desprovidos de alma, ou ao menos, de uma alma humana, aproximavam-se muito das posições adotadas por Sepúlveda contra a doutrina da igualdade defendida por Las Casas. Sobre os índios, escreveu o dominicano: "em prudência como em habilidade, e em virtude como em humanidade, esses bárbaros são tão inferiores aos espanhóis quanto as crianças aos adultos e as mulheres aos homens; entre eles e os espanhóis, há tanta diferença quanto entre gente feroz e cruel e gente de uma extrema clemência, entre gente prodigiosamente intemperante e seres temperantes e comedidos, e, ousaria dizer, tanta diferença quanto entre os macacos e os homens" (41). As últimas palavras foram, segundo Todorov, suprimidas em certos manuscritos, e esta supressão não deixa de ser também significativa do pensamento de Sepúlveda. Apesar do tom radical de seu discurso, os índios continuavam a fazer parte do gênero humano que, heterogêneo e complexo, perdera a unidade reivindicada por Las Casas e Nóbrega. Humanos sim, mas inferiores ao homem europeu civilizado (na verdade, para o contexto quinhentista, europeu e civilizado são uma mesma coisa). Para Sepúlveda, apoiado na tese da desigualdade dos homens defendida por Aristóteles, os índios eram imperfeitamente humanos e permaneciam pois nos limites entre a bestialidade e o gênero humano (42).

Mas não faltaram no século XVI e mesmo nos séculos posteriores defensores da animalidade dos índios americanos. Alguns teólogos, como o escocês Joahnes Maior (1510), ou como os dominicanos espanhóis o licenciado Gregório (1512), frei Tomás

Ortiz (1525) e frei Domingo de Betanzos (1528-1538), bem como o jurista Gregório López de Tovar negaram aos índios todos os atributos tomistas da humanidade (43). O historiador Antonello Gerbi escreveu a respeito destas concepções: "Animais, desde logo, mas não políticos. Semelhantes, portanto, aos animais selvagens, às bestas e às feras, que a todos é lícito capturar, reduzir à escravidão, matar: isto é, objeto de legítima caça e de justa guerra que são dois dos meios naturais de aquisição" (44). No século XVIII, o abade Galiani afirmava que o índio da Califórnia é um bruto, e nem sequer um homem, senão "o mais esperto, o mais maligno e o mais sagaz dos macacos" (45).

Amaro da Cruz vinculava a condição animal dos índios à ausência de fé no Deus cristão; raciocinava que "se eles não criam em Deus", "não poderiam ser humanos". Na sua concepção de humanidade, a crença religiosa tinha, então, um papel definitivo - ela era o principal distintivo da condição humana. Amaro da Cruz recorria a uma fórmula corrente no imaginário medieval, também utilizada por um dos interlocutores do Diálogo de Nóbrega para justificar a tese de que os índios eram desprovidos de vida espiritual.

Desde a Idade Média, as narrativas de viagens aos confins da terra ocupavam um espaço considerável no imaginário europeu. Nelas, florescia uma "coleção de lendas e de espantosas descrições de animais estranhos e de homens monstruosos(...)". A Índia era, por excelência, para os Ocidentais, o país do insólito e do maravilhoso, onde pigmeus lutavam contra grous e gigantes contra grifos" (46). Este mundo fantástico, cujos habi-

tantes beiravam os limites entre a humanidade e a bestialidade, migrou - como mostra Laura de Mello e Souza - para a América e Colombo acreditou ver nos seus habitantes os monstros do Imago Mundi do cardeal D'Ailly, sobre os quais escrevera: "trata-se de seres acerca dos quais é difícil precisar se são homens ou bestas" (47).

Mas de que modo eram representados, nos relatos de viagem, os habitantes destes países exóticos e longínquos? "Homens com cabeça de cão, que grunhiam e uivavam, e outros, sem cabeça, com os olhos no ventre; outros ainda defendiam-se do sol deitando de costas e levantando um pé único e enorme" (48). Animais estranhos conviviam lado a lado com homens monstruosos, esfumando os limites entre a bestialidade e a humanidade. No Imago Mundi, Pierre D'Ailly revelava a preocupação em classificar o universo de monstros: "Há lá monstros, podendo alguns deles ser classificados na espécie humana e outros nas espécies animais" (49).

Como entender esta humanidade fantástica, com seus "homens com pés voltados para trás, cinocéfalos que ladram, vivendo muito além do tempo normal para a existência humana e cujo pêlo, na velhice, escurece em vez de branquear, monópodos que se abrigam à sombra do único pé levantado, cíclopes, homens sem cabeça, com olhos nas espáduas e dois buracos no peito à guisa de nariz e boca, homens que vivem apenas do perfume de uma só espécie de fruto e morrem quando já não o podem respirar" (50) - como compreender enfim a posição marginal que ocupavam na cristandade?

Sob muitos aspectos, os habitantes das terras longínquas, com seus estranhos costumes e crenças, ameaçavam os pilares

do cristianismo - como explicar a sua existência e o seu desconhecimento da palavra divina? A ênfase no seu caráter monstruoso - as deformidades físicas e os hábitos bizarros - alargava o fosso que os separava da cristandade, tornando-os não somente marginais a ela, mas também marginais ao próprio gênero humano.

E esta tradição a qual Amaro da Cruz se reporta ao propor a idéia de que os índios não pertencem ao gênero humano; seguindo os passos de viajantes e cronistas quinhentistas, ele via o homem americano como mais um dos elementos da rica fauna local.

A crença na animalidade dos índios, difundida nos meios jesuíticos, encontrara eco também nos viajantes europeus. Jean de Léry, reconhecido como um dos autores que se destacaram em meio aos demais viajantes "pelo senso de relatividade dos costumes, a 'simpatia', no sentido sociológico da palavra que conduz à compreensão dos semelhantes e à análise objetiva de suas atitudes" (51), aproximando-se muito, neste sentido, de uma das figuras mais expressivas da Renascença, Michel Montaigne, resvalou frequentemente para a idéia de que os índios, por não adorarem o Deus cristão, seriam antes brutos que homens. Desanimado com as tentativas de convencer os índios da existência de "um só Deus soberano, criador do mundo, que fez o céu e a terra com todas as coisas neles contidas e delas dispunha como lhe aprazia", chegou a afirmar: "em verdade penso que esses selvagens pouco diferem dos brutos e que no mundo não existem homens mais afastados de quaisquer idéias religiosas" (52). Tal como Amaro da Cruz, Léry relacionava a condição bestial dos índios à resistência à

pregação cristã: somente a sua animalidade poderia explicar o distanciamento da religião - entendida como cristianismo.

A discussão sobre a existência de alma nos índios remetia, no século XVI, a um debate mais geral sobre o conceito de humanidade e sobre a teoria da salvação. Aqueles que defendiam que os índios morriam totalmente estavam, na verdade, negando a eles qualquer possibilidade de salvação: nem Inferno, nem Céu. Jean de Léry, homem profundamente religioso, ocupou-se também da questão, que, como mostrei, disseminara-se entre a cultura erudita e a cultura popular. Um dos pontos mais interessantes de seu texto é uma das passagens em que, apesar da aproximação com os brutos, tenta estabelecer uma comparação entre as formas religiosas dos índios e as idéias religiosas européias. Ao propor isto, Léry mostra-se inclinado a ver nas populações americanas uma "adesão" aos "verdadeiros" princípios da fé (53); ao abordar o tema da crença na imortalidade da alma entre eles, Léry conclui: "a esses ateus [europeus] que negam todos os princípios e por isso mesmo são indignos de ouvir falar nas Santas Escrituras apontarei os nossos pobres brasileiros [tupinambás] que, apesar da sua cegueira, admitem não só existir no homem um espírito que não morre com o corpo mas ainda a felicidade ou a desgraça no outro mundo" (54).

Apesar de os índios americanos terem se mostrado inclinados a acreditar em alguns dos princípios fundamentais do cristianismo - a imortalidade da alma, a existência do demônio, entre outros - continuavam eles muito longe de uma adesão integral. Se no âmbito da religião Léry oscilou entre duas atitudes distintas: de um lado, o repúdio aos índios, baseando-se na

ausência de crença num Deus (55) e de outro, a comparação dos seus "rudes" preceitos religiosos aos ateus europeus (56), no âmbito cultural ajudou a construir junto com Thevet o mito do bom selvagem (57).

Quanto ao destino dos índios no outro mundo, Léry é incisivo: num parágrafo extenso e riquíssimo, ele retoma a análise comparativa entre índios e europeus. "Quanto à ressurreição da carne, embora esses cães aleguem que o corpo morto jamais se levanta, eu lhes oporei os índios do Peru, os quais, pelo seu simples bom senso, mesmo em meio a sua falsa religião, os desmentem. E ainda faço muito em citar o exemplo dos bárbaros, pois os próprios diabos, como afirma São Tiago, creem na existência de um Deus e o teme. Tão abomináveis criaturas eu as envio diretamente ao inferno para que aí colham o fruto de seus monstruosos erros" (58). É certo que Léry se refere aos "endiabrados ateus" europeus quando fala em "abomináveis criaturas" - aliás, ao longo do texto ele investe contra católicos e ateus, tendo como ponto de referência constante, ao observar os tupinambás, as discussões religiosas que ocorriam na Europa. Mas é bem possível que ele reservasse um destino igual aos "cães" brasileiros que compartilhavam com os ateus o mesmo erro.

Neste aspecto, a opinião de Léry assemelhava-se muito a da maior parte dos jesuitas que viam também no Inferno o destino último dos índios pagãos. Ávessos à palavra divina, resistentes à catequese, continuariam subjugados ao domínio do demônio, do qual haviam herdado seus erros e pecados. Este era, com efeito, um dos elementos mais recorrentes na retórica catequética: os ie-

suitas promoviam sessões noturnas em que eram descritas com riqueza de detalhes as agruras que esperavam o pecador no Inferno (59). Longe de ser monolítica, a idéia de que os índios pagãos haveriam de queimar no fogo infernal apresentou matizes na retórica jesuítica, e muitos religiosos pareciam se inclinar a uma percepção menos negativa.

Do mesmo modo, se Jean de Léry e grande parte dos jesuitas estavam convencidos de que os índios não seriam salvos porque permaneciam na sua ignorância, não havia entre os habitantes da Colônia um juízo uníssono nesta matéria. É o que podemos depreender de uma outra denúncia, levada à Visitação, em Pernambuco.

Quase um ano antes da denúncia de Domingos Ferreira acerca das idéias heréticas de Antonio Thomas e Francisco Luis, o visitador Heitor Furtado de Mendonça ouvira o relato do ex-feitor Gaspar Duarte contra o carpinteiro Amador Gonçalves que "não sabe ler nem escrever". A conversa tivera lugar na casa do denunciante e girava em torno dos índios do Novo Mundo. O denunciante "não se lembra sobre que propósito disse o dito carpinteiro que estes gentios deste Brasil sendo gentios não iam senão ao limbo". Gaspar Duarte contrariara essas palavras, alegando que "acredendo os gentios iam ao inferno e que os pagãos que iam ao limbo eram os meninos filhos de cristãos que morriam antes de batismo". Ainda segundo Gaspar Duarte, presenciara a discussão um outro carpinteiro, de nome Diogo Roiz. Este, chamado "a Mesa do visitador", "jurou que não se lembra disto nem lhe lembra que perante ele se falasse nunca nesta matéria dos gentios serem pagãos e irem ao limbo". Indagado pelo visitador, o denunciante dissera

que não se scandalizou por ouvir as palavras de Amador Gonçalves "por lhe parecer que como simples as dizia" (60).

A fala de Gaspar Duarte aponta para uma importante definição da palavra "gentio". Ao fazer a distinção entre os "pagãos" filhos de cristãos e os gentios, o ex-feitor estava na verdade reproduzindo uma concepção corrente entre os religiosos da Companhia de Jesus. Para estes, o termo gentio designava os índios que não haviam se convertido ao cristianismo, permanecendo fiéis aos princípios da cultura indígena. Aos gentios, opunham-se os cristãos - ou seja, todos aqueles que receberam a palavra de Deus e seguiam-na.

Esta distinção não era nova. O conceito de pagão sempre preocupou os teólogos medievais: "Tomás de Vio Caetano propôs uma divisão, muito corrente no século XVI, na qual se dividia os infiéis em três categorias: pagãos, judeus e hereges" (61). Entre os religiosos da Companhia de Jesus parecia haver um consenso sobre o destino dos índios pagãos - ou seja, daqueles que morriam na ignorância da palavra de Deus: como súditos do demônio, deveriam ir para o Inferno.

Apesar de ser um "homem ignorante e simples", tal como o apresentou Gaspar Duarte, é pouco provável senão impossível que o carpinteiro desconhecesse as concepções inicianas relativas à salvação dos indígenas. Ao defender a tese de que os índios brasileiros, mesmo aqueles que se mostravam resistentes ao processo de conversão empreendido pelos jesuítas, depois de mortos iam ao limbo, Amador Gonçalves dava dois passos importantes no sentido do reconhecimento da especificidade das populações indi-

genas do Novo Mundo. Em primeiro lugar, tornava a discussão em torno da animalidade ou humanidade dos índios totalmente deslocada: implícita nas suas palavras residia a idéia da humanidade indiscutível dos índios. Em segundo lugar, ao fechar-lhes as portas do Inferno e situá-los no limbo, o carpinteiro Amador atenuava suas culpas, comparando-as às das criancinhas que morrem sem receber o batismo: na Divina Comédia - considerada uma das melhores sistematizações do Além cristão - Virgílio descreve assim os habitantes do primeiro círculo do Inferno, o limbo: "Não pecaram, mas embora possuindo méritos para entrarem no Céu, faltou-lhes o batismo, umbral da fé em que acreditam. Viveram antes do Cristianismo, portanto não tributaram a Deus a adoração devida. Eu sou um dos que, por este modo, penam" (62). Apesar de não terem conhecido o cristianismo, os habitantes do primeiro círculo infernal tiveram uma vida virtuosa, desprovida de pecados. Acreditaria então Amador Gonçalves que os índios americanos não pecavam contra Deus, contrariando assim as idéias defendidas por Nóbrega, Anchieta e outros expoentes da missão jesuítica na Colônia, de que a bigamia, a embriaguez, a sodomia consistiam em pecados que atentavam contra o cristianismo?

Mas a opinião do carpinteiro Amador Gonçalves parecia não expressar apenas um juízo pessoal, ou um desvio de doutrina, ocasionado pelo desconhecimento da matéria. No século XVII, o jesuíta Simão de Vasconcelos, autor da Crônica da Companhia de Jesus, mostrou-se particularmente interessado na discussão sobre a salvação das populações indígenas. Numa passagem de sua crônica, ele assim resume a questão: "se no meio de sua gentildade se podiam, ou podem salvar alguns deles? ou se todos se perdem?"

" (63). Vasconcelos revela que o tema não só provocara muitos debates, como também estava longe de encontrar um julgamento unânime. Escreve ele a sua opinião "depois de tantas dúvidas curiosas" (64), opinião que "suposto que foi refutada, e desfavorecida de muitos, contudo é recebida hoje dos melhores e mais pios Doutores" (65). Ele cita ainda outros trabalhos que abordaram o mesmo tema: "assim o trata com provas mais extensas Vitória em uma relação que faz dos índios moradores das ilhas...."

Ao analisar a questão, Vasconcelos recorre a um argumento muito semelhante ao empregado por Gaspar Gonçalves para defender a tese da humanidade dos índios: a misericórdia divina. Recorrendo à autoridade de Santo Tomás, entre outros, o cronista alega que não pode haver pecado sem que haja conhecimento da fé: "porque estes homens não tiveram conhecimento algum da Fé, nem souberam que coisa é revelação e porventura nem ainda que cousa é Deus alguns deles; logo mal podiam pecar contra o preceito da Fé que não sabiam.". Indaga Vasconcelos: "o pobre Tapuia metido em suas brenhas, a quem nunca veio ao pensamento obrigação da Fé, com que razão se lhe imputaria a pecado a falta dela?". Na verdade, Vasconcelos não subtrai apenas os índios que nunca tiveram conhecimento ou pregação da palavra divina das penas do Inferno: ele vai mais longe e afirma que "porque, como diz S. Tomás, não basta que os Apóstolos pregassem a Fé em todas as províncias, ou reinos, se tais ou tais pessoas em particular a não ouviram" ou "se não ouviram a tal pregação, ou lhes não foi suficientemente proposta" (66).

A posição defendida pelo cronista da Companhia harmoniza-se de forma surpreendente com o tom geral de sua obra. Citado por Sérgio Buarque de Hollanda como um dos autores portugueses que se afeiçoaram ao mito do Paraíso Terreal (67), Vasconcelos não só promove a apologia do Novo Mundo - as qualidades de sua terra e de seu clima - como também resvala frequentemente para uma percepção do homem americano muito próxima à teoria da bondade natural. A benevolência com que Vasconcelos trata uma questão presente nos escritos jesuíticos durante todo o século XVI, e que influenciou toda uma retórica sobre a necessidade da conversão é uma nota dissonante nas concepções da maior parte dos jesuítas quinhentistas. Práticas e costumes indígenas duramente atacados e reprimidos pelos jesuítas - bigamia, embriaguez, furtos, fornicação - e vistos por eles como obstáculos à plena realização da conversão, ganham, na exposição de Vasconcelos, uma conotação mais nuancada, menos drástica. Sobre os índios, ele escreve que "seus homicídios, adultérios, furtos e semelhantes obras, ainda que contra o lume da razão natural, e materialmente sejam más; não são contudo pecados mortais teológicos que chamam os doutores, nem por eles merecem o inferno senão outra pena temporal" (68).

Um dos pontos que reforçam a proximidade das idéias de Vasconcelos às teorias de bondade natural reside justamente no fato de que ele vislumbra a possibilidade de uma salvação plena das multidões indígenas, desde que "todos aqueles que nesta sua gentildade vivessem, segundo a justa lei da razão, e ditame do bom, e honesto" (69). A sua argumentação pretende sobrepor à imagem do índio a imagem do bom cristão: um e outro podem alcan-

çar a salvação, compartilhando os prazeres do Céu. E neste sentido que Simão de Vasconcelos, homem erudito e versado em teologia, e o carpinteiro analfabeto Amador Gonçalves se aproximam e nos revelam os indícios de um debate que, ultrapassando o século XVI, despertou o interesse tanto de letrados como iletrados. Mais que isso, a opinião aparentemente herética do carpinteiro - atribuídas pelo denunciante Gaspar Duarte a sua simplicidade - reaparece quase cinquenta anos depois na obra do cronista da Companhia.

Esses sinais de uma certa tolerância religiosa em relação aos habitantes do Novo Mundo, presentes tanto na concepção de um carpinteiro analfabeto quanto no sofisticado raciocínio de um erudito como Simão de Vasconcelos, encontram-se dispersos também numa certa vertente das narrativas fantásticas quinhentistas. Em meio aos relatos que, destacando o caráter exótico e insólito dos habitantes das terras longínquas, lançava-os às margens da cristandade e da própria humanidade, as Viagens do fictício sir John Mandeville traziam uma diferença fundamental. Oscilando entre a insistência na variedade das leis e dos costumes e o "reconhecimento de um elemento que permanecia virtualmente constante em meio a tanta diversidade: a racionalidade, sempre acompanhada pela fé num Deus autor do mundo, um 'Deus da natureza' "(70), as descrições exóticas de Mandeville ocultavam um certo distanciamento etnográfico, através do qual os costumes e crenças destes habitantes apresentam uma racionalidade - uma tentativa de explicação lógica e racional, e não mais a insistência no seu caráter insólito. Escreve Mandeville numa

passagem : "embora essa gente não tenha artigos de fé iguais aos nossos, pela boa fé natural deles e pelas suas boas intenções eu penso e tenho certeza que Deus os ama e aceita de bom grado suas oferendas como fez com Jó (...) não se deve ter ódio nem desprezo por nenhum cristão pela diversidade das suas leis, nem julgá-los; deve-se, isso sim, rezar por eles, porque não sabemos quem Deus ama e quem odeia, embora Deus não odeie criatura alguma que ele tenha feito" (71).

Ao propor o respeito aos costumes e crenças dos habitantes das regiões longínquas, Mandeville lançava por terra os esquemas religiosos que opunham à cristandade a "gentilidade" do Novo Mundo. Se para o carpinteiro Amador Gonçalves os índios não haveriam de queimar nos infernos - tal como acreditavam a maior parte dos jesuítas - , para Mandeville eles tinham, certamente, assegurado seu lugar no Paraíso celestial. Neste sentido, Mandeville e Simão de Vasconcelos, ao afirmarem a misericórdia como um dos atributos divinos, rompiam com a imagem do Deus terrível e vingador, pronto a despejar os infiéis no fogo infernal.

Sobre as Viagens de Mandeville e sua influência no moleiro Menocchio, Ginzburg notou que "era provavelmente apenas um dos múltiplos canais que alimentavam a corrente popular - até hoje muito pouco conhecida - favorável à tolerância, cujas pistas, raras, se podem distinguir no decorrer do século XVI" (72).

E quase certo que o soldado Gaspar, o carpinteiro Amador e o cronista Vasconcelos partilhassem, cada um a sua maneira, de uma corrente de tolerância que atravessava a cultura popular e a cultura erudita. Com efeito, esta corrente deixou mais pistas espalhadas pelas fontes inquisitoriais, permitindo-

nos reconstruir os seus traços específicos. Talvez nenhum outro colono tenha sido tão claro e contundente na sua exortação à tolerância religiosa como Alberto Flamengo e seu primo João Adrião, dois mercadores que integravam a comunidade estrangeira de Pernambuco em fins do século XVI.

MOUROS E TURCOS NO CEU

Corria o ano de 1591 quando o mestre de açúcar Luis Gonçalves apresentou-se à Visitação do Santo Ofício na Bahia para relatar um episódio singular que acontecera ali havia treze anos. Numa noite, em casa de Alberto Flamengo, conversavam sobre os mouros e os turcos e o destino que os aguardavam depois da morte. Infiéis, "mal-aventurados", iriam todos para o Inferno, opinava o mestre de açúcar.

Alberto Flamengo - a alcunha é uma alusão ao fato de ser estrangeiro (73) - opôs-se terminantemente à idéia do amigo, replicando que "não era tal por que os mouros e turcos não se haviam de perder, e que pois Nosso Senhor os criara naquela lei que também se haviam de salvar nela". Na versão apresentada ao visitador por Luis Gonçalves, este repreendeu duramente o conteúdo das palavras de Alberto Flamengo, esforçando-se para que abandonasse sua idéia errônea. Em vão: ele continuou "firme em seu dito e não se emendou, sustentando que o que ele dizia era assim".

Alguns dias depois, o mestre de açúcar encontrou-se atrás da igreja da Sé com um mercador de nome João Adrião, primo de Alberto Flamengo. Novamente o assunto sobre os mouros veio à

tona. Da mesma forma que fizera o outro, o mercador defendeu a salvação dos mouros e dos turcos, sem exceção.

Ao final da denúncia, o visitador limitou-se a perguntar sobre o ânimo dos denunciados: estariam bêbados, agastados, fora de si? Diante da resposta negativa do mestre de açúcar, ordenou que assinasse o livro e mandou-o de volta para casa (74).

Em momento algum, Luis Gonçalves aparentou hesitação ou dúvida quanto à propriedade de sua denúncia: afirmar que turcos e mouros salvar-se-iam constitua, aos seus olhos, grave heresia, justificando a delação ao Santo Ofício. Para nós, impõe-se aqui um esforço de decodificação: que significado teria ele atribuído às palavras de ambos os primos, partilhado também pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça? Como compreender a indignação que tomou conta do mestre de açúcar ao ouvir a opinião proferida pelos flamengos? Para superar a aparente opacidade da denúncia apresentada por Luis Gonçalves, é preciso proceder a um trabalho de exegese dos significados inscritos tanto pelo mestre de açúcar, como também pelos primos Alberto Flamengo, João Adrião e o próprio visitador (75). O fio que pode nos conduzir a este "sistema de significados" - para usar uma expressão de Robert Darnton (76) - é a visão corrente na época acerca dos turcos e mouros; ou melhor, as visões correntes, como veremos logo a seguir.

Os mouros ocupavam um lugar importante no imaginário europeu, sobretudo no dos povos ibéricos. Apesar da quebra do domínio mouro nas lutas que se sucederam durante o final da Idade Média nos reinos de Castela, Leão, Navarra, Aragão, Córdoba,

Valença, Sevilha e Granada, "havia centenas de milhares desses estrangeiros no sul e sudoeste do país [Espanha] e mesmo as cidades do norte contavam com núcleos coloniais árabes" (77). Alguns dados apontam para a presença de 31.815 famílias mouriscas, contra 52.689 espanholas no Reino de Valença, em meados do século XVI (78).

Vistos como infiéis, os mouros constituíam um obstáculo à cristandade (79). Garcia de Resende expressou o sentimento geral diante deles:

"Os Judeus vi cá tornados
todos num tempo cristãos,
os Mouros então lançados
fora do reino sem pagãos.
Vimos sinagogas mesquitas,
em que sempre eram ditas
e pregadas heresias,
tornados em nossos dias
igrejas santas benditas" (80).

O poeta português faz menção aqui ao edito de 14 de fevereiro de 1502, promulgado pelos reis católicos e que determinou a expulsão dos mouros que não aceitassem o batismo cristão (81). Apegados à fé árabe, os mouros não deixaram os costumes e as tradições de seus ancestrais, escondendo-os sob um exterior católico. No ano de 1567, Filipe II baixou um novo edito que os obrigava a aprender o espanhol, proibia o uso da língua árabe, confiscava os livros árabes, estabelecia que as portas das casas mouriscas permanecessem abertas durante as cerimônias religiosas (82).

Acostumados à proximidade mourisca na península Ibérica, contra a qual se debateram durante mais de cem anos, os portugueses, à época dos Descobrimentos, depararam-se com a presença do mouro, como mercador e agente religioso, na África e

na Ásia longínqua (83). Para além dos mares, os viajantes e cronistas divisaram as inúmeras evidências que comprovavam a penetração da fé muçulmana nas regiões africanas. Duarte Pacheco relatou que as populações do Arguim "adoram a bulra da seita de Mafoma" (84); no Manuscrito de "Valentim Fernandes" diz-se, quanto a certas tribos da Guiné, que "usam pela maior parte mafometanos, ainda que muitos idólatras entre eles" (85).

Do complexo universo muçulmano revelado pelas descobertas no continente africano foi o aspecto religioso o que mais atraiu a atenção dos viajantes europeus. Curiosos quanto aos canais de difusão da fé árabe, muitos deixaram registrada a presença dos bisseris, espécie de missionários muçulmanos que se entregavam ao ensino da religião. Assim Valentim Fernandes os descreveu:

" El rei e todos seus fidalgos e senhores desta provincia de Giloa são marometanos e têm seus bisseris brancos que são clérigos e pregadores de Mafoma, os quais sabem escrever e ler. Estes bisseris vem de longe do sertão, como do reino de Fez ou de Marrocos, e vem a converter estes negros a sua fé" (86).

A este mundo indomado, avesso aos mistérios do cristianismo ou à idéia do Deus cristão, os portugueses opuseram o valor histórico da missão espiritual universalista que estava reservada, desde sempre, a Portugal. Para muitos, as conquistas no além-mar representavam, mais que a expansão dos domínios portugueses, a reafirmação do caráter épico e apostólico de sua história (87).

Dentro das fronteiras portuguesas, a Inquisição perscrutava aqueles que, convertidos ao catolicismo, continuavam

fiéis às tradições muçulmanas. Resquícios da fé árabe, mal disfarçados sob o verniz cristão, despertavam a suspeita de heresia, atraindo a perseguição inquisitorial (88). Costumes e crenças mouriscas foram duramente reprimidos; proibiu-se a circulação de livros em língua árabe (89); no primeiro rol dos livros proibidos em Portugal, publicado em 1547, já constava "os livros da seita de Mafamede em hebraico e em linguagem" (90).

Na Inquisição de Évora, muitos foram os casos de mouros condenados à morte por não terem rompido com suas crenças originais. O estalajadeiro Pedro Álvares, casado com uma mourisca, "como mouro se encomendava a Mafamede e a outros que os mouros têm por santos, as quais cousas ele réu disse em ajuntamentos. No tempo de comer, ele réu benzia a mesa e dava as graças como mouro em aravia. E como tal chamava seus filhos pelo nome de mouro". Apesar de suas tentativas de negar que voltara "a seita de Mafamede", Pedro Álvares foi queimado em Évora, no auto de 12 de maio de 1560 (91).

O espírito cruzadista de D. Sebastião contra a África muçulmana e a conseqüente derrota em Alcácer-Quibir rendeu à Inquisição portuguesa novas levas de suspeitos: aqueles que, prisioneiros dos turcos, acabavam se convertendo ao islamismo. É o caso do sapateiro Brás Fernandes que aos 26 anos entrou para a armada do rei D. Sebastião. Com a sua derrota, Brás Fernandes caiu prisioneiro como milhares de outros portugueses e foi levado para Fez. Ali viveu como cativo três anos. "Vendido para Argel, a um renegado espanhol, natural de Toledo, o Mustafá, sofrera, nas suas palavras, tormentos para se tornar turco. Mais tarde, foi obrigado a participar de uma cerimônia de conversão ao islamismo,

onde foi circuncidado. Um ano depois, conseguiu fugir para Múrcia, onde se apresentou aos inquisidores. Absolvido, foi intimado a apresentar-se à Inquisição de Evora, o que fez em 17 de janeiro de 1584" (92). Como observa o historiador Antonio Borges Coelho, Brás Fernandes "não é o único sobrevivente renegado de Alcácer-Quibir" (93). Muitos outros foram aprisionados nas redes inquisitoriais e tiveram que prestar contas de suas atividades em território mouro.

Na Colônia, corriam histórias sobre portugueses aprisionados pelos mouros que se viam obrigados a renegar a fé cristã. O lavrador Pero Vieira afirmou diante do pedreiro Balthazar da Fonseca que "estando um infiel com um punhal sobre um cristão para o matar que arrenegasse que se o tal cristão arrenegasse com a boca e não com o coração que ainda que depois de ele assim arrenegar o infiel o matasse que não iria ao inferno (...) que como não negava a fé do coração senão com a boca por medo da morte que Deus sabia sua tenção e não iria ao inferno". Cerca de seis anos depois, o lavrador seria denunciado à Visitação da Inquisição em Pernambuco por ter proferido a blasfêmia sobre os renegados (94). Comentava-se na Bahia que o castelhano Marcos Mendes teria renegado da fé católica em terra de mouros - suspeita que lhe rendeu uma denúncia junto ao Santo Ofício (95).

O lavrador Antonio da Costa Castanheira andava às turras com os castelhanos depois de ter lido "uma crônica tratando-se das guerras de Castela com Portugal que o campo dos castelhanos estava de uma banda e o dos cristãos estava de outra". Trata-se de uma referência às longas lutas de Portugal com Castela que

culminaram com a batalha de Aljubarrota, no final do século XIV. Em duas ocasiões, numa delas presente o vigário Bertolameu Gonçalves, ele desafiara o castelhano Miguel de Roxas Morales, falando que os castelhanos " não eram gente e entre palavras desta sorte disse mais estas, antes mouro que castelhano". Injuriado, o castelhano deu-lhe o troco, respondendo que "antes mouro que português". Ciente da gravidade de suas palavras, Roxas Morales correu à Mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça para descarregar a consciência, explicando que dissera aquilo "sem ter -tenção de querer afirmar ser melhor a seita dos mouros que a fé dos portugueses que é de Cristo e verdadeira". O episódio despertou o interesse do visitador, desconfiado das influências muçulmanas sobre o próprio Roxas Morales. De confiante, o castelhano tornava-se, aos olhos do visitador, um réu em potencial. Perguntaram-lhe "se algum tempo andou e comunicou entre mouros, ou luteranos e se tem livros deles"; respondeu então "que nunca leu nem teve seus livros e que somente em Granada donde ele é natural via muitos mouriscos já cristãos mas que deles nem de seus costumes sabe nada" (96). Roxas Morales deveria saber mais do que estava disposto a confessar diante da Visitação inquisitorial: o reino de Granada foi o último bastião dos mouros na península Ibérica, tendo sido derrubado apenas em 1492 por Fernando de Aragão (97). Tal como as outras regiões anteriormente no poder dos mouros, Granada tinha uma população mourisca bastante grande - calculava-se, na segunda metade do século XVI, que ela girava em torno de uns cem mil lares (98). Nessa época, Granada foi o palco de intensas lutas entre espanhóis e mouros, nas quais "padres e soldados foram abatidos,

mulheres e crianças vendidas para o norte da África ou trocadas por armas" (99). A revolta somente foi debelada por volta de 1570, quando toda a população mourisca de Granada foi deportada para Castela. Quando se apresentou à Visitação do Santo Ofício no ano de 1592, Roxas Morales tinha vinte e oito anos. É bem provável que tenha presenciado a repressão aos mouros e a revolta desencadeada por ela quando ainda contava seus seis a oito anos. Apesar das imagens terríveis deixadas por ambas - e do recrudescimento do processo de demonização dos mouros (100), Roxas Morales parecia não tê-los em tão má conta assim. É claro que procedera desta forma para responder aos ataques de Castanheira - que também afirmara a supremacia dos mouros sobre os castelhanos, numa possível referência à crueldade dos espanhóis nas guerras de reconquista. Mas este fato, longe de invalidar o sentido das palavras de Roxas Morales ou das de Castanheira, parece apontar para uma outra percepção dos mouros, muito diversa daquela empreendida pela cultura oficial.

O avanço do mundo otomano - que no século XVI "começa às margens do Adriático e se expande por três continentes: de Buda a Bagdá, do Nilo a Criméia, estendendo mesmo seu protetorado a uma grande parte da África do Norte" (101) - acelerou, junto aos homens de Igreja na Europa, o processo de demonização dos turcos, considerados agentes de Satã que ameaçavam solapar a cristandade. O clero encarregou-se de destacar o caráter demoníaco das investidas muçulmanas, associando-as aos flagelos bíblicos. As crueldades cometidas pelos turcos "são constantemente descritas nos sermões e figuram nas sequências das missas contra

turcos. São compostas orações nas quais se suplica a Deus que salve a cristandade da invasão pagã." A partir da leitura de Daniel e Ezequiel, espalha-se a idéia do fim próximo do mundo pelas mãos dos turcos (102).

Temeroso ante uma possível invasão otomana, Lutero conclamava seus compatriotas a empunharem as armas espirituais na luta contra aquilo que lhe parecia um combate movido por demônios. Escreveu ele:

"E se vós vos puserdes em campanha, agora, contra o turco, estejai absolutamente certos, e não duvideis, de que não lutais contra seres de carne e osso, em outra palavras homens [...]. Ao contrário, estejai certos de que lutais contra um grande exército de diabos [...]. Assim, não confieis em vossa lança, em vossa espada, em vosso arcabuz, em vossa força ou em vosso número, pois os diabos não se importam com isso [...]. Contra os diabos, é preciso que tenhamos anjos juntos de nós; e o que advirá se nos humilharmos, se suplicarmos a Deus e se tivermos confiança em sua Palavra" (103).

No seu discurso teológico, a ameaça representada pelos turcos encontrava sua justificação nos pecados de uma cristandade cada vez mais enfraquecida. O papa, o diabo, o mundo e a carne - eis o complô satânico que se escondia por trás das investidas otomanas (104). Na Exortação à prece contra o turco, Lutero concluiu que "em suma, é quase como antes do dilúvio: Deus olhou a terra e eis que ela estava corrompida; pois toda carne corrompera seu caminho sobre a terra" (105). As recentes vitórias turcas haviam levado os senhores de Berna a decretar a proibição, em 1543, de "todas as danças, tanto de bodas como outras [...]. em conjunto todas as canções frívolas [...]. e toda algazarra, gritos e urros [...], pois tais vitórias são "fatos

[...] muitos perigosos, que o Senhor nos envia por causa de nossos pecados" (106).

Erasmus de Rotterdam, um dos expoentes do humanismo quinhentista, que encontrou na tolerância religiosa um dos seus traços mais marcantes (107), também investiu duramente contra os turcos num texto intitulado "Devons-nous porter la guerre aux turcs ?".

"Raça bárbara, de uma obscura origem com quantos massacres não afligiram o povo cristão? Que tratamento selvagem não usaram eles contra nós? Quantas cidades, quantas ilhas, quantas províncias não foram arrancadas à soberania cristã? [...] E já a situação parece ter adquirido tal aspecto que, se a direita de Deus não nos protege, ela parece pronunciar uma pronta ocupação de todo o resto do mundo cristão [...] pois, além do fato de que devemos considerar essas desgraças como sendo comuns a todos em virtude da comunidade de nossa religião, e de se temer que na realidade se tornem para todos nosso quinhão comum...." (108).

Adepto do pacifismo integral, Erasmus chegou a defender a necessidade de uma guerra defensiva contra o perigo turco que ameaçava toda a Europa (109). Ao contrário do tom escatológico do tratado "De bello Turcis inferendo", escrito por Lutero para responder ao próprio, Erasmus empreendeu uma reflexão desapaixoadada e realista do tema, sem o tom desesperado dos escritos luteranos (110).

As opiniões defendidas por Alberto Flamengo e seu primo João Adrião, e a quase simpatia expressa pelo lavrador António da Costa Castanheira, apresentam muitas semelhanças com as concepções defendidas pelo português João da Costa. Professor no Colégio das Artes em Coimbra, ele foi, juntamente com

alguns colegas de ofício, acusado pela Inquisição portuguesa de professar a teologia reformada (111). Nas declarações que fez no processo movido contra ele, João da Costa confessou que dissera "a alguns dos meus colegiais se não metessem apóstolos [=jesuítas], que no Colégio aprendiam e serviam a Nosso Senhor e que não tinham ainda idade para poderem escolher a vida mais santa, que em outras religiões se podiam tão bem salvar como naquela, e mais que aquela ainda não tinha forma de religião e que lá não tomavam senão os ricos e não os pobres" (112). Suspeitou-se de início que João da Costa tivera contato com as idéias luteranas, mas na declaração que fez acima negou terminantemente qualquer ligação com o luteranismo. Na verdade, o professor João da Costa parecia não partilhar das opiniões acerca dos turcos e mouros defendidas por Lutero - sobretudo aquelas relativas à declaração de guerra contra eles, uma vez que acreditava na sua salvação.

O moleiro Menocchio parecia também inclinado a aceitar a diversidade de crenças e religiões. Diante da pergunta do inquisidor sobre a melhor lei, respondeu ele: "Senhor eu penso que cada um acha que a sua fé seja a melhor, mas não se sabe qual é a melhor" (113). Acrescentara ainda que "a majestade de Deus deu o Espírito Santo para todos: cristãos, heréticos, turcos, judeus, gosta de todos e todos se salvarão de um modo ou de outro". No dia 12 de julho de 1599, durante o segundo processo, Menocchio narrou ao inquisidor Gerolamo Asteo a lenda dos três anéis, cuja leitura levava-o a admitir que "nascera cristão e que por isso queria continuar cristão, mas, se

tivesse nascido turco, ia querer continuar turco" (114).

A lenda dos três anéis, descrita também no terceiro conto do primeiro dia do Decameron de Boccaccio, é uma espécie de apologia da equivalência das religiões e foi, por isso mesmo, duramente censurada pela Contra-Reforma (115). Nela, o sultão Saladino propõe ao judeu Melquisedeque a seguinte proposição: "eu gostaria que você me dissesse qual das três leis religiosas, no seu entender, é verdadeira: a judaica, a sarracena ou a cristã." Através de um episódio sobre três anéis, o judeu Melquisedeque responde ao sultão da Babilônia:

"- A escolha de uma dessas leis é o que o senhor me propõe. Cada povo considera que é possuidor de sua herança, de sua legítima lei e dos seus mandamentos. Entretanto, quem está com isso? Como no caso dos anéis, é ainda uma questão aberta" (116).

A história dos três anéis circulou na Itália durante todo o Renascimento: vários autores, entre eles, Lessing, retomaram a lenda do Decameron, inserindo-a em um novo contexto. Sobre a sua origem, Burkhardt notou que "nunca se saberá em que recanto do Mediterrâneo e em que língua viu a luz do dia; provavelmente, na origem, era muito mais clara que nas duas redações italianas" (117).

O veio de tolerância religiosa que permeava as várias versões da lenda dos três anéis veio à tona numa obra do final do século XIV, intitulada Morgante maggiore. Neste livro, Luigi Pulci parodiava os poemas medievais que dividiam o mundo em dois campos distintos, o dos cristãos e o dos infiéis e que culminavam com o batismo dos muçulmanos, numa clara alusão a sua conversão ao cristianismo. No Morgante maggiore, as conversões sucedem-se

uma a outra, de forma rápida e abrupta, colocando em evidência o seu caráter absurdo. Fulci vai mais além, ao introduzir o personagem do gigante Margutte que se ri de todas as religiões e afirma o valor relativo de todas elas (118).

Um fenômeno muito parecido foi constatado por Fernand Braudel: a "revolução social" que teve lugar nas regiões invadidas pelos turcos. De acordo com ele, nos séculos XV e XVI, com o agravamento da situação camponesa na Europa, os camponeses emigraram para os territórios controlados pelos turcos na Península dos Balcãs, onde "encontravam, aparentemente, condições de vida menos penosas do que nas regiões cristãs que abandonavam". Muitas das migrações faziam-se acompanhar da conversão ao islamismo, algumas célebres tornaram-se assunto de crônicas, como é o caso de Occhiali, pescador calabrés que, renegando o cristianismo, tornou-se rei de Argel. Outros casos obscuros e não menos significativos, também ficaram registrados nas crônicas da época: "epidemias de deserção nas guarnições espanholas dos presídios da África do Norte, número importante de renegados portugueses em Omuz e na partida de Goa, fuga dos cristãos sicilianos em direção às costas berberes, expedição marroquina de 1591 para Tombuctu conduzida por renegados espanhóis" (119).

Um lamento veneziano do século do final do século XVI narra as desventuras de dois pescadores sob o governo de sua Serenissima e que chegam a desejar a vitória dos otomanos sobre sua cidade:

Marino: Mas como Deus não quer que o reino do Tirano [o senado] Pese demasiadamente sobre o mundo, ele preparou Para fazer justiça o turco e o grande sultão.

Vettore: Este toma o que eles tomaram

E lhes prepara guerras e sofrimentos
Para lhes pespegar um bom golpe na cabeça.

Marino: Então seremos seus irmãos muito queridos
E eles virão conosco, de traseiro nu, pegar
Caranguejos moles, lagostas douradas.

Vettore: Eles não chamarão mais os pobres
De cornudos, de imbecis, de ladrões nem de cachorros
E não lhes lavarão mais os olhos com suas cusparadas.
(120).

A corrente migratória que deslocou milhares de camponeses para o espaço cristão dominado pelos turcos evidencia uma postura positiva e favorável à civilização islâmica. Uma de suas facetas é, sem dúvida alguma, a idéia de tolerância religiosa diante destes povos duramente atacados e condenados pela Igreja e por setores da cultura erudita quinhentista.

Se a tolerância religiosa foi um dos pilares sobre o qual se assentou o humanismo renascentista, o seu maior arauto residiu, sem dúvida alguma, na figura de Sebastione Castellione. E de 1554 a obra *De Haereticis an sint persecuendi?* em que defende a tolerância religiosa, compilando os argumentos cristãos de vários autores, desde Lactantius a Erasmo. Sobre as acirradas discussões em torno do livre arbítrio, predestinação, Céu e Inferno, Cristo, Trindade, Castellione afirmava que não se havia chegado a um acordo sobre elas, e jamais se chegaria a ele, descartando assim a importância de um consenso na matéria religiosa (121).

A tolerância religiosa de Castellione, Calvino respondeu com o *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*, escrito por um dos seus discípulos e publicado no ano de 1554. Nele, Calvino defendia a inflexibilidade do zelo religioso, negando o valor de todas as religiões que não se baseavam na Bi-

blia, argumentando ainda que se o Novo Testamento prega a lei do amor, isto não impede de punir ladrões e assassinos; como, pois, haveríamos de poupar os hereges e a que título (122)?

Mais tarde, já no ano de 1578, Castellione publicou os Quatros Diálogos, nos quais não somente defende a idéia do livre arbítrio, opondo-se assim a Lutero, como também a idéia da salvação universal - a mesma defendida por Alberto Flamengo, pelo moleiro Menocchio e pela lenda dos três anéis.

No cerne das palavras de Alberto Flamengo - "os mouros e os turcos não se haviam de perder, e que pois Nosso Senhor os criara naquela lei que também se haviam de salvar nela" - residia a idéia de que todos os homens, independentemente de sua religião, deveriam ser salvos. Ia ainda mais longe, ao afirmar que o próprio Deus criara os homens nas suas leis e, talvez recorrendo sub-repticiamente ao princípio de misericórdia divina, defendia que a diversidade de crenças e leis não arrastava parte da humanidade aos confins do Inferno. Turcos, judeus e cristãos seriam, sem exceção, salvos.

Menocchio, o moleiro friulano, dissera coisa muito semelhante, ora evocando a leitura do conto dos três anéis (que teve grande difusão na Itália quinhentista), ora se reportando às Viagens de Mandeville e às descrições quase etnográficas de seus costumes religiosos. Para ele também, a fé surgia como fruto do acaso: "Senhor, eu acredito sim que cada um ache que a sua fé seja a melhor, mas que não se saiba qual é a correta; mas, porque meu avô, meu pai e os meus são cristãos, eu quero continuar cristão e acreditar que essa seja a melhor fé" (123).

Alberto Flamengo e Menocchio tocavam, cada um a sua maneira, num dos pontos mais cruciais acerca da relativização das crenças: o caráter social da religião. Mas tanto o moleiro como o tratante colonial não estavam sozinhos em sua opinião. No mesmo século, um outro homem também se ocupara do problema da salvação universal, profundamente impressionado pela descoberta do Novo Mundo. Michel de Montaigne, em meio às lutas religiosas de seu século, fez na sua Apologia de Raymond Sebond uma das mais belas e contundentes reflexões sobre o acaso que define as crenças humanas:

" Tudo isso é sinal muito evidente de que não compreendemos nossa religião, senão a nosso modo e a nosso bel-prazer, como compreendemos qualquer outra religião. Se é nossa, é porque o destino nos fez nascer em um país onde ela existe, porque é muito antiga, ou porque os homens que a estabeleceram merecem o nosso respeito, ou porque tememos os castigos com que ameaça os que não a seguem, ou ainda porque nos seduzem suas promessas. Todas essas considerações podem pesar em nossas crenças, mas são secundárias; são laços de ordem puramente humana. Em outras regiões, outras influências, promessas e ameaças poderiam igualmente impor-nos outras crenças. Somos cristãos como somos perigordinos ou alemães" (124).

Se Ginzburg insistiu no parentesco entre as idéias de Menocchio e as de Montaigne (125), não seria exagero então propor um elo que ligaria não somente o moleiro ao pensador francês, mas incluiria também o tratante Alberto Flamengo, seu primo João Adrião e quem sabe até, o lavrador Castanheira. Afinal, ao afirmar que Deus criara cada um na sua lei e que todos seriam salvos, Alberto Flamengo postulava o caráter social da religião, tal como sublinhara Montaigne na passagem citada acima.

A formulação destas idéias - pertencentes à moderni-

dade, àquilo que se tornaria mais tarde o patrimônio de uma cultura progressista - implicou a experiência da relativização das crenças e instituições, vividas por Montaigne através dos relatos das descobertas do Novo Mundo e por Menocchio através das narrativas de Mandeville (126). A variedade de costumes e crenças revelada por estes escritos proporcionaram a um humanista erudito e a um modesto camponês um choque cultural análogo ao vivido pelos viajantes do século XVI.

Alberto Flamengo, estrangeiro radicado no Novo Mundo; Joao Adrião, mercador que atravessou o Atlântico para se instalar na Bahia; Antonio Castanheira, português que tivera acesso a uma crônica que, tratando das guerras entre Portugal e Castela, relativizou o significado cristão atribuído aos castelhanos - todos estes homens haviam ultrapassado a dicotomia "cristão - infiel" que norteava a cultura oficial de sua época. Por caminhos diferentes, uns sinuosos e tortuosos, outros mais fáceis e apurados, nutriam-se da corrente favorável à tolerância religiosa, da qual nos fala Ginzburg (127).

As idéias defendidas pelo moleiro Menocchio e pelo tratante Alberto Flamengo e que reaparecem também numa vertente humanista do pensamento erudito do século XVI não rompem apenas a intolerância religiosa que marcou profundamente o limiar da Época Moderna. Mais que um clamor pela convivência pacífica de todos os credos e religiões, Menocchio e Alberto Flamengo colocavam em xeque a imagem tradicional do Deus terrível, disposto a punir aqueles que se recusavam a integrar a *Orbis christianus*. Reivindicavam, de certo modo, um Deus mais misericordioso, quase universal, avesso ao sectarismo estéril das contendas religiosas.

Um Deus que, superando todas as diferenças, fosse capaz de conceber o Paraíso celestial habitado por homens que professassem crenças religiosas diversas.

As pistas da tolerância religiosa não se esgotam aí. Se Alberto Flamengo formulou-a tão precisa e brilhantemente, escandalizando o mestre de açúcar Luis Gonçalves, outros, contudo, tinham-na como o corolário de um sofisticado sistema filosófico que subvertia a concepção oficial do outro mundo. Aqui começa a história de um outro habitante da Colônia, nos fins do século XVI, dono de uma extrema popularidade e que se tornou por isso mesmo um dos homens mais denunciados ao visitador Heitor Furtado de Mendonça. Dele, todos sabiam alguma coisa.

AS IDEIAS DE UM MESTRE DE ENSINAR MOÇOS

O episódio ocorrera em Pernambuco numa tarde por volta de 1587-1588. Seguiam andando pelas margens do rio Guayaraape o mestre de ensinar moços Bento Teixeira e o lavrador Gaspar Ruiz Carthagena. Sentaram-se à beira da água e puseram-se a falar sobre o destino último do homem. À certa altura, Bento Teixeira dissera que "os homens eram feitos à imagem e à semelhança de Deus e que por isso Deus lhes não daria no outro mundo penas, mas que a mesma consciência é a que lá a atormentava". Carthagena logo percebeu o caráter herético da afirmação do amigo e replicou, lembrando-o das penas que esperavam os pecadores no Inferno e no Purgatório. O mestre de ensinar moços aparentemente não o contrariou, e a conversa terminou ali mesmo. Cada um tomou o seu caminho "e nunca mais trataram nem falaram nesta matéria nem em

outra tal" (128).

Bento Teixeira foi uma das personagens mais populares em Pernambuco no final do século XVI. Seu nome está ligado a uma série de denúncias, todas elas revelando o perfil de um homem extraordinário, de idéias complexas e heterodoxas (129). Sobre ele pesava a suspeita de judaísmo e muitos daqueles que o denunciaram ao visitador Heitor Furtado de Mendonça associaram suas opiniões bizarras à condição de cristão-novo. Apresentou-se ao visitador como "mestre de ensinar moços o latim e ler e escrever, e aritmética" (130). O pedreiro Braz da Malta descreveu-o como "homem ladino, discreto e de muito bom juízo e saber" (131). As fontes inquisitoriais, por sua vez, confirmam a idéia de que era "o individuo que maior cultura possuía nas letras, tanto sagrados como profanas" (132) na capitania de Pernambuco em fins do século XVI. Muitos autores acreditam ser dele a autoria da Prosopopéia, obra poética dirigida ao governador Jorge de Albuquerque Coelho e publicada em Lisboa no ano de 1601 (133).

Por volta dos 23 anos, Bento Teixeira frequentara o Colégio da Companhia de Jesus na Bahia e, "mancebo alto e grosso e de pouca barba", costumava andar pelas ruas de Salvador "com vestidos compridos e barrete como para clérigo" (134). Capital do Brasil, a cidade contava três mil habitantes portugueses, oito mil índios cristãos e três ou quatro mil escravos da Guiné (135) e orgulhava-se de abrigar a ordem dos beneditinos, a ordem dos franciscanos e o colégio da Companhia. Voltada para o mar, com laivos cosmopolitas, lá Bento Teixeira encontrara mercadores, bufarinheiros, homens de letras, oficiais do governo que se

acotovelavam nas ruas estreitas e tortuosas.

Figura conhecida nas capitâneas de Pernambuco e Bahia, onde se estabelecera em momentos diferentes de sua vida (136), ele nutria um interesse especial pelas discussões de caráter religioso. Apesar de não se julgar um homem culto - costumava dizer que se fosse "letrado, que havia de fazer grande proveito na igreja de Deus, ou lhe havia de fazer grande dano" (137) - o mestre de ensinar moços não se furtava de debater a teologia com quem quer que encontrasse pelo caminho, desprezando o monopólio erudito sobre a matéria. Discutia tanto com o presidente do mosteiro de São Bento, homem versado nas minúcias da religião, quanto com o lavrador Gaspar Ruiz Carthagena. Mais que o interesse pela teologia, foi a independência intelectual característica de suas idéias e concepções que o tornou conhecido naquelas capitâneas. Ávido por conquistar mais interlocutores, lia a Bíblia para Violante Fernandes, vertendo-a do latim para o português (138). Leitor de Camões, de quem apreciava os Lusíadas, Bento Teixeira dera as costas ao Index de livros proibidos publicado em Portugal e vigente também nas colônias da Coroa, trazendo consigo uma obra proibida no século XVI, a Diana de Jorge de Montemayor (139).

Por volta de dezembro de 1594, depois de ter assassinado sua mulher por motivo de adultério (140), o mestre de ensinar moços pediu asilo aos frades do mosteiro de São Bento, onde encontrou um clima propício para o exercício de sua vocação de debatedor. Apesar de ter recorrido à Mesa da Visitação para denunciar as idéias pouco ortodoxas de Bento Teixeira, o padre

Damião da Fonseca, presidente do mosteiro, não escondeu o fato de que os membros de sua ordem discutiam frequentemente as coisas da religião com o mestre de ensinar moços. Exibindo a mesma irreverência com que jurava publicamente "pelas obras mais vergonhosas de Nossa Senhora" (141), Bento Teixeira expunha em pé de igualdade as suas opiniões aos beneditinos que o abrigavam, metendo-os em polémicas que certamente pareceriam heréticas ao visitador do Santo Ofício.

Além disso, as inúmeras denúncias que pesaram sobre ele revelam também que, mais do que escandalizar os seus contemporâneos, o mestre de ensinar moços não tinha dificuldades em encontrar um parceiro para as suas reflexões teológicas. Se muitos acudiram à Mesa da Visitação para denunciá-lo, certamente outros preferiram se calar, como por exemplo Christovão d'Alpoim que, chamado a depor na condição de testemunha, buscou inocentá-lo das culpas que lhe eram atribuídas (142).

