



**Em Perspectiva**

Revista do PPGH/UFC

Imagem do fundo: Detalhes do Ficheiro:Orbis Terrarum Nova et Accuratissima Tabula, de Nicolaes Visscher, 1658.

**Dossiê**

**A vida  
religiosa  
nos Impérios  
Ibéricos**

ISSN: 2448-0789

**v. 8, n. 2  
2022**





## A vida religiosa nos Impérios Ibéricos

Dr<sup>a</sup> Amanda Dias de Oliveira Costa<sup>1</sup>  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rozely Menezes Vigas Oliveira<sup>2</sup>

A revista *Em Perspectiva*, em seu v. 8, n. 2 (2022), abre espaço para pensar a História a partir do estudo da religião e seus impactos na sociedade. Compreendemos que a religião é considerada uma das bases estruturantes das sociedades, principalmente, as do Antigo Regime. As instituições religiosas católicas, masculinas e femininas, nos impérios ibéricos estiveram no cerne dos aspectos político, social, econômico e cultural, exercendo uma larga influência sobre esses domínios. Alguns historiadores, como Serge Gruzinski, defendem que embora múltiplas, as histórias estão conectadas por interesses comuns ou pela comunicação entre si. Por meio do conceito de “mundialização ibérica” (GRUZINSKI, 2014 e 2021), em que diferentes e distantes regiões, pessoas e ideias são pensadas com base na análise de suas conexões, permeabilidades, similitudes e especificidades, a Igreja católica pode ser vista como um forte elo entre as histórias dos vastos impérios português e espanhol.

Ao almejar manter-se distante das “armadilhas do eurocentrismo”, o dossiê proposto tem o intuito de reunir trabalhos voltados à multiplicidade da vida religiosa nos impérios ibéricos a partir do Concílio de Trento. Dentro de um extenso recorte temporal e espacial, que vai desde o século XVI até a segunda metade do século XX, os artigos aqui presentes perpassam pelos quatro cantos dos Impérios português e espanhol e os ultrapassam até chegar ao Brasil contemporâneo da década de 1960. O objetivo deste dossiê, portanto, é não apenas salientar a formação, o desenvolvimento e a fundação de casas religiosas e o impacto que as ordens religiosas e o clero secular causaram em Portugal, Espanha e em seus territórios coloniais – relacionando-se com os povos nativos e se estabelecendo como instituições multifacetadas nessas sociedades –, mas também refletir sobre as diferentes formas de vida religiosa vivenciadas nesse amplo território e as suas resistências e interações perante o domínio patriarcal da Igreja de Roma. Outro aspecto importante neste dossiê é o de dar enfoque às mais

<sup>1</sup> Doutora em História Social (PPGHIS-UFRJ). Investigadora do Centro de Estudos Globais e da Cátedra Unesco da Universidade Aberta (UAb).

<sup>2</sup> Doutora em História Social (UERJ-FFP). Pesquisadora e professora no Pós-doutorado em História da Ásia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP).



atuais pesquisas históricas e historiográficas, que discutem temáticas voltadas às relações sociais, políticas, econômicas, culturais e eclesiásticas e que apresentam novas reflexões acerca das identidades, das representações e das construções simbólicas que marcaram as diferentes sociedades deste longo período. A temática sobre a vida religiosa vem ganhando espaço no meio acadêmico, e através desta oportunidade buscamos incentivar a divulgação de estudos sobre as relações de poder presentes na vida religiosa de diferentes grupos populacionais e culturais, que trouxeram à tona aspectos importantes e pouco conhecidos.

Os artigos, que compõem este dossiê, possuem um ponto em comum, merecedor de nossa atenção. Os autores aplicam uma perspectiva metodológica, com base na análise dos discursos dos escritos da época, que retratam uma visão social e política, por meio de diferentes aspectos religiosos do período moderno e contemporâneo da nossa História. Inicialmente, o trabalho de Rodrigo Franco da Costa, proporciona uma análise política dos escritos do frei Timótheo Pimentel durante o período da Guerra de Restauração (1640-1668), que teve por objetivo central trazer à tona o papel deste indivíduo como partidário do governo de Portugal Restaurado e sua relação com a população portuguesa, dentro de um contexto de agitação entre o reino lusitano e a Monarquia Católica.

Com um recorte mais contemporâneo, o texto de Ariane de Medeiros Pereira analisa, a partir dos escritos de José de Azevêdo Dantas, o conceito de religião e religiosidade na América portuguesa, especificamente na região dos sertões do Seridó, trazendo reflexões sobre o que se entendia por sagrado e profano. Já Rosyane de Moraes Martins Dutra discorre sobre a Irmandade da Misericórdia do Maranhão, entre os anos de 1850 a 1880. Compreendendo que esta instituição foi criada com o objetivo de exercer na sociedade um papel de assistência aos menos favorecidos socialmente, a autora preocupa-se em fazer uma análise social e institucional da irmandade, tecendo informações de como tal recinto se organizou no momento em que recebeu crianças desvalidas.

Dentro da realidade atlântica setecentista, os trabalhos de Filipe Matheus Marinho de Melo e Sidney Pereira Maia apresentam uma análise historiográfica acerca das irmandades negras. O primeiro texto analisa tais irmandades e suas experiências religiosas no Recife. O autor salienta em seu trabalho a importância que tais espaços tiveram na formação das práticas culturais na região, no momento em que os indivíduos praticavam ritos fúnebres e festejos, mesclando tais cultos com a cultura católica. Por outro lado, o artigo de Sidney Pereira Maia se preocupa em trazer um conhecimento acerca da dinâmica entre as relações socioculturais entre



os ritos católicos e africanos na sociedade do século XVIII. Utilizando como base a obra clássica de Luiz Roberto de Barros Mott sobre a Rosa Egípcia (MOTT, 1993), o autor irá desenvolver as razões que levaram a Igreja Católica a permitir as práticas consideradas heréticas no período colonial com o intuito de revelar a forma como inquisidores demonstraram apatia ou desinteresse nestas demonstrações.