Bento Teixeira exerce no historiador da cultura um fascínio irresistível, graças em parte à irreverência com que debatia um tema considerado monopólio exclusivo da Igreja, muito próxima a do moleiro Menocchio, e graças também à percepção arguta dos problemas teológicos de seu tempo. A partir dele é possível abordar muitos destes temas, tentando mapear as questões que mais intrigavam os homens do século XVI, num procedimento que também se avizinha do estudo de caso proposto por Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes*. No entanto, o universo cultural de Bento Teixeira nos interessa particularmente à medida que muitas das proposições defendidas por ele remetem diretamente ao tema do Além e indiretamente a uma concepção extremamente rica e original

acerca de Deus, muito diversa dos padrões fixados pela Igreja de Roma e mesmo pelos reformadores.

Voltemos, entretanto, ao episódio levado à Mesa da Visitação do Santo Officio pelo lavrador Gaspar Ruiz Carthagena. Nele, Bento Teixeira expõe uma percepção particular acerca do outro mundo: ao negar a existência de penas no Além, ele estava investindo contra as idéias de Purgatório e Inferno - os repositórios das almas que ainda não encontraram a glória celestial e daquelas que a perderam para sempre, respectivamente. Da discussão travada às margens do Guayarape, sabemos muito pouco: o seu relato sugere-nos que o lavrador Gaspar Ruiz Carthagena compreendera bem não apenas a visão que Bento Teixeira tinha das penas do outro mundo, mas também a sua justificação teológica. "Os homens eram feitos à imagem e à semelhança de Deus" - eis o cerne do argumento do mestre de ensinar moços.

Seis ou sete anos depois, numa conversa mantida com o presidente do mosteiro no qual ele se encontrava asilado, a questão sobre a composição do homem reapareceu. Nesta ocasião, Bento Teixeira enveredara numa discussão sobre a mortalidade humana: de acordo com a versão do frade, ele teria dito que "ainda que Adão não pecara que nem por isso houvera de deixar de morrer", alegando "umas razões filosóficas da composição do homem ser dos quatro elementos". Na verdade, o mestre de ensinar moços estava propondo uma leitura do Gênesis diametralmente diversa daquela empreendida pela Igreja, que estabelecia uma relação de causalidade entre o fato de Adão ter provado o fruto proibido e a morte dos homens. E bem possível, no entanto, que ao fazer

uma tal leitura ele não estivesse sendo original: para contrariar aquilo que lhe parecia uma errônea, o frei Damião recorreu à autoridade de "Josephus Angles, o qual condena por heresia afirmar que se Adão não pecara haveria morte" (143). Trata-se do valenciano Angles, da ordem dos Mínimos da Providência de São Thiago e autor de duas obras, o "Flores Theologicarum Questionum in Librum I Sententiarum" e do "In Secundum Librum Sententiarum", este último publicado em 1587 e reeditado em 1596 e 1597 (144). Nada sabemos a respeito destas obras, mas a simples menção ao seu autor por frei Damião é um forte indicio de que Bento Teixeira reproduzia uma opinião corrente em certos círculos da época, vista como herética pela Igreja.

A denúncia de frei Damião fornece um elo para que possamos reconstituir sumariamente a teoria da composição do homem, sobre a qual se assentava a visão de Além do mestre de ensinar moços. A beira do rio, ele afirmara que o homem era feito à imagem de Deus; diante de frei Damião, alegara que o homem era feito dos quatro elementos. Qual era, afinal, o sentido de uma tal afirmação para aqueles que a ouviram? Talvez devêssemos recorrer a um outro caso que também teve lugar no final do século XVI e que, sob muitos aspectos, permite-nos estabelecer analogias com as proposições do mestre de ensinar moços. Trata-se do moleiro Menocchio que, curiosamente, também rejeitava o Gênesis, opondo-lhe uma cosmogonia original e complexa, expressa sob a forma de metáforas ligadas ao cotidiano rural do Friuli. Diante do inquisidor de Aquileia e do magistrado de Portogruaro, Menocchio afirmara que "o homem é formado à imagem e semelhança de Deus, e no homem existe ar, terra, fogo, e água, e

disso segue que ar, terra, fogo e água são Deus" (145). Assim como Menocchio, Bento Teixeira imaginava uma certa analogia entre Deus e o homem, afirmando a cumplicidade entre criador e criatura, derivada do princípio de semelhança.

Separados por milhares de quilômetros, Menocchio e Bento Teixeira retomavam o "antiquíssimo conceito de correspondência entre o homem e o mundo, microcosmo e macrocosmo" (146). A fonte das idéias do moleiro era o *Fioretto della Bibbia*, mais precisamente o capítulo IV, que versava sobre "Como Deus criou o homem a partir dos quatro elementos" e que postulava que "como está dito, Deus no princípio fez uma grande matéria, a qual não tinha forma, nem feição, e fez tanta que podia dali tirar ou fazer o que quisesse; dividiu-a e distribuiu-a e dela retirou o homem formado pelos quatro elementos". Este capítulo do *Fioretto* propunha uma mistura de certas passagens do Gênesis a certas concepções do *Elucidarium*, de Honório d'Autun, somando elementos da metafísica à astrologia, da teologia à doutrina dos quatro temperamentos (147).

A teoria dos quatro elementos, cujas origens perdem-se na noite dos tempos, fez ao longo do século XVI novos adeptos, sobretudo entre os intelectuais que, ligados ao humanismo renascentista, redescobriram o legado filosófico da Antiguidade. O princípio de analogia entre o micro e o macrocosmos tornou-se para Leonardo da Vinci, por exemplo, uma das chaves de entendimento de sua obra pictórica, toda ela permeada pela idéia de uma profunda correspondência entre o homem e o universo. Em seu *Tratado*, ele escreveu que "os antigos chamaram o homem micro-

cosmo, e a fórmula é boa, porque o homem é composto de terra, de água, de ar e de fogo, e o corpo da terra é análogo" (148). Se para Leonardo o mundo visível, composto dos quatro elementos está sujeito à ação do tempo, alterando-lhe as superfícies, perpetrando marcas indeléveis, para Bento Teixeira, o corpo do homem sofre um processo análogo de corrupção, imposto por sua natureza física e cujo ponto culminante encontra-se na morte.

E óbvia a ligação entre as idéias de Menocchio e de Bento Teixeira, passando pelo Fioretto della Bibbia e pelo Tratado de Pintura de Leonardo. Resta ainda uma indagação: qual é a relação disto tudo com Adão e o fato de que a humanidade estaria sempre fadada a morrer, independentemente do pecado original? Aparentemente, não podemos divisar o elo de uma e outra assertiva. O mestre de ensinar moços rejeitava um dos pontos mais importantes do Gênesis, segundo o qual a humanidade perdera a eternidade no exato momento em que Adão provara o fruto da árvore da Verdade. Na sua interpretação, a figura de Adão despojava-se da aura mítica do "ser primevo" para se tornar apenas mais um homem, submetido aos mesmos "espinhos e abrolhos" que afligem o restante da humanidade. Mesmo para os reformadores do século XVI, cujas idéias acerca da predestinação tendiam a se incompatibilizar com a narrativa bíblica (149), a figura do primeiro homem gozava da mesma importância que lhe atribuía a Igreja. No Tratado da predestinação, publicado em 1552, Calvino escreveu que "os fiéis compreenderão bem estas duas coisas juntas: por um lado, ao tropeçar e cair voluntariamente, [Adão] causou a sua ruína; e também, que isso tinha sido determinado pela admirável vontade de Deus, para que a voluntária

ruína de Adão fosse motivo de humildade para toda a sua raça" (150).

E verdade que ao conferir traços eminentemente humanos a Adão, Bento Teixeira avizinhava-se de uma tradição judaica na qual Abrão emerge como a primeira personagem bíblica digna de importância. Contudo, é possível estabelecer um vínculo entre este Adão vulgarizado e o processo de humanização imposto aos santos e personagens bíblicas pela cultura popular (151), cuja análise rendeu a Huizinga um dos capítulos mais saborosos de sua obra mais célebre. Um dos seus exemplos mais interessantes consiste no culto a São José inaugurado durante os fins da Idade Média: o "marido da Virgem" é apresentado ora como um indivíduo ressentido e ridículo, ora como um camponês vestido andrajosamente (152). Teria então Bento Teixeira encontrado uma fórmula erudita para justificar o desprezo popular diante da figura de Adão, possivelmente uma das personagens satirizadas pela devoção medieval? Ou se tratava apenas de uma premissa filosófica, sorvida no "caldo constitutivo das crenças populares e da religiosidade específica" - para usar a expressão de Laura de Mello e Souza (153) - cujas implicações mal podemos vislumbrar?

A beira do rio Guayarape, não foi a proposição da teoria dos quatro elementos que escandalizou o lavrador Gaspar Carthagena (154). Surpreendera-o a negação das penas físicas, minuciosamente descritas pela iconografia e pela sermonística que invadiam as igrejas e capelas (155), alimentando o clima sombrio que se abatera sobre a cristandade e sobre o qual nos fala Delumeau. A seu modo, Bento Teixeira retomava uma das polêmicas

teológicas sobre a qual Tomás de Aquino sentira-se obrigado a se debruçar, tentando resolver o aparente paradoxo dos suplicios físicos aplicados à alma do pecador. A questão da corporeidade da alma também inquietara, alguns séculos antes, o pensador Johannes Scotus Erigena e seu discípulo Honorius Augustodunensis no século XIII (156). Entretanto, mais importante que a afirmação da mortalidade física do homem - implícita tanto na sua visão de Adão quanto na negação do castigo infernal - os seus desdobramentos no âmbito das suas relações com a cultura oficial sublinhavam mais uma vez a extrema independência intelectual de um homem que adotara uma postura crítica em relação ao significado que a Igreja e os reformadores de um modo geral (157) imputaram ao tema do Inferno.

Herdeira dos conceitos e imagens demoníacos, a Renascença, mais que qualquer outra época, foi a responsável por um processo de difusão do medo satânico que se iniciara na Idade Média (158). Os castigos e as torturas infernais passam a ser minuciosamente descritos por uma iconografia cada vez mais sombria e terrível - o universo inquietante de Hieronymus Bosch revela a extensão dos pesadelos ligados ao outro mundo e se integra "em uma longa série de obras poderosas que a pintura flamenga, dos irmãos Van Eyck e Henri Bles, consagrou ao tema do Juízo Final e portanto - associação tornada obrigatória na época - a descrição detalhada do Inferno" (159).

Os suplicios do Inferno, inspirados na Divina Comédia, invadem as capelas europeias: na igreja da cidade de San Gimignano existe um ciclo de afrescos onde o Inferno é retratado. No seu centro reina um Lúcifer de dimensões gigantescas "sua cabeça de

ogre, seus chifres, suas mãos poderosas que esmagam condenados ridiculamente pequenos. Nos diferentes compartimentos do horrendo reino, os demônios desenrolam os intestinos dos invejosos, fazem vomitar os avarentos, impedem os glutões de comer os pratos de uma mesa abundantemente servida, chicoteiam os adúlteros, cravam estacas em chamas no sexo das mulheres que foram levianas" (160).

A este mundo dominado pelo medo satânico e que alcança o seu apogeu na segunda metade do século XVI - exatamente na época em que se sucedem as denúncias contra Bento Teixeira (161) - o mestre de ensinar moços opõe uma visão mais intelectualizada e abstrata, substituindo os suplicios físicos descritos pela literatura religiosa pelo tormento espiritual do pecador, onde não há lugar para as cenas sanguinolentas que Dante perpetrou na Divina Comédia. Na versão do episódio levada por Gaspar Ruiz Carthagena ao visitador, ele teria dito que "Deus não lhes daria no outro mundo penas, mas que a mesma consciência e a que lá a atormentava". O lavrador compreendia o alcance da idéia de Bento Teixeira e se apressara em responder-lhe que "aquilo era mentira por que Deus dava grandes penas aos danados no Inferno e também dava penas aos que estavam no purgatório". A um só tempo, o mestre de ensinar moços investira contra Inferno e Purgatório, jogando por terra a longa tradição religiosa dos castigos físicos que aguardavam o pecador.

Ao optar por uma vertente mais intelectualizada acerca da natureza dos castigos do outro mundo, Bento Teixeira interpretava as imagens do Inferno e do Purgatório a partir de uma

perspectiva metafórica, retomando uma leitura mais elaborada das páginas do Apocalipse. Em meio às idéias radicais que agitaram os bastidores da Revolução Inglesa no século XVII, o leveller William Walwyn, acusado de ter dito que "um pequeno punhado de espíritos diligentes e audazes pode virar o mundo de ponta-cabeça", disse também que "o inferno nada mais era que a má consciência a atormentar os maus já nesta vida"; afinal, perguntava-se ele, Deus poderia ser tão cruel a ponto de castigar durante uma eternidade de tormentos a alguém "por haver pecado no curto período que passou neste mundo?" (162).

Algumas das figuras mais expressivas do humanismo europeu partilharam da interpretação "espiritualista" de Bento Teixeira. Na sua *Theologia platónica*, Marsilio Ficino expôs uma concepção de Inferno totalmente diversa a da Igreja: "o Inferno é ali representado como o pesadelo da alma impura, eternamente prisioneira de terrores e desejos imaginários"; o pecador é torturado pela "descoberta do vazio e do ilusório da existência carnal" (163).

Numa vertente muito próxima, Pico della Mirandola, fiel a um sincretismo que buscava harmonizar o pensamento antigo com a doutrina cristã, não acreditava na existência de um Inferno de sofrimentos e torturas físicas. Para ele, "a punição suprema consiste no rebaixamento ao nível animal e na aniquilação" do homem (164).

No *Enchiridion Militis Christiani*, Erasmo alegoriza e espiritualiza os suplicios infernais: "o tormento dos danados é somente, e essencialmente, essa ansiedade perpétua que acompanha o hábito inveterado do pecado". Essa opinião aparece também num

opúsculo, publicado no ano de 1542 em Lyon - *De bonorum praemiis et supplicio malorum aeterno* - escrito pelo dominicano Ambroise Catharin (165).

Apesar de seu cabedal de conhecimentos, da sua disposição em fustigar os dogmas da Igreja e dos debates religiosos que participava aqui e ali, Bento Teixeira estava longe de partilhar das múltiplas possibilidades de intercâmbio cultural que se ofereciam a homens como Marsílio Ficino, Pico della Mirandola e Erasmo. Distante dos chamados "pólos de cultura", perdido numa colônia portuguesa do além-mar, às voltas com discípulos que em alguns casos chegaram a denunciá-lo à Mesa, o mestre de ensinar moços exibiu um ânimo inquebrantável, triturando suas idéias, ruminando-as consigo e comunicando-as a seus contemporâneos. Longe de refletirem o "carácter de tão pouca simpática personagem" do qual "não se pode ter bom juízo" - como o qualificou o autor da introdução do livro das Denúncias de Pernambuco (166) - o mestre de ensinar moços chegava a conclusões muito parecidas às que os mais sofisticados intelectuais do humanismo quinhentista elaboravam ao longo de suas querelas filosóficas.

Atento aos debates religiosos que se prolongaram por todo o século XVI, Bento Teixeira deixara-se influenciar também pelas idéias da Reforma. Por volta de 1588, ele redigiu um "escrito aos padres" do Colégio da Companhia de Ilhéus "em que dizia que um seu companheiro lhe afirmava argumentando com ele que se Deus tinha ordenado de uma pessoa ir ao inferno ou ao paraíso que por mais que aquela pessoa fizesse de bem não havia

de deixar de ir ao inferno e por mais que fizesse de mal não havia de deixar de ir ao paraíso " (167). Apesar de atribuir a autoria dessas concepções a um "suposto companheiro", os jesuítas viram em Bento Teixeira o seu verdadeiro autor, levando o episódio ao conhecimento da Visitação. E quase impossível descobrir as reais intenções de Bento Teixeira ao escrever um texto dessa natureza: teria ele escrito uma espécie de "diálogo", forma literária muito usada na época, argumentando o ponto de vista contrário ao do suposto "companheiro", ou teria apenas reproduzido as suas idéias? Neste último caso, Bento Teixeira revelaria uma alteração significativa de suas idéias relativas ao Além que, como já mostrei, tendiam a espiritualizar o Inferno, sobrepondo-se às imagens terríveis da Época Moderna. Estaríamos diante, então, de um processo de amadurecimento intelectual, marcado por uma proximidade com o universo religioso da Reforma? Pouco provável. Existe uma distância de apenas dois anos entre uma afirmação e outra. Ademais, sabemos seguramente que no ano de 1595 o mestre de ensinar moços ainda professava a teoria dos quatro elementos e conseqüentemente, o seu significado para o tema da morte.

De qualquer modo, a filiação ou não de Bento Teixeira às idéias reformadas não altera o principal aspecto de todo o episódio: a sua familiaridade com a doutrina da predestinação. Imerso no ambiente religioso de seu tempo e sófrego por novas idéias, ele não poderia deixar de conhecer um dos pontos mais fundamentais da controvérsia instaurada pela Reforma. Tanto a Igreja romana como as Igrejas protestantes conheceram as querelas doutrinárias em torno do tema da predestinação. Lutero e Calvino

tornaram-no, ao lado da doutrina da justificação pela fé, a pedra angular de um sistema teológico que alargou o fosso entre a grandeza de Deus e a pequenez do homem (168).

Grande parte dos denunciantes atrelavam as idéias ousadas do mestre de ensinar moços à sua condição de cristão novo. Ele próprio assim se identificou ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, acrescentando que seus pais Manoel Álvares de Barros e Lianor Roiz eram também "cristãos-novos defuntos" (169). Numa denúncia contra o físico e cirurgião Fero Henriques, Bento Teixeira enveredou-se numa intrincada e sofisticada discussão sobre os talmudistas e cabalistas. Demonstrando uma desenvoltura excepcional no assunto, respondeu a pergunta sobre a opinião que tinham de Deus os judeus talmudistas proposta pelo cirurgião, afirmando que eles "eram cegos e pertinaces e que lesse o livro do símbolo que fez frei Luis de Granada e que nele acharia cousas de seu talmude, que nem brutos podiam ter". Sobre a concepção de Deus dos cabalistas, sugerira que "lesse o tratado que fez o Bispo Hierônimo de Osório contra os judeus e nelle acharia os testemunhos falsos que eles alevantavam a Cristo Nosso Redentor" (170). Tratava-se de uma exposição bastante erudita sobre o Talmude, baseada na Introdução ao Símbolo da Fé de frei Luis de Granada, certamente conhecida por ele. Quanto à questão dos judeus cabalistas, Bento Teixeira referia-se ao tratado *De Gloria et Nobilitate civile et christiana* do bispo Hierônimo Osório, cuja edição recente, datada de 1592, ele também demonstrava conhecer (171).

Numa conversa com o frei Damião da Fonseca - o presi-

dente do mosteiro em que ele se alojara e que parecia apreciar os debates teológicos - e com Christóvão d'Álpoim, Bento Teixeira mencionou "uma figura" do Velho Testamento como "se fora do tempo presente". Repreendido pelo frei, que advertiu-o para tratar "aquelas coisas do testamento velho como cousas já passadas e acabadas", o mestre de ensinar moços rebateu: "cada um fala em sua crônica", "rindo-se, como que galanteando se motejava a si próprio de cristão-novo" (172).

Para muitos dos seus contemporâneos e para alguns autores que o analisaram, o costume inveterado de jurar "pelas partes secretas da Virgem" traduzia o desprezo característico do judaísmo à divindade de Maria. Entretanto, uma tal prática revestia-se, no contexto do século XVI, de múltiplos significados, alguns dos quais inseridos numa tradição popular de familiarização com os santos que chegava às raias da hagiolatria. Huizinga mostrou, apesar do tom preconceituoso de sua análise (173), o quanto a devoção medieval tendeu, por vezes, a privar os santos de sua dignidade hierática, dando lugar a figuras caricatas, alheadas do mistério. A natureza das relações entre Maria e José foram alvo da curiosidade e do espírito cômico no final da Idade Média; dizia-se que "Deus quis que ela desposasse esse santo homem José, que era velho e honrado, porque Deus queria nascer sob matrimônio, para obedecer as leis em vigor e evitar falatórios" (174).

Ao lado dos juramentos extravagantes, o século XVI retomou a tradição popular da paródia licenciosa dos nomes dos santos e suas funções. À reverência dá lugar a obscenidades: "alguns evocam assim "São Chouriço" (no sentido de falo), (...)

outros evocam "São Foutin" (de foutre, foder), forma paródica de "São Photin" (Fócio), outros ainda "São Vit", que significa o falo" (175).

Apesar da tendência generalizada em associar o seu universo cultural à adesão ao judaísmo, aceita inclusive por muitos autores, Bento Teixeira parece não se filiar a qualquer doutrina religiosa. Ou pelo menos, muitas das características que podem justificar a sua fidelidade ao judaísmo prestam-se igualmente para compor a imagem de um livre-pensador, pouco afeito às convenções religiosas. Professando idéias ligadas a correntes intelectuais diversas, o mestre de ensinar moços transitava com singular independência nas mais recônditas áreas da teologia - indubitavelmente o seu campo preferido de investigação. O conhecimento profundo do Talmude, a aceitação do Velho Testamento, assim como a familiaridade com uma das obras mais populares do século XVI, "Os sete livros de Diana", - espécie de novela pastoril, de autoria de Jorge de Montemayor, que conheceu uma excepcional repercussão em toda a Europa, - inaugurando uma vaga bucólica na literatura (176) - delineam o perfil de um indivíduo que se compraz na reflexão teológica, destituída das amarras do monopólio imposto pela Igreja. Aqui também reside um dos aspectos que nos ajudam a entender a iniciativa de três religiosos - um jesuíta e dois beneditinos - em denunciar Bento Teixeira à Visitação inquisitorial. Como mestre de latim e aritmética, ele rompia com a hegemonia dos jesuítas que, instalados nos Colégios da Companhia, faziam do ensino das letras um meio eficaz de doutrinação religiosa. Como leitor e pensador que era,

promovia a circulação de proposições heterodoxas, trazendo o debate religioso quinhentista para o cotidiano da Colônia.

Anita Novinsky, estudando os cristãos-novos na Bahia, concluiu que eles se caracterizavam principalmente por "sua independência religiosa, por suas idéias heréticas, por seu espírito crítico, mas nunca por sua religiosidade" (177). Por outro lado, a tentativa de inserir as idéias de Bento Teixeira nos limites do judaísmo por parte da Visitação inquisitorial reflete uma certa incapacidade do visitador Heitor Furtado de Mendonça em extrapolar os arquétipos cristalizados pelos quais pautava a sua "classificação" das heresias (178). Aliás, este foi um dos traços que marcaram a atuação do Santo Ofício na Colônia: o esforço generalizado em adequar as culpas do réu aos padrões de heresia impostos pela Igreja, resultando numa inabilidade em apreender as nuances e matizes que separavam, por exemplo, o luteranismo das demais correntes reformadoras.

Alguns pontos ainda permanecem obscuros para nós. A desenvoltura intelectual de Bento Teixeira, a sua disposição para o debate teológico e o seu desprezo a rituais como a confissão e a comunhão colidem com o seu ingresso no Colégio dos jesuítas. Numa das denúncias levadas ao visitador em Pernambuco, o mercador Jorge Thomaz Pinto reproduz uma conversa que tivera com Bento Teixeira, então estudante do Colégio da Bahia. Nessa ocasião, Bento Teixeira dissera que apenas "por cumprimento" tomava o Sacramento e que do mesmo modo, "antes arrebente pelas ilhargas que chegar a ser de missa, e ando assim por cumprimento, vós sois moço e não vos entendeis" (179). Nessa época, Bento Teixeira contava seus vinte e três anos e o seu interlocutor, dezoito. O

que, então, sabia ele que o outro não entendia? Talvez a suspeita de judaísmo obrigasse-o, assim como outros cristãos-novos, a seguir à risca os rituais exteriores do catolicismo, confessando-se e comungando diante de um público extremamente atento ao menor indicio de heresia (180). Mas, como explicar "os vestidos compridos e barrete como para clérigo" com que andava pelas ruas da Bahia? Aqui penetramos no pantanoso terreno das suposições: as fontes não nos permitem responder a essa questão com plena segurança. Entretanto, o desenho que as denúncias acabaram por traçar de Bento Teixeira, insistindo na sua curiosidade sem limites por tudo que dissesse respeito à matéria religiosa, leva-nos a conjecturar que a avidez por maiores conhecimentos tenha sido decisiva no seu ingresso à Companhia, onde poderia entrar em contato com o manancial de cultura humanística importada pelos jesuítas. No Colégio, eram ministrados cursos de Teologia, artes e humanidades e existia uma livraria que os padres aumentavam com os inúmeros livros solicitados do Reino. Nos cubículos que se alinhavam diante do mar, de cujas janelas Fernão Cardim escreveu que "descobrimos grande parte da Bahia, e vemos os cardumes de peixes e baleias andar saltando n'água, os navios estarem tão pertos que quase ficam a fala" (181), neste lugar tranquilo Bento Teixeira deve ter aprofundado os seus conhecimentos no campo da cultura religiosa.

A heterodoxia de suas idéias rendeu inúmeras denúncias a Bento Teixeira, e acabou prendendo-o nas malhas da Inquisição. As autoridades locais não conseguiram livrá-lo da rede de denúncias que se armara contra ele. Alguns indícios levam-nos a pensar que

a sua desenvoltura fora até então protegida pela popularidade de homem versado nas letras: um de seus denunciantes faz menção a um auto aberto por um advogado de Olinda em que ele era acusado de jurar "pelo pentelho da Virgem Nossa Senhora". Uma vez nas mãos do ouvidor da capitania Diogo do Couto, o auto nunca mais viera a público. O donatário Jorge de Albuquerque Coelho, a quem ele dirigiu a sua bajuladora Prosopopéia, devia nutrir uma sincera afeição pelo autor de obra tão laudatória.

A popularidade de Bento Teixeira pouco valeu diante da determinação de Heitor Furtado de Mendonça. Outros haviam tentado interpor o prestígio e a riqueza no caminho que levava aos cárceres úmidos do Santo Ofício lisboeta. Histórias de pecadores confessos que se abrigavam sob o manto das autoridades locais corriam pela Colônia, aguçando a curiosidade e a perplexidade de seus habitantes. O mercador João Nunes, um dos cristãos-novos mais denunciados de Pernambuco, costumava dizer que "desde o porteiro até o papa todos" se vendem por dinheiro e "assim corria tudo". Tendo um pedreiro visto na sua casa "um crucifixo de vulto e ao pé dele um servidor em que o dito João Nunes fazia suas necessidades corporais", a história se espalhou por toda a capitania. Dias mais tarde, o pedreiro foi preso pelo ouvidor eclesiástico Diogo do Couto; segundo ele, "como o prenderam e era pobre e preso não ganhava de comer nem tinha que gastar lhe fora necessário desdizer-se por remir sua necessidade". Contudo, João Nunes, homem riquíssimo, não teve com o Santo Ofício a mesma sorte que tivera com o ouvidor eclesiástico e acabou sendo preso na Bahia e remetido à Lisboa (182).

Bento Teixeira seguiria o mesmo destino do arrogante

João Nunes: o visitador Heitor Furtado enviou-o ao cárcere do Santo Ofício em Lisboa, onde teve que prestar contas das suas proposições eruditas (183). Como deveria lhe afigurar estarrecedor sofisticado aparelho inquisitorial posto em funcionamento na Colônia. Afinal, no cerne da recusa em admitir a existência de penas físicas no outro mundo residia a idéia da imensa misericórdia divina, numa espécie de cumplicidade entre homem e Deus que assemelhava-se, por sua vez, a senda trilhada por Erasmo na sua *De imensa Dei misericordia Concio*.

Outros também perceberam que sua visão de Deus não se encaixava no Deus descrito pela Visitação do Santo Ofício. Existia como que um desnível profundo entre os contornos daquele Deus implacável e terrível e o Deus cotidiano, próximo, muitas vezes até divertido.

"AS MÃOS, OS PÉS E O CORPO DE DEUS"

Se as formulações de Bento Teixeira, Alberto Flamengo, Amador Gonçalves, João Adrião e Antônio Thomas tendiam a reiterar a face menos cruel de Deus, devolvendo-lhe a virtude da misericórdia, presente também em certas concepções humanistas, havia outras que colidiam com a idéia de um Deus investido de poderes sem limites. Para aqueles que as professavam, o demônio também podia servir aos homens, tornando-se seu cúmplice e auxiliando-os na labuta cotidiana.

Agastada com seu marido, homem de mau viver, dona Lianor dissera que "não podia Deus mais que o demo que nunca o dito seu marido havia de ser bom nem se havia de emendar" (184).

O mestre de açúcar Gaspar Roiz, aguilhoado pelas dores de seus corrimentos, exclamara que "já que Deus não tinha poder para lhe tirar as dores viessem os diabos e o levassem" (185). Acamado por causa de uns sangramentos que lhe sucederam por "vinte e tantas vezes", o lavrador Cosmo Borges, vendo-se à beira da morte, respondera ao vigário Thomaz Leitão que o ungia que "Deus não lhe podia perdoar seus pecados por que eram muitos" (186).

Submetidos às vicissitudes da vida colonial, às voltas com a miséria e a doença, os colonos associavam a precariedade de seu cotidiano à indiferença de um Deus distante e longínquo, falto de plenos poderes para realizar as obras que a teologia lhe atribuía. Desiludidos, voltavam-se para o demônio, revestido na tradição popular de traços familiares: "diabos podiam ser invocados a cada instante para ajudar no jogo de cartas, para servirem de coniventes amistosos em desabafos verbais" (187).

Lutero, assim como os teólogos católicos, esforçou-se no sentido de alargar a distância que separava a humanidade, pecadora e ignóbil, da figura austera e terrível de Deus. Sua concepção era essencialmente judaica: ele admitia, entre outras coisas que "poucos são salvos, muitos infinitamente condenados" (188). O aparecimento da sífilis, por exemplo, foi considerado um castigo divino; o cirurgião A. Paré escreveu: "há duas causas da sífilis, a primeira vem por uma qualidade, específica e oculta, a qual não está sujeita a nenhuma demonstração; pode-se contudo atribuí-la à ira de Deus, que permitiu que essa doença caísse sobre o gênero humano para refrear sua lascívia e desregrada concupiscência. A segunda é por ter companhia de homem ou de mulher que tenha a dita doença" (189).

Como contraponto a essa imagem terrível e assustadora, floresceu um outro tipo de formulação, muito mais radical do que a proposta, por exemplo, por Bento Teixeira. O Deus misericordioso, investido de bons sentimentos dá lugar a uma figura completamente humanizada, dotada de um corpo físico semelhante ao do restante da humanidade e sujeito às mesmas necessidades fisiológicas. Um episódio é particularmente esclarecedor desse processo.

Jorge Martins contava seus setenta e cinco anos quando se apresentou à Visitação do Santo Ofício na Bahia, no ano de 1591 (190). Cavaleiro da casa del Rey, como se qualificou diante do visitador, "lavrador que foi almoxarife" para seus denunciantes (191), ele se tornou o protagonista de um dos casos mais comentados naquela capitania, sobre o qual todos pareciam ter uma opinião formada (192). Tudo começara havia sessenta anos, na vila de Guimarães, cidade natal de Jorge Martins, quando este ainda frequentava as aulas de um "mestre que ensinava noções gramática" chamado frei Álvaro de Monção, ex-franciscano que ainda preservava o hábito da ordem de São Francisco. Com ele, aprendera um modo diferente de se benzer, assim descrito pelo ex-almoxarife ao visitador: "quando se benzesses dissessem desta maneira In nomine, patris, descendo com a mão da testa até abaixo do peito dizendo que aquela dianteira do rosto até abaixo do peito representava a pessoa do padre, então et filii pondo a mão no ombro direito dizendo que representava o filho estar à dextra do padre, então, et spiritus sancti, pondo a mão no ombro esquerdo representava o espírito santo e na boca, pondo uma cruz com os

dedos, unus Deus, e alegava que no credo dizemos filium eius, et qui sedet ad dexteram patris, e que David no salmo diz dixit dominus domino sede adexteris meis, e no simbolo de Atanaseo sedet ad dexteram dei patris, e noutros versos da igreja qui sedes adexteram patris miserere nobis" (193). A longa exposição feita ao visitador mal escondia a verdadeira causa de tanta polêmica: o frade ensinava aos seus discípulos que ao se benzerem, eles deveriam nomear o filho à direita, no ombro direito, e não abaixo do peito, como rezavam os manuais de catecismo.

Desde então, Jorge Martins habituara-se a persignar desta forma, dando origem a murmúrios que chegaram até os zelosos padres da Companhia de Jesus e se tornaram depois denúncias inquisitoriais. A todos que o reprovavam, ele respondia que eram "os padres [que] não se sabiam benzer" (194). O jesuíta Antônio da Rocha, ao tomar conhecimento do modo com que ele se persignava, repreendeu-o duramente. Em vício: o cavaleiro não só insistiu na sua opinião, como também replicou-lhe dizendo "se sabiam os padres mais que o Espírito Santo porque na Escritura Sagrada diz, dixit dominus domino meo sedet a dexteris meis" (195). Jorge Martins reproduzia ao jesuíta o argumento que ouvira do mestre Alvaro de Monção, que justificava suas divergências com Genésio Afonso - provavelmente um teólogo, autor de um livro sobre a matéria - alegando que "o dito Genésio Afonso não era santo nem se lhe havia de dar mais crédito que as sobreditas autoridades" (196). Na verdade, o ex-franciscano reivindicava uma leitura pessoal da Bíblia, sem a intervenção das tais "autoridades". Da convivência com ele, Jorge Martins aprendera a duvidar da palavra dos "doutores" e ao confrontar o jesuíta que, diligente em desba-

ratar as erronias, mostrou-lhe "a explicação dos doutores sobre a palavra sede a dexteris meis" e a "cartilha em linguagem portuguesa do padre Marcos Jorge", não hesitou em responder-lhe que tais explicações não o convenciam. Logo depois, abordado por um outro jesuíta, dissera-lhe que "não dava crédito ao que lhe dizia nem se havia de descer do seu parecer senão se o Bispo o dissesse ou mandasse argumentando-lhe com as palavras do credo" (197). Como as diligências dos homens da Companhia sempre esbarravam na sua "pertinácia", recorreu-se ao bispo. Numa carta que fora lida "um dia na igreja", estando presentes "Lopo Gonçalves, um dos da governança da terra, o mercador João de Uzeda e Antonio d'Azeredo" o bispo recomendava que Jorge Martins "fizesse (...) o que os Padres lhe ensinassem" (198). Aparentemente, a carta do bispo teve o resultado esperado. Ao final da denúncia, o jesuíta Antonio da Rocha afirmou que "durou a dita sua pertinácia naquela sua opinião contra dizendo lhe ele e os ditos padres espaço de dous anos pouco mais ou menos".

Na versão do jesuíta, o problema resumia-se no modo "errado" de persignar no qual se aferrara Jorge Martins. Lida a carta, o ex-almoxtarifado não mais ocuparia as atenções da Companhia, pois, reintegrado à ortodoxia, extirpara-se um possível foco de heresia. Entretanto, existem aí algumas evidências que conferem uma outra dimensão a todo o episódio. Uma delas é a forma incisiva pela qual Jorge Martins defendia a tradução da passagem bíblica legada pelo antigo professor. A obstinação com que rejeitava o parecer dos doutores era, na verdade, a reivindicação de um direito duramente cerceado no século XVI: a liberdade

de interpretação da Bíblia. Afinal, não teria Lutero rompido com a Igreja de Roma justamente por defender uma leitura original da Bíblia e propalado a necessidade de se traduzi-la para o vernáculo, para que todos tivessem acesso à palavra de Deus? Em meio às acirradas discussões religiosas do século XVI, não teria Lefèvre d'Étaples proclamado que "não se deve afirmar de Deus nada mais que o que temos aprendido dele pelas Escrituras" (199)? No entanto, a difusão da Bíblia junto às massas populares e o seu efeito transformador nas crenças religiosas precederam ao próprio Lutero. Na Nave dos Loucos (1494), Sébastian Brant testemunha: "Toda Alemanha povoada de Bíblias, de doutrinas sobre a salvação, de edições dos Santos Padres e de livros semelhantes. Tem-se cometido grandes abusos em nosso país. Dá-se voltas e mais voltas na Bíblia, fazem-na dizer tudo o que se quer, e se põe assim em perigo a fé e a Bíblia, que é o fundamento da fé" (200). Muito antes, portanto, de Lutero se insurgir contra o monopólio da Bíblia pela Igreja romana, "as traduções (...) começavam a ser divulgadas e mitigavam a sede que os fiéis sentiam pelas Escrituras" (201), instaurando a situação potencialmente explosiva da qual nos fala Brant.

Uma outra evidência que reforça a idéia de que sob a polêmica em torno da persignação residia uma postura mais geral em relação às coisas da fé nos é dada por um episódio que teve lugar na casa dos padres da Companhia. Intrigado com o sermão que o padre Fantalião dos Banhos fizera sobre a Santíssima Trindade, Jorge Martins procurou o então superior dos jesuitas para que "mandasse vir perante si o dito pregador". Diante deste, "começou a contradizer algumas cousas das que pregara, na matéria da

Santíssima Trindade", mostrando-se indiferente às tentativas dos padres em corrigir-lhe o erro. "Persistindo em seu erro saiu-se com muita cólera, dizendo que não dava crédito aos padres, mas que estaria pelo que o Bispo lhe mandasse" (202).

A isto vem se ajuntar um terceiro dado, levado ao conhecimento do visitador pelo lavrador Manuel de Faredes: "era fama notória havida por verdadeira" que Jorge Martins possuía a Bíblia em linguagem " (203). Apesar de ter se constituído um problema para os jesuítas, chegando mesmo a enviar a estes "um papel difamatório em que escreveu algumas coisas em prejuízo da honra deles padres e de outras pessoas constituídas em dignidade eclesiástica", Jorge Martins era, aos olhos deles, um "homem discreto", cuja simples confissão bastaria para lhe garantir a absolvição. No entanto, Manuel de Faredes mencionou uma frase dita pelo abade de São Bento, frei Girónimo, na qual ele dissera "que lhe custara gotas de sangue e muito trabalho afastá-lo da dita erronia e que também os padres da companhia trabalharam muito com ele e nunca o poderão fazer emendar do dito erro".

E bem possível que os padres não tenham se dado conta da real extensão da heterodoxia de Jorge Martins: nenhum deles citou a Bíblia em linguagem denunciada por Manuel de Faredes. De uma coisa, porém, estavam certos: por trás da forma original de se benzer do ex-almoxarife, escondia-se uma concepção herética acerca de Deus. O padre Antonio da Rocha argumentara que "Deus propriamente não tinha mão direita e nem esquerda nem tinha corpo". Jorge Martins replicara que "Deus tem mão direita trazendo o passo do Génesis, *faciamus hominem ad imaginem et*

semilitudines nostram dizendo que pois os homens são feitos à imagem de Deus e têm mão e pés e corpo que também Deus a cuja imagem os homens foram feitos tem isso mesmo, mãos, pés e corpo, como ele" (204).

Recorrendo a mesma passagem bíblica com a qual Bento Teixeira fundamentava a negação do Inferno, Jorge Martins defendia a idéia de que Deus, ao contrário do que propunham os teólogos romanos e reformados, era dotado de um corpo físico idêntico ao do restante da humanidade. Isto explica então a obstinação com que se aferrara à interpretação da persignação herdada do ex-franciscano: se Deus possui um lado direito como qualquer outro ser humano, Cristo deveria ser nomeado no peito direito, como recomendava a passagem bíblica.

A história de Jorge Martins, com a sua relutância em acatar os padres, era apenas mais uma em meio a uma tradição específica de persignação. Ele havia bebido de uma fonte que gerara mais discípulos, e o seu antigo professor deveria integrar um círculo privilegiado que se opunha aos procedimentos católicos. Em janeiro de 1592, Antonio Correa, um cristão-velho de 25 anos, confessou ao visitador Heitor Furtado que fora frade da ordem de São João Evangelista, em Braga. Ali conhecera um sacerdote chamado Diogo da Conceição, que "podia ser de idade de trinta anos". Um dia, no claustro do mosteiro, o sacerdote perguntou-lhe "como se benzia e persignava". Antonio Correa limitou-se a dizer que fazia como mandava a Igreja, nomeando o padre na testa, o filho abaixo dos peitos e o Espírito Santo nos ombros. O sacerdote disse-lhe então que aquele modo de nomear o filho era heresia: deveria nomeá-lo em um ombro e não na barriga.

Assistia a cena um outro frade da ordem, João do Espírito Santo, que confirmou as palavras de Diogo da Conceição. Convencido pela explicação dos frades, Antonio Correa abandonou o antigo modo e passou a se benzer nomeando o filho num dos ombros. Doente de gota coral, renunciara ao mosteiro e atravessara o Atlântico, indo se instalar no Recôncavo, sempre convicto de que se persignava corretamente. Em 1591, os negrinhos que ele ensinava a se benzer reclamaram que aquele não era o modo que a sua senhora, dona Francisca d'Almeida, havia lhes ensinado. Foi necessária a intervenção de um clérigo para convencer Antonio Correa do seu erro. A chegada da Inquisição, ele procurou o visitador para dar a sua versão do caso e apelar para a misericórdia do tempo da graça (205).

As semelhanças com a história de Jorge Martins são surpreendentes. O interior de Portugal como cenário, o aprendizado por um religioso de uma ordem regular, a crítica ao modo tradicional de se persignar, a introdução de um modo que rejeitava a nomeação do Filho na barriga. Entre ambos os episódios existe uma distância de aproximadamente 55 anos: os personagens, assim como a ordem religiosa, não são os mesmos. Que luzes Antonio Correa joga sobre a história de Jorge Martins? Primeiramente, ela descarta em definitivo a hipótese de uma distorção involuntária da doutrina cristã, fruto da ignorância e da rusticidade. Jorge Martins assim como o ex-franciscano Álvaro de Monção e o frade Diogo da Conceição conheciam muito bem o tema da persignação. O ex-franciscano chegara mesmo a contestar um livro que versava sobre o assunto. E bem possível que Jorge Martins,

um leitor da Bíblia que tinha algum conhecimento do latim, e Antonio Correa, que dizia saber se benzer do "modo que a Santa Madre Igreja ensina e costuma", conhecessem o significado e a extensão de suas divergências com a teologia e mesmo assim, preferiam se persignar de modo contrário. Em terceiro lugar, a recorrência de dois religiosos regulares nas confissões de Jorge Martins e Antonio Correa apontam para a hipótese de que ambos faziam parte de um grupo bem mais amplo, decidido a se opor à persignação tradicional. Os elos desta cadeia, a sua origem e extensão continuam ocultos para nós.

No caso de Jorge Martins, a recusa em se benzer nomeando o Filho na barriga amparava-se na idéia de que Deus tem mãos e pés como o resto do mundo. Ele não foi o único a reivindicar um Deus mais próximo, dotado das mesmas características e necessidades de toda a humanidade. A cigana Maria Violante, degredada para o Brasil por furto de burros, apresentou-se à Mesa da Visitação para confessar que era dada a dizer, quando chovia muito, que "Deus mijava sobre ela e que a queria afogar". Interpelada pelo visitador se acreditava que "Deus verdadeiramente mijava como os outros homens", respondeu ela que "sabe que Deus não mijava que é cousa pertencente ao homem e não a Deus" (206).

A cigana Apolônia de Brustamate, natural de Evora e degredada por furto, confessou que costumava dizer, quando caminhava por chuva e lama pelas terras de Portugal, Castela e Novo Mundo, que "bem dito seja el carajo de mi señor Jesus Cristo que agora mijava sobre mi" (207).

O cristão-novo Pero Nunes, que acabou sendo mais tarde

assassinado, também costumava dizer nos dias de chuva que "como não se enfadava já Deus de mijar tanto" (208). Outro que se apresentou à Visitação na Bahia foi o ex-tesoureiro da alfândega de Lisboa, Gaspar Facheco, cristão-velho "de todos os costados". Confessou que numa ocasião em que lhe mataram o sobrinho, jurara "sem consideração nem deliberação com fúria e agastamento (...) esta jura, por estas barbas e pelas barbas de Cristo". Disse também que era "acostumado jurar pelo corpo de Deus" (209). Ao final da confissão, o visitador cravou-o de perguntas que valeram por uma lição de teologia quinhentista. Acerca do juramento pelas barbas de Cristo, perguntou-lhe se "sabe ele e crê que Cristo Nosso Senhor depois de ressuscitado e glorioso ficou seu corpo imortal e glorioso com suas partes indivisíveis de maneira que é herético cuidar que se podem apartar as mãos, ou pés, ou barbas, ou tripas, ou quaisquer outras partes suas do seu corpo e que assim fica sendo blasfêmia heretical jurar pelas barbas, ou por outra parte em particular do corpo de Cristo". Sobre o costume - tão difundido entre os colonos - de se jurar pelo corpo de Deus, inquiriu-o "de que maneira entende ele o dito juramento pelo corpo de Deus se Deus não tem corpo". Valendo-se de uma habilidade surpreendente, "o cristão-velho de todos os costados" tentou aparentar a mais ortodoxa ortodoxia: disse que entendia "pelo corpo de Cristo Nosso Senhor Deus verdadeiro segunda pessoa da Santíssima Trindade humanado e que bem sabe que a primeira e terceira pessoa da Santíssima Trindade não tem corpo e que assim o confessa como o tem a Santa madre igreja porém que porquanto ele tem jurado muitas vezes o dito juramento pelo corpo de Deus

sem declarar o como o entende que é de Cristo, e ele tem muitos inimigos que lhe poderão arguir mal faz esta declaração" (210). Astuto, Gaspar Pacheco conseguira, com sua retórica ágil e erudita, tornar o que era uma confissão de culpa numa simples declaração preventiva: o juramento pelo corpo de Deus, muito mais grave que aquele das barbas de Cristo, não se aplicava à primeira pessoa da Trindade, mas se referia apenas a Cristo.

Juramentos dessa natureza pareciam ser bastante comuns no interior da cultura popular do período. Segundo Bakhtin, à época de Rabelais, "jurava-se essencialmente por diferentes objetos sagrados: "pelo corpo de Deus", "pelo sangue de Deus", pelas festas religiosas, os santos e suas relíquias, etc." (211). A linguagem usada em praça pública impregnara-se de juramentos das mais variadas maneiras, e as personagens rabelaisianas prodigalizavam-se nos juramentos os mais disparatados. Ainda de acordo com Bakhtin, os juramentos, por serem um elemento não oficial da língua, eram proibidos e combatidos pela Igreja e pelo Estado e por aquilo que ele qualifica como "humanistas de gabinete". Vários regulamentos públicos condenaram os "juramentos": os reis Carlos VII, Luis XII, através de uma ordenança pública de 12 de maio de 1478, e Francisco I, em março de 1525 (212). Na sua *Diablerie*, o moralista Eloy d'Amerval condena os juramentos:

" Eles juram por Deus, sua cabeça, seus dentes,
Seu corpo, sua barba e olhos, seu ventre,
E o apanham por tantas partes,
Que ele é picado por todos os lados,
Como carne em pequenos pedaços" (213)

Juramentos como este colocavam em evidência uma concepção de Deus totalmente humanizada, desprovida do mistério hierático recorrente nas formulações teológicas. Dotado de ca-

racterísticas físicas e portanto, das mesmas necessidades fisiológicas que assaltavam toda a humanidade, o Deus cristão deveria andar até trajado e, como os santos (214), vestir-se à moda da época.

Alguns autores viram nesse processo de humanização da figura divina e dos santos os indícios de uma religiosidade primitiva, ingênua e rústica (215). Para eles, a vontade de torná-los humanos, abolindo a distância que os separava dos homens comuns, expressa a dificuldade, senão a impossibilidade, das massas populares em compreender a abstração e o sentido metafórico da teologia, esta sim, monopólio exclusivo dos letrados.

A explanação de Gaspar Pacheco sobre a diferença fundamental entre o corpo de Cristo e o corpo de Deus e a habilidade em perceber a gravidade de suas palavras sugerem-nos que ao jurar pelas barbas de Cristo ou pelo corpo de Deus, o ex-tesoureiro sabia bem que o significado atribuído por ele a um e a outro subvertia um complexo edifício teológico, assentado no distanciamento respeitoso e temeroso entre criador e criatura.

Não se trata de um problema menor, relegado à imaginação ilimitada das massas populares. Nos círculos eruditos e teológicos, uma velha questão acirrou-se durante o século XVI: qual teria sido a natureza do corpo de Cristo antes e depois da sua paixão (216)? Como consequência de uma tal reflexão, o conceito da Santíssima Trindade tornou-se alvo de críticas por parte de grupos intelectuais, na maior parte desligados dos movimentos reformista e contra-reformista. Servet, como veremos

a seguir, foi um deles. Mas no âmbito da cultura popular, o problema acirrava ânimos, despedia atenções e polarizava opiniões. Caterina de Fontes e dona Marta discutiam se era a graça de Deus ou o próprio corpo de Cristo que recebiam ao tomar o Santíssimo Sacramento. Menocchio, interrogado pela Inquisição sobre o conteúdo do Santíssimo Sacramento, "disse que era o corpo de Cristo, embora eu achasse que era o Espírito Santo, e isso porque acho que o Espírito Santo é maior que Cristo, que era homem, enquanto o Espírito Santo veio pelas mãos de Deus" (217). Um outro colono, o lavrador Vasco Rodrigues Bacelar também conhecia os intrincados meandros que envolviam o tema da humanidade de Cristo e de Deus. E foi por conhecê-los muito bem que se tornou o alvo das suspeitas da Inquisição, estabelecida então em Pernambuco.

Segundo a denúncia apresentada ao visitador pelo pedreiro Balthazar da Fonseca, numa noite em que se encontravam reunidas várias pessoas diante da porta de Vasco Rodrigues Bacelar, este dissera que "Deus Nosso Senhor não era homem humano senão Deus e que deixara a humanidade na terra". Censurado pelos presentes, que replicaram-lhe "alegando-lhe com as cartilhas que Deus Nosso Senhor é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem", continuou sustentando que "Deus Nosso Senhor não era já homem e que deixara a humanidade na terra e que já fora homem mas que já não era homem" .

Para o pedreiro Balthazar, o lavrador Vasco se excedera: aquilo lhe pareceu uma heresia que valeria bem uma denúncia. Aparentemente estranha para nós, a discussão em torno da humanidade de Cristo prosseguira num terreno suficientemente batido

pelos seus participantes e cujos significados eram partilhados por todos, apesar de discordarem no seu conteúdo. Falavam algo de que conheciam e que se integrava ao seu universo cultural. Resta-nos uma indagação: como os interlocutores de Vasco Rodrigues Bacelar interpretaram as suas palavras e em que medida elas desviavam-se das "cartilhas" mencionadas por seu denunciante?

A expressão "Deus Nosso Senhor" parece referir-se a Cristo: o conceito de Trindade permitia aos teólogos contemporâneos de Vasco qualificá-lo de Deus ou filho de Deus e deve ter sido nesse sentido que ele empregou a expressão (218). Como escrevi anteriormente, a questão da humanidade ou divindade de Cristo e os seus diversos graus reacendera-se no século XVI com as proposições originais de Servet, pensador espanhol que acabou sendo perseguido e morto pela Igreja de Calvino. Já em 1530, Konrad in der Gassen foi julgado e executado na Basileia por não crer que Jesus fora verdadeiro Deus e verdadeiro homem (219). Estes episódios reforçam, portanto, a tese da extrema atualidade da discussão em torno da humanidade ou divindade de Cristo a que se referia o lavrador Vasco.

A opinião de Vasco Bacelar acerca de Cristo parece contrariar as idéias defendidas por Servet na sua *De Trinitatis erroribus*, publicada em 1532. Exibindo uma densa erudição bíblica, Servet afirmava que Jesus era um homem comum a quem Deus havia soprado o Logos, a Divina Sabedoria, tornando-o Filho de Deus. O sopro do Logos não conferia, contudo, as mesmas qualidades de Deus a aquele que o havia recebido: ele não era igual nem co-eterno a Deus, que poderia enviar o mesmo espírito de

sabedoria a outros homens. Aproximando-se muito da concepção de Maomé sobre Cristo, Servet escrevera que "o Filho foi enviado pelo Pai da mesma maneira que o foi qualquer dos profetas" (220). Avançando na crítica ao conceito de Trindade, chamara os seus defensores de "triteístas", pois adoravam três deuses diferentes, e não apenas um, como propunha ele. Para se defender das suspeitas de heresia, Servet passou a escrever rapsódias sobre Cristo, chamando-o de Luz do Mundo.

Suas idéias, porém, colocaram-no na rota de colisão com Calvino e sua doutrina sobre a Trindade (221). Depois de uma série de críticas mútuas, trocadas através de tratados eruditos, o autor de *De Trinitatis erroribus* foi sentenciado à morte por Calvino, sob acusação de heresia. Servet inseria-se naquela categoria de pensadores que, "superando as doutrinas dos reformadores, rechaçaram a disciplina das Igrejas reformadas" (222). Mas, qual é a relação entre as suas idéias e as de Vasco Bacelar? Ambas filiavam-se a uma mesma discussão, ainda que ocupassem posições diferentes. O lavrador não colocava em questão a divindade de Cristo: ao contrário, afirmava-a não somente no período subsequente a sua morte, como também depois dela. O que incomodara os seus interlocutores era a negação da humanidade de Cristo depois da Paixão: defendia ele que Cristo "deixara a [sua] humanidade na terra e que já fora homem mas que já não era homem". Para seu denunciante, "Deus Nosso Senhor é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem".

Na sua confissão à Mesa, Gaspar Pacheco ouvira do visitador que jurar pelas barbas de Cristo era heresia porque "Cristo Nosso Senhor depois de ressuscitado e glorioso ficou seu

corpo imortal e glorioso com suas partes indivisíveis", acrescentando que é heresia também "cuidar que se podem apartar as mãos, ou pés, ou barbas ou tripas". Na verdade, o visitador fazia referência às passagens bíblicas que relatavam a ressurreição de Cristo. No Evangelho de São Lucas, há uma passagem que descreve a surpresa dos apóstolos diante do Cristo ressuscitado. Este diz a eles:

- Por que estais vós turbados, e que pensamentos são esses que vos sobem aos corações? Olhai para as minhas mãos e pés, porque sou eu mesmo. Apalpai e vede, que um espírito não tem carne nem ossos como vós vede que eu tenho " (223).

Diante da resistência dos apóstolos, Cristo perguntou: "Tendes aqui alguma coisa que se coma? E eles lhe puseram diante uma posta de peixe assado, e um favo de mel. E tendo comido Jesus, à vista deles, tomando os sobejos lhos deu" (224). A interpretação dada pelos teólogos cristãos a esta passagem desemboca na teoria da ressurreição de Cristo. Ao negar a humanidade de Cristo após a paixão, Vasco Bacelar investia justamente contra a teoria da ressurreição da carne, defendida pela Igreja romana. É possível, a partir disso, estabelecer uma articulação fundamental como um outro habitante da Colônia. Vasco Bacelar, ao contrário do que pensavam seus contemporâneos, acreditava que a ressurreição de todo e qualquer corpo fosse impossível: o espírito redivivo de Cristo constituiria o arquétipo da salvação humana. Aqui estabelecemos um elo imaginário entre estas idéias e o pensamento de Bento Teixeira acerca da composição do homem e a negação de um corpo físico no outro mundo. O mestre de ensinar moços não aceitava nem a doutrina da ressurreição da carne, nem os seus desdo-

bramentos na esfera da escatologia cristã. Apesar das diferenças entre ambos - afinal, é impossível tentar reduzir suas idéias a uma mesma matriz - especialmente, do percurso diferenciado pelo qual chegavam às suas conclusões, apresentavam algumas convergências que, em relação à cultura oficial, tornavam-nos muito próximos.