Com enfoque nos séculos XVI, os textos de Ximena Isabel León Contrera e Rachel Romano dos Santos discorrem sobre os mulçumanos e os judeus, grupos populacionais intensamente perseguidos pelos ibéricos em seus territórios. Desta maneira, enquanto Contrera debruça-se sobre as práticas cotidianas e religiosas heterogêneas dos mouriscos na Granada da segunda metade do século XVI e começo do XVII, percebendo também o papel de religiosos católicos na conversão desse povo; dos Santos vai analisar a presença de judeus nas praças portuguesas do Magreb, que em detrimento da intolerância e perseguição sofridas no reino e em outras partes do Império Português, nessa região vivenciaram uma relação de diálogo com o governo português, estabelecendo-se como uma ponte entre este e os muçulmanos do Marrocos, apoio para a conquista e manutenção de territórios por parte dos portugueses e sendo respeitados em suas práticas religiosas. Ainda no mesmo recorte temporal, mas no contexto da América hispânica, Ana Carolina Machado de Souza examina uma mudança no discurso eclesiástico sobre a concepção da evangelização do indígena por meio da análise da obra *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, do cura Pedro Ponce de León. Na ótica desses religiosos, o indígena de passivo e colaborativo passou a ser visto como indivíduo de atitudes resistentes, ao reincidir na manutenção daquilo que era considerado idolatrias.

Marcone Carlos dos Santos do Nascimento, por sua vez, traz à luz, a partir da trajetória do religioso da Ordem de São Paulo, Fr. Manuel Calado do Salvador, a vida religiosa católica no território pernambucano entre 1635 e 1646, quando da invasão da West Indische Compagnie, destacando, para além da realização dos sacramentos e ritos da Igreja, a relação com o poder civil tanto português quanto neerlandês e a participação nos conflitos armados do cenário bélico da região. Após traçar um breve panorama sobre a vida religiosa feminina nos Impérios Ibéricos e no Brasil, o artigo apresentado por Ana Lívia Vieira Rodrigues nos faz viajar para a década de 1960, quando surgiu a Teologia Feminista, com o objetivo de tratar a influência que os movimentos feministas exerceiram nas práticas religiosas das mulheres católicas, principalmente as freiras e o seu convívio com o clero, evidenciando a formação e atividade da ONG Católicas pelo Direito de Decidir. Atravessando o oceano, vislumbra-se o objeto de



pesquisa de Frederico Antonio Ferreira: o relato acerca da coroação do Rei do Congo, escrito pelo missionário capuchinho Denis de Carlo de Piacenza – que percorreu a região de 1666 a 1667 – e compilado pelo geógrafo e cartógrafo britânico John Green no século XVIII. Em sua análise Ferreira percebe a obra como o registro do encontro de culturas diferentes, evidenciando o amálgama e a influência mútua dos ritos e símbolos do catolicismo com as crenças e práticas da religião ancestral do povo congolês e destacando o hibridismo dos elementos de matrizes culturais bastante distintas nesse ritual.

Para finalizar este dossiê, positivamente kaleidoscópico, o artigo de Roberta Cristina da Silva Cruz analisa a obtenção e rejeição da carta de familiar do Santo Ofício, no Rio de Janeiro oitocentista por indivíduos não normativos, homens fora do padrão, que possuíam concubinas e/ou filhos ilegítimos. Com base em casos específicos, a autora percebe como este desvio foi tolerada, ocasionalmente, pelos agentes da Inquisição portuguesa.

## BIBLIOGRAFIA

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo*: história de uma mundialização. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014.

GRUZINSKI, Serge. O historiador e a mundialização. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 106 123, 2021.

MOTT, Luiz. *Rosa Egipciaca*: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

# 1650: Timótheo Pimentel e a Guerra de Restauração: intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal

Rodrigo Franco Costa<sup>1</sup>

## RESUMO

Busca-se analisar neste artigo a intervenção política do frei Timótheo Pimentel no período da Guerra de Restauração, em especial, com sua obra *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defensão de seu Rei, reino e pátria em o presente apreste de guerra*, datada de 1650. Deseja-se refletir, através de seu escrito, o seu papel como religioso partidário do governo de Portugal Restaurado e a relação que buscava ter com as populações portuguesas em meio ao conflito do reino lusitano com a Monarquia Católica. O desenvolvimento desta análise terá como base variadas contribuições da historiografia sobre a capacidade de comunicação e engajamento político no Período Moderno dos diversos setores sociais, ocasionada pela leitura e compreensão de textos dos mais diversos tipos. Salienta-se os trabalhos de Rita Marquilhas, António Castillo Gómez, Massimo Rospocher, Filippo de Vivo e Jason Peacey para a caracterização de um ambiente urbano, politizado e comunicativo das sociedades europeias nos séculos XVI e XVII.

**Palavras-chave:** Timótheo Pimentel; Restauração de Portugal; intervenção política.

**1650: Timótheo Pimentel and the Restoration War - intervention, communication and political community in Portugal**

## ABSTRACT

This article seeks to analyze the political intervention of Friar Timótheo Pimentel in the period of the Restoration War, especially with his work *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defensão de seu Rei, reino e pátria em o presente apreste de guerra*, dated from 1650. It is desired to reflect, through his writing, his role as a religious partisan of the government of Restored Portugal and the relationship he sought to have with the Portuguese populations amid the conflict of the lusitanian kingdom with the Catholic Monarchy. The development of this analysis will be based on various contributions of historiography on the capacity of communication and political engagement in the Modern Period of the various social sectors, caused by the reading and understanding of texts of the most diverse types. Noteworthy are the works of Rita Marquilhas, António Castillo Gómez, Massimo Rospocher, Filippo de Vivo and Jason Peacey for the characterization of a urban

<sup>1</sup> Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) no ano de 2019. Mestre em História Comparada pelo programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) no ano de 2015. Link do Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5209933852372961>. Endereço eletrônico: rodrigo.franco1991@gmail.com.

environment, politicized and communicative of European societies in the sixteenth and seventeenth centuries.

**Keywords:** Timótheo Pimentel; Restoration of Portugal; political intervention.

## 1 INTRODUÇÃO: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES DA ARENA POLÍTICA PORTUGUESA NO SÉCULO XVII

Quando se fala sobre a Restauração de Portugal em 1640 comprehende-se o processo em que o reino lusitano recupera a sua autonomia política com a morte de Miguel de Vasconcelos, secretário de Estado de d. Filipe IV, e com aclamação do duque de Bragança como o rei d. João IV de Portugal, seguido de uma guerra com a Monarquia Católica até 1668, quando tem sua independência, enfim, reconhecida.

Em Portugal quando se fala de Restauração pretende-se em geral, referir o lapso de tempo posterior a 1640, que marca o fim da ‘união dinástica’ de Portugal e Espanha. A Restauração é, pois, fundamentalmente um período caracterizado pela afirmação e consolidação da independência, o que levou bastantes anos, pois só em 1668 ela foi reconhecida pela Espanha e apenas em 1669 se pode dizer que a Santa Sé – apesar de tudo, ainda era árbitro da Europa católica - reconheceu o rei português como soberano de direito (TORGAL, 1981, p. 55.).

É impossível se ter uma compreensão razoável desse processo político sem a devida atenção aos diversos setores da sociedade portuguesa que participaram do movimento. Como é possível de se notar em variados trabalhos sobre a Restauração<sup>2</sup>, não foram apenas os “quarenta fidalgos” que tornaram possível a ruptura política dos portugueses com a Monarquia Católica. O debate de ideias e de projetos para o reino foi numeroso e contou com a participação de vários agentes, entre eles, muitos do “Estado dos eclesiásticos” de maior ou menor posição em sua hierarquia. João Francisco Marques em seus dois volumes de *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640 – 1668*<sup>3</sup> expôs muito bem como variados aspectos do pensamento religioso, ligados à História de Portugal, possibilitaram um arsenal argumentativo de justificação da Restauração pelos portugueses. Porém, ações de intervenção

<sup>2</sup> Cf. CURTO, Diogo Ramada. **Cultura política no tempo dos Filipes**. Lisboa: Edições 70, 2011; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Astrônomo e a Restauração. Manuel Gomes Galhano Lourosa e sua intervenção na política de Portugal Restaurado. In: **Proceedings of International Conference History of Astronomy in Portugal**. Institutions, theories, practices. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Astronomia, 2009. v. 1. e HENRIQUES, Mendo Castro; MACEDO, Jorge Braga de; MALTEZ, José Adelino. **Bem Comum dos Portugueses**. Lisboa: Vega, 1999.

<sup>3</sup> Cf. MARQUES, João Francisco. **A parenética portuguesa e a Restauração 1640 – 1668**. Porto: Universidade do Porto, 1989.

política mais localizadas, que mostram as conexões do clero português com o restante da sociedade lusitana, veem sendo debatidas mais recentemente. Cabe ressaltar a importância da condição de lusitanidade, ou seja, da identidade portuguesa desenvolvida pelos homens do século XVII nesse processo de interação social desempenhado por membros da Igreja. É importante salientar também que o debate sobre as identidades no século XVII apresenta um ponto de retomada na historiografia<sup>4</sup>.

Como ponto de partida deste trabalho, comprehende-se que as populações de Portugal participavam da vida política do reino. Debatiam ideias e estavam atentas às mudanças ocorridas nas esferas de poder. Elas eram capazes de decifrar avisos das autoridades nas ruas e praças das cidades, assim como também poderiam produzir textos de intervenção política. Se nem todos conseguiam ler e escrever, a leitura coletiva em pontos estratégicos dos principais centros urbanos possibilitava a adesão a determinado ponto a ser defendido, ou pelo menos, a propagação das notícias sobre algum assunto entendido como importante para a vida da comunidade política. Essa chave de compreensão se centra no trabalho de variados historiadores que buscam romper com a ideia de que as populações europeias do Período Moderno eram analfabetas e excluídas da vida política.

No caso de Portugal, observa-se o trabalho de Rita Marquilhas, *Faculdade das letras – leitura e escrita em Portugal no século XVII*, analisando o grau de alfabetização em Portugal nos Seiscentos. Jason Peacey em *Print and public politics in English Revolution* contribui com uma importante análise sobre a forma como as populações da Inglaterra se politizavam ao longo do processo da Revolução Inglesa, salientando a função da imprensa e da leitura, que promoviam intensa circulação de ideias e debates políticos. Filippo de Vivo com a obra *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics* expõe como ocorriam os debates políticos nas principais praças e centros urbanos das cidades italianas, expondo que variados setores sociais se engajavam em causas e debatiam questões políticas. Massimo Rospocher e Rosa Salzberg (2012, p. 96) afirmam a existência de uma “efervescente esfera pública” nas cidades italianas no período do Renascimento. Assim, os séculos XVI e XVII são marcados por uma intensa circulação de ideias e de intensões: cartazes eram pregados nas paredes, poemas eram lidos em voz alta, tratados de intervenção política existiam juntamente com as polêmicas que eles poderiam produzir. António Castillo Gomez (1997).

<sup>4</sup> Cf. CARDIM, Pedro; IÑURRITEGUI, José Maria; MARCOS, David Martins. (org). **Repensar a identidade nas margens da crise de consciência europeia.** LISBOA: CHAM, 2015.

chega a afirmar que as cidades eram palcos de fortes debates políticos, não apenas por parte dos dirigentes, mas de toda uma rede de comunicação que intervinha se opondo às práticas dos governantes, através de panfletos, cartazes, leituras públicas e variadas formas de comunicação.

É nesse contexto que se torna mais evidente em Portugal no período da Restauração a figura do repúblico, alguém pronto a intervir, inclusive pela produção escrita, nas questões políticas daquele tempo, preocupado com o “bem comum” dos portugueses e com os rumos do reino.

Um importante termo de época vem a calhar neste momento: ‘repúblico’. Nas primeiras décadas do século XVII, a palavra designava aqueles que intervinhama política com escritos e ações públicas, guiados pelo ‘bem comum’, sem fazê-lo por dever de ofício - como os religiosos o faziam – e sem agir necessariamente em benefício privado. O conceito que está associado à palavra remete a um tipo específico de intervenção política e pressupõe um público leitor, atento, interessado e capaz de atuar (CAMENIETZKI, 2014, p. 149).

No período em que Portugal se manteve submetido ao domínio do governo castelhano, iniciado em 1580 com a morte de d. Sebastião em Alcácer-Quibir e a sucessiva invasão de Filipe II ao reino lusitano até o episódio da Restauração de 1640, as tensões nunca sumiram. A violência marcante do exército filipino sobre importantes cidades portuguesas ocasionou conflitos que teriam consequências décadas após o ocorrido e se somariam a outras numerosas insatisfações dos portugueses (VALLADARES, 2010, p. 87). Essas tensões fizeram florescer variados tratados, panfletos e escritos de todo tipo antes e depois da Restauração. Em meados do século XX, Hernani Cidade (1950) produziu um importante mapeamento das obras de oposição política em Portugal existentes no período filipino.

Antes do Primeiro de Dezembro diversos religiosos já apresentavam descontentamento em relação à situação política lusitana. Pode-se observar que com os problemas vivenciados em Portugal após 1619, a começar pela presença de Filipe III no reino<sup>5</sup> e o sucessivo processo de centralização política e administrativa encabeçada pelo conde-duque Olivares<sup>6</sup>, as opiniões já começam a intensificar suas agitações. As duas décadas que antecederam à Restauração foram marcadas por diversas sublevações populares e antifiscais<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cf. CARDIM, Pedro. **Portugal y la Monarquía Hispanica**. Madrid: Marcial Pons História, 2017.

<sup>6</sup> Cf. ELLIOTT, John. **La España Imperial**. Madrid: Vicens-Vives, 1965.