Nas formulações de Bento Teixeira, Jorge Martins e de tantos outros parece residir, em menor ou maior grau, uma atitude diante de Deus muito diversa daquela imposta pelas Igrejas romana e reformada e que apresenta confluência com certas teses do humanismo renascentista, particularmente aquelas que propugnavam uma visão otimista do homem. Outros episódios ajudam a elucidar o que quero argumentar. O cristão-novo Fernão Gomez exercia a atividade de alfaiate na cidade de Salvador nos idos de 1580. Um dia, conversando com um de seus fregueses, dissera: "eu sou alfaiate que não furto e neste caso não devo nada a nenhum homem, nem mulher, nem a minha alma, nem a Deus" (225). Quase dez anos depois, ele se apresentaria à Mesa da Visitação para pedir perdão de suas palavras. A insubmissão do alfaiate oferece uma analogia com um outro episódio também ocorrido em Salvador. Numa demanda com Simão Freire, o juiz ordinário Vicente Rangel gabava-se de poder enganá-lo, pois "sabia tanto que enganaria ao mesmo Deus ou o Santo Sacramento" (226).

Em ambos os episódios, o que salta à vista é um sentimento de quase superioridade em relação a Deus: diante deste, o alfaiate não se via em posição desvantajosa, como impunha o teocentrismo cristão; ao contrário, totalmente humanizado, podia ser enganado pelos homens mais cultos, como afirmava o juiz.

Essa espécie de antropocentrismo também impregnou os escritos dos humanistas renascentistas, dos quais destacam-se Erasmo, Thomas More, Pico della Mirandola, entre outros. A recusa em aceitar a idéia de que uma distância incomensurável separava os homens de Deus estava presente também nos escritos de Servet. Neles, há uma crítica contundente daqueles que estabelecem uma profunda demarcação entre a humanidade e a divindade; segundo ele, "não compreendem a natureza da humanidade, que é tal que Deus pode comunicar-lhe divindade a ela", "não, desde logo, por degradação da divindade, senão pela exaltação da humanidade". Na sua perspectiva, o homem era alçado a uma posição privilegiada, partilhando com Deus uma "certa energia ativa, certo sentido divino, uma divindade latente que sopra de onde se escuta" (227). Ao reforçar a humanidade de Cristo, Servet pretendia afirmar a dignidade e a grandeza do ser humano.

O protestantismo, apesar da diversidade de suas doutrinas, não encontrou o apoio dos meios humanistas que, recusando reformados e romanos, tendia a reivindicar uma religião interior, destituída de cerimônias e de dogmas (228). É célebre a polémica na qual se envolveram Lutero e Erasmo. O que aparentemente era uma divergência acerca do "livre-arbitrio", defendido por Erasmo, e do "servo-arbitrio", acatado por Lutero, constituía, na verdade, uma discussão em torno do homem e sua relação com Deus. No seu tratado "De servo arbitrio", Lutero afirmava que se Deus é onipotente, deve ser a causa única de todas as ações, inclusive as do homem; que se Deus é onisciente, prevê tudo, e tudo deve acontecer como ele previu; que, portanto, todos

os acontecimentos, através de todo o tempo, foram predeterminados no Seu espírito, e estão destinados a ser para sempre. Lutero concluiu, como Spinoza, que o homem é tão sem liberdade quanto um pedaço de madeira, um rochedo, um pedaço de argila ou um monte de sal (229).

A imagem luterana do homem, por natureza mau e disposto ao pecado, os humanistas opuseram uma filosofia da liberdade que exaltava, para além das fraquezas humanas postas em relevo por Lutero e Calvino, o porvir moral da humanidade (230). Na sua Diatribe sobre o Livre-Arbitrio, Erasmo sintetizou esta idéia, postulando que "o cão nasce para caçar, a ave para voar, o cavalo para correr e o boi para trabalhar; também o homem nasce para amar a sabedoria e as boas ações". Segundo Delumeau, "o pensamento de Erasmo integra-se, assim, em toda uma corrente otimista na qual encontramos Fico della Mirandola, Marsílio Ficino (...), Thomas More, Rabelais, Foetel e muitos outros pensadores daquele tempo" (231).

São os fragmentos luminosos das idéias que circulavam nos meios eruditos do século XVI, portadoras de uma extraordinária modernidade, que ecoam nas conversas cotidianas de indivíduos como Bento Teixeira, Jorge Martins, Fernão Gomes e muitos outros. Relegá-los à ignorância, vendo em suas proposições tão somente a falta de instrução religiosa, significa perpetuá-los no juízo depreciativo que a Igreja tinha deles. Inverter as posições, abandonando a ótica da ortodoxia, e buscar o sentido e a racionalidade de suas idéias, faz vir à tona um universo de significados complexos.

Se para alguns, a religião servia para encurtar o cami-

nho que separava o homem da divindade, ligando crenças e valores diversos, outros pareciam não se importar muito com os sonhos de um outro mundo e preferiam voltar os olhos para a vida presente. Para um destes homens, mais valia o carvão do que as promessas de imortalidade da alma.

NOTAS

- (1) PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AS PARTES DO BRASIL pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. DENÚNCIAÇÕES DA BAHIA: 1591-1593. São Paulo, Paulo Prado, 1925, p. 348.
- (2) CARDIM, Fernão. TRATADOS DA TERRA E GENTE DO BRASIL. São Paulo-Belo Horizonte, USP-Itatiaia, 1980, p. 147.
- (3) PRIMEIRA VISITAÇÃO: Denúncias da Bahia, p. 371 e pp. 445-448.
- (4) *ibidem*, p. 371.
- (5) O vigário negou-se a dizer missa enquanto o capitão "não mandasse tirar fora da capela uma cadeira de espaldar na qual ele estava sentado, e que se saísse ele também para fora da capela dizendo que conforme a constituição do prelado corria em excomunhão estando ali e não podia celebrar estando ele na capela". *Ibidem*, pp. 445-446.
- (6) O denunciante João da Rocha Vicente assim descreve a contenda entre o vigário e os companheiros do capitão Curado: "tiveram palavras junto da porta da igreja no adro querendo afrontar o dito vigário pelo que o dito vigário lhes pôs pena de excomunhão que se fossem, e os ditos Duarte Nunes e Pero Neto responderão que não davão por sua excomunhão e roçando os pés no chão disserão que tanto tinham de ver com a sua excomunhão como com aquilo ..." - *ibidem*, p. 446.
- (7) PRIMEIRA VISITAÇÃO, Denúncias da Bahia, *op. cit.*, p. 445.
- (8) Não foram poucas as excomuniões que o capitão Curado colecionou ao longo de sua vida. Somente na denúncia de João da Rocha Vicente elas totalizam duas, fora as inúmeras ameaças com que os padres lhe acenavam frequentemente.
- (9) PRIMEIRA VISITAÇÃO, Denúncias da Bahia, *op. cit.*, p. 446.
- (10) DELUMEAU, Jean. LA REFORMA. Barcelona, Labor, 1985, pp. 7-8.
- (11) A Companhia de Jesus desenvolveu, no século XVI, uma complexa rede de devoção em torno de temas ligados à morte de Cristo, às penas do Além, aos suplicios do Inferno. Anchieta abordou em grande parte de seus autos religiosos os sofrimentos dos pecadores no abismo infernal, às voltas com demônios perversos e sádicos.
- (12) SOUZA, Laura de Mello e. O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 130.
- (13) As idéias de Bento Teixeira e de Jorge Martins serão analisadas ainda neste capítulo.

(14) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 263.

(15) ibidem, p. 331.

(16) João da Rocha Vicente relatou à Visitação que "ouviu dizer ele testemunha geralmente que os ditos excomulgados não obedeciam a dita excomunhão e andavam falando com as gentes dizendo que a dita excomunhão não os ligava por ser posta por seu inimigo, filho de um porteiro e outras cousas semelhantes..." PRIMEIRA VISITAÇÃO, Denúncias da Bahia, op cit., p. 445.

(17) ibidem, pp. 287-288.

(18) ibidem, p. 252.

(19) ibidem, p. 253.

(20) ibidem, p. 259.

(21) ibidem, p. 317. A autoria destes versos pertence ao célebre sapateiro do Trancoso, Gonçalo Anes, que escrevia e difundia as famosas trovas sobre a Escritura. A sua fama de verzejador irreverente custou-lhe caro: ele saiu no auto de Lisboa de 23 de outubro de 1541. COELHO, Antonio Borges. INQUISIÇÃO DE EVORA: dos primórdios a 1668. Lisboa, Caminho, 1987p. 203.

(22) PRIMEIRA VISITAÇÃO: Denúncias da Bahia, p. 319.

(23) A proibição dos jogos de azar no século XVI visavam também combater as blasfêmias, que grassavam em meio aos jogadores. DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE: 1300-1800 uma cidade sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 407.

(24) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 284.

(25) ibidem, p. 351.

(26) ibidem, p. 351.

(27) Devo esta leitura da situação colonial quinhentista às análises de Christopher Hill sobre o contexto social da Inglaterra no século XVII e a sua relação com o florescimento de idéias radicais de toda espécie. HILL, Christopher. O MUNDO DE PONTA-CABEÇA: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 97.

(28) GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 33.

(29) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO. Lisboa, Estampa, 1983, vol. I, p. 135.

(30) É preciso fazer algumas distinções quanto ao universo con-

ceitual de Bakhtin. Se ele enfatiza a presença de elementos notadamente populares na obra de um erudito como François Raberlais - possibilitando o caminho inverso trilhado por Ginzburg e desaguando na tese de circularidade entre o popular e o erudito - a sua definição de cultura oficial caracteriza-se por limites bem precisos, onde não há lugar para as trocas que constatou entre o popular e o erudito. Mais grave ainda é a idéia subjacente ao seu conceito de cultura oficial de que esta é perfeitamente monolítica e homogênea.

(31) PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AS PARTES DO BRASIL pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denúncias de Pernambuco: 1593-1595. Introd. Rodolfo Garcia, São Paulo, ed. Paulo Prado, 1929, pp. 414-416.

(32) *ibidem*, p. 415-16.

(33) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, pp. 551-552.

(34) NOBREGA, Manuel da. DIALOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO. Preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite. Lisboa, Edição Comemorativa do IV Centenário de São Paulo, 1954, p. 82.

(35) *ibidem*, pp. 88-89.

(36) Carta de Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, antigo governador do Brasil, Lisboa. Baía, 5 de julho de 1559, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL. São Paulo, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, vol. III, pp. 72-73.

(37) NOBREGA, DIALOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO, p. 82.

(38) "Mesmo as sutis teorias de que fala Lewis Hanke, aquelas teorias principalmente a que chegaram os castelhanos, por obra de seus teólogos, sobre a condição jurídica dos índios da América, não parecem ter inquietado vivamente os portugueses". HOLLANDA, Sérgio Buarque de. VISÃO DO PARAÍSO: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 3a. ed. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1977, p. 299.

(39) LEITE, Serafim. Introdução de NOBREGA, *op. cit.*, p. 18.

(40) TODOROV, Tzvetan. A CONQUISTA DA AMÉRICA: a questão do outro. Trad. B. P. Moises. São Paulo, Martins Fontes, 1983, p. 148.

(41) *ibidem*, pp. 149-150.

(42) Escreve Todorov que Sepúlveda "acha que a hierarquia, e não a igualdade, é o estado natural da sociedade humana. Mas a única relação hierárquica que conhece é a da simples superioridade-inferioridade; não há, pois, diferenças de natureza, mas apenas graus diversos numa única escala de valores, ainda que a relação

possa repetir-se ad infinitum", op. cit., p. 149.

(43) GERBI, Antonello. LA DISPUTA DEL NUEVO MUNDO: história de una polémica 1750-1900. Trad. Antonio Alatorre. México, Fondo de la Cultura Económica, 1982, p. 82.

(44) ibidem, p. 83.

(45) ibidem, p. 154.

(46) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO, vol. I, pp. 50-51.

(47) Apud SOUZA, Laura de Mello e, op. cit., p. 50.

(48) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO, vol. I, pp. 50-51.

(49) Apud LE GOFF, Jacques. "O Ocidente medieval e o oceano Índico: um horizonte onírico" in - PARA UM NOVO CONCEITO DE IDADE MÉDIA: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa, Estampa, 1980, p. 275.

(50) ibidem, p. 275.

(51) Milliet, Sérgio. Introdução, p. 16 - in LÉRY, Jean de. VIAGEM A TERRA DO BRASIL. Trad. e notas de Sérgio Milliet. São Paulo-Belo Horizonte, Itatiaia, USP, 1980.

(52) ibidem, p. 207.

(53) É significativo do universo cultural de Léry a sua disposição em estabelecer uma comparação entre as formas religiosas indígenas e as européias. É claro que Léry pretende atacar setores específicos da cristandade européia - sobretudo os católicos - mas a percepção de que os indígenas não incidiam muitas vezes nos "erros teológicos" de seus contemporâneos, revela um esforço no sentido de colocar cristãos e índios num mesmo patamar, apesar, é claro, do elemento de tensão presente na narrativa de Léry - quando, por exemplo, afirma que os índios são uns brutos.

(54) ibidem, pp. 208-209.

(55) É bom notar que Léry estranha não somente o desconhecimento do "verdadeiro Deus", mas também o fato de que "não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua" - ibidem, p. 205.

(56) Léry chega mesmo a afirmar: "entendi dever contar esse episódio por entender que, por mais bárbaros que sejam com seus inimigos esses selvagens me parecem de melhor índole que a maioria dos camponeses da Europa. E com efeito discorrem melhor do que estes que, no entanto, se reputam inteligentes" - op. cit., p. 221.

(57) Afirma a historiadora Laura de Mello e Souza que "Thevet e sobretudo Léry tiveram influência na construção do mito do bom selvagem ..." op. cit., p. 30.

(58) LERY, op. cit., p. 209.

(59) Ver a nota 11.

(60) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 154-157.

(61) HOFFNER, Joseph. COLONIZAÇÃO E EVANGELHO: ética da colonização espanhola no século de ouro. Trad. José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro, Presença, 1977, p. 58.

(62) ALIGHIERI, Dante. A DIVINA COMEDIA. Tradução, prefácio e notas prévias de Hernani Donato. São Paulo, Abril Cultural, 1981, p. 35.

(63) VASCONCELOS, Simão de. CRONICA DA COMPANHIA DE JESUS. Introdução de Serafim Leite. 3a ed. Petrópolis, Vozes-INL, 1977, vol. I., p. 134.

(64) ibidem, p. 134.

(65) ibidem, p. 134.

(66) ibidem, p. 134.

(67) "Não seria Vasconcelos o primeiro, como não foi o último, a tentar, com sua fantasia barroca, dar lugar honroso na América lusitana à mística e inconstante topografia edênica". HOLLANDA, Sérgio Buarque de, op. cit., p. XXIII.

(68) VASCONCELOS, Simão de, op. cit., p. 135.

(69) ibidem, p. 135.

(70) GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES, p. 110.

(71) ibidem, p. 112.

(72) ibidem, p. 112.

(73) Ao longo da denúncia, Luis Gonçalves refere-se aos primos Alberto Flamengo e João Adrião como "flamengos" confirmando a hipótese de que se tratavam de estrangeiros, provenientes de Flandres.

(74) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia: pp. 356-357.

(75) A denúncia foi formulada a partir de uma linguagem comum a todos os envolvidos no episódio, inclusive ao próprio visitador. Ao repetir a proposição de Alberto Flamengo, o denunciante partia

do pressuposto de que o seu sentido era partilhado por todos os indivíduos citados por ele.

(76) Refiro-me aqui ao método proposto por Robert Darnton, que consiste na leitura dos significados inscritos pelos contemporâneos. Ver a belíssima introdução de - O GRANDE MASSACRE DE GATOS e outros episódios da história cultural francesa. 2a. edição, Rio de Janeiro, Graal, pp. XIII-XVIII.

(76) HOFFNER, Joseph, op. cit., p. 101.

(77) ibidem, p. 102.

(78) ibidem, pp. 102-103.

(79) Delumeau escreve a propósito do medo gerado pela presença mourisca na Europa: " Os triunfos da 'Renascença' e a dilatação ultramarina do Ocidente cristão ocultam muitas vezes essa realidade que coincidiu com as duas outras: a inquietação provocada pelos sucessos otomanos. Comparação significativa: entre 1480 e 1609, imprimiram-se em francês duas vezes mais livros sobre os turcos e a Turquia do que sobre as duas Américas" - O MEDO NO OCIDENTE: 1300-1800 uma cidade sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 268.

(80) RESENDE, Garcia de. Crônica de Dom Pedro II e Miscelânea, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973, p. 356.

(81) HOFFNER, op. cit., pp. 101-102.

(82) ibidem, p. 102.

(83) DIAS, José Sebastião da Silva. OS DESCOBRIMENTOS E A PROBLEMATICA CULTURAL DO SEculo XVI. Lisboa, Presença, 1982, p. 67.

(84) PEREIRA, Duarte Pacheco. ESMERALDO DE SITU ORBIS, Lisboa, 1905, p. 76 apud DIAS, op. cit., p. 67.

(85) FERNANDES, Valentim - O MANUSCRITO DE VALENTIM FERNANDES. Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1940, p. 87, apud DIAS, op. cit., p. 67.

(86) FERNANDES, Valentim, op. cit., p. 65 apud ibidem, p. 67.

(87) "O orgulho do feito nacional, com a visão épica das navegações e das conquistas, predominou, durante gerações e gerações, sobre todos os outros sentimentos desencadeados pela Expansão na alma dos portugueses." DIAS, op. cit., p. 14.

(88) HOFFNER, op. cit., p. 102.

(89) ibidem, p. 102.

(90) DIAS, José Sebastião da Silva. O PRIMEIRO ROL DE LIVROS PROIBIDOS. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coim-

bra, 1963.

(91) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Evora, processo no. 8582 apud COELHO, Antonio Borges, op. cit., pp. 231-232.

(92) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Evora, processo no. 5269 apud COELHO, op. cit., p. 232.

(93) Borges Coelho cita ainda outros processos, como o de Domingos Fernandes, natural de Mertola e que estivera também prisioneiro dos turcos. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Evora, processo no. 4639, apud COELHO,.

(94) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 374-376.

(95) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, pp. 325-326.

(96) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, pp. 115-116.

(97) HOFFNER, op. cit., p. 101.

(98) ibidem, p. 103.

(99) ibidem, p. 103.

(100) Sobre o processo de demonização dos turcos, ver DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE, pp. 268-277.

(101) ibidem, p. 268.

(102) ibidem, p. 275.

(103) LUTERO, OEUVRES, VII, p. 290 apud DELUMEAU, op. cit., p. 277.

(104) ibidem,

(105) LUTERO, Exortação à prece contra o turco in - OEUVRES, VII, Genebra, Labor et Fides, 1957, p. 276 apud DELUMEAU, op. cit., p. 276.

(106) HERMINJARD, CORRESPONDENCE DES REFORMATEURS..., 9 vol., Paris-Genebra, 1866: IX, pp. 26-27, apud DELUMEAU, op. cit., p. 276.

(107) Renaudet e Hauser falam numa "causa erasmiana da tolerância". Ver HAUSER, Henri & RENAUDET, Augustin. LES DEBUTS DE L'AGE MODERNE. 3a. ed., Paris, PUF, 1946, p. 520.

(108) ERASMO, DEVONS-NOUS PORTER LA GUERRE AUX TURCS ? trad. J.C. Margolin, in ERASME. GUERRE ET PAIX, Paris, 1973, pp. 339-340. Apud DELUMEAU, op. cit., p. 276.

(109) "Erasmus jamais foi invadido pelas angústias obsidionais de

Lutero. Contudo, a escalada do perigo turco levou-a modificar seu pacifismo integral do começo e a aceitar, nesse caso particular, a necessidade de uma guerra defensiva, após ter evidentemente esgotado todas as possibilidades de negociações e ter tomado a resolução de comportar-se como cristão, mesmo em relação a inimigos tão temíveis". DELUMEAU, op. cit., p. 277.

(110) *ibidem*, p. 277.

(111) DIAS, José Sebastião da Silva. CORRENTES DO SENTIMENTO RELIGIOSO EM PORTUGAL (séc. XVI a XVIII). Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, p. 195-196.

(112) BRANDÃO, Mário. O PROCESSO NA INQUISIÇÃO DE MESTRE JOÃO DA COSTA. Coimbra, 1944, pp. 29-31 apud DIAS, *idem*, vol. II, pp. 515-516.

(113) GINZBURG, op. cit., p. 115.

(114) *ibidem*, p. 113.

(115) " Porém, justamente a página de Boccaccio sobre a lenda dos três anéis havia sofrido o corte da censura contra-reformista, notoriamente muito mais atenta às passagens perigosas no plano religioso do que a presumíveis obscenidades. (...) A Igreja católica nesse período combatia em duas frentes: contra a cultura erudita velha e nova, irredutível aos esquemas contra-reformistas, e contra a cultura popular. Entre estes dois inimigos tão diversos às vezes existiam, como vimos, convergências subterrâneas". GINZBURG, op. cit., pp. 114-115.

(116) BOCCACCIO, Giovanni. DECAMERÃO. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo, Abril, 1971, p. 41. A lenda dos três anéis conta a história do sultão Saladino que, necessitando de dinheiro, recorre a um rico judeu, o agiota Melquisedeque. Sabendo-o avaro, Saladino imaginou um modo de obter os seus favores, sem recorrer a violência. Chamou-o a sua presença e lhe propôs a seguinte questão: qual das três leis religiosas - a sarracena, a judaica e a cristã - é a melhor? Impossibilitado de escolher qualquer uma delas, sob o risco de cair na armadilha do sultão, o judeu começou a relatar a história de um homem rico que possuía um anel magnífico e precioso. O filho que viesse a ficar com o anel, deveria ser o seu herdeiro e deste modo, obedecido e respeitado pelos demais. Durante muito tempo, os descendentes seguiram este preceito, e o anel foi passando de geração para geração. Um dos seus donos, no entanto, tinha três filhos e devotava a cada um deles um amor igual. O homem, já velho, não sabia como resolver o dilema que o anel lhe impunha. Resolveu então chamar um mestre da ourivesaria e encomendou-lhe dois outros anéis idênticos ao original. À beira da morte, deu a cada um de seus filhos um dos anéis. Depois da sua morte, estes passaram a disputar a posse da herança. Para testemunhar que podiam agir assim, cada um apresentou o seu anel. Eram tão idênticos os anéis que se tornou impossível saber qual era o legítimo herdeiro do pai. O problema ficou sem solução. O judeu Melquisedeque concluiu então que também era

impossível escolher entre uma das três leis. Afinal, cada povo considera que é possuidor de sua herança, de sua legítima lei e dos seus mandamentos. Surpreendido com a sabedoria do judeu, Saladino decidiu contar-lhe as razões que fizeram-no propor a-quele problema. Bondoso que era, Melquisedeque prontificou-se a ajudar o sultão, emprestando-lhe a quantia desejada. Anos mais tarde, já reembolsado, passou a fazer parte do círculo de amigos de Saladino, que o presenteou com um cargo honroso e elevado.

(117) BURCKHARDT, Jacob. O RENASCIMENTO ITALIANO. Trad. Antonio Borges Coelho. Lisboa, Presença-Martins Fonte, 1973, p. 382.

(118) ibidem, pp. 382-383.

(119) BRAUDEL, F. LA MEDITERRANEE ET LE MONDE MEDITERRANEEN À L'EPOQUE DE PHILIPPE II, 2 vols., Paris, 2a ed., 1966, I, p. 66 apud DELUMEAU, op. cit., p. 269.

(120) ibidem, apud DELUMEAU, idem, p. 269.

(121) DURANT, Will. HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO: A REFORMA. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959, p. 194. E Ginzburg quem dá a indicação de Castellione como defensor apaixonado da tolerância religiosa. Infelizmente não pude encontrar maiores referências sobre ele e sua obra em todas as bibliotecas que pesquisei. Assim recorri a uma espécie de "compêndio" de história universal que, a despeito de sua abordagem ultrapassada, é valiosíssimo como fonte de informação.

(122) ibidem, pp. 195-196.

(123) GINZBURG, op. cit., p. 113.

(124) MONTAIGNE, Michel de. A APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND, in ENSAIOS. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo, Abril, 1984, p. 207.

(125) GINZBURG, op. cit., pp. 106-107 e p. 201.

(126) Sobre a influência da leitura de Mandeville na visão de mundo de Menocchio, ver especialmente as páginas 101-112, GINZBURG, op. cit., pp.101-112.

(127) "Portanto, através das Viagens de Mandeville, esta inocente narração intrincada de elementos fabulosos, traduzida e reimpressa inúmeras vezes, um eco da tolerância religiosa medieval chegava até a idade das guerras religiosas, das excomuniões, da queima dos heréticos. Era provavelmente apenas um dos múltiplos canais que alimentavam a corrente popular - até hoje muito pouco conhecida - favorável à tolerância, cujas pistas, raras, se podem distinguir no decorrer do século XVI" - ibidem, p. 112.

(128) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 352.

(129) Em Pernambuco, onze pessoas denunciaram Bento Teixeira à Mesa da Visitação. Na Bahia, apenas duas pessoas o fizeram. Na

primeira capitania, ele está seguramente entre os mais denunciados durante aquela Visitação.

(130) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 161.

(131) *ibidem*, p. 130.

(132) É esta a opinião do autor da introdução ao livro das Denúncias de Pernambuco, Rodolpho Garcia. PRIMEIRA VISITAÇÃO, Denúncias de Pernambuco, p. XXVII.

(133) Sobre a Prosopopéia, escreveu José Veríssimo "é um poema de noventa e quatro oitavas, em verso endecassilabo, sem divisão de cantos, nem numeração de estrofes, cheio de reminiscências, imitações, arremedos e paródias dos Lusíadas" in HISTÓRIA DA LITERATURA BRASILEIRA, 3a. edição. José Olympio, 1954, p. 37.

(134) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 288.

(135) CARDIM, *op. cit.*, p. 144.

(136) A família de Bento Teixeira aportou primeiramente na Bahia, onde ele permaneceu até por volta de 1586, indo se instalar depois em Pernambuco. PRIMEIRA VISITAÇÃO, Denúncias de Pernambuco, p. XXVIII.

(137) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 512.

(138) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 56.

(139) O lavrador Gaspar Rodrigues denunciou ao visitador que um dia "achou-o lendo por um livro" e perguntou ao Bento Teixeira "que livro era e ele lhe respondeu que era Diana". PRIMEIRA VISITAÇÃO, Denúncias de Pernambuco, p. 170.

(140) Em Lisboa, Bento Teixeira revelou os inimigos que colecionou ao longo da vida, principalmente os amantes e amigas de sua mulher, Felipa Raposa, cuja fama de adúltera era pública e notória em Pernambuco. MELLO, J. A. Gonsalves de. GENTE DA NAÇÃO. Recife, Massangana, 1989, p. 103-105.

(141) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 130.

(142) *ibidem*, p. 454.

(143) *ibidem*, pp. 453-454.

(144) ANTONIO, Nicolau. BIBLIOTHECA HISPANICA. Roma, 1672, I, pp. 614-615.

(145) GINZBURG, *op. cit.*, p. 144.

(146) *ibidem*, p. 144.

(147) *ibidem*, p. 117.

- (148) COLI, Jorge. "Leonardo pintor", ex. mimeo. 1987, p. 4.
- (149) Lutero e Calvino se viram às voltas com o problema do pecado original: se somente Deus decide quem vai salvar e quem não vai salvar, como explicar então a falta de Adão? Teria Deus tolerado-a simplesmente?
- (150) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO, vol. 2, pp. 315-316.
- (151) HUIZINGA, Johan. O DECLÍNIO DA IDADE MÉDIA. São Paulo, VERBO-USP, 1978. Ver especialmente o capítulo "O pensamento religioso cristaliza-se em imagens", pp. 141-162.
- (152) *ibidem*, p. 155.
- (153) SOUZA, Laura de Mello e, *op. cit.*, p. 374.
- (154) O argumento utilizado por Gaspar Carthagená para rebater a opinião de Bento Teixeira limitava-se às penas que aguardavam os pecadores no Inferno e no Purgatório.
- (155) Sobre esse assunto ver DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE, especialmente os capítulos 6 e 7.
- (156) LE GOFF, Jacques. LA NAISSANCE DU PURGATOIRE. Paris. Gallimard, 1981, p. 16.
- (157) Lutero nunca colocou em dúvida a imagem cristã do Inferno. A figura do demônio ocupou um lugar central em suas preocupações: segundo Delumeau, "a cada vez que [ele] se chocava contra um obstáculo, combatia um adversário ou uma instituição, tinha a certeza de reencontrar o diabo". Lutero e os outros reformadores contribuíram para restaurar o satanismo durante o século XVI, reforçando o duelo entre o Bem e o Mal que se travava em todo lugar. DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE, p. 244.
- (158) "A Renascença herdava seguramente conceitos e imagens demôníacos que se haviam definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhes uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente" - *ibidem*, p. 239.
- (159) *ibidem*, p. 241.
- (160) *ibidem*, p. 241.
- (161) "No momento em que culminou na Europa o medo de Satã, isto é, na segunda metade do século XVI e no começo do século XVII, importantes obras apareceram nos diferentes países, fornecendo, com um luxo de detalhes e de explicações jamais antigido anteriormente, todos os esclarecimentos que uma opinião ávida desejava ter sobre a personalidade, os poderes e os rostos do Inimigo do gênero humano" - *ibidem*, p. 247.

- (162) HILL, Christopher, op. cit., p. 180.
- (163) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO, vol. II, pp. 106-107.
- (164) ibidem, pp. 107-108.
- (165) FEBVRE, Lucien. O PROBLEMA DA DESCRENÇA NO SÉCULO XVI: a religião de Rabelais. Trad. R. Nunes. Lisboa. Início, 1970, pp. 266-267.
- (166) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. XXVIII.
- (167) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, pp. 363-364.
- (168) DELUMEAU, Jean. LA REFORMA, p. 271.
- (169) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 161.
- (170) ibidem, pp. 161-162.
- (171) ibidem, pp. XXVII.
- (172) ibidem, p. 460.
- (173) Segundo ele, "era inevitável que este piedoso apego às coisas materiais arrastasse toda a hagiolatria para uma esfera de idéias brutas e primitivas e conduzisse a extremos surpreendentes". HUIZINGA, op. cit., p. 154.
- (174) ibidem, p. 157.
- (175) BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MÉDIA E NO RENASCIMENTO: o contexto de François Rabelais. São Paulo-Brasília, HUCITEC-UnB, 1987, p. 167.
- (176) MONTEMAYOR, Jorge de. LOS SIETE LIBROS DE LA DIANA. Prólogo, edición y notas de Francisco López Estrada. Madrid, ESPASA-CALPE, 1946, p. XXXVIII.
- (177) NOVINSKY, Anita. CRISTOS-NOVOS NA BAHIA. São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 143.
- (178) Carlo Ginzburg fez uma análise brilhante da incompreensão dos inquisidores friulanos, nos finais do século XVI, diante do universo de crenças dos benandanti. GINZBURG, Carlo. OS ANDARILHOS DO BEM: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- (179) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 290.
- (180) As denúncias revelam que sobre a religiosidade popular pesava um controle rigoroso, atento não somente às blasfêmias proferidas como também à frequência com que as pessoas iam à igreja e as suas atitudes durante a missa.

- (181) CARDIM, op. cit., p. 144.
- (182) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 68.
- (183) HELLO, José Antonio Gonsalves de, op. cit., p. 100.
- (184) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, pp. 366-367.
- (185) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, pp. 164-165.
- (186) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 195-196.
- (187) SOUZA, Laura de Hello e, op. cit., p. 377.
- (188) DURANT, Will. A REFORMA. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959, p. 48.
- (189) DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE, p. 226.
- (190) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, op. cit., pp. 37-39.
- (191) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, op. cit., p. 304.
- (192) O igualmente controvertido Manuel de Paredes, autor de curiosas blasfêmias, afirmou ao visitador que o caso de Jorge Martins tinha "fama pública havida por todos como verdadeira e por verdade" - *ibidem*, p. 304.
- (193) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, pp. 37-38.
- (194) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 361.
- (195) *ibidem*, p. 361.
- (196) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, p. 37.
- (197) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 361.
- (198) *ibidem*, p. 362.
- (199) DELUMEAU, Jean. LA REFORMA, p. 20.
- (200) *ibidem*, pp. 21-22.
- (201) *ibidem*, p. 22.
- (202) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 362.
- (203) *ibidem*, p. 305.
- (204) *ibidem*, p. 361.

- (205) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, pp. 147-148.
- (206) ibidem, pp. 74-75.
- (207) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, p. 168.
- (208) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 547.
- (209) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, p. 109.
- (210) ibidem, p. 110.
- (211) BAKHTIN, Mikhail, op. cit., p. 167.
- (212) ibidem, p. 164.
- (213) ibidem, p. 167.
- (214) Escreve Huizinga que "até Renascimento o vestuário dos santos acompanhou sempre a moda das épocas" - O DECLÍNIO DA IDADE MÉDIA, p.154.
- (215) Quanto à piedade popular no final da Idade Média, Huizinga, por exemplo, escreve: "a ingênua consciência religiosa da multidão não carecia de provas intelectuais em matéria de fé. A simples presença de uma imagem visível das coisas santas bastava-lhe para estabelecer a verdade. Nenhuma dúvida intervinha entre a vista de todas estas pinturas e estátuas - as pessoas da Santíssima Trindade, as chamas do Inferno, os inúmeros santos - e a crença na sua realidade" - ibidem, p. 152.
- (216) Afirma Delumeau que " a desconfiança no dogma - um dos traços do humanismo-, particularmente clara em um Castellione, levou alguns independentes negar a Trindade (...). O antigo geral dos capuchinhos, Bernardino Ochino, por não crer tampouco na Trindade foi expulso de Zurich aos 76 anos, vindo a morrer em Moravia. Pela mesma razão, Fausto Sozzini - Socino - (...) teve que refugiar-se na Polônia" - LA REFORMA, p. 166.
- (217) GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES, p. 54.
- (218) O próprio Servet assinala que Jesus é chamado na Bíblia de Deus e Filho de Deus. BAINTON, Roland H. SERVET, O HEREJE PERSEGUIDO (1511-1553). Madrid, Taurus, 1973. p. 59.
- (219) " Em 11 de agosto de 1530, um mês mais ou menos depois da chegada de Servet a Basileia, Konrad in der Gassen havia sido julgado por não crer que Jesus fora verdadeiro Deus e verdadeiro homem e afirmar a inutilidade da oração verbal. Quando lhe recorreram, em Gethsemani, que Jesus rezava audivelmente, respondeu: "E que evidência existe disso? Os apóstolos estavam dormindo!". Konrad foi executado" - ibidem, p. 67.
- (220) ibidem, p.61.

- (221) Sobre a perseguição que Calvino moveu contra Servet ver BAINTON, op. cit., p.175. e ss.
- (222) DELUMEAU, LA REFORMA, pp. 165-166.
- (223) Evangelho de São Lucas, 24, 38-39.
- (224) idem, 24, 40-43.
- (225) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, pp. 29-30.
- (226) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, pp. 311.
- (227) BAINTON, Roland, op. cit., p. 60.
- (228) Delumeau faz uma análise lapidar do humanismo: "os humanistas, ao redescobrirem a Escritura e limpá-la, como um quadro, das impurezas que a deformavam, aspiravam a uma religião simples, vívida, evangélica, com poucos dogmas, a qual a humanidade havia buscado e encontrado a paz do coração na imitação de Cristo. As cerimônias supersticiosas ou farisaicas deveriam ser substituídas por um culto próximo da Igreja primitiva" - LA REFORMA, op. cit., p. 24.
- (229) FULOP-MILLER, R. SAINTS THAT MOVED THE WORLD, p. 291, apud DURANT, Will. A REFORMA, pp. 52-53.
- (230) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO, vol. II, p. 59.
- (231) ibidem, vol. II, p. 59.

ADRIANA ROMEIRO

TODOS OS CAMINHOS LEVAM AO CEU:

relações entre cultura popular e
cultura erudita no Brasil do século XVI.

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de História do Ins-
tituto de Filosofia e Ciências Hu-
manas da Universidade Estadual de
Campinas.

Campinas

agosto/1991

R664t
v.2
14914/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

CAPITULO 3

O CARVÃO E A ALFIA

OS DEUSES DO MUNDO

Por volta do mês de agosto de 1591, o carpinteiro João Brás compareceu diante do visitador Heitor Furtado de Mendonça para denunciar o que ouvira falar sobre o mameluco Lázaro Aranha. Ficara sabendo, através de outro mameluco, Antonio da Costa -- "homem de uma mão [a] menos" -- que aquele, acostumado a proferir blasfêmias, afirmara "com muita porfia que havia mais deuses que um por que havia [o] Deus dos cristãos e outro Deus dos mouros, é outro dos gentios" (1). Mais tarde, o mameluco teria arremaiado dizendo "que Mafoma era um dos Deuses do mundo" (2).

Esta e mais outras denúncias foram suficientes para colocar Lázaro Aranha sob as suspeitas do visitador que, pressentindo a gravidade do caso, cuidou de enviar suas culpas à Inquisição de Lisboa, onde se instaurou um processo contra ele. Este processo, preservado na Torre do Tombo em Lisboa, não pôde ser consultado durante esta pesquisa (3).

Filho de uma índia com um homem branco, Lázaro Aranha tinha seus quarenta anos quando a Visitação do Santo Officio aportou na cidade de Salvador (4). Seus denunciantes descrevem-no como lavrador e alguns chegam a fazer menção à fuga de um de seus escravos (5). Tratava-se pois de um senhor de escravos. Ou melhor, de um mameluco senhor de escravos. Suas relações com os negócios da escravidão remontavam há muitos anos. Noutros tempos, ele se dedicara a uma das atividades mais condenadas pelos jesuítas quinhentistas: o apresamento de índios no sertão. Comprados, raptados ou barganhados, estes índios eram mais tarde escravizados pelos proprietários de engenhos, ou mesmo por peque-

nos lavradores que possuíam uma roça modesta. As andanças pelo sertão em busca de índios prolongavam-se por tempo indefinido. Numa delas, Lázaro Aranha permanecera por quase dezoito meses sob o comando do Domingos Fernandes Tomacána (6), um mameluco, conforme veremos mais adiante, profundamente ligado às tradições indígenas. A história de que existiam muitos deuses, que chegara até os ouvidos de João Brás, deve tê-lo escandalizado. A formulação de Lázaro Aranha tinha desdobramentos que punham em questão não somente a ação jesuítica na Colônia, mas também as ambições universalistas da Igreja, sobre cujos pilares assentava-se, entre outras coisas, a própria atividade do Santo Ofício. Teria o carpinteiro compreendido tão bem quanto expressara diante do visitador as convicções religiosas de Lázaro Aranha? Perceberia ele a extensão de suas implicações?

Na época em que João Brás acorreu à Visitação para denunciar o mameluco, circulavam na capitania da Bahia as histórias protagonizadas pelo senhor de engenho Fernão Cabral de Thayde, talvez a pessoa mais denunciada naquela capitania. Segundo estas histórias, ele teria consentido que os seus índios realizassem em sua fazenda uma espécie de ritual religioso sincrético, em que se alternavam elementos cristãos e indígenas. Conhecida como "seita da Santidade", dela participavam um Papa, um Deus e a Mãe de Deus, numa clara alusão ao catolicismo aprendido com os jesuítas (7). Sob muitos aspectos, a Santidade expressava um sentimento de descontentamento em relação à religião imposta aos índios, e, neste sentido, pode ser considerada uma tentativa de ampliar os seus limites, introduzindo-lhes traços do universo indígena. Um dos aspectos mais surpreendentes da

seita da Santidade é a inversão nas relações de poder proposta por seus seguidores. Segundo a confissão do mameluco Gonçalo Fernandes, os índios forros e escravos adoravam o idolo de pedra "dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-los do cativoiro em que estavam e fazê-los senhores da gente branca e que os brancos haviam de ficar seus cativos e que quem não cresse naquela abusão e idolatria a que eles chamavam de Santidade se havia de converter em pássaro e em bichos do mato" (8).

Algumas descrições do ritual da Santidade fazem referência a "idolo e caras de pau" que constituíam objeto de culto. Outras são mais pormenorizadas: tratava-se de um "idolo que era uma figura de pedra que não demonstra ser de homem nem de mulher nem de outro animal conhecido ao qual adoravam fazendo cerimônias gentílicas" (9). Devido ao seu caráter sincrético, a Santidade era vista como um arremedo da religião católica, onde os índios "contrafaziam o modo da administração de culto divino assim por contos, como por livros que eles lá tinham do seu modo" (10). Assim, ao Deus cristão correspondia o tal idolo de pedra. É significativo que quase todas as denúncias da Santidade tenham sido vazadas por uma mesma terminologia: idolo, idolatria, idolatrar, seita, adorar, contrafazer. Não há como negar a carga pejorativa que recaiam sobre estas palavras. Idolo em oposição a Deus; idolatria à fé; idolatrar a acreditar; seita à religião; adorar a respeitar; contrafazer a fazer. Todas elas definem-se como contraponto a um elemento que está implícito em maior ou menor grau nas entrelinhas de cada denúncia, ou seja, a religião católica. A recorrência de uma mesma terminologia em todas as

denúncias relativas à seita da Santidade sugere a idéia de que as denúncias, ao serem transcritas para o livro das Visitações, sofriam uma reformulação, de modo a encaixá-las na ortodoxia que o assunto exigia.

E difícil saber até que ponto o oficial do Santo Ofício responsável pela transcrição das denúncias procedia a tradução das palavras de seus autores, vertendo-as para uma linguagem escoimada de erros e impurezas. De qualquer modo, sabemos seguramente que aquela terminologia correspondia bem ao modo através do qual os jesuítas viam e interpretavam a religião indígena. Eles jamais deixaram de considerá-la um embuste, uma erronia, uma espécie de charlatanismo apregoado pelos pajés, muito parecido com a feitiçaria européia - não é à toa que os jesuítas designavam-nos feiticeiros (11). Se algumas vezes Nóbrega chegou a reconhecer em Tupã um verdadeiro deus, foi para tentar reduzi-lo ao Deus cristão, reafirmando assim o caráter universal do cristianismo (12).

Se ao invés de afirmar que "existem muitos deuses", Lázaro Aranha tivesse dito que "existem muitos ídolos", o carpinteiro João Brás teria se sentido obrigado a concordar com ele, lembrando-se da seita da Santidade e dos mouros - presentes na Bahia no século XVI -, sobre os quais pesava a suspeita de reincidirem nos hábitos originais. Mas o mameluco não citara a terminologia adequada e tampouco dera a suas palavras o mesmo sentido atribuído por Nóbrega a Tupã. Na verdade, o carpinteiro sabia bem que Lázaro Aranha falava de coisa muito diversa. Não se tratava de uma mera questão terminológica. O significado - e a força - das palavras do mameluco residiam na sua formulação

inquietante: "havia o Deus dos cristãos e outro Deus dos mouros, e outro dos gentios". E surpreendente, para nós, o seu poder de síntese: quantos significados se escondem numa única frase ?

Na proposição de Lázaro Aranha não havia lugar para o jogo de ponto e contraponto que norteava as denúncias inquisitoriais relativas à seita da Santidade. O padrão que definia a Verdade (o cristianismo) em oposição à Mentira (a idolatria, a feitiçaria) esfacelava-se ante a negação radical da preeminência do "deus dos cristãos" em relação aos demais. Entre os vários deuses, não existia a mínima possibilidade de gradação - todos se equivaliam. O mesmo ocorria com as diversas religiões - a dos cristãos, a dos mouros e a dos índios.

Indiretamente, Lázaro Aranha promovia a defesa da igualdade das crenças, nivelando o valor de todas as religiões, filiando-se assim à corrente popular favorável à tolerância religiosa, da qual o tratante Alberto Flamengo constituía um dos elos. Recordemos que ele defendia que todos - cristãos, turcos e mouros - iriam se salvar porque "o Nosso Senhor os criara naquela lei e que também se haviam de salvar nela". Homem de negócios, habituado a se relacionar com pessoas de costumes e crenças variadas, Alberto Flamengo provavelmente elaborou, a partir da sua experiência cotidiana, a teoria da igualdade religiosa.

Pouco sabemos a respeito de Lázaro Aranha. Ao contrário do tratante, ele não tivera, até então, a oportunidade de atravessar o Atlântico. Apesar disso, um processo análogo ao vivido pelo flamengo permitiu-lhe chegar à conclusão de que o deus dos cristãos era apenas um dos deuses do mundo e que a religião que

os jesuitas tentavam impor às populações indígenas constitua uma das possibilidades que se ofereciam a elas.

Outros homens viveram uma experiência muito parecida com a vivida por Alberto Flamengo e Lázaro Aranha. Sabemos, por exemplo, que a descoberta de novas terras desnudou às populações da Europa um novo horizonte, original e inusitado que não se sobrepunha aos limites do universo europeu (13). Garcia Resende registrou de forma extraordinária este sentimento de perplexidade diante das novas descobertas:

Outro mundo encoberto
Vimos então descobrir,
Que se tinha por incerto...
Cousas mui duras de crer,
De contar e de escrever,
Se não foram tão sabidas,
Que bem as posso dizer" (14)

Uma onda de livros de narrativas e relatos de viagens às terras recém-descobertas estenderam até as classes mais pobres o impacto cultural vivido por homens como Leonardo da Vinci e Montaigne (15), abalando crenças, estremecendo convicções, ampliando horizontes mentais. Foi um livro de viagens - As Viagens de sir Mandeville - que forneceu um atalho às reflexões do moleiro Menocchio sobre as três leis do mundo, desaguando na idéia da equivalência religiosa (16).

Não nos é possível reconstituir com segurança o processo através do qual o mameluco Lázaro Aranha chegou à percepção de que "havia mais deuses que um" - como havia revelado ao mameluco Antonio da Costa. Algumas pistas, no entanto, espalhadas ao longo da segunda metade do século XVI permitem-nos formular uma hipótese geral.

A primeira pista nos é dada pela sua condição de mame-

lucos. Nascido de mãe índia e de pai branco, Lázaro Aranha bem cedo veio a conhecer a cultura indígena, herdada da mãe, e mais tarde, enriquecida nas suas andanças pelo sertão em busca de índios para serem escravizados. É muito significativo, aliás, que um mameluco como Domingos Fernandes Tomacaúna capitaneasse uma empresa desta natureza: seu conhecimento do universo indígena, o seu parentesco com os índios, uma certa habilidade em se aproximar das aldeias, estabelecendo o primeiro contato, deveriam ser fundamentais no sucesso da empreitada (17). Lázaro Aranha é um nome explicitamente cristão, daí a certeza de ter ele recebido o batismo, frequentemente precedido por um trabalho de catequese realizado pelos jesuítas.

Mameluco catequizado, Lázaro Aranha viveu a estranha situação de uma grande parte dos índios com os quais a Companhia de Jesus estabelecera algum tipo de contato. Domingos Fernandes Tomacaúna, o chefe das expedições ao sertão citado acima é talvez o melhor exemplo das dificuldades geradas pelo livre trânsito entre duas culturas completamente diferentes e, sob a perspectiva jesuítica, antagônicas entre si. Filho de um padreiro branco com uma índia da terra, ele confessou ao visitador que da "idade de dezoito anos até a idade de trinta e seis anos viveu como homem gentio não rezando nem se encomendando a Deus cuidando que não havia de morrer nem tendo conhecimento de Deus, como verdadeiro cristão". Disso podemos aferir que Tomacaúna recebera até os dezoito anos os preceitos da doutrina cristã, assim como o batismo que teria lhe assegurado um nome cristão; mais adiante, ele mesmo confessa que "a sua vida no dito tempo

foi mais de gentio que de cristão porém nunca deixou a fé de Cristo e essa teve sempre em seu coração". Durante os dezoito anos em que viveu como "gentio", Tomacaúna reincidiu nos velhos costumes indígenas: segundo ele, "usou dos usos e costumes dos gentios tingindo-se pelas pernas com uma tinta chamada urucu, e outra genipapo e empenando-se pela cabeça de penas e tangendo os pandeiros dos gentios" e "cantando suas cantigas gentílicas pela língua gentílica que ele bem sabe". Chegou mesmo a se tatuar "pelas coxas, nádegas e braços, ao modo gentílico, o qual riscado se faz rasgando com um dente de um bicho, chamado paca, e depois de rasgar a carne levemente pelo couro esfregam por cima com uns pós pretos, e depois de sarado ficam os labores pretos impressos nos braços e nádegas, ou onde os põem como ferretes para sempre" (18).

Loquaz, Tomacaúna foi desfiando diante do visitador o rosário dos erros que lhe pareciam mais graves na sua conduta religiosa, deixando para o final a mais surpreendente revelação: participara também de uma "erronia e abusão a que eles [os índios] chamavam Santidade e tinham um gentio a que chamavam Papa o qual dizia ser Deus e a outros chamavam Santos e a uma gentia chamavam mãe de Deus e a outras chamavam santas e faziam entre si batismos com candeias acesas lançando água pelas cabeças dos batizados e punham-lhe nomes a seu modo" (19). Na sua confissão, Tomacaúna esforçou-se para convencer o visitador de que "todas estas cousas fez e consentiu sem a tenção nem ânimo de gentio, mas fingidamente para enganar aquela gente daquela erronia e a trazer consigo como trouxe para a dita fazenda do dito Fernão Cabral". Não deve ter sido muito fácil para o visitador

Heitor Furtado de Mendonça manter a fleuma diante do turbilhão que jorrava da boca de Tomacáua. Este revelara em detalhes não somente a Seita, mas identificara o seu "autor e inventor", um tal de Antonio que "era do gentio deste Brasil e se criou em casa dos padres da Companhia de Jesus, no tempo que eles tinham aldeias em Tinharé capitania dos Ilhéus, donde ele fugiu para o sertão". A imagem do índio criado à barra da batina dos padres e que viria a fundar uma seita "arremedando e contrafazendo os usos da igreja cristã" (20) resumia, de certo modo, a experiência vivida por Tomacáua.

E bem provável que Tomacáua tenha se mantido fiel, ao longo de sua vida, ao universo da cultura indígena, cuidando-se, ao mesmo tempo, de manter o lustro cristão, que as circunstâncias requeriam. É expressivo, neste sentido, a ambiguidade de seu nome: chamava-se Domingos Fernandes Nobre - Fernandes vinha de seu pai - era, porém, mais conhecido pela alcunha Tomacáua, francamente indígena. Havia outra ambiguidade que atraiu a atenção do visitante: durante o período em que estivera na companhia dos índios, ele possuía várias mulheres "ao modo gentilício as quais eram gentias filhas de gentios que lhes davam por mulheres", ao mesmo tempo que estava casado com Dona Isabel Beliaga, "mulher branca cristã velha" num casamento que já durava os seus vinte e três anos. Apesar da preocupação em manter as aparências, Tomacáua não hesitou em se deixar tatuar nas coxas, nas nádegas e nos braços "ao modo gentilício", mesmo sabendo que ficariam "como ferretes, [isto é] para sempre". Teria sido isto uma escolha, também para sempre?

A gravidade dos fatos, as tatuagens estampadas pelo corpo, a série de denúncias que o precederam, comprometiam decisivamente a situação do mameluco. Não havia como negar a sua "recaída" nos hábitos ancestrais e poucas eram as chances de uma justificação consistente. Mesmo assim, ele tentou. Na longa confissão que fez diante do visitador Heitor Furtado de Mendonça, Tomacaúna parece, por vezes, oscilar entre a tentativa de representar o papel do cristão que, forçado pelas circunstâncias, vê-se obrigado a aderir aos costumes indígenas, e o apelo à misericórdia da Mesa, consciente da pouca convicção de suas palavras.

A condição de mameluco numa sociedade atenta à ortodoxia, às voltas com duas heranças culturais diversas - às quais viria se somar mais tarde a africana, trazida pelos escravos negros - proporcionaram a Tomacaúna uma experiência cultural muito semelhante, sob vários aspectos, à vivida por alguns europeus durante a era dos Descobrimentos, levando estes últimos a relativizar as suas crenças religiosas.

A história de Tomacaúna é, neste sentido, exemplar. Muitos dos seus elementos faziam parte da história de outros mamelucos, como é o caso de Lázaro Aranha. A lição que tiraram de uma experiência comum parece, contudo, divergir. Dividido entre o universo religioso dos jesuitas e o do índios, Tomacaúna encontrou na sincrética seita da Santidade uma maneira de harmonizá-los, combinando elementos de um e outro.

A situação peculiar dos cristãos-novos que conseguiam se integrar à sociedade colonial, alcançando um status superior, sem, porém, pertencer efetivamente a esta sociedade, levou Anita Novinsky a conferir a eles uma percepção privilegiada dos valores

religiosos. Homens divididos - como ela assim os chamou - eles não conseguiam se sentir à vontade nem no catolicismo nem no judaísmo, do qual estavam afastados havia gerações. O cristão-novo "põe em dúvida os valores da sociedade, os dogmas da religião católica e a moral que esta impõe" (21). A reflexão arguta de Novinsky também pode ser estendida aos mamelucos da sociedade colonial: como os cristãos-novos, eles tinham uma dupla cidadania cultural e se debatiam entre dois universos culturais diferentes, aos quais estavam ligados de um modo ou de outro. Viviam uma rara experiência que, no século XVI, se oferecia a poucos homens.

Lázaro Aranha havia participado de algumas das incursões de Tomacaúna ao sertão. Ao contrário do amigo, não despertara as atenções por causa de uma suposta reincidência nas práticas indígenas, das quais deveria ter um conhecimento tão profundo quanto o dele. Com os padres da Companhia de Jesus, conhecera o "deus dos cristãos". Nas suas andanças pela Bahia, ouvira falar da história dos mouros e de Mafoma, o seu deus. É bem possível que Lázaro Aranha tenha extraído da percepção da diversidade cultural, proporcionada pela sua condição de mameluco, uma lição muito diversa da de Tomacaúna, este claramente mais voltado para suas origens indígenas.

"Não há mais que nascer e morrer"

Lázaro Aranha não buscou fundir, através do sincretismo de Tomacaúna, as tradições culturais que lhe foram transmitidas pela experiência cotidiana; aprendeu a valorizar a multiplicidade

das crenças religiosas, inserindo todos os deuses num mesmo plano. Havia, no entanto, uma outra possibilidade de interpretação para o fato de existirem vários deuses e que convergia num certo ceticismo religioso (22). Lázaro Aranha parecia oscilar entre uma e outra interpretação: segundo o aprendiz de mestre de açúcar Antônio Simões, ele dissera na presença de várias pessoas que "neste mundo havia [apenas] uma coisa imortal a qual era o carvão metido debaixo da terra" (23).