<sup>7</sup> OLIVEIRA, António de. **Levantamentos populares do Algarve em 1637 – 1638**. A repressão. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1984.

e por uma forte produção escrita de crítica ao modo como a Monarquia Católica governava o reino de Portugal. O setor clerical interveio em peso nesse período.

Em 1624, Manuel Severim de Faria, Cônego e Chantre de Évora, apresenta seus *Discursos Vários Políticos*. Na sua obra, o religioso defende um maior protagonismo de Portugal nas relações com o restante dos domínios sob comando dos Habsburgo. A base da argumentação de Severim de Faria se centra na ideia de que impérios poderosos da História eram fortes porque tinham portos bem fortificados e estes eram os centros políticos de seus governos. Assim, ele trabalha para convencer as opiniões de que Lisboa seria uma capital melhor do que Madrid para todas as regiões sob o comando do rei castelhano<sup>8</sup>. O autor ainda afirma que a ausência do rei em Portugal acarretaria em uma crise para as conquistas ultramarinas do reino. Para provar seu argumento, Severim de Faria expõe os sucessivos ataques ao Brasil, à Guiné, às ilhas de Cabo Verde e mais regiões de domínio lusitano.

Em Europa bem vemos a vantagem que nas forças do mar fazem Inglaterra, Holanda, Veneza, Gênova e o Turco a todos os outros príncipes que tem suas cortes no Sertão. E deixando outros exemplos, nenhum nos pode mostrar isso mais claro que Portugal no qual enquanto os Reis residiram em Lisboa, sabemos que além das grandes frotas, que mandavam para as suas conquistas, todos os anos saiam deste reino três armadas, uma que andava em guarda da costa dele, outra nas ilhas, e a terceira no estreito com as quais conservavam seus Estados de maneira que nunca em seu tempo chegou inimigo algum a roubar lugar da costa de Portugal. [...] Porém, depois que a sua Majestade se ausentou começou logo a ausência a fazer seus efeitos de modo em que poucos anos cessaram de todo as armadas, e achando os inimigos o mar desamparado delas roubaram as frotas do Brasil, e da Guiné e muitas naus da Índia, e saquearam toda costa do Brasil, ilhas de Cabo Verde e Açores, e nos tomaram as Molucas e finalmente entraram no mesmo reino, onde destruíram Faro e toda a costa de Algarve (FARIA, 1624, p. 26 - 27.)

Poucos anos após da intervenção de Manuel Severim de Faria, Lourenço de Mendonça, jesuíta de ampla experiência no Ultramar, publica a sua *Suplicación a su Magestad Católica del Rey nuestro señor que Dios guarde. Ante sus Reales consejos de Portugal y de las Indias, en defensa de los Portugueses*, datada de 1630. Nesse período, Lourenço de Mendonça era comissário do Santo Ofício em Potosí (CARDIM, 2017, p. 237). Seu objetivo era expor ao governo da Monarquia Católica como os portugueses eram tratados na América Espanhola, expondo que os lusitanos eram obrigados a pagar impostos que os naturais de outros lugares da Península Ibérica não eram, como a *Composición*. “Hallemos tan grandes muestras de desamor, como ser oprimidos y vexados con nombre y composición y expulsión

<sup>8</sup> Cf. FARIA, Manuel Severim de. **Discursos Vários Políticos**. Évora: Manuel Carvalho, 1624. p, 2v.

de estrangeros sospechosos y danosos” (MEDONÇA, 1630, f, 8v.). É interessante ressaltar que no desenvolvimento de seu argumento, Lourenço de Mendonça afirma que tanto os portugueses como os castelhanos seriam igualmente espanhóis, não havendo motivos para tal distinção de tratamentos nas terras da América Espanhola (CARDIM, 2017, p. 237).

Em 1632, o frei António Brandão, tempo em que as tensões entre Portugal e Castela estavam ainda mais acirradas, escreve a terceira parte da *Monarchia Lvsitana*<sup>9</sup>. Na obra, o frei deseja reforçar os direitos tradicionais da comunidade política portuguesa, recuperando o estabelecido nas Cortes de Lamego, episódio da História de Portugal, inventado no século XVII para firmar argumentos de oposição às políticas centralizadoras de Madrid encabeçadas pelo valido de Filipe IV, o conde-duque Olivares<sup>10</sup>.

Os três exemplos expostos nos apontam uma grande participação do “Estado eclesiástico” português em questões políticas de primeira importância para o reino desde antes da Restauração. Apesar de demandas e intenções distintas, os três casos mostram diversas tensões presentes na relação entre o governo de Madrid e os portugueses. Com a defenestração de Miguel de Vasconcelos e a aclamação de d. João IV, a intervenção política dos religiosos só se mostra mais vigorosa. Como já é sabido, a Restauração de Portugal é afirmada e defendida por um conjunto volumoso de obras no período, tendo o objetivo de dobrar as opiniões daqueles que se opunham ao movimento.<sup>11</sup> A partir de então, pode ser visto que muitos membros portugueses da Igreja Católica de variada hierarquia aparecem como atuantes políticos de duas formas: com largo espaço dentro das narrativas de apoio à Restauração, assim como também produzem a própria publicística em defesa de Portugal Restaurado.

Duas figuras ganham bastante relevância com o Primeiro de Dezembro, são elas o padre Nicolau da Maia e o arcebispo de Lisboa d. Rodrigo da Cunha. O primeiro é apontado como responsável por convencer as populações de Lisboa a aderirem à Restauração de Portugal e por ter certa proximidade com os mesteres e a Casa dos Vinte e Quatro. O arcebispo é visto como protagonista da procissão em que se celebra o episódio.

O conde de Ericeira, Luís de Menezes, apontou desde o final do século XVII a intensa participação dessas duas figuras no processo de Restauração. O autor de *História de*

<sup>9</sup> Cf. BRANDÃO, Antônio. **Monarchia Lvsitana**. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1632. fl, 144.

<sup>10</sup> Cf. ELLIOTT, John. **La España Imperial**. Madrid: Vicens-Vives, 1965. p, 359.

<sup>11</sup> Cf. CURTO, Diogo Ramada. **O discurso político em Portugal (1600 – 1650)**. Lisboa: Centro de Estudos de História e cultura portuguesa, 1988. p, 93 – 94.

*Portugal Restaurado* marca a atuação do padre Nicolau da Maia no convencimento de diversos setores da gente comum de Lisboa, comunicando sobre o evento e “reduzindo” os representantes das populações urbanas.