Sua proposição remetia, de imediato, a uma das questões mais discutidas ao longo do século XVI: a imortalidade da alma. Afirmar que apenas o carvão metido debaixo da terra era imortal significava dizer que nada é imortal. O corolário dessa assertiva residia na idéia de que a alma morre com o corpo - ambos igualmente mortais.

Aqui deparamo-nos com um problema bastante complicado. Afinal, quais são as implicações da proposição de Lázaro Aranha na sua percepção acerca da religião, ou melhor, das religiões? Não se trata apenas de negar a imortalidade da alma. O que está em jogo é a ruptura com o modelo cristão de "outro mundo" e por consequência, os limites da crença religiosa de Lázaro Aranha. Estaríamos diante de um caso de "ateísmo"? Ou ainda, a negação da imortalidade da alma implicava, no contexto do século XVI, a renúncia da fé?

Lucien Febvre debruçou-se sobre esta questão no seu livro O problema da descrença no século XVI. Como ponto de partida, ele selecionou algumas passagens da obra de Rabelais e a interpretação dada a elas por Abel Lefranc, um dos defensores da tese sobre o ateísmo rabelaisiano. Infelizmente, só temos acesso

A argumentação de Abel Lefranc a partir da exposição de Febvre, vazada pelo esforço deste último em inserir o autor de Gargântua nos moldes do cristianismo da época. Através dele, ficamos sabendo que Abel Lefranc encontrou na carta de Gargântua a Pantagruel a prova peremptória de que Rabelais não era já um cristão em 1532, pois rejeitava "o dogma cristão da imortalidade" (24).

Para Lefranc, a ênfase na imortalidade assegurada pela propagação seminal, pelas gerações que se sucedem no tempo, garantindo a perpetuação do homem evidencia "a convicção de que Rabelais não aderiria ao dogma cristão da vida eterna" (25). A negação da imortalidade da alma fundamenta a tese de Lefranc sobre o ateísmo rabelaisiano. Aqui, podemos fazer uma pequena observação: tanto Lefranc como Febvre parecem estar de acordo com o fato de que a negação da imortalidade da alma (e por consequência, do dogma da vida eterna) é, no século XVI, um indicio inequívoco de ateísmo. Ambos divergem quanto à leitura que realizavam de certos trechos da obra de Rabelais. Para Febvre, o fato de Rabelais ter insistido tanto na imortalidade biológica não significa que ele partilhasse da tese da mortalidade da alma. Além disso, ele traz à luz textos desconhecidos por Lefranc nos quais o autor de Pantagruel defende a imortalidade da alma.

Febvre não se contenta apenas em demonstrar a improcedência da tese de Lefranc sobre o ateísmo rabelaisiano. Para ele, a própria noção de ateísmo é estranha ao século XVI: "não existiam na época nem o terreno nem os fundamentos necessários para um ateísmo racionalista consequente, nem na percepção nem na concepção do mundo (filosófica e científica); esse ateísmo, pois,

não tinha ponto de apoio", assim Bakhtin resumiu o principal corolário da obra de Febvre (26). Se aos homens do século XVI faltavam razões históricas - a leitura atenta dos Evangelhos, com objetivo de "os autenticar, de os datar e de estabelecer as suas relações recíprocas" - e razões científicas - ligadas a todo um aparato teórico que só viria aparecer mais tarde, restava apenas a "descrença do desespero", desprovida de fundamentos. Segundo ele, essa "negação subjetiva e caprichosa privada de fundamento e de apoio (o mero "eu nego") não tem nenhum valor histórico" (27).

Aqui retomamos o caso de Lázaro Aranha. Se Febvre tivesse se deparado com o universo cultural do mameluco, ele certamente teria interpretado sua descrença como uma das modalidades daquele ateísmo inconsequente e portanto destituído de peso social e de importância histórica. Impossibilidade de fundamentar a tese da mortalidade da alma através da utensilagem mental de seu tempo, o ateísmo de Lázaro Aranha não tem relevância alguma para a história, pois "equivalem-se todas as opiniões que são fundadas em impressões, pré-julzos ou vagas analogias" (28).

E Bakhtin o autor dá crítica mais contundente ao livro de Febvre. Este último é acusado de ignorar "a cultura cômica popular da Idade Média e do Renascimento. Para ele, apenas o aspecto sério tem direito de cidadania no pensamento e na cultura. Suas brilhantes análises dos diferentes domínios e esferas da cultura não vão praticamente além da cultura oficial" (29). Carlo Ginzburg também fez restrições ao modo pelo qual Febvre procedeu a "extrapolação indevida para a mentalidade coletiva" das suas análises em torno da obra de Rabelais (30).

Resta-nos, portanto, tentar um outro caminho para rebar-
ter as objeções de Febvre quanto à importância da descrença
professada "inconsequentemente" por Lázaro Aranha. Seria ela
então o fruto imaturo de um certo desespero passageiro e a-
histórico, que assaltaria os homens ao longo da história, sem
abalar os fundamentos do edifício da religião? Seria ela apenas
uma blasfêmia, incapaz de refletir uma visão de mundo construída
sobre um terreno sólido e coeso?

Parece que não, e as poucas fontes ao nosso alcance
revelam aqui e ali alguns indícios de que Lázaro Aranha sabia o
que dizia. Nas páginas anteriores, vimos que a condição de
mameluco na sociedade colonial do século XVI permitiu a muitos
indivíduos viver uma experiência cultural que, guardadas as suas
proporções, assemelhava-se em muitos aspectos àquela vivida por
muitos europeus diante dos Descobrimentos. Não há como resistir
à lembrança dos efeitos que tiveram sobre o moleiro Menocchio as
narrativas de viagem de Mandeville. Premidos entre heranças
culturais diferentes, sob pressões de ambos os lados, os mame-
lucos tiveram elementos suficientes para conduzi-los ao processo
de relativização dos costumes e crenças religiosas. Entretanto,
este processo também poderia desaguar numa outra postura religio-
sa, muito mais radical. Já não se tratava apenas de questionar os
fundamentos nos quais está assentada a própria cultura; dando um
passo ainda mais largo, trata-se de perceber a religião como um
elemento constitutivo da cultura de cada um e colocar em causa o
caráter relativo de todas as fés.

Algumas denúncias relacionadas a Lázaro Aranha fazem

emergir o perfil de um homem pouco afeito às convenções do catolicismo. Deu origem a falatórios um episódio assim descrito pelo aprendiz Antônio Simões:

"na primeira sexta-feira da quaresma passada se fez uma procissão no sertão muito devota com alguns penitentes e onde todos levavam candeias na mão e ele só a não levava e que ia escarnecendo e fazendo zombaria da procissão e dos penitentes dando muito escândalo aos que o viam (31). "

Lázaro Aranha parecia não ter os santos em boa conta. Jogador inveterado, um dia estando jogando com o purgador de açúcar Antônio Mendes, pediu a ajuda de santo Antônio para que lhe mandasse a carta desejada e lhe prometeu, em troca, rezar três pai-nosso e três ave-maria. Ao conseguir a carta, dissera aos presentes: " Olhai o velhaquinho de santo Antônio quanto que sabe que pelas orações que lhe prometi me deu a carta" (32). De outra feita, invocara o mesmo santo Antônio para auxiliá-lo na busca de um escravo que lhe havia fugido, prometendo uma missa ao santo. Ao conseguir seu intento, retrucara "que o velhaquinho de santo Antônio era azevieiro que sabia muito que lhe não quisesse deparar o negro senão depois que lhe prometera a missa" (33).

Com os diabos, ele parecia ter um relação mais amistosa. Os soldados Manoel de Abreu e João da Rosa disseram que "ouviraam dizer muitas vezes ao dito Lázaro Aranha que viessem já levá-lo os diabos, que o que os diabos lhe queriam que o acabassem já de levar" (34). O carpinteiro João Brás denunciou ao visitador que "jogando o dito Lázaro Aranha as cartas lhe viu muitas vezes chamar pelos Diabos que lhe trouxessem uma carta e que perguntando-lhe por que chamava os Diabos lhe respondeu que os chamava por que eram seus cães" (35).

Um episódio que teve lugar no sertão, provavelmente numa das incursões de captura de índios, é particularmente significativo da visão que Lázaro Aranha tinha de Deus. O lavrador Antônio Fagundes contou que "havera oito anos (...) que pedindo ele no sertão um pequeno de azeite a Lázaro Aranha (...) [que] lhe dava já o dito azeite e indo ele para o recolher com a mão, lhe disse ele ora seja por amor de Deus, e tanto que ele disse esta palavra o dito Aranha tornou a recolher o azeite e lho não deu dizendo que pois lho pedia por amor de Deus lhe não queria dar" (36). Numa outra ocasião, Lázaro Aranha depois de ter narrado à Caterina Fernandes a adversidade de um corrimento que tivera no pé e que "dali se mudara ao artelho e se lhe fora", dissera a ela que "Deus é diabo" (37).

Daqueles que o denunciaram, apenas o aprendiz Antônio Simões fez menção à suspeita de cristão-novo que recaía sobre Lázaro Aranha (38). É muito provável que algumas de suas atitudes, sobretudo a galhofa com a procissão, tenham dado origem a esta suspeita. O chiste com os santos era também considerado, na sociedade colonial quinhentista, um claro indicio de judaísmo (39).

As denúncias apresentadas contra ele não parecem, contudo, confirmar a suspeita de cristão-novo. A menção ao seu relacionamento com os diabos, a quem ele chamava de cães, e a sua imprecisão contra Deus sugerem que estamos diante de um caso mais complexo, irredutível ao perfil de cristão-novo que Antônio Simões lhe imputava. A historiadora Laura de Mello e Souza chamou a atenção para a especificidade da atitude superior de

Lázaro Aranha diante do diabo: segundo ela até o século XV, o demônio tem a função de servir ao ser humano; só mais tarde, é que o "Demônio passa de servidor a amo". Assim pode ser que "a altivez de Lázaro Aranha ante seus cães seja mais nitidamente popular, remetendo a um tempo folclórico em que os demônios eram familiares, domésticos" (40).

A historiadora Sonia Siqueira, analisando o processo instaurado contra Lázaro Aranha, considerou suas idéias e atitudes religiosas uma clara expressão da sua condição de cristão-novo, articulando assim seu universo cultural ao judaísmo (41). A recusa em aceitar a existência de um princípio imortal no homem é vista como uma evidência que reforça a hipótese de ter sido ele um cristão-novo fiel ainda à crença judaica. Num momento anterior, tentei mostrar que aquilo que poderia sugerir a suspeita de cristão-novo - de resto aventada apenas por um de seus denunciantes - situava-se num terreno muito amplo, onde a vinculação com o movimento reformista, por exemplo, se torna plausível também. Delúneau cunhou uma expressão bastante apropriada para a multiplicidade de crenças que afloraram no século XVI: o anarquismo religioso (42). As filiações nem sempre se justificam, e aspectos isolados do cristianismo podem ser refundidos, por exemplo, a partir das influências das religiões orientais, formando assim um novo mosaico religioso, irreduzível aos modelos tradicionais.

Duas idéias conferem ao mameluco Lázaro Aranha um lugar de relevo nesta pesquisa. A primeira diz respeito ao princípio de tolerância religiosa embutido na sua afirmação da multiplicidade de deuses, unindo-o a um outro colono, o tratante Alberto Flamen-

go. A segunda é precisamente a idéia de que morto o corpo, morre a alma, defendida por Menocchio num momento específico de sua vida, por Pighino e por outros colonos, como veremos mais adiante. Situa-la no âmbito do judaísmo não nos ajuda a resolver o problema; afinal, como explicar então os casos de Menocchio, Pighino, Saint Mars, Diogo Afonso (este último reconhecidamente "cristão-velho") (43) e tantos outros que caíram nas malhas da Inquisição de Évora? No caso de Lázaro Aranha, a própria Inquisição portuguesa absolveu-o porque as provas constituídas no processo não foram consideradas suficientes, e por esta razão limitou-se a repreendê-lo, admoestá-lo, mandando "não mais usar de semelhantes graças", além de obrigá-lo a pagar a quantia de "6\$000 para as despesas do Santo Ofício", a jejuar duas quartas-feiras, a confessar-se na festa do Espírito Santo, e a comungar a conselho do confessor (44).

A recorrência da crença de que "morto o corpo, morre a alma" no universo de idéias do moleiro Menocchio e os processos instaurados pela Inquisição de Évora, relativos a mesma proposição, sugere-nos que Lázaro Aranha não estava advogando uma tese exclusivamente judaica. Por outro lado, o mameluco parecia ligar-se a um núcleo de crenças muito diverso do que se entendia na época por judaísmo. Apesar da ambiguidade do dito "Deus é diabo", Lázaro Aranha demonstrava em relação a Deus o mesmo ceticismo que permeava a suas concepções sobre a alma e o seu destino. Se levarmos em consideração o episódio do azeite, as pilhérias com a procissão, as zombarias com santo Antônio, o reconhecimento da diversidade de deuses e sobretudo, o postula-

do da mortalidade da alma, o universo das idéias de Lázaro Aranha impõe de modo incisivo a questão da descrença e seu significado no contexto quinhentista.

Ao contrário do que afirmou Febvre, a descrença encontrou muitos adeptos na cultura popular do século XVI. É possível, a partir das fontes, fazer vir à tona uma corrente popular profundamente influenciada por idéias como "não há mais que nascer e morrer". Muito pouco se conhece a respeito dessa corrente, mas os seus sinais são inequívocos.

A primeira pista nos é dada, novamente, pelo moleiro Menocchio que costumava dizer aos friulanos que "quando o homem morre é como um animal, como uma mosca", recusando-se a admitir um princípio imaterial e imortal na humanidade (45). No depoimento que consta do seu processo, tentou a princípio ser prudente, negando que tivesse alguma vez dito coisa parecida. A recusa peremptória da imortalidade da alma - ou mesmo de sua existência - transfigurara-se, durante o decorrer do processo, numa sofisticada e intrincada distinção entre uma alma mortal e um espírito imortal, com ecos do pensamento de Pomponazzi - sobre o qual nos debruçaremos mais adiante. Apesar do depoimento de seus contemporâneos de que negava com frequência a sobrevivência do espírito do homem depois da morte, Menocchio jamais deixou de acreditar, como sublinha Ginzburg, na existência de uma vida futura (46). É possível que, ao longo dos anos de leituras e de trocas intelectuais, o moleiro tenha amadurecido suas convicções e feito algumas concessões à doutrina da imortalidade da alma. De qualquer forma, o simples fato de que tenha alguma vez na vida defendido a idéia de que a alma morria junto com o corpo é pleno de signifi-

cado para nós.

Uma das possíveis influências que marcaram Menocchio é um outro moleiro, Pellegrino Baroni, mais conhecido por Pighino, o gordo. Como o friulano, Pighino também sofreu a perseguição do Santo Ofício, acusado de ser "mau cristão", "herético", "luterano", entre outras coisas. De acordo com o processo inquisitorial, ele costumava dizer que "não existia inferno ou purgatório e que eram invenção dos padres e frades para lucrar", que "todas as fés eram boas para quem as observasse corretamente" e que "morto o corpo, morre a alma". Para seus conterrâneos, Pighino parecia se inclinar ao luteranismo, pois atacava também a confissão, os jejuns e a interferência dos santos - aspectos que a Reforma negou com veemência. Através da rede de contatos reconstituída por Ginzburg, ficamos sabendo que Pighino frequentara "ambientes cultos e socialmente elevados", e num deles, a casa de Vincenzo Bolognetti, conheceu o "famoso herético Paolo Ricci, mais conhecido como Camillo Renato" (47). Segundo o próprio Ginzburg é quase impossível precisar a natureza das relações e trocas havidas entre Ricci, um humanista sofisticado e Pighino, um moleiro rústico: até que ponto a recusa deste último em admitir a existência de um princípio imortal no homem refletia este contato?

Algum tempo depois daqueles anos em que Menocchio e Pighino costumavam fazer pregações religiosas aos seus conterrâneos, por volta de julho de 1601, um tal de Donato Serotino afirmou ao comissário do inquisidor do Friuli que tivera conhecimento, através de uma taverneira de Pordenone que "numa certa

vila [...] um certo homem chamado Marcato, ou Marco, dizia que, morto o corpo, a alma também morria" (48).

Até aqui, as pistas dispersas ao longo do século XVI parecem sugerir a existência de uma cadeia, unindo o mameluco Lázaro Aranha, os moleiros Menocchio e Pighino, e "um certo homem chamado Marcato, ou Marco". É preciso, porém, avançar e buscar mais fragmentos; voltemos às pistas.

O historiador da Inquisição de Évora, António Borges Coelho, trouxe à luz o caso do lavrador Diogo Afonso, cristão-velho, que morava na região de Beja/Salvada, por volta de 1554. Neste ano, ele foi preso pela Inquisição sob a acusação de que "em muitos lugares e perante muitas pessoas, afirmava que não havia senão nascer e morrer, hoc est, que juntamente com a vida fenecia a alma racional e que nenhuma diferença havia na morte dos homens mais que na de todos os animais brutos, nos quais juntamente com o corpo fenece a alma sensitiva. Que tem provado isto por razões que para isso dava. Da qual proposição se segue que o réu não crê a ressurreição dos mortos nem haver Inferno nem Paraíso nem Purgatório, com outras muitas proposições heréticas que se desta seguem". Apesar das tentativas de dissuadir os inquisidores, Diogo Afonso acabou sendo condenado à pena máxima, ou seja, à morte. As últimas páginas de seu processo foram perdidas, mas é quase certo que tenha sido executado no auto de 1558 (49).

Sessenta anos depois, o pai de um certo Lázaro Nobre, natural de Tavira, esteve sob as vistas do promotor da Inquisição portuguesa, por ter dito que "tanto que os homens morriam eram como bestas e animais. Que não havia para eles mais Paraíso nem

glória" (50).

Por volta de 1616, a Mesa da Inquisição de Evora recebeu a denúncia de que um cristão-novo chamado Rui Dias, médico do partido de Mouro e natural de Campo Maior, costumava dizer que "não havia Purgatório" e que mostrara a dois advogados "um impresso no qual dizia que Deus não podia ressuscitar mortos". Durante o transcorrer da devassa, os inquisidores apuraram que o médico recebera tempos atrás a visita de dois advogados de Campo Maior, na qual se puseram a falar sobre livros. Rui Dias sacara um livro de Plinio de sua estante e lera um capítulo "no qual se provava que Deus não podia ressuscitar mortos nem dar vida" (51). Curiosamente, ao recusar o dogma da ressurreição, Rui Dias aproximava-se muito de Bento Teixeira, que defendia, entre outras coisas, a idéia de que o homem, dada a sua composição física, não poderia recuperar o corpo no outro mundo. De qualquer modo, ambas as formulações pareciam se avizinhar do terreno no qual Lázaro Aranha ruminava sua visão de mundo.

Mas é um outro caso, também registrado pela Inquisição de Evora, que solapa definitivamente as teses de Febvre relativas à descrença e à incapacidade da cultura do século XVI e dos inícios do século XVII em formular uma crítica histórica aos Evangelhos que sustentasse uma atitude ateísta. Detenhamo-nos atentamente no universo cultural deste tenente francês, condenado a desterro e a abjuração de levi.

Chamava-se Isaac Phelippe de Saint Mars e era tenente de cavalaria do corpo do coronel Benzernon ou Bouzemon. A primei-

ra denúncia envolvendo o seu nome data de 6 de setembro de 1647 e partiu do jesuíta Jean Pontalier, professor de Matemática de Santo Antônio. Segundo ele,

"pelo que passou [...] entende claramente ou que cuida que não há Deus, a qual gente chamam em França Ateus, que é o mesmo que sem Deus ou se cuida que há Deus nega a providência divina sobre as criaturas e a imortalidade da alma."

Diante da Mesa, ele narrou um episódio que se passara quatro meses antes, quando encontrara o tenente e outros fidalgos franceses. Indagara então se se havia confessado pela Páscoa; o tenente respondera-lhe então que "não podia ver a Deus sem cruzes, dando a entender que lhe não pagavam o soldo e que tinha necessidades". Solicito, o padre procurara mostrar-lhe que justamente nos momentos de dificuldade era que se havia de recorrer a Deus, buscando-lhe remédio. Intrépido, o tenente respondera-lhe que "Deus não tinha cuidado destas cousas porque tinha outras que fazer, aofando é zombando da providência de Deus".

Sobre as Escrituras - tanto do Velho quanto do Novo Testamento - dissera que "eram histórias que não sabíamos donde vinham e que se ouvira dizer que as escrevera um fulano Moisés". Como a sua autenticidade não poderia ser comprovada - eis aqui a razão histórica reivindicada por Febvre - elas não mereciam crédito algum.

O encontro entre os dois homens transformou-se numa discussão acalorada acerca dos princípios do cristianismo: Saint-Nars negara o mistério da Encarnação de Cristo, dizendo que "não era certa antes fábula. E que não havia Cristo. E que a religião, que chamam cristã, e as mais do mundo foram inventadas por homens políticos para deterem o povo e o fazerem obedecer ao que eles

queriam".

E extraordinária a semelhança entre estas concepções e as de Pighino e num certo sentido, as de Menocchio também. Não há como deixar de perceber um elo invisível unindo homens que, separados por milhares de quilômetros e dezenas de anos, partilhavam uma visão acerca da religião muito parecida.

Estupefato diante da arrogância do francês, o jesuíta ameaçou-o com a fogueira do Terreiro do Paço, onde os réus da Inquisição eram justicados. Altivo, ele ainda respondeu que "nem ele denunciante nem todos os padres da Companhia o podiam fazer queimar".

O jesuíta prometeu, então, denunciá-lo ao Santo Ofício que "ou o reduziria ou o faria queimar". E assim o fez. O tenente, no entanto, devia ser um velho conhecido dos inquisidores de Evora. Já em 1644, haviam ordenado que comparecesse à Mesa o católico Dom Croisiet, um dos companheiros de Saint Mars no episódio narrado pelo jesuíta. Contara que

"em Outubro que vem fará um ano se achou ele denunciante em Arronches com um francês de nação, natural de Nantes, em Bretanha, tenente de cavalaria do coronel Bousemon, o qual se chama Saint Marcos, o qual publicamente professa a seita dos Ateístas e trata de reduzir a ela muitas pessoas, como tem feito nas fronteiras, cujos nomes não é lembrado. E isto fazia em todas as partes das ditas fronteiras onde se achava e ele testemunha o viu com prejuizo de alguns que o ouviram e escândalo de outros".

Logo a seguir vem o relato da cena já descrita pelo jesuíta, acrescentando-lhe que o tenente dissera a respeito da Virgem que era "aquela porque se costumam nomear as mulheres de má vida". E que "tudo nascia com a mesma Natureza e se acabava

com a vida. E não havia Deus nem diabos nem Inferno. E que eram loucos os que criam outra coisa".

Os testemunhos se avolumavam. O oficial da secretaria de Estado revelara que, depois de terem bebido vinho e cerveja, Saint Mars dissera que "não havia religião alguma nem mais que um ente superior que governava a todos os mortais, porém de tal maneira que não tinha providência particular a respeito de cada uma das criaturas, porque a estas era livre o observar o bem e o mal".

Para apoiar suas idéias, ele "algumas vezes alegava autoridades dos ateístas em língua latina e francês, principalmente de Apuleo e Theófilo, autores hereges e condenados, tudo a fim de autorizar sua falsa doutrina e que tudo o sobredito costumava dizer publicamente diante de muitas pessoas".

O flamengo João Henriques denunciara também que o tenente "dizia em língua francesa, que ele denunciante mui bem entende, que arrenegava de Deus. E jurou pelas tripas e cabeça do mesmo Deus". Dissera mais que "a nossa lei dos cristãos era cega e não era nada nem cria nela. Que ele queria fazer outra lei nova" e que não havia Inferno nem Paraíso nem Purgatório. "Tanto que uma pessoa morria, tudo ficava morto e não havia mais nada".

O cirurgião francês, morador em frente ao Beco do Açúcar em Remolares, apareceu à Mesa a 5 de novembro. Saint Mars explicara a ele que era por fraqueza que os homens acreditavam "que havia um Deus porque a verdade era que não havia Deus. E que quando um homem morria se acabava tudo e não havia alma". Como o mameluco Lázaro Aranha, o tenente zombava das imagens dos santos. Moisés era, para ele, "um homem rico e poderoso e que tinha muita

gente de armas e que por força fazia crer ao povo o que lhe dizia". Orgulhava-se também de fazer proselitismo e de possuir "alguns discípulos a quem tinha ensinado a dita sua doutrina mas não nomeou quem eram".

A 6 de outubro de 1644, o tenente em pessoa compareceu à Mesa. A esta altura, seus bens haviam sido inventariados pelo Santo Ofício: nada tinha a não ser uns móveis e algumas roupas e adereços de soldados, que, devido ao ano e meio que estivera sem receber seu soldo, vendera-os todos.

Não se tratava de um rústico a que estavam acostumados os inquisidores. Tinha estado no Colégio de padres da Companhia e frequentara a Universidade de Nantes, onde aprendera retórica e filosofia. Apesar disso, fez-se de humilde, confessando que estivera debatendo coisas no tocante à fé, alegando os argumentos dos hereges, mas sempre sem muita convicção ou certeza.

Na segunda vez em que se apresentou à Mesa, quando lhe perguntaram se refletira sobre suas dúvidas, respondeu positivamente, acrescentando que:

"ainda que entende que poderia dizer algumas impiedades e palavras de que os fiéis cristãos recebessem escândalo ou com ocasião de disputas com pessoas doutas, a quem desejava de parecer docto e agudo no arquir, ou achando-se entre soldados, a quem procurava parecer valente e desalmado, não é por menor lembrado deles, em tal forma que as possa declarar, porque sempre as disse estando cargado de vinho e, de ordinário, em tabernas, depois de comer e beber com outros".

De todos os erros que pronunciara pelas suas andanças em busca de discípulos, lembrava-se apenas de uma opinião de Maquiavel: "a verdadeira religião era não ter religião alguma. E

outrossim, que toda a religião tinha fundamentos e razões para a defenderem, se os príncipes a'sequissem, assistindo-lhe com o poder das suas armas. E isto inda que fosse a Lei de Moisés".

Os inquisidores certamente percebiam o contraste entre a formação erudita do tenente, com suas tiradas filosóficas e citações cultas, e a pretensão de humilde ignorância, incapaz de se deixar persuadir por uma ou outra doutrina. Curvava-se ele diante dos inquisidores, confessando-lhes que "está muito arrependido e com muito firme propósito de não tornar a cometer semelhantes culpas de que pede perdão e misericórdia nesta Mesa". Emendou ainda que nem sabia que "neste reino era proibido disputar em matérias de religião, particularmente aos estrangeiros".

À medida que prosseguia o interrogatório, Saint Mars fornecia novos detalhes à Mesa, aperfeiçoando mais e mais a sua estratégia. Precisara o início de toda a confusão: um dia, estando na companhia do general de cavalaria marquês de "Prallens" "com ocasião deste viver ímpia e livremente, sem observar religião alguma" pôs-se a pensar se não seria aquele o melhor caminho a ser seguido. As idéias atabalhoaram-lhe a mente, mas "em seu coração conservava a religião apostólica romana".

Logo depois, deixara-se enredar por um companheiro francês que acabou o convencendo que "enquanto um homem era soldado e mancebo, devia seguir aquela seita para os efeitos declarados de poder viver livremente sem temor". Aqui, como no parágrafo anterior, aludira à influência nefasta de outros para reforçar a sua ingenuidade diante da "malícia" de suas opiniões - que, por sinal, nem eram bem opiniões, mas algumas dúvidas que se lhe semearam apenas na mente. O ex-aluno dos jesuítas da Univer-

sidade de Nantes não deve ter parecido aos inquisidores tão inocente assim. A 20 de setembro de 1646 submeteram-no a tortura.

Antonio Borges Coelho fez, com base no processo inquisitorial, a seguinte descrição das torturas sofridas pelo tenente:

"Sentado no banquinho, apertado com os grilhões, começou a rezar o salmo Miserere mei, pedindo a Deus perdão das suas culpas. Atado perfeitamente e levantado até a roldana, foi admoestado segunda vez. Saint Mars chamava por Jesus, pela Virgem, por Madalena e todos os santos. Como não dizia coisa alguma, deram-lhe um trato corrido e levantaram-no segunda vez até ao libelo."

Do início do processo à sentença, tinham transcorrido três anos de prisão e uma sessão de tortura. Passado um ano desta última, saiu a sentença da Mesa: abjuração de levi e degredo para sempre fora do reino. Nela, os inquisidores concluíam que:

"Disse e afirmou em várias ocasiões que não havia Deus nem Inferno e somente havia um ente superior que governava todos os mortais mas de modo que não tinha providência particular a respeito de cada uma das criaturas. E que tudo se acabava com o corpo, mostrando que seguia a seita dos Ateístas, alegando autoridades dos mesmos e procurando reduzir a ela algumas pessoas. (...) Que não havia melhor religião que não ter religião, falando palavras blasfemas contra Nosso Senhor Jesus Cristo, contra a Virgem Maria Nossa Senhora, contra o bem-aventurado apóstolo S. Pedro e contra o Sumo Pontífice, as quais em particular se não referem por não ofender as orelhas dos pios e fiéis cristãos, dando cutiladas em certas imagens de santos, dizendo que a Igreja Católica não prestava nem valia coisa alguma. Que os quatro doutores dela se encontravam a cada passo e que a Escritura do Velho e Novo Testamento eram histórias que não sabia donde vieram. E que a religião cristã e as mais eram inventadas por homens políticos para deterem o

povo e o fazerem obedecer ao que eles quiseram" (52).

Saint Mars atacara de uma só vez todas as religiões: parecia simpatizar-se com o judaísmo - dizia que se houvesse de eleger religião seria então a de Moisés - mas não deixava de considerá-lo "um homem rico e poderoso" que, a sua maneira, fazia política para submeter o povo ao seu domínio. Tão radical era a sua investida contra os pilares do cristianismo, que se torna impossível filiá-lo aos movimentos reformistas que floresceram no século XVI. Apesar do tom inflamado de seu discurso anti-eclésiástico, Menocchio, e muitos colonos que não se cansavam de ver na corrupção do clero a origem de todo o mal do mundo, deixaram erigidos os principais fundamentos do cristianismo, refundidos numa religião mais simplificada, marcadamente evangélica e destituída de padres e bispos.

Saint Mars tentara a todo custo aplacar a cólera dos inquisidores de Evora. Insistira no fato de que "em algumas ocasiões de risco e perigo de vida, pedira os sacramentos da Santa Madre Igreja e os recebera com mostras e sinais de verdadeiro católico, com o mais que dos autos resulta". E neste contexto também que devem ser consideradas duas passagens do acórdão final nas quais Saint Mars ameniza o tom radical de sua crítica à religião, e que contrastam enormemente com o depoimento das testemunhas. Mais prudente, ele abria uma brecha para a fé, quando depusera que "somente havia um ente superior que governava todos os mortais" e que havia "um lugar de delicias onde, depois desta vida, haviam de estar os soldados e mulheres mundanas". Aparentemente, o tenente pretendia amainar o caráter arrasador de suas concepções, introduzindo elementos que, contrários à orto-

doxia da Igreja, permitiam vislumbrar um rasgo de fé.

Processos mais densos como este recolocam o problema da descrença no século XVI e nos inícios do século XVII e a procedência das teses de Febvre. O historiador Borges Coelho escreve que se "no século XVI não encontramos nos casos que apresentamos ateísmo mas tão-só a defesa de proposições que estão na raiz do ateísmo", já "nos primórdios do século XVII, a palavra ateísmo aparece claramente à luz do dia e afirma-se como corrente autónoma no mundo das idéias. O processo de Saint Mars não permite dúvidas sobre a existência de uma corrente ateísta" (53). Para Borges Coelho, se a noção de ateísmo era estranha ao século XVI, o seu sentido encontra-se disseminando num sem-número de processos inquisitoriais. Segundo ele, se se entende "a negação de Deus, a negação do transcendente, o não haver mais que nascer e morrer" como sinais típicos de ateísmo, então este termo é perfeitamente adequado para explicar a atitude de homens como Lázaro Aranha, Diogo Afonso, João Roiz Castelhana e tantos outros.

Na Inglaterra, existia uma tradição plebéia de anticlericalismo e irreligião, que se manifestou muitas vezes sob forma de um ceticismo materialista popular. Proposições que negavam a transubstanciação, o batismo, a confissão, a ressurreição e mesmo a existência de Deus faziam parte do cotidiano dos ingleses dos inícios da Época Moderna. Na diocese de Exeter, em fins do século XVI, era comum as pessoas negarem a existência de Deus e do diabo. O ceticismo das classes pobres teve uma influência decisiva nos acontecimentos que marcariam a Revolução Inglesa no

século XVII, compondo o pano de fundo sobre o qual fermentaram as idéias radicais que pulsavam nos bastidores revolucionários. Coube a Christopher Hill mostrar o quanto as concepções religiosas que pululavam na tradição popular revestiam-se de uma dimensão política de significado francamente subversivo. A demolição dos dogmas, a revisão da interpretação tradicional da Bíblia, o ceticismo religioso, a crítica ao clero, enfim, a postura crítica nos assuntos concernentes à religião funcionaram como "sementeadoras" onde germinaram os sonhos dos radicais ingleses (54). A Revolução fez vir à tona as tradições populares que pareciam antecipar em séculos a era de Voltaire - como bem observou A.G. Dickens (55).

Voltemos ao nosso ponto de partida. Perseguimos ao longo do século XVI algumas pistas que apontavam para um conjunto de concepções comuns, assentadas na idéia de que "não há mais que nascer ou morrer". Os casos da Inquisição de Évora e do Friuli romperam o aparente isolamento de Lázaro Aranha, tornando-o apenas mais um daqueles que compartilhavam da idéia de que "não há mais que nascer e morrer". Seria então possível estabelecer pontos de convergência entre todos estes casos individuais e certas concepções que circulavam pelos meios eruditos do século XVI, sem querer propor com isso uma ligação necessária entre eles ?

Num livro publicado em Lisboa em maio de 1532, o humanista português João de Barros propunha-se a refutar as três principais heresias de seu tempo, uma delas, a crença de que "não há mais que nascer e morrer". Apesar da sofisticação teórica e literária de sua obra, as heresias contra as quais ele se batia

eram "aquelas que qualquer infiel e pecador pode argüir ". Na *Ropica Pnema*, ele procura mostrar que a dúvida sobre a imortalidade da alma não somente leva os homens a desprezar as perspectivas espirituais, mas ela é "a base e ponto de partida da visão terrenista da existência". A certa altura, a *Vontade*, uma das debatedoras da *Ropica*, replica à *Razão*:

"Eu estou já tão cansada de ter ouvir que, por tomar conclusão, deixo poetas, oradores e e filósofos que tem o contrário desses, e quero ver o que respondes a este em que a religião cristã tanto estriba; porque, respondido e-
le, dou os outros por condenados. Que sentia Salomão da alma, quando disse: 'Um mesmo fim é o do homem e dos brutos?' E mais adiante diz: 'Isto me parece bem, que cada um coma e beba e logre o prazer de seu trabalho'" (56).

Um outro humanista fez claras referências ao ateísmo no século XVI. Na *Utopia* imaginada por Thomas More, os cidadãos professavam as mais variadas religiões, "desde os mais primitivos cultos astrológicos, como a adoração do Sol, até a crença num Deus único, eterno, imenso, desconhecido, inexplicável, e que preenche o mundo inteiro com sua onipotência e não com sua vastidão corpórea" (57). Apesar disso, a tolerância religiosa tinha, na *Utopia*, limites bem definidos: todas as crenças eram permitidas, exceto a ausência de crenças. Segundo More, *Utopus*

"não obstante, castigou severamente, em nome da moral, o homem que degrada a dignidade de sua natureza a ponto de pensar que a alma morre com o corpo ou que o mundo marcha ao léu sem que exista alguma providência" (58).

Jacob Burckhardt atribuiu ao retorno da filosofia antiga o surgimento de idéias epicuristas na Itália ainda no século XIII, quando a *Divina Comédia* veio à luz. Nos cantos nono e décimo do *Inferno*, tem-se descrição do "terrível campo das sepul-

turas, envolto em fogos estranhos (...), com os seus sarcófagos, entreabertos donde saem lamentos e gritos de desespero" onde habitam duas categorias de pecadores. Uma delas, é a dos pecadores que seguiam Epicuro e professavam "a doutrina da morte da alma junto com a do corpo" (59). Os incêndios que se abateram sobre Florença em 1115 e 1117 foram vistos por Giovanni Villani como um castigo imposto por Deus às heresias e à "libertinagem e (...) corrupção da abominável seita dos epicuristas" (60).

O século XV conheceu o reflorescimento dos estudos da Antiguidade que, segundo Burckhardt, ajudaram a abalar ainda mais o dogma da imortalidade da alma. Os textos de Aristóteles reanimaram a polémica em torno da alma: discutia-se sua verdadeira natureza, "a sua origem, a sua preexistência, a sua unidade em todos os homens, a sua eternidade absoluta e até as suas migrações; havia mesmo alguns que debatiam estas questões no púlpito" (61).

Os humanistas dividiam-se quanto às implicações das idéias de Aristóteles na doutrina da imortalidade, "mas os adversários do dogma espalhavam a sua opinião no mundo erudito" (62). Abalada nos seus fundamentos, a Igreja sentiu-se forçada a promulgar, através de Leão X, no concílio de Latrão (1513), "uma constituição em favor do dogma da imortalidade e da individualidade da alma, contra os que ensinavam que a alma era una em todos os homens" (63).

Num ponto Burckhardt e Febvre estão de acordo: é quanto a importância histórica dos humanistas que tinham a reputação de ateus. Segundo o historiador alemão, "nenhum deles professou nem

ousou professar um ateísmo racional, filosófico. O seu sistema, se é que o tem, terá sido antes uma espécie de racionalismo superficial, uma maneira confusa, formada por mil idéias contraditórias dos antigos, de que se ocupavam por profissão, e de desprezo pela Igreja e a sua doutrina" (64).

Tanto para Burckhardt quanto para Febvre a descrença - a recusa em se admitir um Deus, a imortalidade da alma, uma vida após a morte - carecia, no século XVI, de uma fundamentação científica, estruturada a partir de conceitos sólidos - que a ciência e a filosofia só viriam a formular mais tarde. Suas considerações aplicam-se tanto aos círculos eruditos quanto à cultura popular, esta ainda mais desprovida de uma linguagem adequada para se impor historicamente.

Para Febvre - e possivelmente para Burckhardt também - foram os comentadores alexandrinos e averroístas de Aristóteles os que mais se aproximaram de uma teoria científica da mortalidade da alma (65). Em torno da "escola de Pádua", reuniram-se humanistas interessados em estudar os Comentários que o pensador árabe Averróis escrevera, no século XII. Não havia neles a preocupação de tentar conciliar os textos de Aristóteles com os ensinamentos de Platão e com os dogmas cristãos (66). Inspirado por Averróis e por um outro comentador da obra de Aristóteles, o grego Alexandre de Afrodisiade, o paduano Pietro Pomponazzi adotou a tese segundo a qual "a alma é apenas a forma, ou entelêquia, do corpo. O espírito humano depende do corpo tanto nas operações racionais como nas operações sensitivas". Indagava então ele: "Não se gastam com a idade tanto as faculdades da alma como as do corpo?" (67). É obra na qual defende essas idéias,

De immortalitate animi, não deixava dúvidas quanto ao singular distanciamento que professava em relação ao cristianismo. Para se resguardar das suspeitas de heresia, Pomponazzi recorreu à teoria da "dupla verdade", segundo a qual "as opiniões racionais se opunham a certos dogmas religiosos mas que era necessário continuar a acreditar nestes porque provinham da revelação" (68).

Apesar do caráter inovador de sua obra, recheada de erudição e expressões filosóficas, Pomponazzi estava bem longe do radicalismo da fórmula "não há mais que nascer e morrer", ou ainda, da afirmação de que " neste mundo há uma única coisa imortal que é o carvão metido debaixo da terra". Numa linguagem vazada por termos ligados ao dia-a-dia, destituída de fundamentação científica ou metafísica, Lázaro Aranha, Pighino, Diogo Afonso, entre outros, expressaram uma concepção religiosa que reaparece também na fala de outros colonos (69). Ao lado da afirmação contida e plena de significados, segundo a qual "Maçoma era um dos deuses do mundo", pululavam no cotidiano colonial expressões que se tornavam célebres pelo seu radicalismo religioso. Eram conhecidas da Inquisição pelo nome de blasfêmias.

A NEGAÇÃO DO OUTRO MUNDO

Em Pernambuco, havia um porteiro chamado Manoel Rodrigues, conhecido como Lava-o-pau, que dissera numa ocasião em que se encontrava agastado, que "não há Deus, na terra nem no céu, nem São Tiago, nem São João". Censurado pelo contador João Caravio, ele tornou a repetir a blasfêmia (70). Inconformado com a morte de seu filho, causada pela mordedura de uma cobra venenosa,

o pedreiro Domingos Martins, conhecido como o Roxo, renegara "de São Pedro e do paraíso" (71).

Muitas vezes, as blasfêmias foram desprezadas pelos visitantes e inquisidores por terem sido proferidas em momentos de agastamento e desatino. Atribuíam-nas a um desequilíbrio provisório, e eram, por isso, passíveis de perdão. O tratamento dispensado pela Inquisição às blasfêmias acabou influenciando também uma boa parte da historiografia sobre a religiosidade popular. Muitos autores passaram ao largo do seu significado, sugerindo que as circunstâncias nas quais eram proferidas atenuavam, senão invalidavam, a sua importância.

A blasfêmia fazia parte do cotidiano dos europeus do começo da Idade Moderna: praguejar e blasfemar era um hábito arraigado nas camadas mais pobres da população (72). Os grandes e pequenos reveses constituíam um bom pretexto para se renegar de Deus, da Virgem, dos santos e de toda a hierarquia celestial. Jean Bodin escrevia de maneira significativa:

" E do mesmo modo que Deus envia as pestes, guerras e fomes por intermédio dos espíritos malignos, assim faz ele com os feiticeiros, e principalmente quando o nome de Deus é blasfemado, como é agora por toda parte, e com tal impunidade e licença que as crianças fazem disso ofício" (73).

O teólogo Gerson, num raciocínio análogo ao de Bodin, via nas blasfêmias a origem de todo o mal que atormentava a humanidade. Segundo ele, "a França inteira, com toda a sua reputação, sofre mais do que qualquer outro país dos efeitos deste horrível pecado, que causa pestilência, guerra e fome" (74). Do mesmo modo que os inquisidores, Gerson buscava contextualizar a blasfêmia, distinguindo os pecadores dos irascíveis.

"Por um lado", dizia ele, "há os praguejadores usuais que, apesar de culpados, não são perjuros, visto que não é sua intenção jurar falso; por outro lado, encontram-se jovens de natureza pura e simples que são irresistivelmente tentados a blasfemar e negar a Deus" (75).

Ao analisar o hábito de se blasfemar disseminado nos finais da Idade Média, Huizinga dá a ele uma interpretação muito parecida a dada por Montesquieu, dois séculos antes. Segundo ele, a blasfêmia é o testemunho eloquente de uma fé profunda, "é uma espécie de ato de fé pervertido afirmando a onipresença de Deus e a sua intervenção nas mais pequenas coisas" (76). Expressões individuais de confessada descrença são consideradas por Huizinga "menos como voluntária heresia do que como uma espontânea reação contra a incessante e premente exigência da fé devido a uma cultura sobrecarregada de imagens e de conceitos". Excessos de uma devoção ingênua, reflexos de uma "falta de contato mental com o infinito", de uma certa incapacidade de distinguir entre o espiritual e o temporal, as blasfêmias apenas reiteram, na perspectiva de Huizinga e de outros autores, o caráter infantil e primário da religiosidade popular.

Contraopondo-se a esta vertente, Delumeau questiona "se pragas e blasfêmias não exprimiam uma cristianização superficial, uma simpatia pela heresia, até mesmo uma adesão secreta ao ateísmo" (77). Cita então os autores da grande ordenação inglesa de 1648 contra as blasfêmias, que acreditavam ser necessário "atingir e punir pessoas que negavam a imortalidade da alma, duvidavam das Escrituras, rejeitavam Cristo e o Espírito Santo, e

até recusavam a existência de Deus" (78). Toleradas por determinados setores da Igreja, as blasfêmias encontraram uma forte oposição do Estado, que via nelas um grave indicio de feitiçaria.

Em Portugal, Dom João I promulgou uma lei em janeiro de 1416, na qual assegurava que:

" Desde algum tempo certas pessoas, por seus pecados, caíram ou caem no gravissimo pecado de heresia, dizendo, crendo e afirmando coisas que vão contra Nosso Senhor Deus e a santa madre Igreja sem temer os grandes castigos eternos e temporais previstos pelo direito comum e por nossas leis" (79).

Onze anos mais tarde, o rei ameaçava os blasfemadores com uma punição mais grave, alegando que eles atraíam sobre o mundo "fomes", "pestes" e "tremores de terra" (80). O mesmo aconteceu na França, onde os sucessivos reis incumbiram-se de elaborar uma legislação cada vez mais rigorosa para com os blasfemadores e que incluía até penas corporais, podendo chegar à língua cortada (81).

Os homens da Igreja não se mostraram menos preocupados com este "vício execrável": segundo os casuístas e confessores dos séculos XVI-XVII a blasfêmia era, ao lado da luxúria, o pecado mais praticado por seus contemporâneos (82).

Na Colônia, não faltaram blasfemadores de fama pública, cujas pérolas atravessavam a capitania pela boca do povo, provocando um misto de indignação e riso. Se os visitantes tivessem levado em consideração todas as denúncias de blasfêmias apresentadas à Mesa da Visitação, não haveria navio suficiente para transportar tanto blasfemador para Portugal.

Grande parte das blasfêmias levadas até à Mesa apresentava um tom fortemente ateísta, expresso por fórmulas de arrenego

(83). Investindo contra alguns dos dogmas religiosos, as blasfêmias frequentemente colocavam em xeque a escatologia cristã e o conceito de outro mundo elaborado pela Igreja. Muitas vezes, elas encontravam ressonância junto às teses reformadas ou junto às sofisticadas formulações humanistas do século XVI. O ex-contador André Sodré foi denunciado à Mesa estabelecida na Bahia pelo tabelião Antonio Guedes. Segundo este, um dia "movendo-se prática acerca do anticristo que há de vir antes do dia do final Juizo" ele e Jorge de Magalhães, um "dos da governança", disseram que "é verdade que há de haver o anticristo poderoso que com guerras e milagres, e martírios que dará converterá assim muita parte do mundo e fará muito mal aos bons". O ex-contador replicou que "não é tal verdade e que não há de haver tal ante Cristo nem há de vir antes de Cristo o tal que chamam de ante Cristo, contra Cristo porque somente se diz Ante Cristo qualquer Luterano como Arreo e Lútero ou outro semelhante de maneira que afirmou que aquele ante Cristo de que geralmente os cristãos dizem que há de vir com majestade como dito tem que não é verdade que haja de vir nem a de vir tal e apostava neste caso com eles que ele dizia verdade e queria fazer com eles apostas que não há de haver tal ante Cristo" (84).

A discussão parecia originar, à primeira vista, de um equívoco terminológico. Para o tabelião Antonio Guedes, o "ante Cristo" deveria preceder a vinda de Cristo e dar início ao período de guerra, pragas, fome e destruição anunciado pela Bíblia. Para o ex-contador, o "anti Cristo" designava todos aqueles que se opunham à Igreja, como Lutero, seus seguidores e o obscuro

Arreo; negando assim qualquer relação com a figura diabólica que estabeleceria o seu reino na terra.

E quase improvável que o ex-contador André Soares estivesse incorrendo num erro grosseiro de terminologia, confundindo involuntariamente o sentido tradicional da expressão "anticristo". Seu denunciante menciona dois fatos que são suficientes para afastar essa hipótese. O primeiro é que o ex-contador "andara por Itália e por outras partes", onde, suspeitava-se, teria aprendido "alguma erronia" (85). O segundo fato é a descrição do ex-contador feita pelo tabelião ao visitantes: "homem prudente e que é ladino e fala muitas palavras de latim, e não sabe onde estudou, e nas conversações da razão de muitas cousas de França, Itália e reinos estrangeiros e é homem de idade de trinta e cinco anos pouco mais ou menos e de boas habilidades" (86).

Na verdade, André Soares opunha-se abertamente à escatologia cristã, recusando-se a admitir a vinda do Anticristo e a constituição de seu reino sobre a terra, submetida então ao cortejo de misérias que aquele traria consigo. Substituí-a pela imagem do Anticristo como simples oponente da Igreja de Roma - eis o sentido mais imediato da sua alusão a Lutero e a Arreo. As suas palavras não podiam ser remetidas ao protestantismo, como suspeitavam seus contemporâneos, pois o próprio Lutero acreditava na volta do Anticristo, identificado na figura do Papa.

A crença no Anticristo remonta à tradição hebraica, que o identificava a agressores humanos que "por sua ferocidade, eram ligados a uma esfera sobrenatural" (87). Antiochus IV Epiphanes, o rei selêucida que massacrrou e escravizou Jerusalém, foi o primeiro homem a merecer o nome de Anticristo. Mais tarde vieram

outros, como Pompeu e Calígula (88).

Aos poucos, essa crença penetrou no Cristianismo que passou então a associar o Anticristo ao demônio ou a seu filho - não era clara a relação entre o Anticristo e o demônio - que precederia a volta de Jesus. Como os judeus esperavam a vinda do Messias, os cristãos passaram a identificá-lo ao Anticristo, reforçando ainda mais a associação que se fazia entre os judeus e o demônio. Para muitos, "quando o Anticristo aparecesse ele lideraria um exército bárbaro e canibal, composto com as dez tribos perdidas de Israel, que seriam finalmente destruídas por Cristo juntamente com todos os judeus" (89).

É o sentido original, bíblico, presente nas epístolas de São João que André Soares resgatava ao propor a sua definição de Anticristo. Nelas, a palavra era usada "para atacar desvios doutrinários dentro do rebanho cristão: anticristo era o mentiroso, o impostor, que não reconhecia a encarnação de Jesus". Em algumas passagens, o anticristo designava os cristãos que não aceitavam, por exemplo, a natureza humana de Cristo. No início da Época Moderna, o sentido dado pelas epístolas de João à palavra Anticristo impôs-se de tal maneira que os papas "lançavam esse epíteto sobre as suas inimidades". No entanto, preservara-se o seu sentido mais estrito, baseado nas descrições bíblicas da constituição de seu reinado sobre a terra (90).

Junto com as descrições detalhadas acerca do Juízo Final, o teatro religioso empenhou-se em difundir a crença no Anticristo, revestido de características malignas. Reformados e romanos esforçavam-se em considerar as desgraças que se abatiam

sobre a cristandade - feiticeiras, epidemias, fomes, a Reforma, a Contra Reforma, etc. - como sinais inequívocos da proximidade do Anticristo, que "sabe em sua raiva que só tem pouco tempo" a sua frente (91) . Os contatos que porventura André Soares tenha tido com os reformados não justificariam, assim, a sua negação da escatologia cristã.

O tabelião Antonio Guedes, por sua vez, partilhava da escatologia cristã de reformados e romanos, originária da Segunda Epistola de São Paulo aos Tessalonicenses: o Juízo Final seria precedido pela vinda do "homem ímpio, do ser perdido, do adversário, aquele que se erguerá abaixo de tudo aquilo que leva o nome de Deus ou recebe um culto, chegando até a sentar-se em pessoa no santuário de Deus, promovendo a si mesmo como Deus" - assim vaticinava São Paulo aos Tessalonicenses (92). Mesmo para aqueles que acreditavam no millenium, o período de mil anos de paz em que o diabo estaria acorrentado, o Anticristo era uma realidade bem temível e iminente (93).

Contra esta escatologia impregnada pelo terrível volta-va-se o ex-contador André Soares: não teria ele dito que "aquele anticristo de que geralmente os cristãos dizem que há de vir com majestade como dito tem que não é verdade que haja de vir nem a de vir tal" (94) ?

Havia na Bahia uma outra pessoa que também negava a escatologia cristã. Era o caso da cigana Tareja Roiz que foi denunciada à Mesa porque costumava dizer que "não havia de haver dia do juízo" (95). Comparada a André Soares, que negava a vinda do Anticristo, a cigana parecia ser ainda mais radical. Numa época particularmente atormentada pelos medos escatológicos

- para usar uma expressão de Delumeau - , pela ênfase no caráter terrível do Juízo Final, quando as trombetas alardeariam o final dos tempos, a negação pura e simples do Juízo significava a ruptura com a noção cristã de tempo, impregnada pelo tom apocalíptico que na Colônia teve nos jesuítas os seus maiores divulgadores.

Os casos de negação da noção cristã de tempo sucediam-se diante da Visitação do Santo Ofício. O português João Francisco compareceu diante do visitador para denunciar o pedreiro Gonçallo Rebello. Segundo ele, num dia "não lhe lembra se pela manhã se a tarde veio entre eles a falar nas penas do purgatório", e o pedreiro dissera que "não havia purgatório, mas que somente quando as pessoas morriam dava Deus às almas as penas em uma parte ou na outra onde Deus queria e que não havia outro purgatório nenhum" (96).

O Purgatório era, no século XVI, uma invenção relativamente recente. Num livro fascinante, Jacques Le Goff analisou a sua formação, desde o cristianismo antigo até o seu nascimento, na segunda metade do século XII (97). Ausente das Escrituras, o Purgatório impôs-se ao cristianismo, que até então preservara o modelo dualista herdado das religiões e civilizações anteriores e desconhecerá completamente a palavra *purgatorium* como substantivo.

Apesar do rápido sucesso alcançado pelo Purgatório por volta do século XIII, não foram poucas as objeções levantadas durante os séculos seguintes contra sua constituição. Lutero, assim como os outros reformadores, chamava-o de o "terceiro

lugar" (98). Mas não foi somente no seio das religiões reformadas que o Purgatório permaneceu excluído. Religiões que postulavam o conceito de reencarnações perpétuas, como o hinduísmo e o catarismo, viam no Purgatório um elemento de contradição às suas crenças (99).

Certas correntes "heréticas" negaram-se a aceitar o Purgatório, ancorando-se numa velha recusa da eficácia das orações para os mortos. Da vasta correspondência eclesiástica medieval, constam algumas referências à recusa dos "heréticos" em aceitar o Purgatório. Por volta de 1143-1144, o prior Eberwin de Steinfeld pediu auxílio a São Bernardo para combater os heréticos de Colônia que, segundo ele " não admitem que exista um fogo purgatório após a morte, mas ensinam que as almas vão imediatamente para o repouso ou castigo eternos no momento em que eles deixam a terra segundo as palavras de Salomão: 'se um árvore toba ao sul ou ao norte, a árvore permanece onde ela tombou" (100).

No final do século XII, a Suma contra os heréticos, de autoria desconhecida, também fazia menção à resistência dos heréticos chamados "passagens" em aceitar as orações para os mortos e abordava o problema da crença do Purgatório para estes (101).

Em sua crônica, Raoul, abade do monastério cisterciense de Coggeshall na Inglaterra, entre 1207 e 1218, citou os "publicans", heréticos cujas idéias disseminaram-se por várias regiões da França. Defendiam a aplicação do batismo apenas na idade adulta, condenavam o casamento, pregavam a virgindade, repudiavam o leite e todo alimento que se originava do coito e finalmente, rejeitavam o valor das orações para os mortos e a intercessão dos

santos (102).

Os tratados sobre as heresias e os heréticos escritos no decorrer do século XIII apontavam a recusa do Purgatório como um dos "erros" da maior parte destas seitas. Os valdenses não eram exceção: num tratado escrito pelo dominicano Etienne de Bourbon nos anos anteriores a sua morte datada de 1261, ele escreveu a respeito dos valdenses: "eles declaram também que não há outra punição purgatória que a desta vida presente. Para os mortos, nem os bons officios da Igreja nem nada daquilo que façamos em seu favor tem efeito" (103).

Num tratado escrito por volta de 1266 e 1270, o inquisidor dominicano Anselmo de Alexandria mencionou os valdenses da Lombardia e aqueles conhecidos como "pobres de Lyon": "como os ultramontanos, os lombardos não crêem no Purgatório, no juramento, no direito de justiça... E também (para uns e outros) não há Purgatório. Nada se ganha em visitar os túmulos de santos, em adorar a cruz, em construir igrejas, ou em dizer orações, missas ou dar esmolas para os mortos" (104).

No Manual do Inquisidor, escrito no início do século XIV, o dominicano Bernard Gui escreveu:

"Os valdenses negam também que exista um Purgatório para as almas após esta vida, por consequência, afirmam que as orações, esmolas, missas, e outros pios sufrágios dos fiéis em favor dos mortos não servem para nada". (...) Eles dizem também e ensinam a seus adeptos que a verdadeira penitência e o Purgatório para os pecadores não podem ter lugar senão nesta vida, e não na outra... Do mesmo modo, segundo eles, as almas, quando elas deixam o corpo, vão imediatamente seja ao Paraíso, se elas devem ser salvas, seja ao Inferno, se elas devem ser danadas, e não há de outro lugar para as almas após essa vida que o Céu e o Inferno. Eles dizem também que as preces para os mortos não

os ajudam absolutamente, do momento que eles que estão ao Paraíso não têm mais necessidade, enquanto que para aqueles que estão no Inferno não há de repouso" (105).

Segundo uma pequena suma composta provavelmente por um franciscano entre 1250 e 1260, os cátaros italianos, conhecidos como albanenses, "não somente não acreditavam no Purgatório, como também negavam o Inferno por ele não ter sido criado por Deus que, segundo o Gênesis, criou este mundo, mas pelo próprio Lúcifer". Do mesmo modo que as outras seitas heréticas, "eles dizem que não existe um fogo purgatório nem o Purgatório" (106).

No século XVI, alguns humanistas, preocupados em resgatar um cristianismo evangélico, simplificado e baseado apenas nas Escrituras, navegaram em águas muito próximas à das seitas heréticas medievais que também propunham uma interpretação do cristianismo a partir dos Evangelhos. Como elas, atacaram o clero, o poder pontifício, as indulgências e bulas, o jejum, a abstinência. Quanto ao Purgatório, nutriam fortes dúvidas, tendendo mais para o dualismo característico do cristianismo antigo (107).

A existência de elementos comuns esfumava os limites entre as múltiplas vertentes religiosas do século XVI: a crítica ao Purgatório estendera-se das seitas heréticas, aos reformados, passando pelo erasmismo e pelo evangelismo.

A recusa em admitir a existência do Purgatório, de um local destinado aos pecadores para purgarem suas faltas e receberem a intercessão dos vivos através de preces e esmolas, expressa, muitas vezes, um vontade de retorno as raízes do cristianismo, e o desprezo a sofisticada teologia que floresceu ao redor da Bíblia - considerada, em meio às disputas religiosas do século

XVI, a única autoridade a que todos deveriam recorrer. Visto como artifício teológico por humanistas e heréticos, o Purgatório implicou "uma modificação substancial dos quadros espaço-temporais do imaginário cristão". Jacques Le Goff reflete de forma brilhante sobre o sentido desta ruptura:

" Quando uma sociedade está tão impregnada de religião, como a cristandade da longa Idade Média que durou da Antiguidade tardia à revolução industrial, mudar a geografia do além, portanto do universo, modificar o tempo da outra vida, logo da relação entre o tempo histórico e o tempo escatológico, o tempo da existência e o tempo da espera, isto significa operar uma lenta mas essencial revolução mental" (108).

Se a instauração do Purgatório apóia-se sobre a crença de um duplo julgamento a que estariam submetidos os homens, um logo após a morte, e o outro no final dos tempos, instituindo entre ambos "um processo judiciário complexo de mitigação das penas, de encurtamento destas penas em função de diversos fatores", a negação tal como a fez o pedreiro João Francisco supõe a recusa em se projetar para o tempo escatológico uma sofisticada idéia de justiça divina, na qual Deus, tal qual um bom juiz, contabiliza penas, descontando aqui e ali os pecados já purgados. Ou ainda, a possibilidade de se pensar o Purgatório como um local privilegiado no qual os vivos podem interceder efetivamente pelos mortos, alterando o tempo de espera, subtraindo as penas, onde a comunicação entre os homens é, num certo sentido, prolongada, isto tudo leva-nos a refletir sobre o significado mais profundo da recusa do pedreiro João Francisco: uma tentativa de manter os limites entre este e o outro mundo bem definidos, onde a vontade humana não pode penetrar. Afinal, a negação do valor das orações

para os mortos, um dos princípios recorrentes nas seitas heréticas, não é a afirmação da impotência dos vivos nos caminhos do outro mundo ?

O destino dos mortos era um dos temas das conversas entre os colonos. O flamengo Antônio Vilhete, "mancebo desbarbado que parece ter de idade alguns vinte anos", foi denunciado à Mesa por ter dito numa ocasião em que os moradores da fazenda de Fernão Soares encontravam-se reunidos "todos praticando se veio a falar no purgatório que as almas que iam ao fogo do purgatório já tinham certeza de ir ao céu" que "não havia purgatório separado porque o purgatório era ao pé de um pau, ou do engenho, ou de um caminho" (109).

Todos os que estavam presentes na ocasião acorreram à Visitação do Santo Ofício para denunciar o flamengo, escandalizados sobretudo pelo fato de tais palavras virem da boca de um estrangeiro. Como sucedia então em Portugal, os estrangeiros eram frequentemente associados ao protestantismo, principalmente aqueles provenientes da Itália, França ou Alemanha. Na verdade, a própria condição destes homens que, nascidos na Europa, atravessavam os mares para se estabelecer provisoriamente em algum lugar na Colônia, recebendo a influência de pessoas de outras nacionalidades, trocando idéias e opiniões ao longo do caminho, enfim, o perfil do estrangeiro traçado pelas Visitações, e sobretudo pelas cartas jesuíticas, revela uma certa inquietação quanto à sua ortodoxia. Se num mundo predominantemente fechado e estático como a aldeia de Montearreale, onde nasceu e viveu Menocchio, o moinho era um lugar privilegiado, onde as pessoas se reuniam e punham-se a trocar idéias e impressões, à espera da moagem dos

grãos (110), numa sociedade como a colonial, voltada para o mar, aberta para seus mercadores e tratantes, eram os estrangeiros e viajantes que se incumbiam de divulgar as idéias ouvidas de um e outro lado, alimentando o canal que unia a Colônia ao Velho Mundo.

Pode ser que numa das suas andanças, Antônio Vilhete - que na época já falava português (111) - tenha estado em contato com as idéias de Lutero e concordado com a sua postura diante do Purgatório. Avesso às tradições que, sem se fundarem na Bíblia, foram se acrescentando ao longo dos séculos ao cristianismo, Lutero não deixou de ver no Purgatório mais uma invenção dos teólogos, como o eram as indulgências, a veneração dos santos e o culto à Maria. Se a tradição era humana e portanto passível de erro, a Bíblia deveria ser aceita como a palavra infalível de Deus - e ela não fazia alusão alguma ao "terceiro lugar", como Lutero chamava pejorativamente o Purgatório (112).

Podemos especular também se Antônio Vilhete não teria conhecido os grupos heréticos que se opunham à existência do Purgatório, sobre os quais escreveram Anselmo de Alexandria e Bernard Gui. Ou ainda, ouvido as idéias defendidas por um seu conterrâneo, Erasmo, que colocava em dúvida a realidade do Purgatório, objetando que "as obras de Deus são perfeitas" (113). É certo que Erasmo não negava radicalmente a existência do Purgatório, limitando-se a expressar suas dúvidas nessa matéria. Vilhete não poderia ter se convencido, a partir da dúvida erasmiana ou mesmo do ponto de vista de Lutero, de que só existiam dois destinos para os mortos ?

Mas, afinal, a postura adotada pelos grupos heréticos, e mais tarde por Lutero e de certo modo, por Erasmo, apesar de se filiarem a concepções religiosas diferentes, não estavam assim tão distanciadas. É claro que entre Lutero e Erasmo existia um abismo que o primeiro jamais conseguiu ou pretendeu superar.

No cerne da teologia de Lutero residia uma crítica corrosiva à Igreja como instituição. Ao propor a Bíblia como fundamento único e exclusivo da fé, ele investia não somente contra os acréscimos teológicos do cristianismo, mas também contra o distanciamento da Igreja de Roma em relação à religião original de Cristo. É claro que a teologia de Lutero deixou-se enredar por um ranço medieval (114), retrocedendo, sob muitos aspectos, a santo Agostinho, mas a sua proposta de uma religião simplificada, desritualizada e despida das minúcias da teologia ia de encontro às aspirações de uma parte das massas populares européias, de certos grupos heréticos e de humanistas, como Erasmo, e como temos visto, dos que habitavam a Colônia nos finais do século XVI.

Ginzburg trouxe à luz um livro chamado *Il sogno di Caravia*, escrito por volta de 1541, que não deixa dúvidas quanto às ligações entre a doutrina luterana e o evangelismo italiano. A certa altura, o personagem Taiacalze diz:

Certo Martinho Lutero lhe surgiu
que padres preza pouco, e frades menos,
e que é dos Alemães muito estimado;
Esse Martinho, que se diz,
excele em toda sorte de doutrina:
mas o puro Evangelho não descuro.
De muitos intrigou Lutero a mente.

Em outra passagem, ele diz:

Vi de mau grado sobrevir-me a morte,

compadre, por não ter-me esclarecido as várias opiniões de toda espécie e os males todos que no mundo reinam. Quisera o homem firmar-se em sua fé, não ser por frivoleiras aturdido, ater-se bem ao texto do Evangelho sem pensar em Martinho quanto ao resto. (115)

As aspirações dos personagens do Sogno, como a proposição do puro Evangelho, o expurgo das sutilezas teológicas, a redução da religião a um núcleo essencial, o ataque aos padres e frades, a negação do Purgatório, a condenação do uso do latim pelo clero, a recusa das "igrejas suntuosas", enfim, todos estes temas aparecem nas confissões de Menocchio e traduzem a crítica das classes pobres à Igreja (116). Curiosamente foram eles também os fundamentos da ruptura de Lutero com a Igreja de Roma.

E preciso no entanto acautelar-se ante as analogias entre as aspirações populares e as idéias de Lutero. Peter Burke chama a atenção para o processo de "purificação" da cultura popular com o objetivo de limpá-la de "seu paganismo e licenciosidade", empreendido tanto pelas reformas protestante e católica, que entendiam que "a reforma da Igreja (...) necessariamente supunha a reforma do que chamamos cultura popular" (117). Os protestantes foram ainda mais radicais do que os católicos nas suas investidas contra o culto a santos apócrifos, as festas religiosas, a crença em certas estórias ou a esperança de favores mundanos, como curas e proteções (118). Por outro lado, o movimento de reforma estava longe de ser monolítico: ao contrário de Zwinglio e Calvino, Lutero via "com relativa simpatia as tradições populares", ainda que compartilhasse com ambos a idéia de que era necessário eliminar os excessos da cultura popular,

depurando-a de suas excrescências pagãs (119).

Ademais, a participação de Lutero nas revoltas camponesas do século XVI põe em relevo os limites de suas discordâncias com a Igreja de Roma, considerada por ele "o mais licencioso antro de ladrões, o mais desavergonhado de todos os bordéis, o reino do pecado, da morte do inferno..." (120). Sem querer estabelecer uma relação de causalidade simplista, a doutrina de Lutero e as reivindicações dos camponeses em revolta pareciam se originar de uma mesma matriz. Ao propor a livre interpretação da Bíblia, Lutero fizera de cada homem um padre, capaz de desafiar a hegemonia da Igreja nos assuntos relativos à fé.

No entanto, o defensor da liberdade cristã e crítico ferrenho da instituição católica, curvava-se ante a autoridade civil, ameaçada pelas "hordas salteadoras e assassinas de camponeses" - como Lutero os chamou num panfleto de maio de 1525 (121). A partir de então, o reformador pregou a necessidade de uma intervenção da autoridade civil para estabelecer o culto reformado e a rigorosa extirpação das "abominações" religiosas de toda ordem. Em novembro de 1525, escrevia ele a seu amigo Spalatin:

"Os príncipes devem reprimir... os crimes públicos, os perjúrios, as blasfêmias manifestas do nome de Deus, mas que com isto não exerçam pressão alguma sobre as pessoas, deixam-nas livres... de maldizer a Deus em segredo ou de não maldizê-lo" (122).

O núcleo central das inovações teológicas propostas por Lutero e seguidas por outros reformadores extravazava os limites do protestantismo. Se a crítica aos excessos do clero, a recusa do monopólio da Igreja nas coisas da fé, a livre interpretação da

Bíblia, a simplificação do ritual cristão e a negação do Purgatório, visto como "invenção teológica" constituíam pontos fundamentais do luteranismo, não é menos verdade que eles estavam associados também às reivindicações de indivíduos não comprometidos diretamente com as teses luteranas. Como afirmou Delumeau, as inovações teológicas propostas por Lutero certamente "respondiam às necessidades religiosas da época" (123), e é por isso que a Igreja reformada não foi o único pólo em torno do qual se reuniram-se os detratores de Roma. Não quiseram os humanistas "purificar a linguagem na qual se transmite a Palavra eterna, liberar a Escritura das escórias e apresentá-la sob uma nova luz" (124)?

No Elogio da loucura, Erasmo atacou duramente os sacerdotes, os monges, os bispos e os papas; nutriu sérias dúvidas quanto à existência do Purgatório, e ainda assim não se converteu à Reforma. Apesar de partilhar com Lutero da necessidade de uma religião mais simplificada, Erasmo - e de resto humanistas como Thomas More, Rabelais e Lefèvre d'Étaples - negaram-se a aderir à Reforma, que lhes parecia violenta e excessivamente apegada à predestinação - incompatível com sua concepção otimista do homem. Como Erasmo, os humanistas "aspiravam a uma religião simples, vivida, evangélica, com poucos dogmas, na qual a humanidade haveria de buscar e encontrar a paz do coração na imitação de Jesus" (125). O pensador de Roterdã assim se expressava acerca das palavras de Cristo no Evangelho de São Mateus (XI, 30): "Meu jugo é doce":

"Verdadeiramente o jugo de Cristo seria agradável se as pequenas instituições humanas não se acrescentasse nada ao que ele mesmo

não nos impôs. Não nos pediu mais que amor, e também as coisas mais amargas convertem-se pela caridade em doces e suportáveis" (126).

Se no *Sogno di Caravia* o bufão Domenego Taiacalze faz elogios a Lutero, não é necessário ver aí alguma filiação entre ele e a Reforma ou muito menos entre Menocchio, adepto também de uma religião reduzida, e as doutrinas protestantes. Basta lembrar que o moleiro desconhecia o significado da palavra predestinação. Estamos diante de aspirações que se encontravam disseminadas muito antes que eclodisse a Reforma e que aparecem tanto em obras de humanistas como Erasmo, Rabelais e More quanto na estória de bufões citada por Menocchio no seu depoimento ao vigário-geral de Montereale (127).

E aqui voltamos ao nosso ponto de partida: o pedreiro João Francisco e o flamengo Antônio Vilhete. Se à primeira vista a recusa de ambos em admitir a existência do Purgatório poderia ser remetida ao protestantismo - como muito provavelmente pareceu ao próprio visitador Heitor Furtado de Mendonça - ela revela uma atitude religiosa mais ampla, fundamentada na autoridade das Escrituras e no desprezo aos acréscimos teológicos que foram acrescentadas ao cristianismo primitivo, uma atitude religiosa que, remontando aos grupos heréticos medievais, penetrou nos círculos eruditos e humanistas do século XVI e aflorou no universo cultural de um moleiro como Menocchio.

Antônio Vilhete não foi o único a questionar o sentido do Além cristão. Através das blasfêmias, os colonos expressavam a sua dúvida quanto à existência de Deus e ao significado da escatologia cristã, recusando-se a aceitar o dia do Juízo e o Purgatório. Para aqueles que negavam este último, o destino

final que aguardavam os homens repousava na teoria da dualidade do outro mundo: o Céu e o Inferno. Retomavam, de certo modo, uma interpretação baseada inteiramente nas Escrituras.

Outros, porém, colocaram em dúvida o sentido original das passagens bíblicas relativas ao destino dos mortos. E o que podemos aferir dos episódios que seguem.

Nos tempos que era aprendiz de boticário em Lisboa, o cristão-novo Luis Antunes foi visitar um amigo que estava preso no Limoeiro. João Soares Pereira era criado de Dom Antônio de Cascais, de quem diziam "cartear-se com el Rei de França para lhe dar entrada por Cascais". O caso todo acabou em prisão. Lá, o criado pediu ao aprendiz de boticário que lhe trouxesse "uma pequena escamõnea bem moída" - uma espécie de trepadeira, da qual se retira uma substância purgativa e, de acordo com o boticário, também venenosa.

Suspeitando que o criado pretendia matar alguém, o aprendiz negou-se a trazer a tal escamõnea, respondendo que "temia a Deus e não queria ir ao inferno". O criado replicou-lhe que "não havia inferno". Trocaram algumas palavras acerca da negação do Inferno e tudo ficou como estava. Cada um em sua opinião, e o boticário com a sua peçonha (128).

Esta história foi trazida à Colônia pelo boticário, que relatou-a ao visitador em Pernambuco, no final de 1593. Remexera na sua memória e conseguira desenterrar o episódio passado no Limoeiro, havia 18 anos. Não sabia mais o paradeiro do amigo, mas não pôde esquecer "a dita palavra herética" (129).

O negociante Manoel d'Azevedo denunciara à Mesa o

alfaiate Francisco Rodrigues. Discutiam sobre o destino de uma criança morta sem ter recebido o batismo. Na opinião do negociante - que coincidia com a visão da Igreja - ela estava no limbo "onde não tinha pena nem glória". O alfaiate replicou então que "não havia limbo e que era cousa que se dizia haver limbo mas que não havia limbo". Depois do negociante lhe mostrar "um artigo da fé", relativo à descida de Cristo aos infernos, o alfaiate - "homem sisudo e que se entende bem" - abandonou a idéia errônea, aparentemente convencido da existência do limbo. (130).

Alguns dias antes desta denúncia, o cristão-novo Mateus Pereira comparecera diante do visitador para relatar uma heresia muito semelhante à relatada pelo boticário Luis Antunes. Contara que um dia conversavam ele e o cristão-novo Paulo d'Abreu - que "serve de escrivão e de alcaide" em Garasú - no engenho de Fernão Martins em Capibaribi. Ali, debaixo da serraria, dissera o escrivão que "não havia al outro mundo mais que este" (131).

Na mesma época, o vianense Diogo Fernandes, lavrador que estava "apalavrado para casar com Maria Teixeira", dirigiu-se à Visitação do Santo Officio. A história que iria contar ao visitador encaixava-se de forma extraordinária no conjunto das denúncias anteriores. Ia denunciar o lavrador Antônio Carvalho, que já vivera do seu officio de escrivão da fazenda e que, a época da denúncia, morava numas terras de Agostinho de Holanda, nas quais cultivava uma roça. Perdera o irmão João Carvalho havia quatro dias e achava-se desconsolado com sua morte. Andavam pela roça ele e o vianense Diogo Fernandes a falar da "falta que padecia pela morte do dito seu irmão" quando se virou para o outro e dissera:

"Vedes, a quatro dias que morreu meu irmão e já agora não o vejo, lembra-me muitas vezes, dizem que há outro mundo, não sei, não sei..." (132)

Surpreendido por estas palavras e, mais tarde melindrado com um desentendimento ocorrido entre ambos, Diogo Fernandes contara a algumas pessoas o queixume do lavrador. Receoso de cair em excomunhão, abalara-se até à Mesa do visitador para descrever todo o episódio (133).

Quase três anos depois, na mesma capitania de Pernambuco, o cristão-velho Francisco Varela foi chamado à Mesa do visitador. Tinha seus quase oitenta anos e estava cego "há uns quatro anos pouco mais ou menos". Foi talvez com uma ponta de orgulho que disse que tinha sido no passado um "dos da governança desta terra" e que morava agora na casa de Manoel Garro, homem que se dedicava ao plantio de cana.

Um dia, jantavam ele e o cirurgião castelhano Gaspar Roiz Covas. Empolgado com a galinha cozinha e as uvas servidas à mesa, o castelhano dissera, refestelando-se na cadeira: "compadre, comamos nós e bebemos e levemos boa vida que neste mundo não temos mais que nascer e morrer e não sabemos quando havemos de morrer" (134).

Mais tarde, Francisco Varela e o cirurgião desentenderam-se, porque este último alegara que o primeiro devia-lhe umas curas e pretendia recebê-las. Movido pela cólera, Francisco Varela escreveu uma carta ao sogro do cirurgião, o alfaiate Francisco Fernandes, em que dizia que "ouvira dizer cousas contra a fé a seu genro" (135). Esta carta chegara até o juízo eclesiástico do ordinário, que cuidou de abrir um auto para se apurar

as culpas do cirurgião. Com a chegada da Visitação, ela foi parar nas mãos do licenciado Heitor Furtado de Mendonça, que convocou a presença do velho Francisco Varela à Mesa - então reconciliado com Gaspar Roiz Covas.

Todos estes episódios têm em comum o fato de que seus protagonistas expressaram a convicção de que o outro mundo, com a sua divisão em Céu, Inferno e Purgatório, tal como o descreviam os padres e os livros, não existia. Alguns se bateram contra aspectos isolados da escatologia cristã: a cigana Tareja Roiz não acreditava na chegada do dia do Juízo, subvertendo a noção cristã de um tempo voltado para o seu fim; o ex-contador André Sodré atribuía às narrativas bíblicas sobre o Anticristo um significado pessoal, negando-se também a aceitar o tempo teológico.

Outros, reeditando uma postura comum a heréticos, reformados e humanistas, recusavam-se a acreditar na existência de um lugar onde os pecadores deveriam purgar seus pecados. Gonçallo Rebello e Antônio Vilhete partilhavam desta opinião.

As blasfêmias - que podem ser comparadas a pontas de um enorme iceberg - exprimiam o fosso que separava a religiosidade popular dos cânones eclesiásticos: foi numa delas que o pedreiro Domingos Martins negou a existência do Paraíso. Já o alfaiate Francisco Roiz baseava-se numa passagem bíblica para refutar a crença no limbo. O criado João Soares Pereira não temia as chamas do Inferno, convicto de que este era invenção dos padres.

Houve aqueles que opuseram uma resistência formidável à idéia do Além, concebido pela teologia cristã como oposição a este mundo, espécie de "antecâmara", na qual os homens deve-

riam submeter-se às provações que lhes assegurariam, mais tarde, a glória celestial. Homens como Lázaro Aranha, Paulo d'Abreu, Antonio Carvalho, Gaspar Roiz Covas esmoreciam não somente um dos fundamentos do cristianismo, como jogavam por terra o ideal de resignação e submissão que deveria pautar a vida do bom cristão, voltando as costas para as recompensas espirituais deslocadas para o outro mundo. O cirurgião Covas, convencido de que "não há mais que nascer e morrer", regozijava-se diante de uma modesta refeição, composta por uma galinha cozida e algumas uvas. Destruído o sonho da salvação espiritual, restava então ao cirurgião levar boa vida, que na sua concepção, significava comer e beber à vontade. Trinta anos depois, quando prosseguia a segunda Visitação do Santo Ofício na Bahia, o "lavrador de canas" Antônio Dias de Moraes confessaria ao visitador Marcos Teixeira que, falando sobre o dia do Juízo, dissera que "depois de mortos ficávamos uma pouca de carne podre do mais baixo metal que havia e que não tínhamos Juízo" (136).

E indiscutível a convergência das idéias de Lázaro Aranha - que dizia que somente o carvão debaixo da terra era imortal-, de Gaspar Roiz Covas, do lavrador Antonio Dias de Moraes, dos moleiros Menocchio e Pighino, de Marcato, do lavrador português Diogo Afonso, do médico Rui Dias e do tenente francês Saint Mars. Adeptos de uma visão materialista de mundo, na qual estava ausente a perspectiva de uma salvação espiritual, eles traduziam de forma singular a descrença nos valores de resignação, submissão e renúncia acalentados pela Igreja. Se Lázaro Aranha tendeu a resvalar para um ceticismo religioso ou ainda para a constatação da diversidade de deuses, o cirurgião Gaspar

Roiz Covas preferiu dar vazão aos seus sonhos de bem viver, que se traduziam no comer e beber à vontade.

Não se juntariam a estes todos aqueles que, de um modo ou de outro, rejeitaram a noção cristã de tempo, negando ora o seu caráter escatológico, marcado pela vinda do Anticristo e pela espera do dia do Juízo, ora o seu deselance na eternidade das penas ou da glória? Afinal, o que poderia restar da idéia de salvação eterna se estes homens haviam feito ruir os seus pilares? Quantos deles não comungariam com a exaltação hedonista do cirurgião Covas, derivada de uma visão materialista da vida?

Aquilo que se afigurou a Febyre como "uma negação subjetiva e caprichosa", expressa por uma linguagem rudimentar e tosca, traduzia não somente o esfacelamento do modelo cristão do Além, mas também evidenciava uma certa postura em relação ao próprio mundo, marcada pelo desprezo das recompensas espirituais realizadas num futuro distante.

A existência de uma tradição popular de indiferença ao destino post mortem havia sido constatada já em 1552, pelos primeiros jesuítas. Numa carta aos moradores de Pernambuco, Nóbrega lamentava-se de que na Colônia "poucos mercadores da vida eterna se acham". Aos seus olhos, o amancebamento, a escravização dos índios, o desprezo pela religião encaixam-se na conduta geral dos colonos, unicamente voltados para o seu próprio interesse e avessos a qualquer restrição de ordem espiritual. Nóbrega condenava-os por "não ter sentido senão em qualquer seu interesse", lembrando-os do dia em que haveriam de prestar contas pelos

seus atos (137).

Numa carta especialmente extensa ao padre Diego Laynes, o jesuíta Antonio Blázquez, ao explicar o modo de vida escandaloso dos habitantes da Colônia, tocou o cerne das discórdias entre eles:

"Outro estorvo maior que temos, e é que como a gente desta terra não busca nem pretende a glória de Deus, nem o bem universal senão o seu, de cada um particular, todos são em estorvar esta obra e esfriar a vontade e fervor que o Governador mostra" (138).

Para Blázquez, todos os atritos entre jesuítas e colonos tinham sua origem numa diferença fundamental no modo pelo qual ambos concebiam a existência humana. Se ele e seus companheiros concebiam-na a partir da salvação, considerada o bem maior a que todo homem deve almejar, os colonos pareciam não lhe dar muita importância, pautando suas vidas por outros valores que não a vida eterna.

Blázquez não emitia apenas uma opinião a respeito dos colonos; a experiência cotidiana, os inúmeros episódios a que assistira, o trato com eles fizeram-no concluir que não se tratavam de homens em busca do reino dos céus. Este era um corolário muito simples, quase imediato para um religioso do século XVI: uma vida de pecados, destituída dos sacramentos, arrastava qualquer um para as penas do Inferno.

Este raciocínio não era privilégio de Blázquez. As entrelinhas da vasta correspondência jesuítica sugerem-no frequentemente. Além disso, é a partir de uma interpretação como essa que outros fragmentos tornam-se mais claros e elucidam um dos traços da religiosidade popular quinhentista: o pouco apreço

pela glória celestial e a valorização da existência terrena. Torna-se compreensível para nós, então, uma carta reveladora que Nóbrega escreveu a Simão Rodrigues, na qual registra a existência de uma crença muito difundida entre os colonos, segundo a qual "não há mais que viver a vontade neste mundo, que no outro a alma não sente" (139). Quase cinquenta anos depois, e o conteúdo da carta de Nóbrega poderia bem ser aplicado a um homem como Lázaro Aranha. Ou ainda, suas palavras continuavam a resumir as proposições de um sem-número de pessoas, espalhadas em Portugal, na França, na Inglaterra e no Novo Mundo.

Este fio que desenrolamos a partir da história do mameluco Lázaro Aranha conduz-nos a um outro olhar sobre alguns aspectos da cultura popular, geralmente estudados de forma isolada e pontual. O que proponho aqui é retomar as inúmeras pistas dispersas em alguns destes estudos e perceber o quanto o significado que Lázaro Aranha, Gaspar Roiz Covas e muitos outros conferiam ao tema do Além, extravazava os limites de uma postura em relação ao outro mundo.

MATERIALISMO POPULAR

Ao longo deste capítulo, perseguimos fragmentos que, se não nos permitem esboçar uma cadeia, de modo a precisar os elos, os contatos, as relações entre todos estes personagens, como procedeu Ginzburg com o universo do moleiro Menocchio, estes fragmentos são tão semelhantes, tão recorrentes que nos autorizam supor a existência de um núcleo de concepções que traduz o significado partilhado de forma coletiva e não individual. Se o ponto

de partida deste capítulo estava fincado nas proposições originais do mameluco Lázaro Aranha, que alguns poderiam interpretar como as idiossincrasias de um rústico, elas nos conduziram a um veio abundante e até agora pouco estudado de uma certa descrença em relação à sobrevivência espiritual do homem. Não pudemos estabelecer, é verdade, a noção ginzburgiana de cadeia - afinal, seria impossível precisar algum tipo de contato entre o mameluco Lázaro Aranha e o tenente francês Saint Mars. Não obstante, são tão significativos os fragmentos dispersos pelas fontes que não há como resistir à idéia de cadeia.

Poucos foram os autores que se debruçaram sobre a questão (140). Temos apenas algumas observações esparsas, muito concisas e voltadas para aspectos específicos da cultura popular. Resta-nos juntar todos estes fragmentos e compor a partir deles uma análise da tendência "materialista" presente nas falas de alguns colonos.

Um dos autores que se viram às voltas com esta tendência foi Carlo Ginzburg. No vasto dossiê sobre Menocchio montado por ele, apareceu repetidas vezes a idéia de que "morto o corpo, morre a alma". Menocchio formulara-a pela primeira vez no interrogatório de 22 de fevereiro, quando abordara o impacto que experimentou ao ler as Viagens de Mandeville. Dissera, nesta ocasião, que: "dali tirei minha opinião de que, morto o corpo, a alma também morre, já que existem tantos e diferentes tipos de nações, e uns crêem de um modo e outros de outro" (141). Mais tarde, seus conterrâneos confirmaram que ele costumava dizer que "quando o homem morre é como um animal, como uma mosca" (142).

Ginzburg também se defrontara com o processo de um

nobre de Pordenone, Alessandro Mantica, considerado "veementemente suspeito" de heresia. Entre elas, figurava a ter negado a imortalidade da alma, baseando-se nos versos do Ecclesiaste:

"Eu disse no meu coração acerca dos filhos dos homens, que Deus os provava e lhes mostrava que eram semelhantes aos brutos. Por isso uma é a morte dos homens e dos brutos, e de uns e outros é igual a condição: do mesmo modo que morre o homem, assim morrem também os brutos" (143).

A sentença de Mantica, datada de 29 de maio de 1573, concluía:

" E atentos para o fato que o tal Alessandro, sendo uma pessoa letrada, não convinha que dissesse, como o fez mais de uma vez, para pessoas ignorantes 'quod iumentorum et hominum par esse interitus' (porque é igual a morte dos homens e dos animais), sugerindo a mortalidade da alma racional..." (144)

O processo do moleiro Pellegrino Baroni, mais conhecido como Fighino, rendeu a Ginzburg o terceiro caso de negação da imortalidade da alma. Entre as heresias denunciadas pelos moradores de Savignano sul Panaro, estava a de que afirmava que "morto o corpo, morre a alma" (145).

Finalmente, em 16 de julho de 1601, um tal de Donato Serotino contara ao comissário do inquisidor do Friuli, que havia encontrado em Pordenone uma taverneira que lhe contara que "numa certa vila [...] um certo homem chamado Marcato, ou Marco, dizia que, morto o corpo, a alma também morria" (146).

Menocchio, Mantica, Fighino, Marcato - todos estes homens negavam a existência de uma vida após a morte. Apesar de seu esforço de sistematização, Ginzburg passou ao largo de uma questão presente o tempo todo em seu livro: como entender as

afirmações do tipo "morto o corpo, morre a alma" ? No caso de Menocchio, concluiu que o moleiro "não conseguia deixar de pensar numa vida pós-morte" (147), como que invalidando o significado das palavras ditas por ele aos seus conterrâneos. Mantica ficou relegado apenas a uma nota de rodapé. Finalmente, quanto às idéias de Fighino sobre a mortalidade da alma, atribuiu-as a um "instintivo materialismo camponês" (148). Trata-se pois de um materialismo involuntário, impensado, desvinculado de uma visão de mundo ? Teria então Fighino incorrido num ato falho, sem qualquer significado histórico ou cultural ? Como explicar então as proposições semelhantes de Mantica e Marcato ?

Na verdade, Ginzburg tinha a sua disposição todos os elementos que revelavam o acento materialista da cultura popular da qual Menocchio era o porta-voz. Não somente nos casos acima descritos, mas também naqueles momentos em que o moleiro Menocchio rejeitava os dogmas centrais do cristianismo, baseando-se na reivindicação de seu caráter terreno. Ao longo da narrativa de Ginzburg, a palavra "materialismo" aparece algumas vezes. Numa delas, a idéia de que Deus, o Espírito Santo e a alma não existem como substâncias separadas, mas apenas como matéria impregnada de divindade, defendida por Menocchio, é atribuída a um "materialismo popular" (149). A cosmogonia deste último evidencia claramente a recusa de uma substância imaterial, fosse para designar o Deus dos teólogos, fosse para designar o processo de criação do universo. Isto não significa, como bem lembrou Ginzburg, que Menocchio rejeitasse a existência de Deus; ao contrário, o que ele rejeitava era a concepção teológica, aquela dos livros e dos padres, substituindo-a por a de um Deus presente em todas as

partes. "O que é esse Deus-Todo Poderoso além de água, terra e ar?" - indagava ele (150).

Ginzburg reconhece em várias passagens a presença de um componente materialista no universo cultural de Menocchio, expresso frequentemente pela recusa em admitir um princípio imaterial no universo. O que interessa a ele é, antes de tudo, o caráter radical de suas afirmações - a sua propensão a jogar por terra os fundamentos da religião católica. É por isso que ele prefere a expressão "radicalismo camponês" para designar os fenômenos estudados no Friuli: suficientemente ampla, ela dá conta desta espécie de "reforma popular", anterior ao século XV e muito diversa do movimento empreendido por Lutero (151). É preciso deixar bem claro que o radicalismo camponês é apenas um dos componentes da reforma popular, assim como o é o materialismo de Fighino. A opção pela categoria "radicalismo camponês" deve-se ao sua capacidade de agregar os mais diversos fenômenos de contestação religiosa nascidos no seio das massas populares (152).

Aqui, não se trata apenas de uma querela terminológica. A análise empreendida por Ginzburg privilegiou um dos aspectos que afloraram nas confissões de Menocchio, deixando implícita a existência de outros que mereceram apenas uma referência apressada. Significativamente, é um destes aspectos - o materialismo popular - que emerge com maior vigor nas falas de homens como Lázaro Aranha e Gaspar Covas.

É necessário explicitar melhor o significado do conceito "materialismo camponês ou popular". Ginzburg utiliza-o para

designar a recusa em admitir a existência de um princípio imaterial. Deus, o mundo, o Além, o Espírito Santo - todos eles são entes materiais, tangíveis, formados por substâncias concretas. Nada mais materialista então que a afirmação "não há mais que nascer e morrer".

Num longo estudo das formas de religiosidade na Idade Média, Raoul Manselli concluiu que "a religião popular não se preocupa com a salvação eterna, ela busca a realização das múltiplas - ainda bem modestas - exigências da vida cotidiana" (153). Os votos, as peregrinações, as orações eram feitos para se obter a cura de um filho, a realização de uma necessidade cotidiana e imediata. A intrincada rede da devoção medieval estendia-se no domínio do concreto, das necessidades corriqueiras, da saúde do corpo, e não de uma salvação arremessada para um futuro distante e inacessível.

Do mesmo modo, as práticas mágicas e de feitiçaria buscavam resolver as dificuldades as mais variadas que assolavam o cotidiano das camadas pobres: acorria-se a curandeiros, feitiçeiros, adivinhadores ou mesmo ao próprio diabo para "filtros de amor, para ensinarem palavras mágicas que mantivessem sempre enamorado o parceiro, para desvendar segredos, prever o futuro, fazer retornar navios desgarrados nos mares da Índia ou da África, curar chagas, fechar feridas, benzer animais vitimados por bicheiras" (154).

E significativo da natureza destas práticas o termo "saludador", usado no século XVI para designar os curandeiros (155). Além disso, frequentemente, o pacto com o diabo proporcionava aos seus pactuantes a realização de necessidades que se

revelam mais tarde modestas: em Portugal, Bárbara Fires confessou aos inquisidores que pactuara com o diabo pois este prometera-lhe "grandes dádivas e grandes promessas". Feito o pacto, ele costumava lhe trazer " cousas de comer, carne..." (156).

A lisboeta Guiomar d'Oliveira confessou à Visitação na Bahia que recorrera aos feitiços de Antonia Fernandes, conhecida como a Nóbrega, para resolver problemas domésticos. Pedira à feiticeira que amansasse o marido e que fizesse com que o lavrador João Aguiar não a apertasse tanto "pela dívida do aluguel das suas casas". Perguntada pelo visitador sobre o êxito dos feitiços, Guiomar respondeu-lhe que depois de João Aguiar ter engolido os pós preparados pela Nóbrega "dali por diante não molestou pelo aluguel das casas, antes lhe largou palavra que quando quisesse o pagasse e sentiu nele de então por diante (...) que tinha amor e afeição e a namorava". O seu marido, por sua vez, tornou-se mais amigo e menos apartado dela (157).

Na Bahia, Manoel Falleiro, inconformado com a pobreza e a fome de seus filhos, a quem nada tinha a oferecer, disse, com paixão e cólera, "que se dava aos diabos". Se Deus não tinha poderes para resolver o seu problema de sobrevivência, apelava então para o demônio, na esperança de ser atendido (158).

O camponês João Roiz Falha recorria com sucesso ao diabo para fazer cair os bichos que atacavam o gado. Aprendera com os pastores da vila de Moura a encantar os bichos: tomava nove pedras do chão e dizia as seguintes palavras "encantos bizandos com o diabo maior e com o menor, e com os outros todos". Repetia esta fórmula nove vezes, atirando uma pedra na direção em

que se encontrava o gado. Ao final de três dias, calam todos os bichos (159).

A devoção aos santos foi o terreno em que as exigências práticas impuseram-se com uma força notável. Vinculava-se o papel dos santos à cura de doenças específicas, e não raro "os nomes dos diversos santos eram inseparavelmente ligados às diversas doenças e serviam até para as designar" (160). São Mauro emprestava seu nome à gota; doenças de pele faziam parte da esfera de santo Antão. À peste necessitava de vários santos protetores: são Sebastião, são Roque, são Gil e são Cristóvão. O culto aos santos empanava o papel de Deus: acreditava-se que o santo era o único responsável pelas curas obtidas, ao contrário do que postulava a teologia. Durante a Idade Média, muitas pessoas cultivavam a crença de que os santos tinham poder também para enviar as doenças aos pecadores e tentavam aliciá-los com promessas e votos (161).

As andanças noturnas dos benandanti, armados com ramos de erva-doce, constituíam um rito agrário que visava assegurar à comunidade "a opulência das messes, a abundância dos víveres, dos cereais miúdos, das vinhas, de todos os frutos da terra" (162). Quando a Igreja não conseguia desempenhar a sua função propiciatória - ou quando esta não era considerada suficiente (163) - recorria-se então aos benandanti para garantir a prosperidade das colheitas. Imbricados ao cotidiano dos camponeses friulanos, eles se incumbiam de manter o equilíbrio da vida material, evidenciando a preocupação de toda a comunidade em volta desta.

Todas estas considerações nos remetem à questão do materialismo. A ênfase no caráter mais imediato das necessidades humanas, a valorização da salvação terrena, em detrimento de

uma salvação espiritual, situada no post mortem, a busca de soluções aos problemas cotidianos através de práticas mágicas, de feitiçaria e de pactos com o demônio constituem uma postura materialista em relação ao mundo, à medida que colide com o ideal de submissão e resignação pregado pela Igreja como um meio para se assegurar, através do sofrimento, um lugar no Paraíso celestial.

E preciso então alargar o conceito de materialismo, para recobrir também a ênfase na salvação terrena. Ele exprime também a tendência à valorização da vida presente, do seu caráter imediato e concreto. Isto pode significar tanto a negação de um outro mundo e portanto de uma vida após a morte, como também um maior acento nas conquistas da vida humana. Lembremo-nos das palavras do cirurgião Covas diante da mesa posta à sua frente: "comamos nós e bebemos e levemos boa vida que neste mundo não temos mais que nascer e morrer e não sabemos quando havemos de morrer". Para ele, o corolário da idéia materialista de que "morto o corpo, morre a alma" residia na exaltação da boa vida, no seu sentido mais concreto e cotidiano. Covas articulava duas idéias aparentemente distintas: a negação da imortalidade da alma e a ênfase na salvação terrena. Ou seja, o cirurgião combinava, num mesmo enunciado, duas características importantes da cultura popular de seu tempo, levando-nos a conjecturar, no limite, que se tratavam de uma decorrência de um denominador comum a ambas: a valorização da vida presente, em detrimento da salvação do espírito num futuro distante. Isto não quer dizer que Lázaro Aranha e todos aqueles que partilhavam do princípio de que "não há mais

que nascer e morrer" fossem partidários da boa vida decantada pelo cirurgião Covas. É apenas uma das possibilidades que o relato da jantar de galinhas e uvas nos sugere e que se ajusta extraordinariamente bem a um dos traços da religiosidade popular, voltada para a realização das exigências da vida cotidiana (164). Por outro lado, a adesão a este princípio não implicava, necessariamente, a descrença de um Lázaro Aranha ou de um Covas; ela traduzia também uma atitude eminentemente religiosa, afeita a peregrinações, votos, fórmulas mágicas, orações e preces, buscando uma solução para os problemas cotidianos, como tão bem demonstrou Raoul Manselli.

Aqui voltamos à análise de Ginzburg. Nas linhas anteriores, afirmei que sua análise aponta para elementos que indicam claramente a presença do materialismo popular, do qual a idéia de que "morto o corpo, morre a alma" é a formulação mais corrente. Ao lado de Lázaro Aranha, Gaspar Roiz Covas e tantos outros, alinhavam-se Menocchio, Mantica, Pighino e Marcato que proporcionavam ao historiador italiano a primeira forte evidência de que se tratava de algo mais complexo que um mero "materialismo instintivo", ou de um traço cultural tão importante quanto o radicalismo popular.

A segunda evidência era dada pela idéia do paraíso, revelada por Menocchio a seus inquisidores. "É como estar numa festa" - " (...) onde se encontram todas as frutas de toda as estações, rios sempre cheios de leite, mel, vinho e água doce. E [...] lá existem casas belas e nobres segundo o mérito de cada um, adornadas por pedras preciosas, ouro e prata. Todos terão suas donzelas, usufruirão delas e cada vez serão mais bonitas"

(165). O moleiro recusava-se a aceitar o além cristão, espiritualizado, feito para o gozo do espírito. Sua descrição assemelhava-se muito aos sonhos de um "mundo novo" - também uma realidade exclusivamente humana, " projetada num futuro não-escolástico". Nela estão presentes os elementos da abundância alimentar, característicos das utopias camponesas, encontráveis também no mito do país da cocanha:

"Uma montanha de queijo ralado
se vê sozinha em meio da planura,
e um caldeirão puseram-lhe no cimo...
Um rio de leite nasce de uma grotta
e corre pelo meio do país,
seus taludes são feitos de ricota..." (166)

O paraíso sonhado por Menocchio buscava a solução de problemas imediatos e cotidianos: a abundância alimentar contrapunha-se à fome; o desregramento sexual às amarras morais da época; a igualdade social às injustiças da desigualdade; o ócio alegre ao trabalho árduo. Ecoando os temas característicos do milenarismo, o moleiro instalava num futuro bem próximo a inauguração de um "mundo novo", rompendo definitivamente com a noção cristã de outro mundo.

Por outro lado, descrições como anterior fazem-nos lembrar dos banquetes rabelaisianos. Muitos dos autores que estudaram a obra de Rabelais assinalaram a predominância daquilo que Bakhtin chamou de "princípio da vida material e corporal", expresso nas imagens do corpo, da bebida, da comida, da satisfação de necessidades naturais, e da vida sexual (167). Alguns notaram também que não se trata de uma singularidade da obra rabelaisiana: Boccaccio, Shakespeare, Cervantes impregnaram seus escritos de referência à vida material (168).

A análise de Bakhtin é, em grande parte, uma tentativa de explicar o significado do princípio da vida material e corporal a partir da obra de Rabelais. Rejeitando em bloco as explicações "anacrônicas", ele propõe uma nova interpretação, associando-o à cultura cômica popular, depositária de uma concepção estética da vida prática (169).

Na obra rabelaisiana, sucedem-se as imagens de banquetes monumentais, isto é, do comer, do beber e da ingestão. É tão grande o papel destas imagens que "quase não há página onde essas imagens não figurem, pelo menos no estado de metáforas e de epítetos tomados do domínio do beber e do comer" (170). É muito significativo que os estudiosos de Rabelais tenham sido unânimes em apontar a recorrência de uma concepção essencialmente materialista, voltada para o corpo e as suas necessidades. Ainda mais significativo é o fato de esta característica reaparecer em outros autores do Renascimento. Da vasta análise empreendida por Bakhtin, interessa-nos dois de seus aspectos: o primeiro diz respeito à valorização das atividades do corpo, sobretudo às ligadas à digestão - aludidas pelo cirurgião Gaspar Roiz Covas; o segundo refere-se à vinculação do princípio da vida material e corporal à cultura popular medieval e renascentista.

No universo complexo e original revelado por Rabelais, o materialismo é um componente fundamental. A festa popular - da qual fazem parte o carnaval e o banquete - é a celebração da satisfação de necessidades físicas, é a valorização da vida terrena, é a primazia do presente sobre o post-mortem. Imagens escatológicas como o Inferno revestem-se, na obra rabelaisiana,

de um significado culinário: "Lúcifer devora os pecadores, enquanto que ele mesmo é assado acorrentado à grelha gigantesca da chaminé" (171).

Mais recentemente, Robert Darnton, ao estudar o folclore do Antigo Regime, deparou-se com traços muito semelhantes àqueles que vimos nos reportando até agora. Nos contos populares que os camponeses ouviam nas longas noites de inverno, sentados ao pé do fogo, este autor encontrou inúmeras alusões à idéia da comida como um valor imperativo, como uma espécie de desejo coletivo partilhado por todos. A partir destes contos, Darnton desvendou todo um universo pautado pela extrema pobreza, pela luta desesperada pela sobrevivência, refletindo-se na exaltação dos gordos, nos sonhos da mesa farta e abundante, nas descrições pormenorizadas de banquetes bizarros. "Comer ou não comer, eis a questão com que os camponeses se defrontavam, em seu folclore, bem como em seu cotidiano", concluiu Darnton (172).

A profusão com que as referências à comida aparece nos contos, considerada por todos o desejo mais premente - um mendigo, por exemplo, em vez de querer o paraíso, pede "uma refeição substancial" (173) -, a gula como uma característica inerente a todos, as descrições de banquetes extravagantes, a idéia da carne como um luxo supremo - todos estes elementos integravam também as inúmeras versões quinhentistas do "país da cocanha", conforme vimos anteriormente.

Num procedimento muito semelhante ao de Darnton, Delumeau pretendeu ver na fortuna do tema do "país da cocanha" a expressão dos sonhos dos pobres, "daqueles que têm fome e sofrem duramente" (174). Boccaccio foi um dos que desenvolveram o

tema; numa das novelas do Decameron, descreve Bigoudi da seguinte forma:

" E um país onde as videiras são atadas com salsichas e onde por um dinheiro se compra uma pata e um patinho. Há lá um monte que é todo de puro queijo parmesão gratinado; e os seus habitantes passam o tempo a fazer maccheroni e ravioli... Corre perto um ribeiro de vinho branco - do melhor que há - que não tem nem uma gota de água! " (175)

Novamente aparece aqui a idéia da abundância alimentar, presente também em Rabelais, na fala de Menocchio, nas utopias camponesas, nos camponeses do Antigo Regime e nas palavras do cirurgião Gaspar Roiz Covas. É possível realizar uma leitura parecida aquela feita por Darnton e Delumeau, de modo a associar os traços materialistas da cultura popular a um imaginário da fome e da miséria. Há, contudo, um elemento que não podemos absolutamente deixar de considerar: o país da cocanha não se limitava apenas à fartura no comer e no beber. Expressava também uma utopia e enquanto tal propunha uma visão ampla de todos os setores da vida em sociedade. A fome era apenas um dos problemas a serem resolvidos.

Darnton, Ginzburg, Bakhtin e Manselli - apenas para citar alguns autores - perceberam de forma direta ou indireta o peso do materialismo no seio da cultura popular, frequentemente ligado à valorização da salvação individual, em oposição à espiritual. O mito do país da cocanha, a idéia da comida como um valor imperativo, as práticas mágicas e de feitiçaria, o tema do carnaval, as peregrinações e votos medievais traduziam, na perspectiva das camadas populares, uma preocupação iminente

terrena, concreta, atrelada às necessidades cotidianas. E neste sentido que a idéia de "não há mais que nascer e morrer" pode ser remetida a todo um conjunto de atitudes que, extrapolando o âmbito de uma atitude específica em relação ao Além, constitui um dos valores característicos da cultura popular.

NOTAS

(1) PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AS PARTES DO BRASIL pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. DENUNCIACÕES DA BAHIA: 1591-1593. São Paulo, Paulo Prado, 1925, pp. 350-351.

(2) *ibidem*, p. 283.

(3) É a historiadora Sonia Siqueira quem faz referência ao processo movido contra Lázaro Aranha pelo Santo Ofício. Como a maior parte da documentação inquisitorial relativa ao Brasil, ele está depositado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. SIQUEIRA, Sonia. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E A SOCIEDADE COLONIAL. São Paulo, Atica, 1978, p. 390.

(4) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 350.

(5) O carpinteiro João Brás denunciou que Lázaro Aranha "fugindo-lhe um negro prometeu uma missa a santo António e depois de lhe vir o negro disse que o velhaquinho de santo António era azevieiro...". Não nos é possível saber com segurança se se trata de um escravo africano ou de um índio, pois era comum no século XVI a referência aos índios como "negros", em oposição a brancos, isto é, aos europeus.

(6) É o que se conclui da confissão do lavrador Francisco Martins. Segundo ele, estivera "no sertão a fazer descer gentio na companhia de Domingos Fernandes Tomacáua no qual andaram então alguns dezoito meses". Em companhia deles, estavam, entre outros, Lázaro Aranha. PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. CONFISSÕES DA BAHIA: 1591-1592. São Paulo, Paulo Prado, 1922, p. 134.

(7) Da seita da Santidade participavam um Papa, um Deus, alguns Santos e mãe de Deus. Realizavam-se batismos ao modo cristão em lugares que chamavam de "igrejas" que tinha, por sua vez, "altares e pias de água benta e mesas de confrarias, e tocheiros e contadas de rezar e sacristia". PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, p. 223.

(8) *ibidem*, p. 111.

(9) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 276.

(10) *ibidem*, p. 265.

(11) Pajés e feiticeiros eram palavras sinônimas para os jesuitas do século XVI. Ver o primeiro capítulo deste estudo.

(12) Se os jesuitas empregavam a palavra Tupã para designar o

deus cristão, faziam-no para impor os caracteres cristãos e não para assimilar os indígenas.

(13) A descoberta da América talvez tenha sido o feito mais espantoso da história dos homens: abria as portas de um novo tempo, diferente de todos os outros - a nenhum semelhante, dizia Las Casas -, somava às já conhecidas África e Ásia uma nova porção do globo, conferia aos homens a totalidade de que eram parte" - SOUZA, Laura de Mello e. O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 21.

(14) GARCIA RESENDE. MISCELANEA E VARIEDADE DE HISTÓRIAS. Coimbra, 1917, pp. 20-30, apud DIAS, José Sebastião da Silva. OS DESCOBRIMENTOS E A PROBLEMATICA CULTURAL NO SEculo XVI. Lisboa, Presença, 1982, p. 13.

(15) Da biblioteca de Leonardo da Vinci fazia parte o livro de Viagens de Mandeville. Sua leitura, particularmente as descrições de canibalismo ritual, levou-o a investir contra a maldade dos homens. GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p.87 e p.108. Quanto a Montaigne, é bem conhecido o ensaio Dos canibais, em que problematiza o olhar europeu sobre as populações indígenas. A Apologia de Raymond Sebond contém passagens luminosas relativas a mesma temática.

(16) Menocchio enumerou o livro de Mandeville como uma das causas de seus erros. Dissera que "ter lido aquele livro do Mandavilla, de tantas raças, e tão diversas leis, que me deixou todo confuso". GINZBURG, op. cit., p. 101.

(17) Domingos Fernandes revela na confissão que fez ao visitador o papel importante desempenhado pelos mamelucos no processo de apresamento dos índios. Diz ele que "foi ao sertão desta capitania em companhia de Luis Lopes Pessoa com licença do governador Lourenço da Veiga que então governava este estado para fazerem descer gente do gentio e trazê-la consigo para o povoado na qual entrada gastou um ano e no dito tempo fez e usou com os ditos gentios os seus costumes gentílicos fazendo seus tangeres e cantares da maneira sobredita". Por outro lado, uma das idéias mais enfatizadas por ele ao longo da confissão é a necessidade de se adotar os costumes indígenas para conseguir se impôr junto aos índios. PRIMEIRA VISITAÇÃO, Confissões da Bahia, p. 220-226. Devemos lembrar que Tomacáúna seguia o mesmo procedimento adotado por Nóbrega no processo de aproximação dos índios: afirmava ele que "a semelhança é causa de amor".

(18) PRIMEIRA VISITAÇÃO, Confissões da Bahia, p. 221.