Ajustaram naquela noite que era domingo vinte e seis de novembro que se executasse o que estava assentado ao sábado seguinte de primeiro de dezembro, e comunicou-se a todos por intervenção do padre Nicolau da Maia estava reduzido o juiz do povo, escrivão e misteres e alguns da casa dos Vinte e Quatro (MENEZES, 1751, p. 102).

A participação do arcebispo de Lisboa também é de fundamental importância no desenrolar da Restauração. Ao sair em uma procissão, o religioso presencia o “milagre” do despregar do braço de Cristo. Esse episódio se popularizou como o apoio e a aprovação de Deus ao movimento.

Ajudou muito nesta resolução o arcebispo de Lisboa d. Rodrigo da Cunha, porque tanto que teve notícia de que estava felicemente executando tudo o que estava antecipadamente se havia disposto; saiu da Sé e no terreiro que lhe fica diante achou d. Pedro de Menezes conde de Catanhede presidente da câmara com todo o senado, porque havendo cerrado as portas do tribunal, onde estava, o persuadiram seus filhos a que as abrisse, não lhe havendo comunicado antes a grande ação que empreendiam; cedeu sem dificuldade a tão generosa instância, mandou abria as portas, entraram dentro, pegou d. Álvaro de Abranches na bandeira da cidade, seguiram-no todos, vieram buscar o arcebispo, e quando baixava de frente da Igreja de Santo Antônio, pouco distante da Sé, gritou o povo que uma imagem de prata de cristo crucificado que levava o capelão a quem tocava diante do arcebispo, despregara o braço direito (*Idem*, p. 111).

Outro relato do acontecimento que reforça a participação do arcebispo de Lisboa é uma das muitas obras de João Pinto Ribeiro, agente do duque de Bragança e figura de primeira importância política após a Restauração. Nos anos consecutivos a 1640 o letrado se destaca na sua atuação como repúblido<sup>12</sup>, sendo então publicadas diversas intervenções políticas de sua pessoa, entre elas, a *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal* em 1642. Na obra, a participação do arcebispo de Lisboa é igualmente salientada. É observado por João Pinto Ribeiro que até que d. João IV chegue à cidade, o “ilustríssimo arcebispo de Lisboa acudiu a tomar o governo” (1730, p. 32.) Aspecto fundamental também apontado pelo letrado foi o acompanhamento de d. Rodrigo da Cunha no paço após a dita procissão “milagrosa” igualmente presente na *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal*. Conforme João Pinto Ribeiro, “entrou o arcebispo no paço, que estava ocupado de inumerável gente de toda

<sup>12</sup> Cf. COSTA, Rodrigo Franco da. **Ubi bene, ibi patria:** uma análise da cultura política da Restauração de Portugal através das penas de João Pinto Ribeiro e de outros repúblidos (1632 – 1646). Tese – UFRJ/IH/Programa de Pós-graduação em História social, Rio de Janeiro, 2019.

sorte" (*Idem*, p. 33). Isso demonstra não apenas a participação de d. Rodrigo Cunha no processo da Restauração, inclusive a frente da cidade, mas também a participação da população lisboeta no episódio juntamente com o arcebispo.

Na obra de 1641, *Relação de tudo que passou na Felice aclamação do mui alto e mui poderoso rei d. João o IV*, a participação de Nicolau da Maia ganha bastante visibilidade. A obra é cercada por diversas incertezas. Sua autoria é desconhecida, apesar da existência da especulação que o próprio Nicolau da Maia a escreveu. Pouco tempo após sua publicação, é censurada, pois diversos setores que apoiavam a própria Restauração ficariam descontentes com o conteúdo do opúsculo. As polêmicas envolvendo esse tratado já foram abordadas<sup>13</sup>, porém cabe ressaltar a atuação do padre Nicolau da Maia, possível autor da obra, na Restauração. A descrição de sua atividade política é presente no escrito em questão.

Segundo a obra, os partidários da Restauração precisaram atrair a gente comum de Lisboa ao movimento, para isso, contavam com o padre Nicolau da Maia, conforme já exposto por Luís de Menezes, o conde de Ericeira em sua *História de Portugal Restaurado*.

Enquanto a Nobreza, afigida e instimulada com os rigores de Miguel de Vasconcelos, se queixava da força que se lhe fazia, os confederados iam com novo alento continuando, e fizeram grandíssimas diligências por ver se podiam, com o segredo devido, atrair a si o Povo, pela qual razão o padre Nicolau da Maia deu parte de tudo o que estava ordenado aos juízes do Povo, aos escrivães, aos vinte e quatro e aos misteres, e a muitos oficiais capazes de se fazer deles a confiança que o caso pedia (ANÔNIMO, 1641, p. 7).

A animosidade em torno da Restauração é bastante grande na *Relação de tudo que se passou...* Narra-se o padre Nicolau da Maia exortando ao "povo" que o escutava a aclamar o novo rei de Portugal d. João IV.

Vieram com ele para o Senado da Câmara, ao mesmo tempo que o povo assistia ao pé das escadas da Igreja da Sé, ouvindo ao padre Nicolau da Maia, o qual, subido no último degrau, com um crucifixo na mão esquerda e ua espada na direita, lhe dizia estas palavras: ‘— *Uniram-se os nobres deste reino, e deliberaram-se a desatar o jugo debaxo do qual há sessenta anos que todos padecemos. Tem já tirado a vida ao secretário Miguel de Vasconcelos e aclamado por rei ao duque de Bragança. Agora falta que, com a solenidade custumada, arvoremos todos a bandeira da cidade, e vamos pelas praças e pelas ruas aclamando o novo rei, em quem Nossa Senhor quer reformar a atenuada linha dos monarcas de Portugal* (*Idem*, p. 23-24).

<sup>13</sup> Cf. SARAIVA, Daniel Magalhães Porto. O labirinto das fidelidades: o papel do teatro na campanha pública da guerra da Restauração. In: CAMÕES, José & SOUSA, José Pedro. **Teatro de autores portugueses do século XVII: Lugares (in)comuns de um teatro Restaurado**. Lisboa: Centro de Estudos de Teatro, 2016.

Dessa forma, resta-nos salientar que a capacidade de atuação de variados membros da Igreja era bastante grande em Portugal no século XVII. Essa participação na política poderia ocorrer através de variadas formas: textos a serem publicados na busca de dobrar opiniões; a exortação da população para a tomada de partido em relação à Restauração, como ocorre com o padre Nicolau da Maia; a contribuição na efervescência de debates sobre a condição de Portugal ainda quando submetido à Monarquia Católica; e como guarda da autoridade da Cidade de Lisboa para a espera de d. João o IV, no caso do arcebispo d. Rodrigo da Cunha.