(19) ibidem, p. 223.

(20) ibidem, p. 223. Tomacáúna ficou conhecido por sua participação na conquista do Sergipe, lutando ao lado de cristãos-velhos, cristãos-novos, índios e mamelucos. José Gonçalves Salvador

informa que Tomacaúna teria vindo, mais tarde para São Paulo - SALVADOR, José Gonçalves. OS CRISTÃOS-NOVOS: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1690). São Paulo, Pioneira-USP, 1976, p. 326.

(21) NOVINSKY, Anita. CRISTÃOS-NOVOS NA BAHIA. São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 158-159.

(22) É curioso que a leitura das Viagens de Mandeville tenha levado Menocchio a acreditar que a alma também era mortal. Num dos interrogatórios, ele dissera: "Este mesmo livro da cavaleiro Mandavilla dizia também que, quando os homens estavam doentes, próximos da morte, procuravam o padre, e o tal padre consultava um idolo que lhe dizia se o doente devia morrer ou não; caso sim, o padre o sufocava e junto a outros o comia; se o sabor era bom, não tinha pecados; se era ruim, tinha muitos pecados e tinham feito muito mal em deixá-lo viver tanto. E dali tirei minha opinião de que, morto o corpo, a alma também morre, já que existem tantos e diferentes tipos de nações, e uns crêem de um modo e outros de outro". GINZBURG, op. cit., p. 109.

(23) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 283.

(24) FEBVRE, Lucien. O PROBLEMA DA DESCRENÇA NO SÉCULO XVI: a religião de Rabelais. Lisboa, Início, 1970, p.204.

(25) ibidem, p. 204.

(26) BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MÉDIA E NO RENASCIMENTO: o contexto de François Rabelais. São Paulo, Brasília. HUCITEC-Unb, 1987, pp. 112-113.

(27) ibidem, p. 113.

(28) FEBVRE, op. cit., p. 506.

(29) BAKHTIN, Mikhail, op. cit., p. 113

(30) GINZBURG, op. cit., p. 251.

(31) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 284.

(32) ibidem, p. 284.

(33) ibidem, pp. 350-351.

(34) ibidem, pp. 283-284.

(35) ibidem, p. 351.

(36) ibidem, pp. 543-544.

(37) ibidem, p. 544.

(38) Antonio Simões denunciou ao visitador que "Lázaro Aranha

lavrador homem de quarenta e cinco anos pouco mais ou menos mameluco filho de uma negra da terra e de um branco o qual diziam ser cristão novo morador em Perabastú...". PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 283.

(39) Ofensas contra santos, como picar o Flos Sanctorum, eram consideradas um forte indicio de judaísmo. O cristão-novo Alvaro Sanches foi denunciado à Mesa por "estar picando com uma agulha uma figura de Nossa Senhora na coroa dela de um Flos Sanctorum". PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, pp. 374-375.

(40) SOUZA, Laura de Mello e, op. cit., p. 143.

(41) É esta a posição de Sonia Siqueira quanto às idéias de Lázaro Aranha - SIQUEIRA, Sonia. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E A SOCIEDADE COLONIAL, p. 390.

(42) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO. Lisboa, Estampa, 1984, vol. I, p. 23.

(43) Saint Mars e Diogo Afonso foram presos pela Inquisição de Évora. Ambos os processos serão mencionados mais adiante.

(44) SIQUEIRA, Sonia, op. cit., p. 390.

(45) GINZBURG, op. cit., p. 145.

(46) ibidem, p. 155.

(47) ibidem, p. 223.

(48) ibidem, p. 233.

(49) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Évora, Processo no. 2736, apud COELHO, Antonio Borges. INQUISIÇÃO DE EVORA: dos primórdios a 1668. Lisboa, Caminho, 1987, vol. I, p. 241.

(50) Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cadernos do Promotor, 146/3/6, fls. 109 apud COELHO, op. cit., p. 242.

(51) ibidem, 146/3/2, fls. 388 apud COELHO, op. cit., p. 242.

(52) Toda a descrição do processo de Saint Mars feita aqui baseia-se na na compilação realizada pelo historiador Antonio Borges Coelho, a partir do próprio processo inquisitorial. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Évora, Processo no. 14.079, apud COELHO, op. cit., pp. 243-248.

(53) COELHO, op. cit., p. 249.

(54) HILL, Christopher. O MUNDO DE PONTA-CABEÇA: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 42-54.

(55) DICKENS, A.G. LOLLARDS AND PROTESTANTS IN THE DIOCESE OF YORK, 1509-1559, p. 13 apud HILL, op. cit., p. 42.

(56) BARROS, João de. ROPICA PNEFMA, p. 63 apud COELHO, op. cit., p. 248.

(57) MORE, Thomas. A UTOPIA. Tradução e notas de Luis de Andrade; ERASMO, ELOGIO DA LOUCURA. Tradução e notas de Paulo M. Olivei-
ra. São Paulo, Abril Cultural, 1984, p.158.

(58) ibidem, p. 298.

(59) BURCKHARDT, Jacob. O RENASCIMENTO ITALIANO. Lisboa, Presen-
ça-Martins Fontes, 1973, p. 394.

(60) BURCKHARDT, Jacob, op. cit., p. 394.

(61) ibidem, p. 420.

(62) ibidem, p. 420.

(63) ibidem, p. 420.

(64) ibidem, p. 386.

(65) FEBVRE, Lucien, op. cit., p. 215.

(66) DELUMEAU, A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO, vol. II, p. 102.

(67) ibidem, p. 103.

(68) ibidem, p. 102.

(69) É bastante significativo que a cosmogonia de Menocchio, assim como a negação da imortalidade da alma em Lázaro Aranha, tenham sido formuladas a partir de elementos característicos do cotidiano de cada um. Uma das idéias centrais do argumento de Febvre é a de que as palavras necessárias à proposição da des-
crença ainda não haviam sido forjadas no século XVI. Aqui se evidencia os limites da sua análise: para ele, palavras como "carvão", "queijo" e "vermes" não funcionam como metáforas.

(70) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco. p. 446.

(71) ibidem, p. 195.

(72) DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE: 1300-1800 uma cidade
sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 405.

(73) ibidem, p. 389.

(74) HUIZINGA, Johan. O DECLÍNIO DA IDADE MEDIA. São Paulo,
VERBO-USF, 1978, pp. 150-151.

(75) ibidem, p. 151.

- (76) ibidem, p. 150.
- (77) DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE, p. 405.
- (78) ibidem, p. 405.
- (79) ibidem, p. 405.
- (80) ibidem, p. 405.
- (81) ibidem, p. 405.
- (82) ibidem, pp. 405-406.
- (83) Por fórmulas de arrenego, entendo todas as blasfêmias que negam a existência de Deus, dos santos, do paraíso, do céu, da Virgem etc., expressas frequentemente pelo verbo "arrenegar".
- (84) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, pp. 421-422.
- (85) ibidem, p. 422.
- (86) ibidem, p. 422.
- (87) NOGUEIRA, Carlos Roberto F. O DIABO NO IMAGINÁRIO CRISTÃO. São Paulo, Ática, 1986, p. 67.
- (88) ibidem, p. 68.
- (89) ibidem, p. 69.
- (90) "Se a obsessão do Anticristo e o medo do fim do mundo - apreensões de origem clerical - atingiram a partir de meados do século XIV camadas da população provavelmente muito mais amplas do que no ano Mil, isso se deve não só às desgraças da época, mas também, e talvez sobretudo, aos meios de difusão desses terrores escatológicos" - DELUMEAU, O MEDO NO OCIDENTE, p. 216.
- (91) ibidem, p. 225.
- (92) ibidem, p. 215.
- (93) ibidem, p. 215.
- (94) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias da Bahia, p. 422.
- (95) ibidem, p. 308.
- (96) ibidem, p. 497.
- (97) LE GOFF, Jacques. LA NAISSANCE DU PURGATOIRE. Paris, Gallimard, 1981.
- (98) ibidem, p. 9.

- (99) *ibidem*, p. 15.
- (100) *ibidem*, p. 372.
- (101) *ibidem*, p. 373.
- (102) *ibidem*, p. 373-4.
- (103) *ibidem*, p. 374.
- (104) *ibidem*, p. 374.
- (105) *ibidem*, pp. 374-375.
- (106) *ibidem*, pp. 375-376.
- (107) O historiador português José Sebastião da Silva Dias trouxe à luz uma série de processos inquisitoriais movidos contra humanistas portugueses no século XVI. Estes, em sua maioria, oscilavam entre a dúvida quanto à existência do Purgatório e a sua negação peremptória. DIAS, José Sebastião da Silva. *CORRENTES DO SENTIMENTO RELIGIOSO EM PORTUGAL*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960. Ver, entre outros, o processo de João da Costa, pp. 515-520.
- (108) LE GOFF, Jacques. *LA NAISSANCE DU PURGATOIRE*, p. 10.
- (109) *PRIMEIRA VISITAÇÃO*. Denúncias de Pernambuco, p. 165.
- (110) GINZBURG, Carlo. *O QUEIJO E OS VERMES*, pp. 220-221.
- (111) *PRIMEIRA VISITAÇÃO*. Denúncias de Pernambuco, p. 165.
- (112) LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, p. 10.
- (113) DIAS, José Sebastião da Silva. *CORRENTES DO SENTIMENTO RELIGIOSO EM PORTUGAL*, p. 205.
- (114) Muitos autores relacionam a teologia de Lutero a correntes agostinianas que atravessaram a Idade Média e desembocaram no século XVI. De qualquer modo, é indiscutível o peso do agostinismo no conjunto de suas idéias religiosas. Ver DELUENAU, Jean. *LA REFORMA*. Barcelona, Labor, 1985, pp. 210-212.
- (115) GINZBURG, *op. cit.*, pp. 75-76, grifos do autor.
- (116) Escreve Ginzburg que "o Sogno é de fato uma típica voz do evangelismo italiano", cujas aspirações são recorrentes também nas confissões de Menocchio - *op. cit.*, p. 75.
- (117) BURKE, Peter. *CULTURA POPULAR NA IDADE MODERNA: Europa (1500-1800)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 241.
- (118) *ibidem*, pp. 239-240.

(119) *ibidem*, pp. 241-242.

(120) "A vossa reputação, e a fama de vossa vida inatacável... são conhecidas demais e elevadas demais para serem atacadas... Mas a vossa Sé, que é chamada Cúria romana, e a qual nem vós nem homem algum pode negar que é mais corrupta do que qualquer Babilônia ou Sodoma jamais foram, e que é, tanto quanto posso ver, caracterizada por uma perversidade totalmente depravada, irremediável e notória - essa Sé já a desprezei completamente..." - estas são algumas passagens da carta escrita por Lutero ao papa Leão X, no ano de 1520 - DURANT, Will. A REFORMA. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959, p. 27.

(121) Trata-se de um panfleto intitulado "Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas de Camponeses", lançado na imprensa de Wittenberg em meados de maio de 1525 - *ibidem*, p. 70.

(122) DELUMEAU, LA REFORMA, op. cit., p. 46.

(123) *ibidem*, p. 5.

(124) *ibidem*, p. 22.

(125) "Os humanistas, ao redescobrirem a Escritura e limpá-la, como um quadro, das impurezas que a deformavam, aspiravam a uma religião simples, vivida, evangélica, com poucos dogmas, na qual a humanidade havia buscado e encontrado a paz do coração na imitação de Jesus. As cerimônias supersticiosas ou farisaicas deveriam ser substituídas por um culto próximo ao da Igreja primitiva" - *ibidem*, p. 24.

(126) *ibidem*, p. 24.

(127) GINZBURG, op. cit., p. 72 e ss.

(128) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 103-104.

(129) *ibidem*, p. 104.

(130) *ibidem*, p. 93.

(131) *ibidem*, pp. 90-91.

(132) *ibidem*, p. 104.

(133) *ibidem*, p. 105.

(134) *ibidem*, p. 440.

(135) *ibidem*, p. 440.

(136) SEGUNDA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das

Confissões e ratificações da Bahia - 1618-1620. Introd. Eduardo d'Oliveira França e Sonia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, p. 403.

(137) Carta de Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. São Vicente, 12 de fevereiro de 1553, in LEITE, Serafim. NOVAS CARTAS JESUITICAS: de Nobrega a Vieira. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, p. 80.

(138) Carta do irmão Antonio Blázquez ao padre Diego Laynes. Bahia, 30 de abril de 1558, in LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL. São Paulo, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, vol. II, p. 440.

(139) Carta de Nóbrega ao padre Simão Rodrigues. São Vicente, 10 de março de 1553, in *ibidem*, vol. I, pp. 453-4.

(140) Desconheço a existência de um estudo de fôlego em torno da corrente materialista presente nas falas analisadas até aqui.

(141) GINZBURG, Carlo, O QUEIJO E OS VERMES, p. 109.

(142) *ibidem*, p. 145.

(143) *ibidem*, p. 286.

(144) *ibidem*, pp. 286-287.

(145) *ibidem*, p. 219.

(146) *ibidem*, p. 233.

(147) *ibidem*, p. 155.

(148) *ibidem*, pp. 225-226.

(149) *ibidem*, p. 143.

(150) *ibidem*, p. 143.

(151) *ibidem*, p. 265.

(152) *ibidem*, p. 265.

(153) MANSELLI, Raoul. LA RELIGION POPULAIRE AU MOYEN AGE: problèmes des méthodes et d'histoire. Montréal, Institut d'Etudes Médiévales Albert Le Grand, 1975, p. 115.

(154) SOUZA, Laura de Mello e, *op. cit.*, p. 375.

(155) BETHENCOURT, Francisco. O IMAGINARIO DA MAGIA - feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI. Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 23.

(156) ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. 9635, fls. 2v, apud

BETHENCOURT, op. cit., p. 159.

(157) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Confissões da Bahia, pp. 77-80.

(158) ibidem, p. 88.

(159) ibidem, p. 158.

(160) HUIZINGA, op. cit., p. 159.

(161) ibidem, p. 161.

(162) GINZBURG, Carlo. OS ANDARILHOS DO BEM: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 42.

(163) ibidem, p. 43.

(164) A historiadora Laura de Mello e Souza também faz uma leitura muito parecida dos casos arrolados aqui. Comentando um episódio ocorrido na Segunda Visitação da Bahia, no qual o cristão-novo Antonio Dias Moraes respondeu a um amigo, falando sobre o Juízo, que "seria quando Deus quisesse, e que depois de mortos ficávamos uma pouca de carne podre do mais baixo metal que havia, e que não tínhamos Juízo", ela conclui: "o cristão-novo retruca que Deus é quem determina tudo, e que nada valem os depois de mortos - o que equivale dizer, de outra forma, que é só a vida que conta!" - op. cit., p. 124.

(165) GINZBURG, O QUEIJO E OS VERMES, pp. 156-157.

(166) ibidem, p. 165.

(167) BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MEDIA E NO RENASCIMENTO, p. 16.

(168) ibidem, p. 16.

(169) ibidem, p. 17.

(170) ibidem, p. 243.

(171) ibidem, p. 342.

(172) DARNTON, Robert. O GRANDE MASSACRE DE GATOS e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 50.

(173) ibidem, p. 52.

(174) DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO, vol. 2, p. 18.

(175) ibidem, p. 18.

CAPITULO 4

O MUNDO DE CABEÇA PARA BAIXO

FRAGMENTOS DE CONVERSAS

A fazenda de Vicente Corrêa, na freguezia da Várzea do Capibaribe, ficou conhecida, no final do século XVI, como um lugar de encontro, onde as pessoas se reuniam para trocar idéias, discutir matéria religiosa e, eventualmente, incorrer em heresia. Por esta época, corriam algumas histórias sobre as idéias pouco ortodoxas de seus moradores. Falava-se que a esposa de Vicente Corrêa, dona Ignez de Brito, dissera a um frade "galanteando" e "rindo" que a ordem dos casados era melhor que a ordem dos religiosos (1). Do carpinteiro de carros Marcos Martins, dizia-se que um dia, agastado com uma ferramenta, renegara de Deus e dos santos do paraíso (2).

Manoel Gonçalves era feitor na fazenda do Capibaribe quando a Visitação do Santo Officio aportou na capitania de Pernambuco, no ano de 1593. Dez dias depois da instalação solene do visitador e seu séquito, ele foi denunciado pelo meirinho Martim Moreira (3), antigo morador da fazenda de Vicente Corrêa. O meirinho contou à Mesa que procurara o feitor para descobrir se era verdade aquilo que ouvira falar a seu respeito: diziam que ele acreditava que "quem neste mundo não fornicava, que no outro o fornicavam". Diante da convicção irremovível do feitor na existência de um outro mundo pleno de fornicação, Martim Moreira repreendera-o "asperamente", conseguindo, contudo, a sua garantia de que "não o diria mais" (4).

E importante notar que, nesta versão do episódio, a conversa entre os dois homens havia ocorrido apenas por iniciativa do meirinho, interessado em certificar-se da veracidade dos

comentários que corriam sobre o feitor. Para efeito de denúncia, porém, bastava a ele o simples conhecimento, através de terceiros, do teor das palavras de Manoel Gonçalves, pois a "Inquisição portuguesa admitia 'testemunhas de ouvida', ou seja, que pessoas testemunhassem sobre fatos dos quais tinham ouvido falar sem, no entanto, terem-nos presenciado" (5).

Quinze dias depois de a denúncia ter sido feita, o carpinteiro Bento Alvares, outra testemunha envolvida na história, comparecia diante do visitador para dar a sua versão dos fatos. Contou que um dia, ele e Martim Moreira, conversando com Manoel Gonçalves, recomendaram-lhe que "não andasse com as negras" (6). O feitor replicara que "o deixassem fornicar cá bem nesta vida que na outra bem fornicado haveria de ser". Os dois amigos voltaram a repreendê-lo "gravemente, dizendo-lhe que aquilo era heresia" . O outro justificara-se, alegando "que já tinha ouvido dizer aquilo" e a conversa se encerrou ali (7). Na ocasião, pronunciara algumas palavras que foram suprimidas na transcrição da denúncia por serem "palavras desonestas, que aqui se não nomeam, por honestidade" (8).

Bento Alvares confirmou, em linhas gerais, o depoimento de Martim Moreira. Entretanto, algumas variações revelam que certos detalhes foram omitidos pelo meirinho, e outros, aparentemente desvirtuados. Em primeiro lugar, Bento Alvares deu a entender que o assunto sobre as negras aparecera por acaso, ao contrário de Martim Moreira, que sugerira que teria se dirigido até o feitor para verificar se ele havia dito as palavras escandalosas. Em segundo lugar, o meirinho omitira a presença de Bento Alvares, atribuindo a si próprio a iniciativa da conversa, a

repreensão e finalmente a garantia de que o feitor não mais iria repetir a proposição herética. E por último, Bento Alvares não fez, em sua denúncia, referência alguma à promessa do feitor de não voltar a repetir a bizarra defesa da fornicação.

Que significado podem ter estas pequenas, quase imperceptíveis, variações, visto que elas não comprometem a natureza das denúncias que pesavam contra Manoel Gonçalves? Nos recentes estudos sobre a Inquisição européia, os historiadores têm enfatizado o papel hegemônico, por assim dizer, da figura do inquisidor, dotado de uma dialética implacável e eficaz para enredar as suas vítimas, indefesas diante da monstruosa máquina inquisitorial. Contudo, uma divergência tão sutil entre duas versões de um mesmo episódio parece revelar que os denunciantes armavam-se de estratégias capazes, muitas vezes, de subverter a lógica inquisitorial, de modo a impor as suas próprias regras na apresentação da denúncia. Tanto o meirinho Martim Moreira quanto o carpinteiro Bento Alvares estruturaram as suas respectivas versões no sentido de evidenciar a cumplicidade com o espírito persecutório da Inquisição. Afinal, o ato de denunciar pressunha a fidelidade à doutrina católica e o zelo religioso no combate às heresias (9). Mais que o carpinteiro, Martim Moreira empenhou-se em assumir a feição do "bom cristão", atento aos desvios religiosos da comunidade e disposto a extirpá-los, reconduzindo o pecador à trilha da ortodoxia. Casos como este permitem-nos pensar na denúncia como um discurso estratégico, estruturado a partir de finalidades bem definidas, amoldadas às expectativas da Igreja em relação aos cristãos.

O feitor foi descrito por Martim Moreira como um jovem mameluco, "simples e sem malícia". Sua situação contrastava com a de seu denunciante, que exercia a função de meirinho da correição da Capitania, encarregado de "fazer certas diligências e notificações pelas fazendas", com o objetivo de arregimentar homens para a guerra que então se travava naquela região (10). Tratava-se pois de um homem dotado de instrução, num lugar onde poucos sabiam assinar o próprio nome. Na denúncia contra Manoel Gonçalves, o meirinho buscou atenuar a falta do amigo: evitou utilizar a palavra "heresia", tentou atribuir o erro à ignorância e à simplicidade, e afirmou a intenção do denunciado em não mais repetir a expressão herética (11).

À primeira vista, o visitador não se mostrou particularmente interessado na denúncia. Limitou-se às intervenções de praxe, abstendo-se de inquirir sobre as minúcias do episódio. Para se orientar na detecção e classificação das heresias, ele contava com um pequeno manual, o *Monitório Geral*, escrito em 1576 no qual D. Diogo da Silva, seu autor, descrevia um grande número de heresias (12). No que diz respeito à opinião do feitor, ela poderia ser classificada no item que versava sobre os dogmas relacionados ao além-túmulo. Este item conclamava os fiéis a delatarem se "sabeis, vistes ou ouvistes que algumas pessoas, ou pessoa, tenham ou hajam tido alguma opinião herética, dizendo e afirmando, que não há nem paraiso, nem glória para os bons, nem inferno, nem penas para os maus, ou que não há mais que nascer e morrer". Entretanto, a idéia do feitor Manoel Gonçalves nada tinha a ver com a negação do Inferno, do Purgatório ou mesmo do Céu. Como inseri-la em tal item sem subverter o seu

sentido original ?

Diante das denúncias que se sucediam, o visitador adotava, via de regra, uma atitude classificatória e anuladora das diferenças. Ele procedia de modo a encaixar o seu conteúdo nos moldes rígidos das heresias fixadas pela Igreja, transformando o réu no modelo clássico do sodomita, luterano, blasfemo, feiticeiro, etc. Muitas vezes suas intervenções tinham por único objetivo averiguar se as características daquele modelo coincidiam com as descritas pelo denunciante. Essa mania classificatória tendia a torná-lo impermeável às especificidades, ou seja, às formulações que não se identificavam aos modelos estabelecidos e cristalizados nos manuais de inquirição.

Atrelado à perspectiva da Inquisição, o historiador corre o risco de reeditar o olhar do visitador, avesso à novidade, quando se contenta apenas em reproduzir o juízo deste último, interpretando o universo cultural das denúncias e confissões a partir do conceito de heresia. É necessário vislumbrar a possibilidade de conflito porque aquilo que nós historiadores tendemos a denominar heresia, tem muitas vezes uma complexidade muito maior que a simples negação do dogma religioso. Entender esta fala, dar-lhe contexto, fazê-la funcionar, retirando-lhe a dimensão de mera negação, recuperar a sua lógica, a sua complexidade: eis a tarefa do historiador da cultura. Afinal, até que ponto a simples etiqueta "blasfêmia sobre a outra vida" dá conta da fala de Manoel Gonçalves ?

O visitador Heitor Furtado de Mendonça via-se às voltas com um fragmento que não se encaixava no universo das trans-

gressões e heresias que os livros e manuais da Inquisição haviam constituído. Poderia julgá-lo uma idiossincrasia do feitor Manoel Gonçalves e inseri-lo no genérico "blasfêmia", conceito suficientemente amplo para conter as opiniões mais disparatadas. No entanto, a estranha proposição do feitor voltaria à tona algum tempo depois.

Um ano mais tarde, desta vez na capitania da Paraíba, o visitador defrontou-se com uma denúncia contra o marinheiro Gonçalo Francisco, que vivia de conduzir um navio de Olinda para o Varadouro. Jovem e "simples", ele parecia desprezar a punição que os jesuítas ameaçavam aqueles que se entregavam à luxúria com as índias da terra. O marinheiro Antonio Gomes relatou à Mesa que um dia, quando fazia o caminho do Varadouro, Gonçalo Francisco tomara para si uma índia. Censurado pelo companheiro, respondera: "calai-vos que quem não dorme com mulher neste mundo, dormem com ele os diabos no outro" (13).

Uma breve leitura revela a extraordinária semelhança entre esta história e a denúncia feita pelo meirinho Martin Moreira: a crença de Manoel Gonçalves num outro mundo de coitos invertidos reaparece aqui formulada de modo diverso. Ao contrário do feitor, o marinheiro havia revelado a Antonio Gomes a identidade do "agente fornicador" que iria punir os castos no outro mundo. Eram os diabos.

A semelhança do feitor Manoel Gonçalves, o marinheiro era tido por "homem simples". De acordo com Martin Moreira, o feitor revelara-lhe que havia aprendido a proposição herética através de outras pessoas. Este fato, associado a impressionante similitude entre ambas as falas, leva-nos a pensar que não se

tratava apenas de uma coincidência, originada pela tentativa de justificar a transgressão do sexto mandamento (14). Afinal, a idéia de diabos fornicadores que impõem castigos aos homens que não fornicam neste mundo parece ser, à primeira vista, estranha à concepção cristã do Além. Mesmo o ato de fornicar - que é a base da fala dos colonos - constituía, aos olhos da Igreja, no século XVI, uma das interdições previstas nos Dez Mandamentos.

A tese de que não se tratava de uma simples coincidência, ou ainda de uma idéia restrita a um pequeno número de indivíduos, que se espalhara a partir de uma única pessoa, é reforçada pelas outras denúncias que seriam apresentadas ao visitador Heitor Furtado de Mendonça, que via a história dos diabos fornicadores tomar proporções cada vez maiores.

No mesmo ano de 1594 e ainda na capitania da Paraíba, o lavrador Marçal Vaz compareceria à Mesa da Visitação para dar um testemunho "de ouvida". Ficara sabendo através de Mécia d'Oliveira, que por sua vez ouvira de um tal de frei João, que Breatiz Luis, mulher viúva que tinha "uma mão a menos", costumava responder aqueles que reprovavam-lhe a conduta, dizendo que "neste mundo a vissem andar, que no outro que a não haveriam de ver penar" (15).

O motivo pelo qual o frei reprovava o comportamento da viúva deveria ser semelhante ao que levava Martim Moreira e Antônio Gomes a censurar os seus respectivos companheiros. A palavra "andar" parecia guardar, no século XVI, uma acepção bem específica, que se conserva ainda hoje: significava, entre outras coisas, ter relações sexuais com alguém. Feminista avant

la lettre, Breatiz Luis reservava-se o direito de fazer o que bem queria com seu corpo, mesmo que para isso tivesse que enfrentar a autoridade de um frei ou a moralidade colonial.

Apesar das variações entre a proposição de Breatiz e a dos outros dois colonos, todas partilhavam de uma mesma lógica: aqueles que não "andassem" neste mundo (entendido como fornicar, ou ter relações sexuais), seriam punidos no outro. Todas as três proposições tinham em comum o fato de conceber o outro mundo como inversão - andar em oposição a penar, fornicar a ser fornicado - e de promover a apologia, por assim dizer, da sexualidade.

Havia variações na formulação desta idéia. No início de março de 1595, Antonio Osoreo relatou à Visitação um episódio que ocorrera em Olinda naquele mesmo ano. Contou que um dia, estando ele, Antonio Pereira Trancoso e Bastião Pereira, mercador em Angola, sentados a sua janela, que dava para a rua do Rocha - a rua mais movimentada de Olinda -, "vieram a falar em uma moça casada cujo marido é ausente" e do quanto "ela era dissoluta e desonesta e usava mal de seu corpo dormindo com que lho pedia". Para surpresa dos presentes, o mercador Bastião Pereira replicara então que "faz muito bem que a que cá se não farta disso não pode ir ao paraíso" (16).

"Afeiçoado à carne", assim Antonio Osoreo descreveu o mercador de Angola. Antonio Pereira Trancoso, estudante no colégio da Companhia, acrescentou à denúncia a sua opinião pessoal sobre o outro: tinha-o "por homem inconsiderado algumas vezes no seu modo de falar e que se gaba de frascário e sensual" (17).

Bastião Pereira não fizera uma referência direta ao Inferno, mas implícita nas entrelinhas de suas palavras estava a

idéia da inversão: quem não pode ir ao Paraíso, vai ao Inferno. Afinal, o Purgatório - uma possível alternativa - era visto como uma etapa anterior ao Paraíso, porque depois de terem purgados os pecados, seus habitantes alcançariam o Céu.

Estas considerações acenam para uma interessante hipótese sobre as visões do Além no século XVI: não estaríamos diante de uma concepção original acerca do Inferno - pois estranha à concepção oficial da Igreja -, enraizada no imaginário popular e na qual se associavam diabos e sexo? Não partilhariam Manoel Gonçalves, Gonçalo Francisco, Breatiz Luis e Bastião Pereira de um universo de significação diverso ao da cultura eclesiástica, onde a fornicação, o diabo e o outro mundo adquiriam um novo simbolismo?

Distinguiremos, em primeiro lugar, os três temas misturados na proposição segundo a qual "quem neste mundo não fornicava, que no outro o fornicavam". O primeiro é a concepção do diabo como um agente fornicador que, dado a cópulas com os homens, não parece se revestir das cores sombrias e mórbidas, inerentes às representações em curso na Época Moderna. O segundo tema refere-se à atitude destes colonos diante do sexo: tanto o feitor Manoel Gonçalves quanto o marinheiro Gonçalo Francisco, a viúva Breatiz Luis e o mercador Bastião Pereira, ao justificarem a fornicação, expuseram uma visão específica e original acerca da própria sexualidade, sem a marca do pecado que a Igreja lhe reputava; para eles, o sexo era algo intrinsecamente bom. O terceiro tema é a idéia do outro mundo como uma espécie de "mundo às avessas", que se definia como o reflexo invertido do

mundo presente.

OS DIABOS FORNICADORES

O primeiro tema que aflora das palavras do feitor Manoel Gonçalves e do marinheiro Gonçalo Francisco diz respeito ao diabo, ou melhor, "aos diabos". Nomeá-lo pelo plural era uma prática corrente no século XVI: os jesuítas, por exemplo, acreditavam que uma horda de diabos se interpunha entre eles e a catequese, visando impedir a todo custo o sucesso da empresa de cristianização (18). Alguns autores consideraram as referências "aos diabos" um reflexo da especialização do mundo infernal, com diabos superiores e inferiores, maiores e menores (19). Vale lembrar, por exemplo, que o Inferno de Dante era habitado por um número incontável de demônios, que o assaltaram insistentemente durante sua descida ao centro da terra.

A especialização dos demônios de acordo com a "grelha" dos pecados mortais encontrar-se-ia também nos teólogos dos séculos XVII e XVIII. Segundo Raphael Eluteau, "De sete Diabos faz menção a Sagrada Escritura, e cada um deles tenta ao homem em um dos sete pecados mortais, Lúcifer em soberba; Asmodeo, em luxúria; Satanás, em impaciência e ira; Baelphegor, em gula; Baelzebub, em inveja; Bahemot, em acídia; Mammona, em avareza" (20). As referências feitas pelos jesuítas aos diabos e todas aquelas que podem ser filiadas a uma tradição popular não se inserem, contudo, neste esforço de especialização. O que elas revelam é, antes de tudo, a crença na onipresença do demônio no universo, multiplicado por muitos. Lázaro Aranha costumava dizer que "viesses já levá-lo os diabos, que o que os diabos lhe que-

riam que o acabassem já de levar" (21). A portuguesa Borges, mulher solteira e "alta de corpo", tida por "grande feiticeira pelo poder do diabo, "levara um carpinteiro a meia-noite à ponte da vila de Olinda e picara-o com uma agulha "para lhe tirar sangue para dar aos diabos e chamava por eles" (22).

A crença de que os demônios enroscavam-se entre os homens era partilhada também pelos adversários da Igreja de Roma. A revolta dos camponeses afigurara a Lutero mais uma das peripécias do demônio que "tinha em vista devastar inteiramente a Alemanha porque não tinha outro meio para criar obstáculo ao Evangelho". A luta contra os camponeses revoltados não era somente um combate "contra a carne e o sangue, mas também contra os maus espíritos que estão nos ares..." (23).

A demonologia quinhentista atribuiu uma importância crescente à ubiquidade da ação diabólica: se o próprio Satã residia no Inferno, seus sequazes circulavam livremente entre os homens (24). Retomando santo Agostinho e são Tomás de Aquino, Martin Del Rio confirmou, no seu *Controverses et recherches magiques*, escrito em fins do século XVI, que "tudo o que se faz no mundo de uma maneira visível pode ser obra dos diabos" (25). No século XVI surgiram as primeiras tentativas de se precisar o número dos diabos que compunham o exército furioso de Satã. Segundo Jean Wier, autor da obra *De praestigiis daemonum*, publicada em 1564, eles "são 7.409.127, sob as ordens de 79 príncipes, eles próprios subordinados a Lúcifer" (26). Em 1581 veio à luz uma obra de autor desconhecido, intitulada *Le cabinet du roy de France*, que chegava a um número muito próximo ao de

Jean Wier: "7.405.920 demônios distribuídos entre 72 príncipes, todos obedecendo naturalmente a Satã" (27). Outros julgaram tais cifras muito baixas e arriscaram algarismos ainda maiores: Suarez, no seu tratado De angelis, afirmava que "cada homem é provavelmente duplicado, desde o momento de sua animação, por um demônio especialmente encarregado de tentá-lo durante toda a sua vida" (28).

Na verdade, a insistência na ubiquidade como característica demoníaca correspondeu ao nascimento de uma nova postura diante do demônio, marcada pelo medo e pela perseguição movida pela Igreja aos seus supostos sectários. Foi Delumeau quem desmoronou a idéia de que teria sido na Idade Média, mais que qualquer outra, a grande vaga dos medos demoníacos. Segundo ele, o homem da Renascença viu-se diante da "imagem gigantesca de um Satã todo-poderoso", às voltas com a "multidão das armadilhas e das artimanhas que ele e seus sequazes são capazes de inventar" (29).

A ascensão do satanismo durante os séculos XV e XVI teve na imprensa um dos seus instrumentos mais eficazes de difusão. Ao lado de volumes densos e pesados, dirigidos aos teólogos, alinhavam-se as publicações populares, destinadas a um público bem mais amplo. Na Alemanha, uma coleção de 33 livros dedicados à demonologia, intitulada Teatro dos diabos, teve três edições (1569, 1575 e 1587) ao longo de 28 anos. Acredita-se que entre as primeiras edições e reimpressões, cerca de 231.600 exemplares de obras relativas ao universo demoníaco foram publicadas na Alemanha na segunda metade do século XVI (30).

Transtornada pelas imagens de um mundo ameaçado por um

demônio cada vez mais presente e próximo e convulsionado pelos movimentos religiosos que pareciam anunciar a vinda do Anticristo, a cultura eclesiástica quinhentista empenhou-se em disseminar os sinais do ocaso da humanidade e a perseguir os que denotassem alguma proximidade com o reino do Mal. A sermonística e iconografia tornaram-se os arautos de uma época marcada pela presença de Satã (31).

Nem todos, no entanto, foram sensíveis ao espírito cruzadista da Igreja, na sua luta acirrada contra os diabos que pululavam no universo. Enquanto teólogos e demonólogos obstinavam-se em descrever os artifícios empregados por eles para enredar os incautos, persistiu, junto às massas populares, um núcleo de crenças em que o demônio emergia como uma figura cômica. Não foram poucos os estudiosos que notaram a duplicidade do diabo nos inícios da Época Moderna, dividido entre a concepção oficial da Igreja e a popular, dotada de contornos francamente benfazejos para a qual o demônio podia ser também "um personagem familiar, humano, menos temível" do que assegurava os teólogos (32).

Observações como essas ressaltam a historicidade do imaginário europeu em relação ao diabo, fecundado por trocas entre a herança pagã e o cristianismo, e a um só tempo indicam a necessidade de se romper com a idéia de uma figura perfeitamente monolítica, fechada em si mesma, que atravessaria, incólume, toda a história. Durante a Idade Média, a face cômica do diabo revelava-se principalmente nas cerimônias públicas e no teatro religioso, onde ele assumia as cores das formulações populares. No Jeu d'

Adam, o drama religioso mais antigo do teatro ocidental inteiramente escrito em língua vulgar, datado do século XII, o diabo perdia o seu caráter assustador e transformava-se num galante sedutor às voltas com Eva no episódio do Génesis. A encenação era acompanhada pela presença de demônios entre o público, que corriam, gritavam e dançavam, promovendo toda sorte de desordem e confusão (33).

O teatro medieval, sobretudo o religioso, assumiu, à medida que ganhou a praça pública, um caráter acentuadamente popular e profano, e o diabo tornou-se uma figura cômica, destinada a provocar riso na platéia. Espetáculo voltado para a multidão, livre das amarras da seriedade religiosa, o mistério medieval entronizou o diabo como protagonista cômico (34). As diableries medievais - traduzidas para o português como diabruras - eram uma espécie de espetáculo popular que funcionava como contraponto aos mistérios encenados no palco. Aconteciam na praça pública e, ao contrário do tom pretensamente sério dos mistérios, "o costume permitia que, antes da representação, às vezes mesmo alguns dias antes, os diabos, isto é, os intérpretes da diabrura, corressesem pela cidade e pelas aldeias vizinhas com suas roupas de cena". Como sucedia no teatro religioso, os diabos cantavam e dançavam em intensa algazarra.

Tornaram-se célebres, por exemplo, as diabruras que tinham lugar em Chaumont, no Haute-Marne, no século XVI, durante o Mistério de São João. Costumavam ser precedidas por avisos onde se reservavam aos diabos "o direito, alguns dias antes do do começo do mistério, de correr pela cidade e aldeias (35)". Alegres, barulhentos, os diabos escapavam do palco e invadiam a

praça pública, gozando dos direitos particulares do carnaval. Nas diabruras dos mistérios medievais, nas visões cômicas de além-túmulo, nas lendas paródicas e nos fabliaux, etc., o diabo era um alegre porta-voz ambivalente de opiniões não oficiais e não tinha nada de aterrorizante nem estranho - como bem observou Mikhail Bakhtin (36).

Em fins da Idade Média, a presença dos diabos nas *diableries* e nas cerimônias rituais que tinham lugar ao longo do ano tornaram-no cada vez mais "uma figura familiar aos homens dessa época". Presença obrigatória em toda liturgia civil ou religiosa; o diabo, segundo Francastel, fazia "parte, de certa maneira, da ordem do mundo" (37).

O teatro de Gil Vicente é uma das evidências que comprovam a persistência do diabo cômico em meio à vaga sinistra dos medos satânicos, que se espraiou por amplos setores da cultura quinhentista. Gil Vicente, herdeiro da tradição teatral que remontava à Idade Média, reservou ao demônio um lugar de destaque na sua dramaturgia: ele centralizava a ação dramática e ao seu redor gravitavam as demais personagens. Astuto, sedutor e brincalhão, afeito às tiradas bem-humoradas, o diabo vicentino era o porta-voz de um histrionismo francamente popular.

No *Auto da Alma*, ele aparece como "um sedutor Don Juan, a tentar enredar a Alma nos seus conselhos insinuantes e perigosos" (38). Já no *auto da Barca do Inferno*, os pecadores desfilam um a um diante de um diabo cômico e galhofeiro, que os interroga de forma zombeteira, ridicularizando-os (39). Aliás, a presença de figuras populares no universo vicentino - especial-

mente na Barca do Inferno - e a utilização de uma linguagem explicitamente popular, povoada de palavras, impropérios, insultos e imprecções, fortalecem a tese de que Gil Vicente, ao lado de Rabelais, buscaram inspiração na cultura popular de seu tempo (40).

No auto da Barca do Inferno, as situações são irresistivelmente cômicas, feitas para divertir o público que, muito certamente, desatava a rir ao ouvir os insultos que a personagem do Parvo dirigia ao Demônio:

" (...) Sapateiro de Candosa!
Antrecosto de carrapato!
Hiu! Hiu! Caga no sapato,
filho da grande aleivosa!
Tua mulher é tinhosa
e há de parir um sapo
chentado no guardenapo!
Neto de caqarrinhosa!

(...) Hiu! Hiu! Lanço-te uma pulha!
De! De! Fica naquela!
Hup! Hup! Caga na vela
Hiu, cabeça de grulha!
Ferna de cigarra velha,
caganita de coelha,
pelourinho de Fampulha,
mija n'agulha! Mija n'agulha!(41)

Influenciado por Gil Vicente, a cujas encenações assistira durante a juventude em Portugal, José de Anchieta acabou por incorporar em seu teatro os traços populares do diabo vicentino. O forte enraizamento de seus autos, expresso pela recorrência de elementos tipicamente populares, aliada à intenção pedagógica, sugeriu a alguns dos estudiosos de sua obra uma inequívoca influência das pecinhas populares portuguesas que ele havia conhecido ainda jovem na Europa (42).

Em decorrência de uma visão de mundo marcada pela idéia de luta entre o Bem e o Mal, o diabo tornou-se, no teatro

anchietano, a figura de maior relevo, responsável por grande parte dos acontecimentos que tinham lugar na Colônia. Não se concebia, na sua perspectiva, a possibilidade de uma ação desprovida da participação direta ou indireta do diabo porque toda a realidade - e consequentemente a própria história - tecia-se a partir de ações contrárias, protagonizadas pelo Bem e pelo Mal. A predominância da figura diabólica na obra de Anchieta não é mais que o simples reflexo da onipresença do Mal no universo - eis o tema da ubiquidade, tão caro à cultura eclesiástica da época.

Anchieta retomou a tradição popular que tendia à humanização dos diabos, e deu a eles voz própria, acrescentando-lhes os atributos da astúcia e da esperteza que, no teatro de Gil Vicente, redundavam num clima irresistivelmente cômico. No entanto, é impossível interpretar o teatro deste jesuíta como manifestação de galhofa ou paródia. Este não é, em absoluto, o seu caso. O tom sério, por vezes sombrio, de seus autos não o impediu, contudo, de realizar algumas trocas com as formulações populares. Misturando-se às personagens reais, de tal maneira que ambas as identidades se embaralhavam por completo, o diabo exibia racionalidade e sentimentos caracteristicamente humanos. Além disso, a associação do diabo aos banquetes promovidos pelos indígenas e a recorrência de imagens grotescas do corpo dilacerado pelos castigos impostos por ele compunham, na perspectiva de Bakhtin, os componentes fundamentais da visão popular do Inferno e do diabo. É muito significativo também a clara predileção de Anchieta pelo verbo "assar", ao invés de

"queimar", fazendo aflorar mais uma vez a associação entre Inferno e banquete. Tal como Bakhtin assinalou para certas passagens da *Visio Pauli*, os pecadores, no teatro anchietano, são assados e comidos pelos diabos (43).

Se a tradição popular, presente tanto no teatro de Gil Vicente, quanto no de Anchieta, ajuda-nos a compreender um pouco a alusão do feitor Manoel Gonçalves e a do marinheiro Gonçalo Francisco aos diabos, feitas num tom galhofeiro, ela pouco ou quase nada esclarece acerca da natureza dos castigos infernais. Trilhamos um longo caminho para que o sentido das proposições de ambos pudesse ser compreendido a partir dos quadros referenciais da cultura do século XVI. Entretanto, o significado da imagem do diabo fornicário permanece oculto para nós.

Mais velada em Gil Vicente, a associação entre demônio e sexo ocupa um espaço importante no teatro moralizante de Anchieta. Ao condenar a cultura indígena, ele reportava-se a Satanás para explicar o adultério e a licenciosidade sexual que, segundo ele, caracterizava a sexualidade vivida pelos índios. Aqui, a associação entre o demônio e o sexo impõe-se de forma negativa e reprobatória. Na verdade, Anchieta, ao condenar a prática sexual dos indígenas, estendia-lhes uma opinião uníssonas entre teólogos e padres, que viam na fornicação um dos pecados que assediavam a humanidade.

Num dos ensaios que compõem a obra *L'Imaginaire Médiéval*, Jacques Le Goff ateve-se ao problema das origens da repressão sexual durante o limiar da Idade Média. De acordo com ele, a Igreja empreendeu, através de seus teólogos como São Paulo, um processo de demonização da carne e do corpo, pretensamente anco-

rado na Bíblia e que resultaria no nascimento de uma nova ética sexual, onde se estabelece definitivamente a relação entre sexualidade e pecado (44). A condenação do sexo atingiu o seu apogeu por volta de 395 e 430, quando santo Agostinho afirmou que o pecado original era legado ao homem através do ato sexual (45).

A análise de Le Goff privilegia, assim como a historiografia mais recente sobre o assunto, o papel da Igreja, mais especialmente de teólogos como são Paulo, são Gregório e santo Agostinho, no processo que culminou na condenação da sexualidade. Originada no seio de uma elite eclesiástica (46), a nova ética sexual derivou de uma certa interpretação da Bíblia, parcial e tendenciosa à medida que "a herança bíblica não havia munido a doutrina cristã de uma pesada bagagem de repressão sexual" (47). O Cântico dos Cânticos é um exemplo deste desvirtuamento: verdadeiro hino de amor conjugal, fortemente erótico, ele sofreu ao longo da Idade Média uma interpretação alegórica e espiritual. Assim, para Le Goff, a demonização do sexo - e a condenação de seus fautores às chamas do Inferno - nada mais foi que a consequência de seu rebaixamento como pecado. Ou seja, o papel do demônio no processo de marginalização do sexo constituiu-se a posteriori, como fruto da identificação da carne ao pecado. Sobre ele, passaram a recair então todos os "vícios" e "perverções" ligados à sexualidade e aos prazeres do corpo, alimentando por sua vez um vasto campo da teologia, empenhado em identificar os sinais da luxúria nas investidas demoníacas. Extrínseca ao demônio, a nova dimensão sexual - para a qual convergiam toda

sorte de pecados ligados à carne - sedimentou-se paulatinamente, fortalecida pelo nascimento da demonologia (48), até desembocar, por exemplo, na percepção que um religioso como Anchieta tinha acerca dos modos sexuais dos índios.

Ora, até que ponto a condenação do sexo, urdida nos espaços fechados da teologia, como uma trama restrita à elite eclesiástica, decorreu apenas de uma interpretação pessoal, sem correspondência no complexo universo cultural sobre o qual o cristianismo impunha-se como religião? Não existiria uma associação anterior entre demônio e sexualidade, no seio de uma tradição popular que mais tarde tingir-se-ia de pecado, por obra de teólogos como são Paulo?

Torna-se ainda mais interessante colocar em questão análises que minimizam a importância do demônio no processo de condenação da carne e da sexualidade, quando nos deparamos com a imagem que o associa à cópula, presente nas formulações do feitor e do marinheiro, e que parece remeter a uma época anterior ao corte constatado por Le Goff, ou seja, onde está ausente a marca do pecado.

Diante das denúncias contra Manoel Gonçalves, Gonçalo Francisco, Breatiz Luis e Bastião Pereira, o visitador Heitor Furtado de Mendonça certamente se lembrou das descrições minuciosas do coito entre demônio e homens, comuns nos tratados de demonologia. O primeiro dicionário impresso em Portugal por volta de 1570, o *Dictionarium* de Jerônimo Cardoso, já fazia menção ao problema das relações sexuais entre os mortais e os diabos. Designava-se então por súcubos os demônios que assumiam a aparência feminina e por incubos aqueles que assumiam a aparência

masculina (49). Na verdade, uma distinção como esta havia sido retomada do universo tomista. São Tomas de Aquino havia afirmado, no século XIII, que o demônio podia manter relações sexuais com o homem, e depois de ter recebido o seu sêmen, deitava-se com uma mulher, gerando-lhe filhos. Acreditava-se então na existência dos súcubos - "os que se deitam por baixo" - que, sob a forma de mulheres formosas, assaltavam os homens adormecidos, impelindo-os a quebrarem os votos de castidade, ou no caso de homens casados, a cometerem adultério. Os incubos - "os que se deitam por cima" - representavam a contrapartida masculina, buscando corromper a mulher, deflorando-a, se fosse virgem, ou arrastando as esposas ao adultério (50).

A luxúria e o apetite sexual desenfreado eram uma das características que os teólogos atribuíam ao demônio. Alguns, como De Lancre, chegaram a descrever a monstruosidade de sua genitália:

"(..S) tem seu membro estirado e pendente para a frente e o mostra sempre com o tamanho de um braço e uma grande cauda atrás com uma espécie de rosto, do qual não sai nenhuma palavra, servindo somente para dá-lo a beijar aqueles que o agradam e o servem..." (51)

A imagem do demônio como copulador encontrava-se presente também no imaginário popular. A Inquisição portuguesa recolheu o relato de mulheres que confessaram ter tido "ajuntamento carnal" com o diabo. Do processo da portuguesa Isabel Brás, consta a declaração de que "de quatro anos a esta parte ela tem conversação ilícita com o demônio e que mais dos dias o dito demônio tinha acesso carnal com ela por muitas vezes e lhe pedia muito que não quisesse ter conta com seu marido. E ela por lho

ele pedir deixava de dar débito a seu marido. E que neste mesmo tempo que o demônio tinha com ela conta, empenhou ela de uma menina que lhe morreu e não sabe se era filha do demônio se de seu marido" (52).

O demônio podia aparecer aos homens sob a forma de mulher. Preso pela Inquisição, Gaspar Martins confessou ter se encontrado com uma bela rapariga numa quarta-feira à noite. Ao final deste encontro, depois de terem tido relações sexuais, a mulher dissera a ele: "conheces me tu agora, ficando em uma figura feia. E ele confessante ficou então atônito e então lhe tornou a dita mulher não te agastes nem hajas medo mas tem te por muito ditoso de me achar adonde me achaste porque até agora foste moço de Gonçalo Misurado e de teus parentes e agora serás mais honrado que eles todos se tu quizeres porque tu tinhas desejos de ser saluador e mestre e honrado e agora o podes ser se fizeres o que te eu disser" (53).

Na Colônia também o demônio povoava o universo de homens e mulheres, entrelaçando-se nos sonhos e nos pesadelos de um mundo de lassidão sexual. Laura de Mello e Souza, analisando os processos inquisitoriais arquivados na Torre do Tombo, trouxe à luz casos em que os réus revelaram à Inquisição ter mantido relações sexuais com o diabo em pessoa. Num deles, a escrava Marcelina Maria, nascida no Rio de Janeiro e moradora em Lisboa e que havia feito um pacto com o diabo, revelou que "sabendo ela que o demônio torpe tem cópula com algumas mulheres, e que toma a figura de homens conhecidos, ela em toda ocasião que consumou o pecado de cópula carnal fosse com qualquer homem que fosse sempre

se benzeu primeiro, para que não sucedesse ser a cópula com o demônio" (54). Outro escravo, José Francisco Pereira, preso em Lisboa no ano de 1730, forneceu maiores detalhes de suas relações com o demônio: "disse mais que era tão íntimo e familiar o trato que tinha com o demônio, que com ele se tratou por muito tempo torpe, e lascivamente (...) servindo-lhe o demônio em figura de mulher para a sua torpeza, tendo com ele há muitos anos cópula como carnal, sendo com ele sodomia, sendo o mesmo demônio agente na figura de homem e penetrando pelo seu vaso prepóstero". Descreveu a cópula demoníaca como extremamente dolorosa e difícil: "quando acabava a tal cópula, se achava muito debilitado com dores nas cadeiras, pelos braços e maior parte de seu corpo (...) sempre lhe saía o membro viril com dores, mostrando algum sinal de que se lhe tirava alguma película, ficando sempre muito moído e fraco". Às vezes, as posições se invertiam: "quando o demônio o procurava pelo seu vaso traseiro, sempre sentiu que o penetrava, (...) sentia grande dor e aspereza, a barriga lhe começava a doer e sentia nela alguma inchação, e do seu mesmo vaso traseiro deitava sangue". José Francisco confessou também que "depois que veio apresentar-se nesta Inquisição, ainda teve cópula com o diabo, servindo-lhe de mulher, e o diabo a teve com ele pelo modo de sodomia ..." (55)

Era nos sabbats que a natureza sexual das relações entre feiticeiras e demônio atingia o seu ponto culminante (56). Para os demonólogos, a cópula coroava o ritual de adoração do anjo caído. De Lancre - o autor de *L'inconstance des mauvais anges* - recolheu o depoimento de uma menina de treze anos que havia frequentado os sabbats. Quanto ao coito, relatara que

"elas sofrem uma dor extrema vinda do membro do demônio, que, feito como escamas de um peixe, aperta-se ao entrar e levanta e pica ao sair" (57). No julgamento de Logroño, na Espanha, as feiticeiras de Zugaramurdi revelaram que, enquanto o diabo copulava com uma delas, os demais bruxos copulavam entre si, desprezando o sexo ou o parentesco entre eles. Uma das feiticeiras, Maria de Yriarte confessou que fora visitada pelo demônio em Logroño, alguns dias antes de ser levada ao cárcere (58).

A Inquisição de Lisboa registrou o caso de Margarida Lourenço, natural da vila de Sarzedas, que descreveu aos inquisidores o primeiro sabbat que participara, no Vale de Cavalinhos, perto de Lisboa. Lá, as feiticeiras comeram e beberam à mesa com os diabos e "a seguir o diabo Mazagão dormiu com ela por diante e por detrás quantas vezes quis" (59).

Para certos autores, casos como estes, em que os réus se inclinam no sentido de patentear uma adesão à teoria demonológica, resultariam de uma imaginação extraordinariamente rica, ou mesmo, do delírio de pessoas aterradas ante a terrível situação de réus inquisitoriais - e em ambos os casos, existiria uma coincidência entre as múltiplas possibilidades de coito imaginada por eles e a cópula demoníaca rastreada pelos inquisidores. Entretanto, é possível ainda aventar uma outra hipótese que, dando conta destas confissões, permite-nos entender o significado das palavras do feitor Manoel Gonçalves e do marinheiro Gonçalo Francisco. A imagem do coito demoníaco - e por conseguinte, a do diabo que sodomiza - não faria parte de uma tradição popular, desprovida da carga negativa mais tarde formulada pelos demonó-

logos ? E estes, por sua vez, não teriam apenas redimensionado a idéia da cópula demoníaca, retirando-lhe o caráter lúdico e imputando-lhe a pecha do pecado ?

Não são poucos os indícios que nos permitem falar numa tradição popular do diabo copulador (60). O primeiro deles encontra-se na fala de ambos os colonos: os diabos a que o marinheiro se referiu parecem não corresponder a opinião corrente na época entre os estudiosos da demonologia de que o coito demoníaco era extremamente doloroso e neste sentido, terrível também. Se estes descreviam-no como "um animal muito terrível, tanto pela grandeza desmedida de seu corpo como por sua crueldade", cujo falo tinha um aspecto medonho pois "os nervos de sua genitália são retorcidos" (61), os diabos que emergem do cotidiano colonial, benfazejos, cúmplices e alegres, estavam longe de protagonizar coitos tão sinistros. A fornicação que aflora nas palavras do feitor Manoel Gonçalves e do marinheiro Gonçalo Francisco parece ser, antes de tudo, um jogo lúdico, um ato burlesco, quase uma comédia.

Na devassa às bruxas da cidade de Lisboa, solicitada pela rainha Catarina ao licenciado Gomes Soares e que se iniciou em 14 de abril de 1559, foi presa uma feiticeira que praticava o ofício há mais de quarenta anos. Seu depoimento é extremamente minucioso e surpreendente. Revelou que "nestes actos torpes e desonestos e ajuntamentos que tinham com o demônio, recebia maior gosto e mor deleitação da que nenhum homem faz nem pode dar a uma mulher". Nos sabbats "os demônios, em pouco espaço de tempo, dormiam com elas muitas vezes carnalmente quantas vezes elas queriam, e pelo lugar que elas queriam ou pela traseira ou pela

dianteira. E por sua confissão, diz que o gosto que eles dão e causam as mulheres é mui grande sem comparação mais que os homens". Quanto à genitália do demônio, o tamanho desproporcional ao qual os teólogos atribuíam a tortura do coito, afigurava a feiticeira lisboeta um componente importante do prazer proporcionado por ele: "e tem as naturas mui compridas (...) de maneira que todo o seu contentamento consiste em luxúria e mais luxúria em que eles e elas se não acabam nunca de fartar" (62).

O contraste entre esta narrativa e as concepções eruditas acerca do diabo sugere a hipótese de que muitos dos depoimentos que sublinharão a dimensão monstruosa da cópula demoníaca assim o fizeram por terem sido extraídos sob o impacto coercitivo da Inquisição. Amendrontados diante do imponente aparelho inquisitorial, os réus sentiam-se inclinados a amainar o conteúdo de suas palavras, vertendo-o para a ortodoxia do inquisidor. Outro elemento a ser considerado é a data dos processos analisados: nos mais recentes, a assimilação do esquema inquisitorial já se havia completado, enquanto que os mais antigos revelam um universo ainda intocado pelo medo da perseguição.

O segundo indicio de que a associação entre o diabo e o sexo guardava um simbolismo diverso ao imposto pela demonologia apóia-se nas interpretações dadas à feitigaria e ao sabbat por autores como Margaret Murray e Montague Summers. A existência real ou não da feitigaria é uma matéria ainda controversa entre os estudiosos da cultura popular, e muitas páginas têm sido escritas para se argumentar posições contrárias. O que interessa

aqui são alguns dos argumentos propostos pelos autores que viram na bruxaria a persistência de uma religião pagã e no sabbat, a realização de um antigo culto de fertilidade. Esta tese, defendida por Margaret Murray e Montague Summers, retoma o ponto de vista dos inquisidores e demonólogos dos séculos XVI e XVII, pois postula a existência real e concreta do sabbat e da própria feitiçaria. Um dos argumentos de Murray é o de que a cópula assídua com o demônio fazia parte de um rito de fecundidade, que os juizes, incapazes de compreender, atribuíram à perversão diabólica (63). Apesar das objeções levantadas à época - sobretudo, a dificuldade em se explicar questões cruciais - a análise proposta por Murray tinha o mérito de reformular toda a problemática sobre a feitiçaria, invertendo decisivamente os seus termos.

Duramente atacada por folcloristas e antropólogos, a tese de Murray foi, mais recentemente, retomada por alguns dos estudiosos interessados em pôr em discussão a idéia corrente de que a feitiçaria é uma elaboração imposta de cima para baixo. Delinearam a possibilidade de que existia, em meio às confissões inquisitoriais, um universo de crenças irreduzíveis a uma matriz culta. Afinal, os estudos de Murray tinham como ponto de partida a oposição às análises que consideravam estes depoimentos o fruto de alucinações e delírios de origens diversas. As pesquisas de J. Marx e L. Weiser-Aall conduziram-nos à conclusão de que existia um grupo de crenças populares que apresentavam certa analogia com o sabbat e a feitiçaria culta (64). No cerne das confissões arrancadas pela Inquisição, pulsava um conjunto de crenças e ritos antigos, cujos significados permaneciam envoltos nos meandros do complexo mecanismo de extração e tradução das

falas dos réus.

Inspirado por análises como essas, Carlo Ginzburg, estudando os benandanti no Friuli do século XVI, chegou a conclusões que parecem apontar para a mesma direção. É certo que uma grande distância separa as análises de Murray e as de Ginzburg. Se a egiptóloga inglesa chegava a falar num culto ao demônio, o conjunto de crenças dos benandanti resiste às tentativas de superposição à imagem do sabbat tradicional: "nessas assembléias, ao que parece, não se presta homenagem ao diabo (a cuja presença, aliás, nem mesmo se faz referência), não se renega a fé, não se pisoteia a cruz, não se insultam os sacramentos" (65). A grande divergência entre os trabalhos de Murray e os de Ginzburg tem a sua origem numa ausência crucial: os benandanti não tinham qualquer relação de cumplicidade com o diabo, e os seus ritos jamais poderiam ser interpretados como um culto de adoração. Foram os juizes e inquisidores os responsáveis pelo processo de satanização dos benandanti, obcecados que estavam com a identificação ao sabbat demoníaco.

No entanto, em outro ponto reside o denominador comum entre as conclusões de Murray e as de Ginzburg: tanto um como outro atribuem à incapacidade da Inquisição em compreender o significado original destas crenças o processo de desvirtuamento de ritos agrários, enraizados num imaginário popular, que se transformariam então no sabbat diabólico. Apesar disso, Ginzburg rechaçou, ao menos em parte, as teses de Murray e seus discípulos porque elas enfatizavam a presença do diabo, quando ele próprio não o encontrou nas suas pesquisas com os benandanti. Elementos

típicos do sabbat - entre eles, o coito demoníaco - estavam ausentes do núcleo original de crenças nas quais se escoravam os encontros noturnos. Isto não invalida nem a tese de Murray nem o argumento defendido aqui. Ao contrário, as conclusões de Ginzburg reiteram a necessidade de se pensar na historicidade de ritos e crenças anteriores ao século XVI que conheceram uma nova reformulação a partir da demonologia. Trata-se pois da interpretação cristã que a Igreja conferiu a ritos que lhe eram exteriores. Neste sentido, Ginzburg refaz o caminho percorrido por Murray, há algumas décadas atrás, e num universo muito diferente ao dos benandanti. Além disso, é preciso lembrar que os andarilhos do bem travam seus combates com os andarilhos do mal, cuja bandeira de tafetá vermelho exibia "quatro diabos negros".

Apesar de ainda permanecer uma questão aberta, as reflexões de Ginzburg, e mais remotamente as de Murray, influenciaram decisivamente os estudos recentes sobre a feitiçaria, e até mesmo sobre a religiosidade popular. Laura de Mello e Souza sublinhou o processo de desestruturação do universo popular empreendido por inquisidores, demonólogos e teólogos que passaram a dar a ele uma nova significação, diversa daquela vivida pelas populações européias, e que mais tarde atingiria também a Colônia. Na perspectiva dessa autora, a feitiçaria moderna teria surgido do "destaque que o saber erudito passou a dar ao demônio em detrimento de suas conexões com o todo constituído pelas práticas mágicas". Ou seja, o demônio foi despido da ambiguidade característica da cultura popular para se tornar apenas o vilão a que todos deveriam combater. Por que então não estender - ao menos, hipoteticamente - estas reflexões

à própria questão do coito demoníaco, também ele objeto de um processo de reinterpretação e releitura, a partir dos quadros referenciais da cultura eclesiástica ?

Com os olhos nas falas do feitor Manoel Gonçalves e do marinheiro Gonçalo Francisco, apenas para citar dois nomes, é possível, no entanto, levantar uma objeção à formulação do problema da feitiçaria, proposta por Ginzburg. A presença do demônio nos cultos a que se referiu Murray e seus discípulos parece ser, para ele, o indicio de um processo de satanização em curso, denunciando as tentativas de superposição entre as concepções eruditas e as populares. O seu pressuposto é o da unicidade de significado para o diabo, identificado desde sempre ao mal e à destruição. Se pensarmos na tradição cômica teatral, no caráter polissêmico da figura demoníaca, voltamos às conclusões de Murray, ou seja, à incapacidade da Inquisição em entender um fenômeno eminentemente popular. Isto significa que a forma através da qual juizes e teólogos interpretaram os depoimentos dos réus acusados de feitiçaria desprezou a possibilidade de outros significados do diabo, atrelados que estavam ao universo erudito. O estudioso da feitiçaria incorre no mesmo erro quando remete a presença de elementos demoníacos à formulação erudita, imposta através de um processo de demonização já em andamento.

A hipótese de que a cópula demoníaca incrustava-se num núcleo de crenças e ritos não cristãos, vivido de forma lúdica e cômica, muito diversa do caráter sombrio que a Igreja lhe imputou mais tarde, torna-se mais verossímil quando examinamos um terceiro indicio.

Há alguns anos atrás, Jacques Le Goff debruçou-se sobre o problema do dragão merovíngio de São Marcelo, disposto então a esclarecer a história da devoção, da cultura e da sensibilidade no Ocidente medieval. A incursão pela história do dragão resultou num texto riquíssimo, sobretudo do ponto de vista das relações entre cultura popular e cultura folclórica na época medieval (66). Algumas das conclusões a que chegou Le Goff, apesar de não se relacionarem especificamente à feitiçaria ou mesmo ao sabbat, parecem se integrar perfeitamente às teses de Murray. A mais importante delas refere-se à multiplicidade de significados atribuídos ao dragão durante a Idade Média: no momento em que a cultura cristã estava ainda por se implantar, assistiu-se ao ressurgimento do dragão pagão - de significado diverso ao da interpretação eclesiástica. Em fins do século XII, dois dragões conviviam lado a lado: o dragão eclesiástico, símbolo do Mal e personificação do diabo e o dragão folclórico, que figurava nas procissões das Ladainhas que desenrolavam-se nas ruas (67). Neste último caso, os dragões, em cujas goelas o povo lançava frutos e bolos, participavam de ritos folclóricos: "as oferendas em gêneros que eles suscitam, quer em benefício próprio, quer no dos organizadores ou agentes das procissões (curas, sacristães, membros da procissão), são ritos propiciatórios, ligados as cerimônias destinadas, desde a Alta Antiguidade, a atrair os favores das forças fecundantes" (68). Em razão da ausência de fontes, Le Goff não pôde precisar a origem do dragão processional, mas esboçou duas hipóteses para explicar a duplicidade de significados a que estava sujeito. A primeira hipótese é a da continuidade: remontando aos tempos do paganismo, o dragão processional

representaria a persistência de uma cultura folclórica. A segunda é a hipótese de uma origem erudita, eclesiástica do dragão da procissão: como aconteceu com o culto de muitos santos de origem erudita que degradaram-se em folclore (69), o dragão processional poderia ter sido o resultado de um processo de "deformação", conforme as tradições populares.

Mas, qual é a relação disto tudo com o problema da cópula demoníaca? Uma das conclusões mais importantes da análise de Le Goff sobre a história do simbolismo do dragão de São Marcelo reside na persistência, durante a Idade Média, de duas sensibilidades distintas: a eclesiástica, que via no dragão um inimigo religioso a ser combatido e aniquilado; a folclórica, que procura, "antes do mais, amansá-lo com oferendas, procura-se agradar-lhe, antes de se brincar com a sua derrota, sem no entanto desejar-se-lhe a morte" (70). Ou seja, em pleno século XII, quando já havia sido fixado o simbolismo do dragão como diabo, a tradição popular ainda conservava o seu valor ambíguo, atribuindo-lhe propriedades benéficas, desencadeadas pelas oferendas que eram despejadas em sua goela escancarada.

Que reflexões podem ser feitas a partir das conclusões de Le Goff, retomando o ponto de partida da análise? A primeira delas é a da complexidade do simbolismo relativo ao dragão, e por extensão, ao diabo. A carga maléfica atribuída a ele por teólogos e demonólogos atrelava-se a apenas um de seus múltiplos significados. A segunda, é a própria ambiguidade do diabo na tradição popular, reiterando a tese de que para ele convergiam os sentimentos mais contraditórios. E finalmente, a possibilidade

sugerida por Le Goff de que o dragão/diabo deitava suas raízes em ritos folclóricos, destinados a atrair, através de oferendas e procissões, favores e benefícios. Tratava-se pois de ritos propiciatórios.

As pesquisas de Paolo Toschi sobre as origens do teatro italiano levaram-no a seguir uma trilha muito próxima à de Le Goff. As máscaras usadas no Carnaval em algumas regiões da Itália personificavam os seres do mundo do Inferno - demônios, almas dos mortos, feiticeiras - e elas assumiam uma importância central, pois o Carnaval era "uma festa propiciatória da fertilidade da terra, da abundância da colheita". Toda uma rede de significados ligados ao ciclo produtivo da terra estendia-se ao redor do demônio - a divindade subterrânea responsável pela potência da geração das sementes (71). Das máscaras carnavalescas originariam mais tarde as personificações demoníacas como Arlequim, Zanni e Polichinelo, provenientes da tradição popular italiana e que iriam integrar a chamada *commedia dell'arte*.

Neste rito propiciatório o caráter pagão da presença demoníaca era evidente. Além de figurar no Carnaval, o demônio também estava incorporado a outros ritos propiciatórios primaveris e em festas que partilhavam do mesmo significado - como a Páscoa e o *Calendimaggio* (72).

As observações de Paolo Toschi, as conclusões de Le Goff quanto ao dragão de São Marcelo e as teses de Murray e seus seguidores parecem apontar para o problema da origem pagã do demônio, inicialmente associado a cerimônias de caráter propiciatório, e que viria a ser, em fins do século XVI - quando os colonos promoviam a defesa da fornicção - uma espécie de sobre-

vivente do longo processo de aculturação ensejado pela cultura eclesiástica. É muito difícil estabelecer uma cronologia dos significados adquiridos pelo demônio ao longo do tempo - num procedimento análogo ao de Le Goff com relação ao dragão de São Marcelo. A esta altura das investigações, a hipótese dos diabos fornicadores, originária das palavras do feitor Manoel Gonçalves, do marinheiro Gonçalo Francisco, da viúva Breatiz Luis e do mercador Bastião Pereira, revela-se mais que verossímil, fortalecida pelos indícios que vimos perseguindo até aqui. A exiguidade das fontes não nos permite chegar a um resultado conclusivo e tampouco retrair com precisão as transformações ocorridas ao longo dos séculos na concepção de demônio, privilegiando as tensões e antagonismos entre as tradições cristã e popular.

De qualquer modo, a proposição "quem não fornicava neste mundo, será fornicado no outro" joga luzes num vasto setor da cultura popular, fazendo vir à tona as imagens de homens e diabos copuladores, ligadas a um universo que extravazava os limites cristãos do simbolismo maléfico do coito demoníaco. Diante de todos estes indícios, não é arriscado supor que a figura dos diabos fornicadores articulava-se a um sistema de significados de origens pagãs, ligando-se a ritos folclóricos de propiciação.

"NINGUEM NUNCA FOI AO INFERNO POR FORNICAR"

Há um segundo aspecto nas falas de Manoel Gonçalves, Gonçalo Francisco, Breatiz Luis e Bastião Pereira, sobre o qual nada dissemos. Trata-se do seu sentido mais imediato, ou seja,

da justificativa dada por eles ao costume de fornicar. O que nos surpreende, à primeira vista, é justamente a percepção de sexo destituída da carga reprobatória das formulações eclesiásticas. "Andar com as negras" afigurava a estas pessoas um ato intrinsecamente bom, pois livrava-os da cópula demoníaca. Não se tratava apenas de estabelecer uma séria divergência com o princípio religioso que proibia a fornicação - considerada um ato ilícito, sobretudo fora do casamento. O que todos eles afirmaram foi a necessidade da fornicação: é a própria inversão do sexto mandamento, que reza "não fornicarás". Seria arriscado conjecturar que estamos diante de uma concepção popular acerca do sexo na qual está ausente a noção de pecado e perversão, ou ainda, que rejeita e despreza as sanções da moral cristã?

Outros casos arrolados pela Visitação de Heitor Furtado de Mendonça parecem confirmar a hipótese. O seleiro José Luis levou à Mesa uma denúncia contra o carpinteiro Pero Gonçalves que, como ele, residia na fazenda de Antonio Bezerra. Relatou que um dia trabalhavam todos os três, e mais o carpinteiro João Antonio numa casa nova de Antônio Bezerra. Enquanto realizavam os seus respectivos serviços, falavam "acerca das mulheres, do pecado da luxúria, de dormir com mulheres". Dando com a mão, num gesto de indiferença, o carpinteiro Pero Gonçalves dissera: "nunca ninguém foi ao inferno por amor de mulheres". A opinião do seleiro sobre o carpinteiro não era das melhores. Revelara que o dito Pero Gonçalves, além de não saber ler e escrever, era "homem muito frascário de mulheres" e que havia pronunciado "as ditas palavras com uma eficácia e maneira que ele testemunha entendeu que o dito Pero Gonçalves as dizia tendo para si que não

era bastante pecado o dormir com as mulheres para ir ao inferno" (73).

Mais tarde, o carpinteiro João Antonio, presente naquela ocasião, seria convocado a comparecer à Mesa da Visitação. Muito a contragosto, ele dissera que "todos três depois de jantar tendo merendado e bebido meio quartilho de vinho todos três, vieram ele testemunha e o dito Pero Gonçalves a falar não se lembra sobre que propósito, que o dito Pero Gonçalves disse as palavras seguintes: fornicar, fornicar, que farte, que del Rei é a terra que nunca ninguém foi ao inferno por fornicar" (74).

O cristão-novo Rodrigo D'Ávila, mercador que então estava de partida para o Rio da Prata, foi delatado à Visitação pelo mercador Antão Martinez porque costumava responder àqueles que o reprovavam por "aproveitar-se tanto das conjunções com mulheres, principalmente negras", afirmando que "nunca ele outros males maiores fizesse que dormir carnalmente com as negras". Insensível à condenação de seus companheiros, que o alertavam do perigo de ir ao Inferno por tamanha blasfêmia, o mercador retrucava que a "misericórdia de Deus era grande" (75).

Opiniões como esta parecem ter sido corriqueiras na Colônia. Muitos foram denunciados por promoverem a defesa do direito à fornicação, ao passo que outros, mais discretos, limitaram-se a considerar melhor o estado de casado do que o de religioso.

O retrato clássico que a historiografia brasileira pintou sobre as moralidades da gente colonial, apoiada em parte

pelas admoestações inacianas, e fortalecida mais tarde por denúncias como as citadas anteriormente, enfatizaram a lassidão sexual que teria imperado por toda a Colônia. Matéria de consenso entre os mais diversos historiadores, estes apenas divergiam quanto à avaliação moral da sexualidade irrefreável dos portugueses, às voltas com índias pouco recatadas.

Mais recentemente, este quadro de frouxidão moral foi posto em discussão: Ronaldo Vainfas se propôs a problematizar a natureza das fontes que vinham tradicionalmente sedimentando os estereótipos e preconceitos com que o assunto era tratado. Afinal, quais os valores e princípios que animavam os observadores que descreveram a sexualidade popular da Colônia, caracterizando-a como avessa a regras e sanções?

A partir das Visitações e dos processos do Santo Ofício, Vainfas desenterrou uma documentação extremamente rica e complexa. Interessado em "esquadrinhar os valores e os métodos" do projeto moralizante imposto pela Igreja aos fiéis do Novo Mundo, ele viu na Colônia um universo cultural já esborado pelo peso da repressão, contaminado pela "mania de escrúpulos" (76).

Ao abordar as concepções populares relativas aos diabos e à fornicação, Vainfas, inspirado pelas análises foucaultianas, preferiu interpretá-las como a distorção do dogma oficial. Diante da proposição de Gonçalo Francisco "quem não dorme com mulher neste mundo, dormem com ele os diabos no outro", Vainfas concluiu que "a dinâmica do processo aculturador era porém tortuosa, errática, e tendia a misturar crenças populares e dogmas oficiais cada vez mais difundidos. Até mesmo a sistemática ameaça de danação eterna para os pecadores corria o risco de

distorcer-se, submetendo-se às convicções popular sobre o uso do sexo" (77). Reduzida a distorção da doutrina cristã, com todo o sentido depreciativo implícito nesta expressão, a proposição de Manoel Gonçalves revelaria apenas, segundo Vainfas, a própria ação do processo aculturador.

Ao panorama da licenciosidade sexual traçado pela historiografia tradicional, vincado pelo olhar de padres e jesuítas, Vainfas opõe o quadro de um sociedade tocada pelo sentimento de culpa, vítima de uma aculturação mais ou menos vitoriosa, já que havia conseguido implantar nas consciências o medo e o pecado. Nas palavras dos colonos, o autor de *Trópico dos Pecados* buscou a marca indelével da eficácia da ação moralizante da Contra-Reforma, detectando ali e aqui a alusão à noção de pecado como paradigma das formulações populares.

Apesar de propor uma nova perspectiva do assunto, avaliando criticamente a natureza das fontes que construíram a versão da "intoxicação sexual", Vainfas, quando analisa a atitudes dos colonos que relacionaram fornicação, diabos, Paraíso e Inferno, incorre no mesmo erro de seus adversários: a cultura popular continua muda e relegada ao silêncio, pois pouco tem a dizer diante das investidas tridentinas de padres e jesuítas.

E verdade que grande parte dos indivíduos que posicionaram-se diante do problema da fornicação, em fins do século XVI, fizeram-no com os olhos voltados para a atitude da Igreja, fosse para concordar, fosse para contrariá-la. Com efeito, a noção de pecado é um dado presente na conversa dos colonos. Entretanto, para muitos, a menção ao sexto mandamento ou às

sanções eclesíásticas da moral tridentina não significava necessariamente uma aceitação dos escrúpulos cristãos ou mesmo a introjeção do sentimento de culpa.

Vista sob o ponto de vista da reforma tridentina, as proposições de Manoel Gonçalves e de Gonçalo Francisco - a que ele se remete - seria então comprobatória da eficácia das "estratégias voltadas para o disciplinamento do homem moderno no Ocidente" (78). Porém, existe aí uma rede de significados que não se explica à luz das injunções da cultura eclesíástica quinhentista. O problema talvez seja de perspectiva: por que não se propor a esquadrinhar também o sentido oculto dos diabos fornicadores ?

O MUNDO AS AVESSAS

O terceiro tema que transparece das falas dos colonos estudadas até aqui fortalece a hipótese de que eles haviam articulado os elementos presentes no imaginário popular quinhentista. O outro mundo imaginado por estes homens traduzia-se como oposição ao mundo presente: "quem neste mundo não fornicava, que no outro o fornicavam". Contudo, não há aí uma referência direta ao lugar desta outra fornicação "invertida". Sabemos que no século XVI o Além dividia-se em Inferno, Purgatório e Céu. Ademais, as palavras do marinheiro Gonçalo Francisco mencionam um elemento decisivo para a nossa investigação: ele havia justificado seu costume de andar com as negras, dizendo "calai-vos que quem não dorme com mulher neste mundo, dormem com ele os diabos no outro". O agente fornicador - ou seja, aquele que iria fornicar os homens no outro mundo -

eram os diabos. Eis aqui uma pista valiosíssima para entendermos o significado destas palavras: ambos os colonos deveriam estar pensando no Inferno, pois era ali que se encontravam os diabos. Some-se a isto o fato de que ambos recorrem à ameaça de punição futura para justificar o seu comportamento sexual: ora, o lugar por excelência da punição e do castigo situava-se no Inferno.

O que estava em jogo na concepção de Inferno defendida por estes colonos era o seu caráter de oposição a este mundo. O Inferno era um mundo às avessas, e tal como um espelho, refletia de forma invertida a vida presente.

Muitos autores viram no "princípio de inversão" um dos traços característicos da cultura popular dos inícios da Época Moderna. Presente em inúmeras manifestações populares - *le monde reinversé*, *il mondo alla rovescia*, *die verkehrte Welt* - o tema do mundo às avessas disseminara-se por toda a Europa quincentista através de estampas e ilustrações populares (79). Havia vários tipos de inversão. Na inversão física, "as pessoas ficavam de ponta-cabeça, as cidades ficavam no céu, o sol e a lua na terra, os peixes voando ou, item caro aos desfiles de Carnaval, um cavalo andava para trás com o cavaleiro de frente para a cauda". Os animais e os homens podiam ainda trocar de posição: "o cavalo virava ferrador e ferrava o dono; o boi virava açougueiro, cortando em pedaços um homem; o peixe comia o pescador; as lebres carregavam um caçador amarrado ou giravam-no no espeto". Invertido também poderia ser o universo das relações sociais: "o filho aparecia batendo no pai, o aluno batendo no professor, os criados

dando ordens aos patrões, os pobres dando esmolas aos ricos, os leigos dizendo missa ou pregando para o clero, o rei andando a pé e o camponês a cavalo, o marido segurando o bebê e fiando, enquanto sua mulher fumava e segurava uma espingarda" (80).

Se estas imagens de inversão conheceram um extraordinário sucesso junto às camadas populares, a ponto de terem se tornado um das suas características mais importantes, o mesmo não ocorreu com as classes altas, receosas do caos, do desequilíbrio e da desordem que elas simbolizavam. Qualificavam-nas de "subversivas", de tentar inverter o mundo, deixando-o de cabeça para baixo. Lutero foi atacado por "virar o mundo de cabeça para baixo" e, por sua vez, atacou do mesmo modo os rebeldes camponeses de 1525 (81). Mais tarde, em meados do século XVII, os quacres seriam chamados por seus inimigos de "viradores do mundo de cabeça para baixo" (82).

A imagem de um "mundo de pernas para o ar" ficou imprimida numa série de episódios protagonizados pelos camponeses europeus. Os rebeldes camponeses de 1525 obrigaram os cavaleiros da Ordem Teutônica, depois que invadiram a sua casa, "a trocar de lugar com eles". Os cavaleiros tiveram de ficar de pé, com o chapéu na mão, junto à mesa sobre a qual os camponeses se banquetavam. "Hoje, junkerzinho, somos nós os cavaleiros" - disseram os camponeses. Anos mais tarde, quando os plebeus de Norfolk se insurgiram na rebelião de Ket, eles declararam que "os fidalgos governaram antes e agora eles vão governar". Os camponeses de Vivarais disseram o mesmo em 1670: "chegou o momento da profecia, em que as panelas de barro vão quebrar as de ferro". No período subsequente à Revolução Francesa, "circularam duas estampas

populares, uma com o nobre montado no camponês, a outra com o camponês montado no nobre, com a inscrição "eu sabia que estava chegando nossa vez" (83).

As histórias que os camponeses do Antigo Regime narravam a seus filhos sublinhavam também a possibilidade de se virar o mundo de cabeça para baixo. No conto do "Gato de botas", o filho mais novo de um moleiro pobre recebe como parte da herança do pai apenas um gato, enquanto que seu irmão mais velho fica com o moinho. O gato - um verdadeiro gênio para as intrigas domésticas - consegue, através de uma série de truques engenhosos, reverter a situação de seu dono: proporciona a este um casamento rico e para si uma bela propriedade (84). As narrativas sobre a Cinderela insistiam sempre na transformação de uma pobre e infeliz camponesa numa rica e bem-aventurada princesa. A versão francesa do conto do Pequeno Polegar mostra como uma pequena criança "repele bandidos, lobos e o padre da aldeia, usando sua inteligência, a única defesa dos 'pequenos' contra a ganância dos grandes" (85).

Os contos celebravam a possibilidade de uma reviravolta na condição social de seus personagens: o casamento com um homem rico - que tanto podia ser um príncipe quanto um nobre, como o era Barba Azul -, a astúcia e a esperteza, o recurso a fórmulas mágicas, todos estes elementos delineavam uma sucessão de artifícios capazes de inverter o lugar de cada um, num mundo fechado para a mudança.

Não era apenas nos sonhos urdidos nas longas noites de inverno, ao pé das lareiras, que os pobres imaginavam os

contornos de um mundo de pernas para o ar. Eles podiam se cristalizar nas cerimônias que ocorriam durante o Carnaval, quando "o que muitas vezes se pensava poderia ser expresso com relativa impunidade" (86). Opondo-se à vida cotidiana, o Carnaval era, antes de tudo, a representação do "mundo virado de cabeça para baixo". Bakhtin observou que a percepção carnavalesca de mundo caracterizava-se, principalmente, "pela lógica original das coisas ao avesso, ao contrário, das permutações constantes do alto e do baixo ("a roda"), da face e do traseiro, e pelas coroamentos e destronamentos bufões. A segunda vida, o segundo mundo da cultura popular constrói-se de certa forma como paródia da vida ordinária, como um 'mundo ao revés'" (87).

Lugar por excelência das situações invertidas, o Carnaval autorizava o uso nas ruas e nas praças públicas das máscaras e das fantasias que permitiam que os papéis fossem provisoriamente trocados: "os homens se vestiam de mulher, as mulheres de homem; outros trajes populares eram o de padre, diabo, bobo, homens e animais selvagens..." (88)

De cunho carnavalesco era a festa dos Bobos que se celebrava por volta dia 28 de dezembro. Na França, o povo participava intensamente destes folguedos. Escolhia-se um bispo ou um abade dos bobos e dançava-se dentro e fora das igrejas. Havia "a procissão usual e uma missa simulada quando os clérigos usavam máscaras, roupas de mulher, ou vestiam seus hábitos de trás para a frente, seguravam o missal de ponta-cabeça, jogavam cartas, comiam salsichas, cantavam cantigas obscenas e maldiziam a congregação, ao invés de abençoá-la" (89). As indulgências invertidas eram assim proferidas:

"Meu senhor, que está aqui presente
Vós dê vinte cestos de dor de dentes,
E a todos vós outros também
Dê uma bela bebedeira" (90)

O tema da inversão também era representado na célebre festa dos Inocentes, realizada nos doze dias do Natal, "já que o nascimento do filho de Deus numa mangedoura era um exemplo espetacular do 'mundo de cabeça para baixo'". Como no Carnaval, comia-se e bebia-se à exaustão. Encenava-se peças e também podia haver "uma troca de roupas entre homens e mulheres" no Ano Novo (91).

Festas como o Carnaval, a Festa do Bobos ou a dos Inocentes ocupavam um lugar importante no cotidiano das populações pobres da Época Moderna porque concretizavam, ainda que provisoriamente, um dos mitos mais importantes do universo popular: realizavam os sonhos que inspiraram o país da Cocanha, também ele um mundo caracterizado pela lógica da inversão. A miséria cotidiana opunha-se a fartura e a abundância; à moral acanhada da Igreja, a liberdade sexual; à ética do trabalho, a apologia da preguiça. Assim a descreveu um poeta francês:

"For dormir uma hora
De sono profundo,
Sem despertar,
Ganha-se seis francos,
E o mesmo para comer;
E para bastante beber
Ganha-se um dobrão de ouro;
Esse país é engraçado,
Ganha-se por dia
Dez francos para amor fazer" (92)

Mundo às avessas onde "as casas tinham os telhados cobertos de panquecas, nos riachos corria leite, os porcos assados corriam soltos com facas convenientemente fincadas nas

costas, e corridas onde o ganhador era quem chegava por último" (93), o país da Cocanha cristalizava em utopia popular o universo invertido do Carnaval.

Profundamente enraizado numa tradição popular fincada nos tempos medievais, o princípio de inversão foi uma das linhas mestras que se entreteceram na formulação medieval do oceano Indico. Concebia-se então a Índia como "anti-natura" e suas maravilhas, como fenômenos "contra-natura". A esta interpretação do universo indiano - que remete a "um universo folclórico e mítico" - contrapunha-se a tendência mais racional, originária das interpretações naturalistas de santo Agostinho e de Isidoro de Sevilha, que reduzia as maravilhas da Índia - com seus seres exóticos, indianos semipartidos, animais fantásticos - a "meros casos particulares, casos-limite da natureza, fazendo-as entrar na ordem natural e divina, essa tendência culmina na alegoria e, mais ainda, na moralização de tais maravilhas" (94). Anti-mundo, que se constitui enquanto oposição, para a Índia confluíram os sonhos de riqueza e abundância, característicos também do mito do "país da Cocanha". Marco Polo surpreendeu-se com a colheita de pimenta que ocorria no reino de Coilon: "carregam-na a granel em navios, como se faz entre nós com o centeio". Povoadas por homens e animais fantásticos, as terras do oceano Indico esfumaçavam os limites entre a humanidade e a animalidade: "há lá monstros, podendo alguns deles ser classificados na espécie humana e outros nas espécies animais", escreveu o autor do *De imagine Mundi* (95). Homens às avessas, os indianos subvertiam os ditames da natureza, alargando os seus limites ao infinito: "homens com pés voltados para trás, cinócefalos que ladram,

vivendo muito além do tempo normal para a existência humana e cujo pêlo, na velhice, escurece em vez de branquear, monópodos que se abrigam a sombra do único pé levantado, ciclopes, homens sem cabeça, com olhos nas espáduas e dois buracos no peito à guisa de nariz e boca, homens que vivem apenas do perfume de uma só espécie de fruto e morrem quando já o não podem respirar" (96).

Agregando os elementos característicos das utopias populares, o oceano Indico era também o lugar de libertação: lá os homens entregavam-se a sedução da inocência corporal, descobrindo o nudismo; viviam a mais plena libertação sexual, rompendo com as amarras da monogamia. A imaginação ocidental encontrou no oceano Indico "o mundo às avessas; e o antimundo com que sonhava, arquétipo onírico e mítico dos antípodas, que remete a si própria" (97).

Apesar de a interpretação cristã, baseada na explicação alegórica e moralizada do universo indiano, tentar sobrepor-se a outra vertente mais paganizada, ancorada numa mentalidade popular, é possível encontrar ainda no limiar do século XVIII os traços da formulação de um "mundo às avessas", projetado então no Novo Mundo. No relato de suas viagens às missões da Companhia de Jesus, o jesuíta Antonio Sepp surpreendeu-se com o comportamento da bússola durante a travessia da linha do Equador:

" Relato, pois, o que o Padre Antonio Bohm, outros padres e eu observamos minuciosamente: é que a lingueta da bússola não se desloca ou altera no mínimo que seja. Também aqui no Paraguai ela aponta fiel e exatamente para a Estrela Polar, que não mais tornarei a ver. A diferença está toda em nos mesmos, que precisamos modificar nosso conceito.

Quando é meio-dia na Europa, é meia-noite aqui entre nós. O vento sul, lá morno, é aqui fresco e frio. O vento norte gélido da Europa é aqui bem morno. Tudo às avessas. Enquanto estou escrevendo, pela passagem da festa de São João, estamos no meio do inverno, mas sem frio, sem geada e sem neve (...). Numa palavra, tudo aqui é diferente, e está a calhar a expressão, chamando a América de mundo à avessas" (98).

Do mesmo modo que a Índia havia sido na época medieval o lugar para o qual convergiram as concepções de "mundo às avessas", a descoberta do Novo Mundo veio ocupar o lugar do exotismo, dos antipodas, do anti-mundo. Na visão de Sepp e daqueles a quem ele endereçava suas anotações, a travessia da linha do Equador assinalaria o início de uma sucessão de "fenômenos invertidos". A especificidade das terras recém-descobertas residia na sua vocação para a inversão, apreendidas como o reflexo invertido do Velho Mundo, receptáculo do mundo perfeitamente ordenado.

O tema do mundo às avessas acalentou o imaginário das populações pobres da Época Moderna. As estampas populares, os sonhos de uma sociedade invertida, presente nas revoltas camponesas, as histórias dos camponeses do Antigo Regime, o mundo desordenado do Carnaval e das festas populares, a força do mito do país da Cocanha, a concepção da Índia, e mais tarde, do Novo Mundo, como antimundo - todos eles são uma pequena amostra da extraordinária ressonância da imagem de um mundo de pernas para o ar. Tanta era a sua força que seus elementos penetraram mesmo na cultura eclesiástica - o padre Sepp não vira o Novo Mundo com os olhos na inversão? - esfumando as fronteiras do popular e do oficial. Autores como Erasmo, Shakespeare, Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina, entre outros, deixaram-se seduzir pela

riqueza da linguagem invertida do Carnaval, adotando frequentemente suas formas e símbolos (99).

O século XVII viria a conhecer, segundo Christopher Hill, uma novidade no tema do mundo de ponta-cabeça: "a idéia de que o munto onírico do país da Cocanha ou o reino do céu pudesse ser atingido na terra, aqui, agora." Nos subterrâneos da Revolução Inglesa, vários grupos, formados por pessoas simples, vislumbraram a possibilidade de "impor as suas próprias soluções aos problemas de seu tempo" (100). Subversivos - assim foram chamados os grupos radicais que se puseram a questionar os velhos valores e instituições. No cerne das imagens de um mundo às avessas, pulsava um conteúdo político explosivo.

Quando o meirinho Martim Moreira e o marinheiro Antonio Gomes principiaram a reproduzir a descrição que seus companheiros haviam feito acerca do Inferno, o visitador Heitor Furtado de Mendonça defrontava-se com um tema que, de algum modo, era-lhe familiar. Como homem do século XVI, deveria conhecer os acontecimentos que tinham por palco o Carnaval e o seu séquito de personagens invertidas. Mas, apesar da suposta familiaridade com o tema do mundo às avessas, teria ele entendido que o Inferno imaginado pelos colonos era uma espécie de prolongamento do Carnaval ?

Quase contemporâneo do visitador, um humanista, atento ao universo da cultura popular, teria identificado nas falas do feitor e do marinheiro, uma trama de significados complexos, onde se teciam os códigos e os valores das classes populares do século XVI. Este homem chamava-se François Rabelais. No capítulo XXX de Pantagruel, Rabelais narra a morte, a descida

aos infernos e a ressurreição de Epistemon, que, de volta ao mundo dos vivos, passa a descrever as cenas insólitas que presenciou. O espetáculo narrado por ele nada tem do caráter aterrador com o qual a tradição cristã revestiu o mundo destinado aos pecadores. Tudo se passa num clima alegre, e o próprio Epistemon chega a se aborrecer por ter vindo tão cedo de volta à vida. Quanto aos diabos, achara-os simpáticos:

" E então começou a falar, dizendo que vira os diabos, falara com Lúcifer familiarmente e comera bem no inferno e pelos Campos Elisios, e assegurava diante de todos que os diabos eram bons camaradas" .

Rabelais retoma aqui a tradição popular dos diabos alegres e cômicos. Epistemon põe-se a falar sobre o que vira nos infernos: conseguiu mesmo identificar o papa Sisto, dedicado então ao ofício de curar sífilis. Surpreso, Pantagruel pergunta-lhe:

"- Como! há sifilíticos por lá ?

Ao que Epistemon responde:

" - Certamente, jamais vi tantos, há mais de cem milhões. Pois crêde que os que não tiveram sífilis neste mundo, tem-na no outro."

Panurge, que estava a seu lado, deu-se por feliz:

" - Corpo de Deus, eu estou portanto livre; pois já estive até no buraco de Gibraltar e enchi as colunas de Hércules, e apanhei das mais maduras!" (101)

A proposição de Epistemon segundo a qual aqueles "que não tiveram sífilis neste mundo, tem-na no outro" remete de imediato à fala do feitor Manoel Gonçalves e a do marinheiro Gonçalo Francisco. Duas observações devem ser feitas: a primeira é a de que isto confirma definitivamente que estamos diante de um

núcleo de crenças populares relativas ao Além que, sob muitos aspectos, diverge do que estabelecia então a cultura eclesiástica. A segunda observação é a de que as palavras de Epistemon apresentam uma semelhança muito grande com as concepções dos colonos estudadas aqui: de todas as pistas que persequimos até agora, nenhuma se aproximou tanto do nosso ponto de partida.

Feitas estas observações, resta-nos proceder a uma exegese das palavras de Epistemon, de modo a evidenciar os significados que as estruturam. Em primeiro lugar, existe a referência ao Inferno, confirmada pela presença dos diabos - lembrem-nos de que implícita nas falas dos colonos estava a idéia de que aqueles que não fornicam na vida presente, iriam ser fornicados no Inferno. Em segundo lugar, Epistemon constata a presença de curadores de sífilis - uma doença venérea, transmitida sexualmente; conclui-se portanto que é possível manter atividade sexual no Inferno. Aliás, na descrição feita por Epistemon não existe uma ruptura entre a vida no Inferno e a vida presente: lá ele participou de um banquete presidido por Lúcifer e pôde se divertir observando os condenados:

"Xerxes vendia mostarda
Rômulo vendia sal
Numa fazia pregos
Tarquínio era tacanho
Pisão, camponês..." (102)

Tal como extensão da vida terrena, a vida nos infernos prosseguia de forma calma e tranquila, sem os castigos e os suplícios descritos por Dante. Tanto para Rabelais quanto para Manoel Gonçalves e Gonçalo Francisco, os homens poderiam usufruir dos prazeres do corpo: como fornicar ou contrair sífilis de

forma espiritual ? O terceiro e mais importante aspecto do Inferno descrito por Epistemon relaciona-se à lógica da inversão: aqueles " que não tiveram sífilis neste mundo, tem-na no outro". Na verdade, todo o quadro traçado por ele sublinha a imagem de um "mundo às avessas". O grande Alexandre Magno via-se reduzido a remendar meias:

"Eles não são tratados, disse Epistemon, tão mal como pensaríeis: mas o seu estado é mudado de forma estranha, pois eu vi Alexandre Magno que remendava meias, e assim ganhava sua pobre vida".

Tudo aí é invertido, o oposto do mundo dos vivos. Os grandes são destronados e os inferiores coroados:

"Dessa forma, os que tinham sido grandes senhores neste mundo, ganhavam sua pobre, má e indecente vida lá embaixo. Ao contrário, os filósofos e os que foram indigentes neste mundo, lá eram grandes senhores por sua vez." (103)

Trata-se de uma clara ressonância do espírito carnavalesco: os destronamentos, a abundância de alimentos, a liberdade sexual, a inversão dos papéis sociais, a imagem do mundo às avessas, todos estes elementos que compunham o universo do Carnaval manifestam-se claramente no Inferno de Epistemon - e também do feitor Manoel Gonçalves e do marinheiro Gonçalo Francisco. Na verdade, afluíam na fala dos colonos e nas personagens rabelaisianas uma certa concepção de Inferno que pode ser rastreada em múltiplas fontes antigas, como a obra *Viagem ao reino do além-túmulo*, de Luciano. Segundo Bakhtin, "a tradição da carnavalização das idéias cristãs oficiais relativas ao Inferno, em outros termos, a carnavalização do Inferno, do Purgatório e do Paraíso, prolongou-se durante toda a Idade Média" (104). A visão oficial do inferno acabou impregnando-se também

de elementos carnavalescos, promovendo o cruzamento da cultura oficial e da cultura popular (105).

Retomando os destronamentos da vertente popular que inspirou Rabelais, o Renascimento povoou o Inferno de figuras ilustres: reis, papas, eclesiásticos e homens de Estado exibiam a sua triste sorte na galeria dos condenados (106).

Grande parte da comicidade do auto da Barca do Inferno, emana dos destronamentos a que são submetidos os personagens que compõem a galeria de pecadores de Gil Vicente. Uma das situações mais engraçadas é, indubitavelmente, a vivida pela figura do fidalgo, que aporta ao Inferno acompanhado de um pajem que lhe segura uma cadeira. No cumprimento que o Diabo dirige a ele, o cômico é extraído do contraste entre a condição altiva e superior do fidalgo e o destino que o aguarda no outro mundo.

"Oh precioso dom Anrique!.....
Cá vindes vós?... Que cousa é esta?!..... (107)"

A sucessão de peripécias vividas pelo fidalgo, inconformado com a sua sorte, não é menos divertida: a indiferença com que é recebido no Céu, o seu retorno consternado ao Inferno e a fina ironia destilada pelo Diabo que o recebe, dizendo:

"Embarque vossa Doçura,
que cá nos entenderemos;
Tomareis um par de remos,
veremos como remais;
e, chegando ao nosso cais,
nós vos desembarcaremos. (108)"

A reação do público a situações como esta não foi documentada. Mas não é muito difícil perceber que elas foram criadas para induzir as pessoas a rirem e a se divertirem, tanto do Diabo quanto do destino infeliz do fidalgo. Neste caso parti-

cular, o humor originava-se justamente do rebaixamento social sofrido pelo fidalgo - significativamente, acompanhado de seu pajem e cadeira. Como notou Bakhtin, o tema do inferno prestava-se extraordinariamente bem a criação de situações como esta, em que os ricos e poderosos eram destronados (109).

Intrínseca à imagem do Inferno como mundo às avessas, escondia-se uma concepção pouco analisada por Bakhtin: é a do Inferno como mera continuidade - invertida, é claro - da vida terrena. Se os colonos acreditavam que poderiam se tornar objetos de fornicação no outro mundo, o personagem Epistemon foi ainda mais prolixo na sua descrição do Inferno: lá ele participara de um banquete, divertira-se assistindo o espetáculo dos grandes reduzidos a indigência, presenciara cenas típicas de um mercado - alguns vendiam mostarda, outros sal, e outros ainda faziam pregos -, encontrara um curador de sífilis, e vira Epiteto "vestido galantemente à francesa, sob uma bela ramada, com muitas jovens, divertindo-se, bebendo, dançando, levando afinal uma boa vida ... (110)"

Transplantada para o Inferno, a vida cotidiana prosseguia, com seus prazeres e vicissitudes, numa espécie de continuidade invertida. A idéia de um juízo individual - que antecederia os destronamentos - parece partilhar também do espírito de galhofa e folgança inerente às descrições de Epistemon. É surpreendente perceber a distância entre estas imagens e aquelas originárias de um universo transtornado pelos medos satânicos, afeito a uma escatologia macabra e terrível.

O estudo de Bakhtin sobre o Inferno e os diabos rabelaisianos conduz-nos a uma reflexão mais ampla sobre os

limites entre o popular e o erudito nas representações quinhentistas que tinham por tema o outro mundo. Muito já se falou sobre o simbolismo complexo da obra pictórica de Bosch. O próprio Bakhtin assinalou a influência da Visão de Tungdal num dos painéis executados por volta de 1500: as imagens dos pescadores assados por Lúcifer acorrentado à grelha da chaminé, remetem, segundo ele, aos aspectos grotescos da lenda. Outros autores sublinharam o carácter popular das cenas pintadas nos **Sete Pecados Capitais**. Poderíamos ajuntar a estas observações as imagens de homens sendo sodomizados através de objetos manipulados pelos diabos, pintadas no painel que representa o Inferno. No Inferno que compõe o quadro dos **Sete Pecados Capitais**, também está presente o princípio de inversão: o iracundo é torturado no potro; o avaro é imerso numa caldeira fervente, cheia de moedas de ouro; o invejoso é devorado por cachorros, o guloso, condenado a uma eterna festança de sapos, serpentes e lagartos. Por outro lado, o universo boschiano é, antes de tudo, um mundo de cabeça para baixo, onde a ordem do cotidiano encontra-se ausente. Seria arriscado conjecturar uma ligação remota entre o Inferno imaginado por Bosch e o imaginado pelos colonos Manoel Gonçalves e Gonçalo Francisco ?

A popularidade das imagens do Além como mundo invertido, com sua moralidade às avessas e o seu espetáculo de destronamentos, extravazou os limites da cultura popular. Acolhida no seio de uma certa tradição eclesial, pouco estudada até agora, a imagem do "mundo de cabeça para baixo" teve seu significado completamente desnaturado, e acabou dando origem a

uma ética de submissão social.

E difícil precisar os modos e os tempos deste processo. Alguns indícios sugerem que já estavam presentes nos escritos jesuíticos do século XVI os fundamentos da percepção do outro mundo como lugar de inversão. Nada se compara, no entanto, a força e a importância que esta imagem, fecundada por uma intenção moralizante, assumiria mais tarde, no século XVII, no universo cultural de Vieira.

O ALEM INVERTIDO DE VIEIRA

A imagem de um mundo de cabeça para baixo esteve frequentemente associada, durante a Época Moderna, aos acontecimentos que ameaçavam desmoronar a ordem do mundo, alterando, ou subvertendo o seu sentido original. Rebeliões camponesas, revoltas populares, movimentos religiosos como a Reforma foram interpretados como tentativas de se inverter o mundo, promovendo o caos e o desequilíbrio.

Para cá também se deslocou o tema dos "viradores do mundo de cabeça para baixo", sobretudo entre a elite da cultura eclesiástica, preocupada em justificar teologicamente a miséria dos pobres e o fausto dos ricos e em conciliar a vontade dos homens com a vontade de Deus. Aqueles que pretendiam pôr o mundo ao avesso, esbarraram na condenação teológica de padres e jesuítas: cabia a todos permanecer no lugar em que Deus os havia posto sobre a superfície da terra.

A ética de submissão ao lugar em que Deus havia posto os homens, de acordo com sua necessidade e vontade, abarcava e estendia-se a todos os homens. A cobiça, a vontade de riqueza e

de ascensão social encontravam a sua crítica mais feroz junto à tradição eclesiástica que havia elaborado uma interpretação moralizante da imagem do "mundo de cabeça para baixo". Nela, os homens, incapazes de aceitarem a pobreza e o lugar que lhes eram destinados na terra, insurgiam-se contra o seu próprio destino e buscavam alterar o plano divino. Vieira chamou-os de ímpios: "porque Deus reparte e mede a cada um dos homens a maior ou menor porção de poder que é servido dar-lhe, segundo o conselho secreto e a reta disposição de sabedoria, da sua justiça, da sua providência, da sua liberdade; e contra todos estes atributos divinos são ímpios os que querem poder mais do que Deus quis que pudessem" (111). Sensível ao problema da desigualdade social, o pregador português recorreu ao destino transcendente da humanidade para explicá-lo e justificá-lo. A opressão e a penúria que afligiam a sociedade colonial faziam parte do primeiro nascimento:

"não se faz agravo na desigualdade do nascer a quem se deu a eleição do ressuscitar. A ressurreição é um segundo nascimento com alvedrio" (112).

Antonil, discípulo de Vieira, mostrou-se também receoso diante da imagem de um "mundo de cabeça para baixo". Revoltado com a sociedade mineira - excessivamente fluida e obcecada pela ascensão social, possibilitada pela descoberta das minas - fascinava-se ante a ambiguidade do ouro. "Que maravilha, pois, que sendo o ouro tão fermoso e tão precioso metal", indagava ele, "tão útil para o comércio humano, e tão digno de se empregar nos vasos e ornamentos dos templos para o culto divino, seja pela insaciável cobiça dos homens continuo instrumento e causa de

muitos danos ?" A ordem da sociedade colonial ameaçava ser subvertida pelas hordas "de homens de toda a casta e de todas as partes, uns de cabedal, e outros, vadios" que afluíam às Minas. Nem mesmo os religiosos escapavam da reviravolta que o ouro desencadeara na vida da Colônia: "até os bispos e os prelados de algumas religiões sentem sumamente o não se fazer conta alguma das censuras pra reduzir os seus bispados e conventos não poucos clérigos e religiosos, que escandalosamente por lá andam, ou apóstatas, ou fugitivos". Contrapunha a este quadro uma interpretação moralizante, baseada na punição divina aplicada a aqueles que se rebelavam contra o seu lugar na terra. O ouro, com seu cortejo de males, punia a Colônia pela sua cobiça desenfreada, pela sua insubmissão à pobreza. Os juízos eram uníssonos: segundo ele "nem há pessoa prudente que não confesse haver Deus permitido que se descubra nas minas tanto ouro para castigar com ele ao Brasil, assim como está castigando no mesmo tempo tão abundante de guerras, aos europeus com o ferro" (113)..

Esta mesma idéia reaparece no Peregrino da América. Escrito na primeira metade do século XVIII por Nuno Marques Pereira, o Peregrino foi certamente um dos livros mais lidos na Colônia setecentista. Nele também existe a condenação dos "murmuradores": "são tais os murmuradores, que até das obras de Deus murmuram: queixam-se dos tempos, da falta de novidades, da pouca saúde, e de serem pobres". Perguntava ele: "pode haver maior tormento que chegar um homem a murmurar daquilo que Deus fez ? Pois estejam certos que não hão de entrar no céu" (114).

A idéia de sujeição ao destino traçado por Deus cor-

respondia a imagem de um mundo estático, imóvel, no qual o princípio de transformação ou progresso fora abolido em nome da estabilidade social. Se a Providência divina - na sua "reta disposição de sabedoria" - havia instituído a sociedade colonial, com todo o seu cortejo de injustiças, cabia aos menos privilegiados socialmente voltar os olhos para o Além, no qual poderiam "ascender" e "se elevar" espiritualmente. Aos pobres, restava a esperança de glórias futuras, não como recompensa da miséria, mas da submissão a ela.

No caso dos escravos, esta concepção providencialista da história assumiu um novo matiz. Como justificar a opressão da sociedade colonial, a instituição da escravidão, e, a um só tempo manter a estabilidade social e a oposição a toda idéia de transformação ?

Partidário da concepção ideal do homem - um dos alicerces do humanismo, ao qual estava ligado - e defensor do "amor inato a liberdade, o desejo irrestrito de igualdade, o ódio da injustiça e do privilégio" (115), Vieira encontrou uma fórmula que, retomando a ética da submissão social, projetava para o Além os sonhos de um mundo de pernas para o ar.

No ano de 1633, no seu primeiro sermão, dirigido à Irmandade dos Pretos de um engenho da Bahia, o jovem Vieira aproximava a condição miserável em que viviam os escravos ao sofrimento de Cristo no Calvário.

"Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão" (116).

As agruras do trabalho cotidiano nos engenhos asseme-

lhava-se muito, segundo ele, ao sofrimento vivido por Cristo durante a Paixão: uma parte desta "foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias". Como Cristo, viviam famintos, maltratados, submetidos aos ferros, às prisões, aos açoites, às chagas. Haviam renunciado aos prazeres da vida, submetiam-se a um destino de padecimentos e realizavam de forma exemplar o ideal de renúncia à vida (117).

Da mesma forma que Cristo havia aceitado servilmente os suplicios de sua Paixão, os negros deveriam aprender a virtude da submissão, obedecendo aos senhores e aos seus mandos. Colocavam tudo a perder aqueles que se revoltavam, insurgindo-se contra o lugar sagrado que ocupavam. Questionado se a Companhia de Jesus deveria enviar um capelão ao Quilombo dos Palmares, Vieira respondeu negativamente, acrescentando que:

"(...) porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado continuo e atual, de que não podem ser absolto, nem receber a graça de Deus, sem se restituirem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer" (118).

Anos mais tarde, velho e alquebrado, Vieira retornaria ao engenho do Recôncavo baiano para se dirigir aos negros. O peso dos anos e a percepção arguta das mazelas da sociedade colonial não o fizeram mudar suas idéias sobre a condição dos escravos. No entanto, era esta uma questão recorrente em seus sermões. Abordou-a no primeiro deles, e continuou a remô-la nas inúmeras vezes em que pregou à população das terras coloniais. Ao final da vida, Vieira concluía o trabalho de lapidação do problema da salvação dos negros, comparando-o à alegoria do cativo da Babilônia. Livres do cativo da África, os escravos encontravam

no Novo Mundo a libertação da terra prometida, aquela que abriria a eles as portas da outra libertação - a da alma em direção a Deus.