A importância política da Igreja Católica em Portugal foi grande nos anos que se seguiram à Restauração. Cabe ressaltar que diferentes instâncias do governo de Portugal Restaurado buscaram garantir a manutenção e o vigor dos eventos religiosos em Lisboa, objetivando a vitória dos portugueses na guerra. No *Assento da vereação de 24 de julho de 1642* é estabelecido que aqueles membros da câmara que não forem às missas e às procissões seriam multados em mil réis, enquanto que os cidadãos teriam que pagar dois tostões. (OLIVEIRA, 1888, p. 470). Quase um ano depois, o próprio rei d. João IV pede para que a câmara da cidade faça uma procissão, desejando o bom sucesso das armadas do rei, que estava na região do Alentejo em seu *Decreto de 15 de julho de 1643* (*Idem*, p. 510).

No ano de 1641, a *Gazeta do mês de dezembro*, periódico de apoio ao movimento de Portugal Restaurado, narra a procissão de comemoração do primeiro ano da Restauração. Nela, pode ser vista notável convivência e harmonia entre os portugueses de Lisboa e o rei d. João IV. É a procissão que une os portugueses para celebração da liberdade de Portugal. Esse episódio em especial já foi trabalhado por Daniel Saraiva<sup>14</sup>, mas se mostra um importante exemplo para se perceber a íntima relação entre as práticas e as ideias religiosas e o apoio à Restauração de Portugal, assim como sua afirmação política.

## 2 UM FREI DE LISBOA E A GUERRA DE RESTAURAÇÃO

É visível, com os exemplos acima mencionados, que tanto a Câmara de Lisboa como o rei de Portugal Restaurado apelavam ao religioso para aumentar o apoio das populações à Restauração. Pode-se observar também a manutenção da participação de figuras da Igreja nos debates políticos em Portugal no período da Guerra contra Castela. Durante todo o conflito

<sup>14</sup> Cf. SARAIVA, Daniel Magalhães Porto. **L'arche de l'opinion**: Politique et jugement public au Portugal aux Temps Modernes (1580-1668). Tese - Université Paris-Sorbonne, Paris, 2017.

em que se envolveu Portugal eram necessários escritos, posições e falas que mantivessem vivos os ânimos dos lusitanos, convencendo a gente comum do reino a participar das contendas e pagar maiores impostos. Timótheo Pimentel surge nesse contexto com sua *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defensão de seu Rei, reino e pátria em o presente apresto de guerra*.

A obra do frei de Lisboa não foi a única do período com essa função. Muitos opúsculos surgiram com o objetivo de exaltar os espíritos em favor dos lusitanos na Guerra de Restauração. Geralmente eram obras anônimas, baratas e com menos de dez páginas para informar sobre os acontecimentos do campo de batalha. É claro, as vitórias e os casos notáveis dos lusitanos eram sempre exaltados. Outro aspecto importante era a questão numérica: os portugueses sempre em menor número, com seu “brio” e valentia, superavam as dificuldades e o sempre maior número de castelhanos convenientemente melhor equipados. Cabe ressaltar o simbólico exemplo da Batalha da Montijo, conflito de resultado incerto, em que a publicística do episódio foi tão grande que tanto portugueses quanto castelhanos decretaram a vitória sobre o conflito (CAMENIETZKI *et Alii*; 2012, p. 13-14).

Diogo Barbosa Machado em sua *Biblioteca Lusitana* nos oferece algumas informações sobre o frei lisboeta. Timótheo Pimentel nasceu no final do século XVI, tendo recebido o hábito dos carmelitas, em 1613. Após atuar no convento de Lisboa visitou diversas regiões da Europa, foi também à América, ganhando certa notabilidade pelos lugares por onde passou. Timótheo Pimentel foi preso pela acusação de querer libertar o infante d. Duarte. Ao ser libertado, retorna a Portugal, passando a pregar na Capela Real de d. João IV (MACHADO, 1747).

Sua obra, produzida em 1650, a *Exhortação Militar ou Lança de Aquiles...* consiste em uma longa pregação aos portugueses para que tomem partido pela Restauração na Guerra contra Castela. Logo no início de seu escrito, Timótheo Pimentel começa afirmando que confia a Deus a vitória sobre o governo de Castela que injustamente levantava armas contra os lusitanos. Para o autor, a confiança da vitória sobre o inimigo não estaria nem nos braços e nem nas espadas dos “fieis portugueses” a quem tanto estimava, mas na decisão divina. Conforme o frei, não importavam os fatores adversos no confronto com o exército da Monarquia Católica, Deus escolheria dar a vitória a Portugal pela população ser a verdadeira merecedora. É a partir de uma argumentação fundamentalmente religiosa que Pimentel inicia o processo de exortação aos lusitanos à guerra.

Não tenho senhor, posta minha confiança em minhas forças, nem em os braços fortes e cortadoras espadas de vossos fieis portugueses meus vassalos (...) a vossa favor, senhor, a vossa ajuda invoco. Porque a minha causa é justa e aqueles que me perseguem, e sem justiça e sem causa me fazem guerra (PIMENTEL, 1650, fl. 2).

Pimentel reforça a sua argumentação recuperando a História de Portugal, explorando a atividade dos antigos reis, que saiam de seu “conforto” para visitar as suas fortificações no mar e no campo. Conforme o autor, os governantes lusitanos eram tradicionalmente cuidadosos com a saúde e a defesa de seus vassalos portugueses. O objetivo dessa digressão é mostrar que o rei tinha como prioridade o bem-estar de seus vassalos, e não de si próprio. O texto do frei induzia os portugueses a perceberem em d. João IV, governante que ia às terras do Alentejo pelejar contra o invasor castelhano, a figura de rei modelar descrita pelo próprio Timótheo Pimentel.

O conjunto de argumentações do religioso se fundamenta, entre outras ideias, nas noções de soberania popular e de pacto de sujeição: convencionou-se no século XVII que as populações são soberanas e transferem ao rei o seu poder para que ele possa governar, servindo à comunidade que o havia aclamado através de um pacto político.<sup>15</sup> Nesse pacto, o rei recebe o poder da comunidade para preservar o bem comum, caso o governante não cumpra a sua função, os próprios vassalos têm o direito e o dever cívico de retirá-lo do cargo. Essas ideias já eram bastante conhecidas na Península Ibérica, especialmente com as contribuições de Francisco Suárez e de Juan de Mariana, contudo, ganham notável uso político a favor da Restauração com a publicação do cristão-novo Francisco Velasco de Gouveia intitulada *Justa aclamação do sereníssimo Rei de Portugal D. João o IV* de 1644.

A origem desse poder político que as populações possuíam viria necessariamente de Deus. A máxima *Vox Populi, Vox Dei* foi a base de muitos argumentos do período, também servindo de reforço ao projeto político de Portugal Restaurado que Timótheo Pimentel apoiava. Em 1643, alguns anos antes da publicação da *Exhortação Militar...*, Antônio Carvalho de Parada em sua *Justificação dos portugueses sobre a ação de Libertarem seu Reino da obediência de Castela* já aludia em seus escritos a valorização do “povo como a voz Deus”.

Diziam uns, busca seu dono, outros que se vinham amparar das vexações com que costumavam tratar os ministros, e todos com extraordinário gosto, festejavam

<sup>15</sup> Cf. CALAFATE, Pedro. **Da origem popular do poder ao direito de resistência.** Doutrinas políticas no século XVII em Portugal. Lisboa: Esfera do Caos, 2012.



chegarem naquela ocasião, pareciam então ditos do povo, mas o tempo mostrou que a voz do povo é a voz de Deus. Quem não fará muito dos miraculosos sucessos que se começaram ver do ponto em que foi aclamado o nosso Rei dos três Estados, Eclesiástico, Nobre, e popular, que a caso concorreram no mesmo tempo (PARADA, 1643, fl, 170).

Dessa maneira, o autor de *Exhortação Militar...* impunha àquele que tomava contato com suas palavras uma obrigação de estar presente nos campos de batalha. Conforme Pimentel afirma, é a comunidade política que mais se beneficiará da vitória sobre os castelhanos, o rei em pessoa sai à defesa dos portugueses cumprindo o dever que seu cargo lhe obriga.

Que bem parecido há sido sempre em os reis e tempos de primavera e verão sair ao mar e à campanha, visitar suas fortificações, mostrando-se sempre cuidadosos e todos empregados em a saúde e defensão de seus vassalos. [...] Que louvado há sido sempre em os príncipes soberanos o antepor às próprias comodidades, as convivências alheias de seus súditos, negando-se a si mesmo o amor, por mostra-lo aos que mandam. Laureando-se com esta arte em os ânimos dos seus piramidais memórias, se não imortais obeliscos de obrigação e agradecimento. Que não vive para si o rei, que vive para os seus (PIMENTEL, 1650, fl, 4).

João Francisco Marques já identificou o uso de personagens e episódios históricos de Portugal como argumento de reforço à Restauração. Contudo, salta aos olhos, na análise desta obra, a retomada de momentos da Crise de 1383-1385, onde existiram muitos embates entre os reinos de Portugal e de Castela. Além disso, Pimentel ressalta a figura de Nuno Álvares Pereira, Condestável de d. João I e elemento de primeira importância na Batalha de Aljubarrota, conflito que iniciou a expulsão dos castelhanos das terras portuguesas no século XIV e de comum conhecimento dos portugueses no período do frei.

Grande e primeiro mestre dos defensores da pátria, que como seu exemplo, ensinou como se havia de sustentar Portugal contra Castela; um Dom Nuno Álvares Pereira, o qual pelo zelo que ardia e defendia da pátria, e valentia de suas armas, foi com muita propriedade chamado de açoite soberbo castelhano. E Deus que é o que coroa ao que legitimamente peleja, notai como ao correr dos anos, e sucessos, veio a pôr a coroa destes reinos em sua casa, e legitimo descendente que é nosso rei, que Deus guarde (*Idem*, fl, 87).

Para o autor, tomar frente no conflito é um compromisso civil que todo lusitano deve fazer, uma vez que seu próprio rei está nas fronteiras pelejando contra as forças da Monarquia Católica que objetivava retomar o poder e a autoridade sobre Portugal. O frei conclui ser grande vergonha para o vassalo que “podendo menear as armas”, permanece em sua casa. Timótheo Pimentel sobe o tom em sua *Exhortação Militar...* ao expor como obrigação e compromisso com a comunidade política ir à guerra, e não uma mera questão de

escolha de âmbito privado. A ordem é bastante clara. Usando o termo latino *non timebo*, Pimentel afirma que ao lado de todos os soldados portugueses haverá rei lutando com eles.

Que é um gênero de violência primorosa e força de amor suave ao que obriga o cidadão a tomar as armas, o ver a seu Rei por defendê-lo, em habito de soldado em a fronteira. Que vergonha fora grande para o vassalo, que podendo menear as armas, e seguir seu princípio natural, se ficará nesta ocasião em sua casa (*Idem*, fl. 8).

Pimentel infla os ânimos de todos que estavam se dirigindo ao confronto, escrevendo para que os portugueses entrem em Estremadura “como raios”, “temidos como leões entre ovelhas sem pastor”.

Contra Castela vos aprestais hoje, oh valentes lusitanos, provocados do inimigo castelhano, saís ao mar, e à campanha em defensa de vossa liberdade e pátria em que haveis nascido fortes, acostumados sempre a vencer, eis de medir espadas, e as forças com castelhanos e ingleses. [...] Que entrareis vitoriosos por estremadura como raios, temidos como leões entre ovelhas sem pastor. A bandeiras estendidas marchareis por suas terras senhores de toda campanha, suas vilas e lugares, sem que acheis sequer um cão ou perro castelhano que vos saia ao encontro, ou vos venha ladando em a retaguarda (*Idem*, fl. 23v–24).

Pimentel utiliza, em certo momento, a argumentação presente em grande parte dos panfletos anônimos sobre a Guerra de Restauração. O frei torna evidente a já conhecida contraposição do “bravo lusitano” em oposição ao “castelhano covarde”, do mesmo modo que afirma que a diferença numérica não será um fator condicionante para uma possível vitória castelhana, já que para cada português que cai em batalha, são necessários muitos castelhanos.

Pelejai logo por defender-vos e entrai, entrai já valerosos lusitanos por Castela, segui os passos e correntes de vossos maiores que a vista desta vossa resolução já vejo calar e tremer toda Estremadura, como assombrada de vosso valor [...] feridos de medo mais que de ferro, se cairão rendidos e mortos a vossos olhos; que a cinco dos nossos fugirão cento dos seus, e a cem dos vosotros, dez mil castelhanos [...]. Que presto verá Castela como é possível e poderoso, que baste um dos nossos para mil e dois para dez mil dos seus. [...] Poucos sois, mas fortíssimos lusitanos e tão curtos de razões em praças, como bravos em a campanha (*Idem*, fl. 49v.-50).

A questão numérica exposta por Timótheo Pimentel é exemplificada em variadas metáforas. Em certo momento, o autor compara os soldados lusitanos e castelhanos com moedas. Enquanto aqueles que lutam por Portugal são comparados a moedas de ouro; os soldados castelhanos a moedas de prata. Seu argumento busca afirmar que são necessários muitos castelhanos para valer como um português em batalha. Pimentel transforma a desigualdade numérica em argumento de incentivo aos lusitanos em batalha.