"Quando servis a vossos senhores, não os sirvais como quem serve a homens, senão como quem serve a Deus... porque então não servis como cativos senão como livres, nem obedecéis como escravos senão como filhos" (119).

Multiplicavam-se as imagens que o cativoiro dos negros sugeria a Vieira. Ancoravam-se todas num ou outro episódio bíblico, e integravam o plano de Deus, transformando-se numa realidade perfeitamente ordenada e plena de significados. A luta contra ela era também uma luta contra Deus. Entre a visão da Paixão de Cristo e a alegoria do cativoiro da Babilônia, Vieira deixou-se fascinar pelas infinitas imagens que o quadro tenebroso da escravidão lhe evocava. A visão dos engenhos sugeriu-lhe também a imagem do Inferno - as labaredas aos borbotões, os negros banhados em suor, os forçados que atijam o fogo, as caldeiras ferventes, a "gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo, sem momento de tréguas nem de descanso" - tudo isso parecia evocar o processo doloroso de mitigação das penas. "E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais quanto de maior fábrica?" Impressionado diante de tanto sofrimento, Vieira prometeu aos negros que o ouviam no Recôncavo que "todo esse inferno se converterá em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que pretos, em anjos" (120). Aos seus senhores, "se atentos somente aos interesses temporais, que se adquirem com este desumano trabalho, dos trabalhadores seus escravos, e das almas daqueles

miseráveis corpos, tiveram tão pouco cuidado", Vieira previa um destino não menos cruel (121).

É bem possível que a aproximação entre o Inferno e o cotidiano dos escravos tenha inspirado outros jesuitas, tornando-se uma idéia corrente entre os adeptos da Companhia. Vieira chega a mencionar uma definição "tão bem recebida", segundo a qual um engenho de açúcar é um doce inferno (122). Antonil também se refere à existência de um provérbio que dizia: "o Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas" (123). Na Economia cristã dos senhores no governo dos escravos, Benci também se reportou à identificação da vida dos escravos às penas do Inferno:

"O estado mais infeliz, a que pode chegar uma criatura racional, é o do cativo; porque com o cativo lhe vem como em compêndio as desgraças, as misérias, os vilipêndios e as pensões mais mais repugnantes e inimigas da natureza. (...) Mas se o inferno é o lugar onde estão em compêndio todas as penas; porque lhe chama cativo? Porque o mesmo é dizer cativo, quer dizer o compêndio de todas as penas; ou o mesmo é dizer cativo que dizer Inferno..." (124).

Antonil e Benci, apesar de terem retomado a formulação de Vieira sobre a escravidão, permaneceram no âmbito estrito da ortodoxia. Os sofrimentos dos negros não proporcionavam a estes algum tipo de benefício: à porta do céu, eles seriam julgados do mesmo modo que o seriam seus senhores, sem contar com qualquer tipo de prerrogativa.

Antonil via nas fomalhas de um engenho o fogo e as chamas do Inferno:

"Nem faltam perto destas fomalhas seus condenados, que são os escravos boubentos

e os que têm corrimentos, obrigados a esta penosa assistência para purgarem com suor violento os humores gálicos de que tem cheios seus corpos. Vêem-se aí, também, outros escravos facinorosos, que, presos em compridas e grossas correntes de ferro, pagam neste trabalhoso exercício os repetidos excessos da sua extraordinária maldade, com pouca ou nenhuma esperança da emenda" (125).

Humores do corpo ou penas da justiça dos homens, os escravos dos engenhos, ao contrário dos condenados do Inferno, não pagavam os seus pecados, nem imitavam a Cristo. A sua salvação atrelava-se ao cumprimento dos rituais cristãos: a catequese, o batismo, a comunhão, a confissão - todos eles negligenciados pelos seus senhores, "pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos" (126). A julgar pelo descaso dos senhores para com a instrução religiosa de seus cativos, estes certamente haveriam de arder no fogo do Inferno, perpetuando no Além o cativeiro dos engenhos. Aos seus senhores, Antonil acenava com o acerto de contas final: "por não considerarem a conta grande que de tudo isto hão de dar a Deus, pois (como diz São Paulo), sendo cristãos e descuidando-se dos escravos, se hão com eles pior do que se fossem infiéis" (127).

Num raciocínio análogo, Benci exortava os senhores a acudir seus escravos, no instante da morte, com a confissão, o viático e penitência, para que estes escapassem do "abismo de penas". Era o Inferno que os aguardava no outro mundo:

"Colhei agora daqui quais serão os brados e clamores daqueles miseráveis escravos, que morreram sem confissão, contra os senhores, que foram a ocasião de sua eterna morte. Haverá momento, em que não clamem vingança contra um senhor tão inumano, que podendo a tempo um confessor para lhe granjear a eterna vida no Céu, pelo não chamar os deixou cair nos incêndios do Inferno, em que

estarão eternamente penando ? (128) "

Não seria outro o destino que aguardavam os senhores que desprezavam a salvação de seus escravos. Perdiam eles também a chance de entrarem no Céu e queimariam no fogo do Inferno. "Adverti, pois, que se não usais da misericórdia com estes miseráveis, que tanto a merecem, quando estão enfermos, também Deus não há de usar de misericórdia convosco quando vos julgar" - ameaçava Benci (129).

Aos que se conformassem à imitação da Paixão de Cristo ou ainda ao sofrimento das penas do inferno, Vieira assegurava a aquisição do maior bem que os homens desejariam alcançar. Se se curvassem diante do poder dos seus senhores, como filhos zelosos e obedientes, os escravos do mundo colonial teriam o seu lugar invertido no outro mundo:

"Mais inveja devem ter vossos senhores às vossas penas do que vós aos seus gostos, a que servis com tanto trabalho. Imitai, pois, ao Filho e a Mãe de Deus, e acompanhai-os com São João nos seus mistérios dolorosos, como próprios da vossa condição e da vossa fortuna, baixa e penosa nesta vida, mas alta e gloriosa na outra " (130).

Nem Benci nem Antonil chegaram a formular tão claramente a justificação do cativo dos africanos. O jesuíta toscano não acalentava uma visão favorável dos negros e de seus tormentos: "contrariamente à explicação de Vieira - onde há saída para o escravo através da morte -, o escravo não tem saída possível no universo do sistema colonial" (131). O cotidiano nos engenhos, com o seu espetáculo infernal, suas hostes de negros a arrastarem de um lado a outro o peso dos pecados cometidos, sintetizava a sina dos escravos, porque "o inferno é o lugar do

qual não se sai nunca, nem com a morte: a fogueira infernal arde eternamente" (132).

Vieira justificava a escravização dos negros através de uma perspectiva religiosa, segundo a qual os escravos, fadados a padecer na terra, haveriam de ocupar um lugar no Paraíso Celestial. Designio divino, a escravidão e toda a sorte de diferenças sociais pertenciam ao mundo terreno, e com ele, haveriam de acabar definitivamente. A vida terrena possibilitava aos oprimidos da sociedade colonial cavoucar o seu lugar no Além: as suas misérias e vicissitudes iriam proporcionar a eles a salvação eterna.

Aos seus olhos, a escravidão deixava de ser uma excrescência moral, a *petra scandali* da sociedade colonial, desafiada aos princípios humanistas, para se tornar uma instituição divina, uma dádiva de Deus aos escravos, que usufruíam do privilégio de reviver cotidianamente o acontecimento central do cristianismo - o martírio de Cristo. Os senhores de escravos, por sua vez, reluziam como instrumentos santificados da vontade divina, porque haviam possibilitado às populações pagãs da África a descoberta do verdadeiro Deus.

Se no outro mundo os cativos teriam seu lugar invertido, como recompensa aos sofrimentos vividos na Colônia, os seus senhores pagariam pelos pecados praticados nos engenhos, experimentando o fogo das fornalhas infernais. Para Vieira, tratava-se de uma vingança dos pobres contra a fortuna dos poderosos; e se para alguns autores a presença de um frade ou de um rei no Inferno constituía uma exceção que confirmava a regra,

para Vieira era a própria regra. O dia do Juízo Final foi assim descrito por ele:

"(...) virão naquele dia as almas do grande e do pequeno buscar seus corpos a sepultura, e talvez a mesma Igreja; e que sucederá pela maior parte? O pequeno achará seus ossos em um adro sem pedra nem letreiro, e ressuscitará tão ilustre como as estrelas. O grande, pelo contrário, achará seu corpo embalsamado em caixas de porfiro, aos ombros de leões ou elefantes de mármore, com soberbos e magníficos epitáfios, e ressuscitará mais vil que a mesma vileza. Oh! que metamorfose tão triste, mas que verdadeira! Vêde se há de dar Deus boa satisfação aos homens da desigualdade com que hoje nascem" (133).

Vieira conciliava assim a justificação da desigualdade social, com seu cortejo de injustiças, com a sua herança humanista. Preservava-se a ordem do mundo e projetava para o Além a imagem de um "mundo às avessas", revestida dos tons moralizantes e cristianizadores da interpretação religiosa. O espetáculo alegre de um Inferno onde os diabos sodomizam os homens, onde os reis e imperadores remendam meias, onde afinal, podia-se levar uma boa vida, divertindo-se, bebendo e dançando, cede lugar uma concepção onde, se o princípio de inversão também está presente, ele nada mais tem de cômico ou festivo.

Diante da impossibilidade de ascensão social, contrária aos princípios divinos, a sociedade colonial encontrava a sua redenção na imagem de um Além onde as desigualdades sociais não apenas seriam anuladas, mas completamente subvertidas. Na verdade, Vieira, contrastando com Antonil e Benci, levou às últimas consequências a idéia do Além como um "mundo às avessas", retomando a tradição popular dos destronamentos. Para ele, o Céu assumia o seu caráter "redencionista" porque realizava a subver-

são da sociedade escravista e os escravos poderiam finalmente ocupar uma posição superior a de seus senhores. Através de uma vida de resignação, os escravos alcançariam a liberdade eterna e poderiam se tornar eles próprios senhores.

Ao defender a idéia de um Além socialmente subvertido, Vieira inseria-se na tradição popular que valorizava o princípio da inversão e que construía o outro mundo a partir da convergência de elementos eclesiásticos e populares. A época da Reforma, a Igreja viu-se às voltas com formulações que enfatizavam a possibilidade de inversão social, ora deslocando-a para o outro mundo, como no caso de Vieira, ora trazendo-a para o presente, como queriam os camponeses rebelados ou os grupos radicais da Revolução Inglesa.

No processo movido contra Adrião Pereira de Faria, preso no ano de 1754 no Grão-Pará, pelo Santo Ofício, transparece a concepção de que "os pequenos e os humildes que obravam conforme a lei de Deus podiam ir para o Céu..." (134). Inquirido pelo Santo Ofício sobre a existência do Paraíso Terrestre, o moleiro Menocchio respondeu: "eu acredito que o paraíso terrestre esteja onde existam gentis homens que possuem muitos bens e vivem sem se cansar" (135). Suas palavras são reveladoras de o quanto a concepção do outro mundo estava contaminada pela crença de que a morte superaria as diferenças sociais e realizaria os sonhos de abundância e ócio engastados no imaginário popular. Projetava-se nela a esperança de um mundo destituído de trabalho e miséria e neste sentido, ele canalizava as projeções de uma sociedade ideal acalentada pelas populações pobres.

Os elementos centrais da idéia do Além como mundo às

avessas acabaram, no entanto, por se impor à cultura eclesiástica, que se encarregou de domá-los, fazendo-os entrar na ordem divina. As representações medievais dos temas macabros, particularmente a dança macabra, já assinalavam a face indistinta da morte, que se abatia sobre todos, de forma igual, sem privilegiar a nobreza ou o clero. Dante não hesitou em retratar de forma eloquente a supressão das diferenças sociais diante do Juízo divino: clérigos e nobres acotovelam-se no Inferno.

Apesar das tentativas de se moralizar o motivo do "mundo de ponta-cabeça", as visões populares do Além acentuavam a sua materialidade, entendendo-o como mera prolongação da vida terrena: no Inferno do feitor Manoel Gonçalves e do marinheiro Gonçalo Francisco, os homens seriam fornicados; Epistemon descobriu ali vendedores, curadores, meias, banquetes - exatamente um mundo às avessas. Quanto a Vieira, nos sermões citados aqui, ele não chegou a formular explicitamente a sua concepção de Além. Os sermões que tratam do tema da morte ou do juízo final destacam o terror diante do fim do mundo e o destino daqueles que serão postos à esquerda de Deus. Vieira foi lacônico nas suas descrições do outro mundo: apenas quando se referiu às desigualdades do sistema colonial, é que formulou a idéia do Além como inversão social, através do qual os pobres vingarem-se-iam dos poderosos.

O outro mundo prometido por Vieira aos oprimidos do mundo colonial era herdeiro de três vertentes narrativas que parecem ser mais desdobramentos de um mesmo tema, ou seja, o de uma sociedade ideal, concebida como "anti-mundo". Eram elas: as viagens ao Além, gênero muito comum na época medieval e que

descende diretamente de tradições pagãs; as viagens fantásticas ao Paraíso terrestre, localizado ora no Indico, ora na América e, finalmente, as descrições de sociedades ideais, que, tratando de mundos utópicos, pretendia afirmar a sua realidade geográfica. Nem sempre é possível proceder a uma distinção tão nítida porque muitas vezes estes relatos acabavam por assimilar elementos de um e outro, operando uma combinação dos temas. De qualquer forma, o tema de uma "idade de ouro" ou de um mundo idealizado, apresentado como contraponto do presente, situado ou no passado ou no futuro ou até mesmo no presente - como era o caso de Thomas More - é recorrente em todos eles. Engastado numa tradição pagã, este motivo reaparece cristianizado na cultura eclesiástica e, filtrado por ela, adquire símbolos e personagens cristãos. Autores como Thomas More, Dante e outros, retomaram estes motivos e desenvolveram, com significativas variações, a idéia de uma sociedade ideal que se constituía enquanto tal por sua clara oposição ao mundo presente. No imaginário das populações pobres européias - sobretudo as camponesas - a ênfase neste mundo idealizado recaía sobre a abundância de alimentos, disponíveis para todos sem a obrigação do trabalho. E o "novo mundo" a que se refere o molerio Menocchio, remetendo-se a "profundas raízes populares da utopia". Já no século XVIII, Maria Joana, habitante do Grão-Pará, havia sonhado com o paraíso "do tamanho de uma sala grande", onde as pessoas "todas faziam uma grande festa ao som de vários e bem concertados instrumentos". Branca, de origem portuguesa, Maria Joana revela na sua fala a concepção de um Paraíso idealizado, herdeira das tradições populares do mundo às avessas - nas quais a festa opunha-se ao mundo do trabalho - e

das tradições cristãs, povoado de anjos e onde tinha lugar "uma grande procissão de pessoas vestidas de branco" (136).

Um grande abismo separava muito certamente a promessa redencionista de Vieira dos sonhos de outro mundo da portuguesa Maria Joana, do moleiro Menocchio, do feitor Manoel Gonçalves e de todos aqueles que ousaram defender a fornicação nos finais do século XVI. Vazado pela retórica moralizante, o mundo descortinado pelo jesuíta português reafirmava a submissão social como virtude cristã; ao passo que a realidade próxima do Além sonhado por aqueles homens - com diabos fornicadores, festa e música - carregava em seu âmago os germes de uma subversão política, como sucederia no século XVII com os radicais ingleses.

Tributária das tradições populares, a obra de Vieira, certamente o teólogo de maior expressão durante todo o período colonial, revela como determinadas idéias, alheias a uma matriz cristã, não estavam confinadas à cultura popular. A lógica da inversão estava presente na sermonística de um erudito como Vieira, na fala de um feitor simples e nos sonhos de uma mulher analfabeta e afeita a orações e práticas de conjuro, como o era Maria Joana.

NOTAS

(1) PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denúncias de Pernambuco, 1593-1595. São Paulo, Paulo Prado, 1929, p. 52.

(2) *ibidem*, p. 79.

(3) Na época em que Martim Moreira tomara conhecimento das idéias heterodoxas de Manoel Gonçalves, ele morava na fazenda de Vicente Correa. Quando denunciou o amigo, disse ser morador em Aldea Gallega, de Riba Tejo, uma localidade portuguesa. PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 39.

(4) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 39-40.

(5) SOUZA, Laura de Mello e. O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, p. 296.

(6) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 94-95.

(7) *ibidem*, p. 95.

(8) Analisando um caso semelhante ao de Manuel Gonçalves, Ronaldo Vainfas observa que a palavra fornicar, registrada pelo visitador, certamente foi usada no lugar do verbo "foder", anteriormente utilizada por Fernão Lopes na Crônica de D. Fernando. VAINFAS, Ronaldo. TROPICO DOS PECADOS: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro, Campus, 1989, p. 66.

(9) Desprezando a complexidade dos aparelhos inquisitoriais e a rica gama de relações sociais estabelecidas na sociedade colonial, a historiadora Sonia Siqueira viu no ato de confessar e denunciar à Mesa do Santo Ofício a manifestação de uma vontade geral de repressão à heresia: "as denúncias revelavam sobretudo uma profunda insatisfação com a realidade que os homens criticavam e buscavam corrigir, apósiando-se na autoridade do Santo Ofício". SIQUEIRA, Sonia. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E A SOCIEDADE COLONIAL. São Paulo, Atica, 1978, p. 260. Mais recentemente, Laura de Mello e Souza propôs uma interpretação mais aguçada das razões que levavam as pessoas a se denunciarem mutuamente diante da Inquisição. Entre elas, a autora cita a terrível "microfísica do poder", que estabelecia um clima de temor e apreensão, responsável pela delação de mortos e familiares. SOUZA, Laura de Mello e, *op. cit.*, 299.

(10) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 260.

(11) *ibidem*, p. 40.

(12) PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia: 1591-1592. São Paulo, Paulo Prado, 1922, p. 17.

- (13) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 396-397.
- (14) Tratava-se do sexto mandamento, que diz: "não fornicarás".
- (15) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, p. 399.
- (16) *ibidem*, pp. 420-421.
- (17) *ibidem*, pp. 421-422.
- (18) Remeto o leitor ao capítulo "O olhar sobre o outro: jesuítas, índios e colonos", onde abordo o tema dos demônios no cotidiano colonial.
- (19) BETHENCOURT, Francisco. O IMAGINÁRIO DA MAGIA: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI. Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 151-152.
- (20) BLUTEAU, Raphael. VOCABULÁRIO PORTUGUÊZ E LATINO, vol. III. Coimbra, Colégio da Companhia de Jesus, 1712, pp. 199-200 citado por BETHENCOURT, Francisco, *op. cit.*, p. 152.
- (21) PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. DENÚNCIAS DA BAHIA: 1591-1593. São Paulo, Paulo Prado, 1925, pp. 283-284.
- (22) *ibidem*, p. 527.
- (23) DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE: 1300-1800 uma cidade sitiada. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 244.
- (24) *ibidem*, p. 257.
- (25) *ibidem*, p. 257.
- (26) *ibidem*, p. 257.
- (27) *ibidem*, p. 257.
- (28) *ibidem*, p. 257.
- (29) *ibidem*, p. 259.
- (30) *ibidem*, p. 246.
- (31) *ibidem*, p. 241.
- (32) *ibidem*, p. 249.
- (33) AZEVEDO, Silvia Maria. "O diabo no teatro religioso de Gil Vicente". Dissertação de Mestrado apresentada à FFLCH-USP, São Paulo, 1982, p. 19.
- (34) *ibidem*, p. 32.

(35) BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MEDIA E NO RENASCIMENTO: o contexto de François Rabelais. São Paulo-Brasília, HUCITEC-USF, 1987, p. 232.

(36) *ibidem*, p. 36.

(37) FRANCASTEL, Pierre. A REALIDADE FIGURATIVA. São Paulo, Perspectiva, 1982, p. 369

(38) AZEVEDO, *op. cit.*, p. 132.

(39) O Auto da Barca do Inferno principia com a presença do Diabo, incumbido de dar início à representação. Diante dos pecadores, ele assume uma atitude zombeteira e irônica, marcando a atmosfera de escárnio e folgança característica deste auto. AZEVEDO, O DIABO NO TEATRO DE GIL VICENTE, pp. 93-94.

(40) São inúmeras as analogias existentes entre o imaginário de Rabelais e o de Gil Vicente. Os elementos tipicamente populares a que se refere Bakhtin reaparecem a todo momento na dramaturgia vicentina. Aliás, é esta a perspectiva assumida por Silvia Maria Azevedo ao abordar o diabo de Gil Vicente.

(41) BERARDINELLI, Cleonice. ANTOLOGIA DO TEATRO DE GIL VICENTE. Rio de Janeiro, Grifo-INL, 1971, pp. 146-147.

(42) É esta a opinião de Maria de Lourdes de Paula Martins, autora dos comentários que integram a obra ANCHIETA, José de. NA VILA DE VITÓRIA E NA VISITAÇÃO DE SANTA IZABEL: peças em castelhano e português do século XVI. São Paulo, Museu Paulista, 1950.

(43) BAKHTIN, *op. cit.*, p. 341.

(44) LE GOFF, Jacques. L'IMAGINAIRE MEDIEVAL: essais. Paris, Gallimard, 1985, p. 146.

(45) *ibidem*, pp. 140-141.

(46) *ibidem*, pp. 140-141.

(47) *ibidem*, p. 138.

(48) "A presença constante do Diabo faz surgir uma nova linha de especulação, com a autoridade de ciência - a demonologia -, e os teólogos passam a se preocupar em estabelecer, com a máxima clareza, o seu perfil e caráter, num esforço piedoso para auxiliar a Cristandade a reconhecer o Inimigo e a se precaver contra ele. Recolhendo as descrições existentes na tradição erudita e popular e acrescentando outras ditadas por uma imaginação desenfreada, corporificam milhares de retratos riquissimamente detalhados sobre as formas demoníacas. Inventário que se torna o guia por meio do qual julgam-se as culpas, punem-se os infratores, exorcizando, assim, o Mal da comunidade". NOGUEIRA, Carlos Roberto. O DIABO NO IMAGINÁRIO CRISTÃO. São Paulo, Ática, 1986,

(49) CARDOSO, Jeronimo. DICTIONARIUM LATINO LUSITANICUM ET VICEVERSA LUSITANICO LATINUM. Coimbra, João Barreira, 1570 apud BETHENCOURT, Francisco. O IMAGINARIO DA MAGIA: feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI. Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 156

(50) AQUINO, São Tomás de. SUMMA THEOLOGICA I, 51, art. 3. apud NOGUEIRA, op. cit., p. 44.

(51) DE LANCRE, Pierre. TABLEAU DE LINCONSTANCE DES MAUVAIS ANGES ET DEMONS. Paris, Jean Berjon, 1612, p. 68 apud NOGUEIRA, Carlos Roberto. O DIABO NO IMAGINARIO CRISTAO, p. 59. Tão entranhada estava na cultura eclesiástica a associação entre demônio e sexo que basta lembrar que uma das tentações que os eremitas dos séculos IV e V tinham que enfrentar eram as investidas do demônio sob a forma de mulher. Tornaram-se célebres as tentações de santo Antônio, fustigado pela riqueza e pela luxúria.

(52) ANTT, Inquisição de Evora, Processo 4165, fls. 34r-v apud BETHENCOURT, Francisco. O IMAGINARIO DA MAGIA: feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI, op. cit., p. 157.

(53) ANTT, Inquisição de Evora, Processo 8169, fl. 26r-v, apud BETHENCOURT, op. cit., p. 160.

(54) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo no. 631 apud SOUZA, Laura de Mello e, op. cit., p. 258.

(55) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo no. 11.767 apud SOUZA, Laura de Mello e, op. cit., p. 318.

(56) A orgia sexual, uma das funções essenciais do sabbat, é interpretada da seguinte forma por Mircea Elide: "ela reatualiza o momento primordial da criação ou a etapa beatífica dos primórdios, quando nem tabus sexuais, nem regras morais e sociais existiam ainda". Numa mesma vertente, Le Roy Ladurie defende a tese de que "a consciência camponesa se exprime nas revoltas populares, vividas selvagememente, até o fracasso final, mas esta consciência aflora também sobre o mundo mítico, na revolta imaginária e fantástica, no sabbat, tentativa de evasão diabólica (...) Nas montanhas, estes sabbats são contemporâneos das revoltas populares" - apud BETHENCOURT, op. cit., pp. 170-171.

(57) DE LANCRE, Pierre. TABLEAU DE LINCONSTANCE DES MAUVAIS ANGES ET DEMONS apud GARCON, Maurice e VINCHON, Jean. LE DIABLE - étude historique, critique et médicale. Paris, Gallimard, 1926, p. 109.

(58) HENNINGSSEN, Gustav. EL ABOGADO DE LAS BRUJAS: brujería vasca y Inquisición española. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 85.

(59) ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. 11642, fls. 9v-12v apud BETHENCOURT, Francisco. O IMAGINARIO DA MAGIA, op. cit., p. 166.

(60) No imaginário popular, os diabos colocavam-se ao nível dos homens não apenas por fornicarem mas também por se alimentarem. A Inquisição de Lisboa registrou o caso de Brites de Figueredo que tinha "fama de dar pão, carne e peixe a um diabinho chamado Martinho que guardava numa almotaria" - ANTT, Inquisição de Évora, Processo 262, fl. 18v apud BETHENCOURT, op. cit., p. 157.

(61) É esta a descrição feita por Maldonado, com base no capítulo XL do livro de Jô. DELUMEAU, Jean. O MEDO NO OCIDENTE, p. 250.

(62) COELHO, Antonio Borges. INQUISIÇÃO DE EVORA: dos primórdios a 1668. Lisboa, Caminho, 1987, p. 252.

(63) HENNINGSEN, Gustav, op. cit., p. 85.

(64) GINZBURG, Carlo. OS ANDARILHOS DO BEM: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp.10-11.

(65) ibidem, p. 22.

(66) LE GOFF, Jacques. PARA UM NOVO CONCEITO DE IDADE MÉDIA: tempo, trabalho e cultura no ocidente. Lisboa, Estampa, 1980, pp. 221-280. O método desenvolvido por Le Goff abre uma nova senda para os estudos da cultura e das mentalidades. Jogando por terra a idéia da cultura e das mentalidades como o domínio privilegiado do não-movimento, ele recupera a noção de diacronia, demonstrando que os significados passam por um complexo processo de transformação, desvendando ao historiador as "tensões, divergências, antagonismos sócioculturais". É, sem dúvida, um texto lapidar.

(67) ibidem, p. 243.

(68) ibidem, p. 250.

(69) ibidem, p. 258.

(70) ibidem, pp. 257-258.

(71) TOSCHI, Paoli. LE ORIGINI DEL TEATRO ITALIANO. Torino, Edizione Scientifiche Einaudi, 1955, p. 167 apud AZEVEDO, Silvia Maria. O DIABO NO TEATRO RELIGIOSO DE GIL VICENTE, p. 42

(72) TOSCHI, op. cit., p. 177 apud AZEVEDO, op. cit., p. 43.

(73) PRIMEIRA VISITAÇÃO. Denúncias de Pernambuco, pp. 343-344.

(74) ibidem, pp. 435-436. A contragosto porque João António não tivera a iniciativa de denunciar o amigo, só compareceu porque fora convocado. A princípio, alegara ignorância dos fatos, dizendo não estar lembrado de qualquer assunto relativo ao Santo Ofício. Acuado pelo visitador, que o ameaçou de que "se não falar a verdade, será castigado", acabou entregando os pontos, acrescentando alguns atenuantes. A menção ao quartilho de vinho pode

ser considerada uma tentativa de amenizar a gravidade das palavras do carpinteiro Fero Gonçalves. A denúncia, ele juntou a sua opinião sobre o carpinteiro: acreditava "que lhe parece que o dito Fero Gonçalves disse as ditas gracejando por que é gracejador e falador e o tem por homem bom cristão, e que por isso não tomou em mal quando lhas ouviu".

(75) *ibidem*, pp. 327-328.

(76) VAINFAS, Ronaldo. TROPICO DOS PECADOS, p. 54.

(77) *ibidem*, p. 57.

(78) *ibidem*, p. 345.

(79) BURKE, Peter. CULTURA POPULAR NA IDADE MODERNA: Europa, 1500-1800. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 212.

(80) *ibidem*, p. 213. É notável a vida longa que o tema do "mundo às avessas" alcançou na Europa, durante a Época Moderna. Integram a edição brasileira do livro de Burke algumas estampas populares relativas ao século XVIII. Uma delas - a de número 17 - é acompanhada, na parte inferior, por uma gravura que retrata uma cena de caça, em que os peixes voam sobre as cabeças dos caçadores, enquanto que estes perseguem uma ave que corre num campo. Em outra, de origem russa, datada de 1725 (prancha no. 10), aparecem camundongos enterrando um gato.

(81) *ibidem*, p. 213.

(82) *ibidem*, p. 213.

(83) *ibidem*, p. 213.

(84) DARNTON, Robert. O GRANDE MASSACRE DE GATOS: e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro, Graal, 1986, p. 48.

(85) *ibidem*, p. 64. Darnton observa a recorrência de fantasias de "virar a mesa", sintetizadas no tema da humilhação. "O fraco inteligente faz de tolo o opressor forte, provocando um coro de risadas às suas custas, de preferência através de algum estratagem obscuro. Ele força o rei a se humilhar, expondo as nádegas. Mas a risada, e até mesmo a risada rabelaisiana, tem limites" - DARNTON, Robert. O GRANDE MASSACRE DE GATOS, op. cit., p. 86.

(86) BURKE, Peter, op. cit., p. 204.

(87) BAKHTIN, op. cit., p. 10.

(88) BURKE, Peter, op. cit., p. 207.

(89) *ibidem*, p. 216.

(90) *ibidem*, p. 216. O original, citado por Burke, é: "Mossehor,

qués eissi présen, vos dona xx banastas dé mal dé dens, et a tûs vûs aoutrés aoussi, dona una cõa de Roussi".

(91) *ibidem*, pp. 216-217.

(92) "Four dormir une heure/ De profunde sonneille/ Sans quón se réveille, / On gagne six francs/ E à manger autant; / Et pour bien boire/ On gagne une pistole; / Ce pays est drôle, / On gagne par jour/ Dix francs à faire l'amour". BURKE, *op. cit.*, p. 214.

(93) *ibidem*, pp. 213-214.

(94) LE GOFF, Jacques. PARA UM NOVO CONCEITO DE IDADE MEDIA, p.272.

(95) *ibidem*, p. 274.

(96) *ibidem*, p. 275.

(97) *ibidem*, p. 277.

(98) SEPP, Fe. Antonio. VIAGEM AS MISSOES JESUITICAS E TRABALHOS APOSTOLICOS. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USP, 1980, pp. 84-85.

(99) BAKHTIN, *op. cit.*, p. 10.

(100) HILL, Christopher. O MUNDO DE PONTA-CABEÇA: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 30.

(101) BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MEDIA E NO RENASCIMENTO, p. 337.

(102) *ibidem*, p. 336.

(103) *ibidem*, p. 337.

(104) *ibidem*, p. 346.

(105) *ibidem*, p. 346.

(106) "No Renascimento, o inferno enche-se cada vez mais de reis, papas, eclesiásticos e homens de Estado, não apenas recentemente desaparecidos, mas mesmo ainda vivos. Tudo o que era condenado, negado, votado ao desaparecimento, reunia-se no inferno. Por isso, a sátira (no sentido estrito do termo) do Renascimento e do século XVII utilizava frequentemente a imagem do inferno para espanar a galeria das personalidades históricas adversas e dos tipos sociais negativos". BAKHTIN, *op. cit.*, p. 347.

(107) VICENTE, Gil. OBRAS COMPLETAS. Coordenação do texto, introdução e glossário do dr. Alvario Júlio da Costa Pimpão. Barcelona, Companhia Editora do Minho, 1956, p. 56 apud AZEVEDO, Silvia Maria. O DIABO NO TEATRO RELIGIOSO DE GIL VICENTE, p. 94.

(108) VICENTE, Gil. OBRAS COMPLETAS, op. cit., p. 58 apud AZEVEDO, op. cit., pp. 94-95.

(109) Segundo Bakhtin, "a própria lógica do baixo, a da inversão, da virada, irresistivelmente levou a pintura do inferno para uma apresentação e uma interpretação carnavalesca e grotesca". BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR NA IDADE MEDIA E NO RENASCIMENTO, p. 343. E significativo da aceitação nos meios oficiais do tema do Inferno como lugar de destronamentos, durante o século XVI, a nota que acompanha o argumento do Auto da Barca do Inferno: nela, consta que "foi representada de câmara, para consolação da muito católica e santa Rainha Dona Maria, estando enferma do mal de que faleceu, na era do Senhor de 1517". AZEVEDO, Silvia Maria, op. cit., p. 93.

(110) BAKHTIN, op. cit., p. 338.

(111) VIEIRA, Antônio. SERMÕES. São Paulo, Editora das Américas, 1957, vol. XIV, p. 296.

(112) VIEIRA, op. cit., vol. IV, p. 297.

(113) ANTONIL, João André. CULTURA E OPULENCIA DO BRASIL. Belo Horizonte-São Paulo. Itatiaia-USP, 1982, p. 194-195.

(114) PEREIRA, Nuno Marques. COMPENDIO NARRATIVO DO PEREGRINO DA AMERICA. Lisboa, 1760, p. 268 apud HOORNAERT, Eduardo (org.). HISTORIA DA IGREJA NO BRASIL. Petrópolis, Vozes, 1979 - HOORNAERT, Eduardo. A Cristandade durante a primeira época colonial, p. 361.

(115) PALACIN, Luis. VIEIRA E A VISÃO TRAGICA DO BARROCO. São Paulo, HUCITEC-INL, 1986, p.40.

(116) VIEIRA, Sermão XIV, vol. IX, p. 261.

(117) ibidem, pp. 261-262.

(118) Obras escolhidas, II, Cartas II, p. 263 apud PALACIN, Luis. VIEIRA E A VISÃO TRAGICA DO BARROCO, pp.53-54.

(119) VIEIRA, Sermão XXVII apud VAINFAS, Ronaldo. IDEOLOGIA E ESCRAVIDÃO: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 127.

(120) VIEIRA, Sermão XIV da série Rosa Mística, vol. IX, p. 260.

(121) ibidem, p. 260.

(122) ibidem, p. 270.

(123) ANTONIL, op. cit., p. 90.

(124) BENCI, Jorge. ECONOMIA CRISTÃ DOS SENHORES NO GOVERNO DOS

ESCRAVOS. São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 213.

(125) ANTONIL, op. cit., p. 115.

(126) ibidem, p. 90.

(127) ibidem, p. 90.

(128) BENCI, op. cit., p. 101.

(129) ibidem, p. 79.

(130) VIEIRA, Sermão XIV, vol. IX, p. 274.

(131) SOUZA, Laura de Mello, op. cit., p. 79.

(132) ibidem, p. 79.

(133) VIEIRA, Sermões, vol. IV, p. 298.

(134) ANTT, Processo de Adrião Pereira de Faria, no. 1.894 apud SOUZA, Laura de Mello e, op. cit., p. 365.

(135) GINZBURG, Carlo. O QUEIJO E OS VERMES: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 156.

(136) "Apresentação e confissão de Maria Joana de Azevedo", Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Para - 1763-1769. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 255-257.

CONCLUSÃO

Ao longo destas páginas, vimos passar diante de nós alguns fragmentos do universo cultural de indivíduos que, fugindo do anonimato da expressão "massas populares", emergiram das empoeiradas fontes inquisitoriais e revelaram-nos suas faces. Pouco ou quase nada pudemos reconstituir de suas histórias de vida: focalizamo-los em um momento muito específico, que chegou até nós por um registro repleto de mediações.

Os fragmentos colhidos nas fontes, frequentemente constituídos por falas esparsas, sob a forma de denúncia ou confissão, caracterizavam-se à primeira vista justamente pelo seu caráter desconexo. Aos poucos, no entanto, essa desordem foi sendo substituída por múltiplos fios que, retirados do emaranhado de idéias e concepções, desvendaram a rica urdidura que compõe a cultura popular do século XVI. Um fio invisível atravessava as falas que se sucediam diante da Mesa da Visitação, conferindo unidade e sentido a elas.

Deslocando o eixo da análise, subvertendo seus pontos de referência, penetramos naquele "outro" implícito sempre nas cartas jesuíticas: todos aqueles que formavam a população colonial e sobre os quais pesavam a detração e a exprobração. Aquilo que pareceu aos jesuítas as "erronias, errores e heresias", determinadas pela rusticidade e pela ignorância das coisas da religião, numa espécie de vazio religioso onde proliferavam como ervas daninhas, fazia parte de uma visão de mundo nada ingênua ou primitiva.

Mas o que revela a complexa urdidura destes fragmentos?

Dominados pela religião, esta ocupava um lugar importante no universo das atenções dos habitantes da Colônia. Não somente por causa do ritual cristão que atravessava toda a vida do indivíduo, desde o seu nascimento até a morte, mas também em função da forma pela qual relacionavam-se com os seus temas. Se Febyre enfatizou o quanto os homens do século XVI estavam dominados pela religião, quase como uma rede que os envolvia e da qual dificilmente poderiam escapar, a desenvoltura de um Bento Teixeira, a altivez de um João de Bolés ou mesmo a irreverência de um Lázaro Aranha, estavam longe de uma submissão muda, uma sina histórica ou de uma reverência passiva.

Em meio aos embates religiosos que agitavam o cotidiano colonial, alguns traços se repetem. O que à primeira vista era uma opinião solitária, mergulhada no isolamento da Colônia, reaparece mais adiante, na boca de um lavrador ou de um alfaiate, unindo elos de uma cadeia cujas pontas permanecem envoltas no silêncio das fontes. Aos nossos olhos, afloram apenas alguns elos, dispersos ao longo do século XVI, aos quais estamos paradoxalmente unidos e afastados pelas artimanhas nada gratuitas das fontes.

Talvez a melhor maneira de finalizar minha análise seja abordar diretamente três pontos que me preocuparam durante a pesquisa. O primeiro deles já estava presente nas páginas da Introdução, quando afirmei a minha disposição em não me ater às balizas do tempo e do espaço. Ao longo deste estudo, empreendemos uma viagem através da cultura no século XVI, atravessando o Atlântico, burlando fronteiras, unindo indivíduos de procedências diversas. Palavras proferidas no interior do Brasil encontravam

ressonância muitas vezes em sofisticados pensadores da Europa do Renascimento, ou tocavam na visão de mundo de grupos heréticos medievais, ou chegavam mesmo a antecipar em algumas décadas o barril de pólvora da Revolução Inglesa do século XVII. E aqui reside a questão do tempo e a do espaço.

Quanto ao espaço, procurei mostrar que os povoadores do século XVI desembarcavam aqui trazendo em sua bagagem as múltiplas experiências culturais de seus lugares de origem. E como bem mostrou Ginzburg, as fronteiras da cultura pareciam desconhecer toda a sorte de obstáculos, fluindo e refluindo em várias direções. As idéias circulavam e os homens que aqui aportaram integravam, de um modo ou de outro, este processo de circulação de idéias.

Quanto ao tempo, reconheço que saltei anos e décadas com singular liberdade. Isto não se deve a um *partis-pris*. Ao contrário, a possibilidade de alçar vãos distantes reflete também o imaginário dos protagonistas de minha história. A primeira surpresa diante das fontes inquisitoriais reside justamente aí: no modo pelo qual os homens do século XVI se relacionavam com o tempo. Diante da Visitaçãõ do Santo Officio, reportavam-se a fatos ocorridos havia vinte, trinta, quarenta anos antes. Ao proceder assim, estas pessoas reafirmavam a contemporaneidade de questões e problemas relativamente distantes no tempo, reiterando a sua permanência nas conversas cotidianas. Este é um indício que joga luzes sobre a persistência de crenças, valores e concepções num longo período de tempo. Os historiadores das mentalidades cunharam a expressão 'longa duração' para dar conta de

fenômenos lentos, quase estáticos, que atravessam séculos sem grandes alterações. Todavia, afora as minhas restrições quanto à noção de 'longa duração', acho que ela não se ajusta ao que me propus a fazer por duas razões. A primeira é óbvia: não pretendi um estudo "das mentalidades" e tampouco abarquei séculos e séculos. Se em alguns momentos, especialmente no último capítulo, em que persegui o tema da inversão até o século XVIII, ainda assim acredito ter ensaiado uma abordagem diacrônica, enfatizando a mudança e a transformação. E finalmente, se nos deparamos com persistências - como a lenda dos três anéis, cujas origens são antigas - devemos reconhecer simplesmente que se a cultura é dinâmica, ela também sabe preservar tradições, redimensionando-as ou reatualizando-as, de acordo com as suas necessidades.

O segundo ponto a ser esclarecido é a quase ausência de negros africanos nas páginas anteriores. Isto se explica pela sua presença ainda recente na paisagem quinhentista: muitos anos ainda se passariam até que a sua herança cultural viesse se somar ao imaginário colonial. Com efeito, Laura de Mello e Souza registrou a crescente influência da cultura africana nas práticas de feitiçarias, aguçando-se sobremaneira na Visitação do século XVIII. O confinamento nos canaviais, nas atividades ligadas à agricultura e aos engenhos, as restrições de senhores quanto à catequese e por consequência ao aprendizado da língua, ajudaram a minimizar a influência africana no universo iluminado pela Visitação quinhentista.

O último ponto a ser esclarecido diz respeito a uma velha questão entre os historiadores da cultura: a da representatividade. As fontes inquisitoriais podem ser enganadoras, neste

aspecto, pois elas são altamente seletivas, no sentido de registrar a heresia e a heterodoxia. É claro que nem todos foram tão intrépidos nos seus ataques à hegemonia da Igreja e ao monopólio da matéria religiosa: ao lado de homens como Bento Teixeira, Lázaro Aranha, Manoel Gonçalves, havia aqueles que se viram compelidos a denunciá-los, movidos por pura convicção religiosa. Todavia, como negar, em nome do 'típico' e do 'representativo', o significado mais profundo da pertinácia do ex-almoxarife Jorge Martins, a sua tenaz resistência ao cerco que lhes armou a Companhia de Jesus, a sua audácia em discutir a Santíssima Trindade com o vigário ?

Se estes homens puderam defender idéias tão extraordinárias, isso significa que a sua cultura havia fornecido a eles os elementos necessários para a sua articulação. Além disso, acredito ter resolvido o problema da representatividade ao rastrear tradições culturais, focalizando-as como pensamento coletivo e não como idiossincrasias. Se faziam parte de uma minoria, isto não importa. Suas idéias estavam lá, faziam parte de seu mundo. E a sua simples existência já é o bastante para o historiador.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES IMPRESSAS

1.1. Visitações do Santo Ofício

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia: 1591-1592. Prefácio de Capistrano de Abreu. São Paulo, Paulo Prado, 1922.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denúncias da Bahia (1591-1593). Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo, Paulo Prado, 1925.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denúncias de Pernambuco: 1593-1595. Introdução de Rodolfo Garcia, São Paulo, Paulo Prado, 1929.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões de Pernambuco. Ed. José Antonio Gonsalves de Mello, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.

SEGUNDA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil. Denúncias da Bahia (1618-Marcos Teixeira). Introd. Rodolfo Garcia. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 49, 1927.

SEGUNDA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das

Confissões e Ratificações da Bahia - 1618-1620. Introd. Eduardo d' Oliveira França e Sonia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII.

LIVRO DA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO AO ESTADO DO GRÃO-PARÁ - 1763-1769. Apresentação de José Roberto Amaral Lapa. Petrópolis, Vozes, 1978.

1.2. Processos da Inquisição

PROCESSO DE JOÃO DE BOLES. Anais da Biblioteca do Rio de Janeiro. XXV, 1904.

1.3. Correspondência

LEITE, Serafim. CARTAS DOS PRIMEIROS JESUITAS DO BRASIL. São Paulo, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, 3 volumes.

..... . NOVAS CARTAS JESUITICAS: de Nóbrega a a Vieira. São Paulo, Nacional, 1940.

1.4. Obras literárias

ALIGHIERI, Dante. A DIVINA COMÉDIA. Tradução, prefácio e notas prévias de Hernâni Donato. São Paulo, Abril Cultural, 1981.

ANCHIETA, José de. POESIAS. Transcrições, tradução e notas de Maria de Lourdes de Paula Martins. São Paulo, Museu Paulista.

..... NA VILA DE VITÓRIA E NA VISITAÇÃO
DE SANTA IZABEL: peças em castelhano e português do século
XVI. São Paulo, Museu Paulista, 1950.

BERARDELLI, Cleonice. ANTOLOGIA DO TEATRO DE GIL VICEN-
TE. Rio de Janeiro, Grifo-INL, 1971.

BOCCACCIO, Giovanni. DECAMERÃO. Trad. e notas Torrieri
Guimarães. São Paulo, Abril, 1971.

MONTAIGNE, Michel de. ENSAIOS. Trad. Sérgio Milliet. São
Paulo, Abril, 1984.

MONTEMAYOR, Jorge de. LOS SIETE LIBROS DE LA DIANA.
Prólogo, edición y notas de Francisco López Estrada.
Madrid, ESPASA-CALPE, 1946.

RESENDE, Garcia de. CRONICA DE DOM PEDRO II E MISCELA-
NEA. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973.

VICENTE, Gil. OBRAS COMPLETAS. Coordenação do texto,
introdução e glossário de Alvaro Júlio da Costa Pimpão.
Barcelona, Companhia Editora do Minho, 1956.

1.4. Viajantes e religiosos

ANTONIL, João André. CULTURA E OPULÊNCIA NO BRASIL.
Estudo bibliográfico de Affonso de E. Taunay; notas
bibliográficas de Fernando Sales; vocabulário e índices
antroponímico, toponímico e de assuntos de Leonardo
Arroyo. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USP, 1982.

BENCI, Jorge. ECONOMIA CRISTA DOS SENHORES NO GOVERNO DOS ESCRAVOS. São Paulo, Grijalbo, 1977.

NOBREGA, Manuel da. DIALOGO SOBRE A CONVERSAO DO GENTIO. Preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite. Lisboa, IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.

CARDIM, Fernão. TRATADOS DA GENTE E DA TERRA DO BRASIL. Introdução de Rodolfo Garcia e apenso de Capistrano de Abreu. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USP, 1980.

LERY, Jean de. VIAGEM A TERRA DO BRASIL. Trad. e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USP, 1980.

SEPP, Antonio. VIAGEM AS MISSOES JESUITICAS E TRABALHOS APOSTOLICOS. Introdução Wolfgang Hoffmann Harnish; tradução A. Raymundo Schneider. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USP, 1980.

VASCONCELOS, Simão de. CRONICA DA COMPANHIA DE JESUS. Introdução de Serafim Leite. 3a. ed., Petrópolis, Vozes-INL, 1977.

VIEIRA, Antônio. SERMOES. São Paulo, Editora das Américas, 1957.

2. BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de. ENSAIOS E ESTUDOS. 3a. série. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

ANTONIO, Nicolau. BIBLIOTHECA HISPANICA. Roma, 1672, 2 vol.

AZEVEDO, Silvia Maria. "O diabo no teatro religioso de Gil Vicente". Dissertação de Mestrado apresentada à FFFLCH-USP, São Paulo, 1982.

BAINTON, Roland H. SERVET, EL HEREJE PERSEGUIDO (1511-1553). Madrid, Taurus, 1973.

BAKHTIN, Mikhail. A CULTURA POPULAR DA IDADE MEDIA E NO RENASCIMENTO: o contexto de François Rabelais. São Paulo-Brasília, HUCITEC-UnB, 1987.

BETHENCOURT, Francisco. O IMAGINARIO DA MAGIA - feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI. Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987.

BLOCH, Marc. INTRODUÇÃO A HISTORIA. Publicações Europa-América, 1974.

BURCKHARDT, Jacob. O RENASCIMENTO ITALIANO. Lisboa, Presença-Martins Fontes, 1973.

BURKE, Peter. CULTURA POPULAR NA IDADE MODERNA. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CARRATO, José Ferreira. IGREJA, ILUMINISMO E ESCOLAS MINEIRAS COLONIAIS. São Paulo, Nacional, 1968.

COELHO, Antonio Borges. INQUISIÇÃO DE EVORA: dos primórdios a 1668. Lisboa, Caminho, 1987.

COLI, Jorge. "Leonardo pintor", ex. mimeo, 1987.

COSTA, Emilia Viotti da. "Primeiros povoadores do Brasil".
Revista de História, XIII, no. 17, São Paulo, 1956.

DARNTON, Robert. O GRANDE MASSACRE DE GATOS e outros episódios da
história cultural francesa. Trad., Rio de Janeiro, Graal, 1986.

DELUMEAU, Jean. A CIVILIZAÇÃO DO RENASCIMENTO. Lisboa, Estampa,
1983, 2 volumes.

..... LA REFORMA. Barcelona, Labor, 1985.

..... LE CATHOLICISME ENTRE LUTHER ET VOLTAIRE. Paris,
PUF, 1968.

..... O MEDO NO OCIDENTE: 1300-1800 uma cidade sitiada.
São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

DIAS, José Sebastião da Silva. CORRENTES DO SENTIMENTO RELIGIOSO
EM PORTUGAL (séculos XVI a XVIII). Coimbra, Universidade de
Coimbra, 1960.

..... OS DESCOBRIMENTOS E A PROBLEMA-
TICA CULTURAL DO SEculo XVI. Lisboa, Presença, 1982.

..... O PRIMEIRO ROL DE LIVROS PROI-
BIDOS. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra,
1963.

DUBY, ARIES, LADURIE et alii. HISTORIA E NOVA HISTORIA. Lisboa,
Teorema, 1986.

- DURANT, Will. HISTORIA DA CIVILIZAÇÃO: A REFORMA. São Paulo, Nacional, 1959.
- FEBVRE, Lucien. "O homem do século XVI", Revista de História, vol. I, 1950.
- O PROBLEMA DA DESCRENÇA NO SÉCULO XVI: a religião de Rabelais. Lisboa, Início, 1970.
- FRANCASTEL, Pierre. A REALIDADE FIGURATIVA. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- FREITAS, Affonso A. de. TRADIÇÕES E REMINISCÊNCIAS PAULISTANAS. Belo Horizonte-São Paulo, Itatiaia-USP, 1985.
- FREYRE, Gilberto. CASA GRANDE & SENZALA. Rio de Janeiro, José Olympio, 1946, 2 volumes.
- GARÇON, Maurice & VINCHON, Jean. LE DIABLE - étude historique, critique et médicale. Paris, Gallimard, 1926.
- GERBI, Antonello. LA DISPUTA DEL NUEVO MUNDO: historia de una polica 1750-1900. Mexico, Fondo de la Cultura Economica, 1982.
- GINZBURG, Carlo. OS ANDARILHOS DO BEM: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- MITOS, EMBLEMAS E SINAIS: morfologia e história. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- O QUEIJO E OS VERMES: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das

Letras, 1987.

HAUSER, Henri & RENAUDET, Augustin. LES DEBUTS DE L'E MODERNE.
3a. ed., Paris, FUF, 1946.

HENNINGSSEN, Gustav. EL ABOGADO DE LAS BRUJAS: brujería vasca y
Inquisición española. Madrid, Alianza Editorial, 1983.

HILL, Christopher. O MUNDO DE PONTA-CABEÇA: idéias radicais
durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo, Companhia das
Letras, 1987.

HOFFNER, Joseph. COLONIZAÇÃO E EVANGELHO: ética da colonização
espanhola no século de ouro. Rio de Janeiro, Presença, 1977.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. VISÃO DO PARAISO: os motivos
edênicos no descobrimento e na colonização do Brasil. 2a. edição.
São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.

HOORNAERT, Eduardo (org.). HISTORIA DA IGREJA NO BRASIL.
Petrópolis, Vozes, 1979.

HUIZINGA, Johan. O DECLÍNIO DA IDADE MEDIA. São Paulo, VERBO-USP,
1978.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. MONTAILLOU: cátaros e católicos numa
aldeia francesa (1294-1324). Lisboa, Edições 70, s/d.

LE GOFF, Jacques. LA NAISSANCE DU PURGATOIRE. Paris, Gallimard,
1981.

..... L'IMAGINAIRE MEDIEVAL: essais. Paris,

Gallimard, 1985.

..... PARA UM NOVO CONCEITO DE IDADE MEDIA: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa, Estampa, 1980.

LEITE, Serafim. HISTORIA DA COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL. Lisboa-Rio de Janeiro. Portugália-Civilização Brasileira, 1938-1950.

..... PAGINAS DE HISTORIA DO BRASIL. São Paulo, Nacional, 1937.

..... BREVE ITINERARIO PARA UMA BIOGRAFIA DO PADRE MANUEL DA NOBREGA: fundador da Província do Brasil e da cidade de São Paulo (1517-1570). Lisboa, Brotéria, 1955.

MANDROU, Robert. DE LA CULTURE POPULAIRE AUX 17e. ET 18e. SIECLES: la Bibliothèque bleue de Troyes. Paris, Stock, 1964.

MANSELLI, Raoul. LA RELIGION POPULAIRE AU MOYEN AGE: problèmes des méthodes et d'histoire. Montréal. Institut d'Etudes Médiévales Albert Le Grand, 1975.

METRAUX, Alfred. A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. São Paulo, Nacional-USP, 1979.

MOTT, Luiz. "Um dominicano feiticeiro' na Bahia colonial". LEITURA, São Paulo, 8(85) de junho de 1989.

MUCHEMBLED, Robert. "Sorcellerie, culture populaire et christianisme", Annales, E.S.C., 28e., année, no. 1, jan-fev, 1973.

NEVES, Luis Felipe Baeta. O COMBATE DOS SOLDADOS DE CRISTO NA

TERRA DOS PAPAGAIOS: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. O DIABO NO IMAGINÁRIO CRISTÃO. São Paulo, Atica, 1986.

NOVINSKY, Anita. CRISTÃOS-NOVOS NA BAHIA. São Paulo, Perspectiva, 1972.

PALACIN, Luis. VIEIRA E A VISÃO TRÁGICA DO BARROCO. São Paulo, HUCITEC-INL, 1986.

SALVADOR, José Gonçalves. OS CRISTÃOS-NOVOS: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680). São Paulo, Pioneira-USP, 1976.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. "A doença do padre Manuel da Nóbrega", NOBREGA. São Paulo, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1970.

SCHMITT, Jean-Claude. "Religion populaire' et culture folklorique", Annales, E.S.C., 31 année, no. 5, set-oct., 1975.

SIQUEIRA, Sonia. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E A SOCIEDADE COLONIAL. São Paulo, Atica, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

TODOROV, Tzvetan. A CONQUISTA DA AMÉRICA: a questão do outro. São Paulo, Martins Fontes, 1983.

VAINFAS, Ronaldo. IDEOLOGIA E ESCRAVIDÃO: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis, Vozes, 1986.

....., TROPICO DOS PECADOS: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro, Campus, 1989.

VERISSIMO, José. HISTORIA DA LITERATURA BRASILEIRA. 3a. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1954.

VOVELLE, Michel. IDEOLOGIAS E MENTALIDADES. São Paulo, Brasiliense, 1987.