Como as moedas de ouro são os soldados portugueses; cujo valor intrínseco de uma só prepondera mais que muitas de prata e cobre e outros metais. Que não sem muita providência, e estimação do seu valor mandaram os nossos reis passados lavrar as moedas de ouro, e as de mais subido preço e quilates puseram por nomes portugueses, por mostrar a distinção que o valor destas fazia a todas as mais nações (*Idem*, fl. 34).

Outro aspecto bastante forte no discurso de Timótheo Pimentel foi a valorização da unidade entre os lusitanos, segundo o religioso, “a união e a concórdia” é “fonte manancial das vitórias”. Salienta-se nesse trecho o entendimento do frei sobre a urgência de uma associação entre portugueses para o enfrentamento de um inimigo comum e maior, o governo castelhano. Conforme o religioso, a divisão e a discórdia, no entanto, seriam a causa comum da ruína dos portugueses.

Porém o que melhor juizaram na matéria, ao amor e união com que todos pelejaram, confinaram a vitória de Abraham. Ah, meus portugueses, deixai, deixai que me alargue um pouco mais em este ponto tão essencial em vossas armas. Que se assim como Deus os fez valentes, houver concórdia e união entre vosotros quem haverá que possa ofender-vos, ou quem se defenderá de vossas mãos? [...] Que a união e a concórdia entre soldados é a mãe e a fonte manancial das vitórias; como a divisão e discórdia, causa comum de vossas ruínas (*Idem*, fl. 51v).

É importante compreender que Timótheo Pimentel não escreve necessariamente sobre aristocracia, sobre o próprio clero, ou ainda sobre a gente comum de Portugal, o que se coloca acima de clamores relativos às ordens sociais é a noção de lusitanidade, ou seja, os valores identitários dos portugueses. Sua estratégia para atrair o máximo de partidários a lutar pela causa da Restauração é fazê-los esquecer de suas diferenças políticas e sociais, recordando assim, dos aspectos comuns entre as populações lusitanas a quem se dirige: a pátria, o bem comum e Cristo.

Cabe ressaltar que Timótheo Pimentel desenvolve uma oposição entre dois modelos: o de bom português, que dá a vida pela comunidade política a qual pertence, ao lado de seu rei, que peleja contra o invasor castelhano; e o de infiel ao compromisso civil e à pátria, no caso, trata-se daquele que preferiu virar as costas para os seus iguais em necessidade e permanecer na segurança de seu lar. Conforme o religioso, isso seria uma grande vergonha para todo aquele preocupado com a conservação da comunidade política de Portugal. Pimentel cita Santo Ambrósio para afirmar que aqueles que não lutam pela Restauração de Portugal são “injustos”, deixando à pátria ao “arbítrio de seus inimigos”.

E assim como são justos todos aqueles que pelejam pela defensão da pátria, assim diz santo Ambrósio, são injustos todos que a desamparam e a deixam ao arbítrio de



seus inimigos. Quer dizer que o Varão bem entendido nunca faltará a sua pátria, porque se acaso o houver mister, sempre o ache para defendê-la. Que o desampará-la em ocasião, há sido impiedade de alguns homens dementados e sem juízo, que por discursar agudos, se precipitam acelerados. [...] Porque assim como tivemos por infiel, e desumano ao filho que vendo perigar a mãe, a não socorrerá, e lhe faltará; assim mesmo fora declaradamente ímpio, e injusto, o que vendo a pátria em manifesto perigo, a deixará, sendo que esta também é a mãe, que nos deu o ser da criação e do sustento (*Idem*, fl. 82.v – 83).

Timótheo Pimentel compara a pátria, Portugal, aos pais dos lusitanos. Pelo fato dela ter gerado os portugueses, eles devem lutar para protegê-la a todo custo. Para o autor de *Exhortação Militar ou Lança de Aquiles...* os progenitores dos portugueses são, assim como a pátria, uma “imagem expressa de Deus”. O argumento direcionado à figura divina tem o intuito de reforçar o impacto sobre as populações de Portugal.

Logo se a pátria é nossa mãe e nosso pai, com maiores privilégios que os que nos geraram, primeiro devemos pugnar por ela, porque primeiro lhe devemos amor, respeito e reverência (...) tratando das obrigações que tem o filho ao pai, disse, que à pátria, como aos pais devíamos obrigação, como a divinos. Porque são nossos pais imagens expressas de Deus, mais próprias e naturais que nenhuma arte ou pincel, nos pode exprimir ou retratar (*Idem*, fl. 90v).

Por fim, o “bom cidadão” para Timótheo Pimentel em sua obra é aquele português fiel à causa da Restauração e que conseguiu superar todo tipo de adversidade para lutar nos campos de batalha contra os castelhanos, ávidos pelo sangue lusitano, como apresenta o próprio autor.

Logo só aquele será dignamente contado por bom cidadão, e só aquele se entenderá que sente bem do reino, e república, que com sua fazenda e pessoa sustenta a causa da pátria, servindo a uns de espora, e outros de exemplo, sem mais prêmio nem apresentação, que a glória de defender tão justa causa (*Idem*, p. 100).

A escrita de Timótheo Pimentel é bastante importante para o auxílio da reflexão dos historiadores em variados sentidos: o primeiro ponto a ser salientado é a clara existência da intervenção política de variados setores da Igreja Católica. Essa tomada de partido do frei buscava mudar as opiniões políticas dos mais variados lusitanos sobre questões concretas da vida portuguesa no período da Guerra de Restauração, em especial, estimulando aqueles indecisos e pouco convencidos da efetividade do movimento a pegarem em armas contra o inimigo. O segundo elemento que salta aos olhos é a compreensão de Pimentel, em pleno século XVII, sobre o funcionamento de uma agência política de toda a comunidade baseada em uma intensa troca de ideias entre os portugueses. Afinal, de certo modo, ele esperou que sua *Exhortação Militar...* fosse lida pelos agentes urbanos lusitanos, ou que suas ideias

chegassem a eles de alguma forma ainda que não fosse diretamente pela leitura. Por último, a obra de Pimentel deixa evidente certa possibilidade de interação entre lusitanos de camadas sociais distintas, contribuindo para mitigação da ideia de uma sociedade portuguesa seiscentista extremamente fraturada e isolada em seus segmentos e radicalmente corporativa.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso aqui analisado não foi exceção no processo de Restauração e nos anos de conflito subsequentes. Figuras do “Estado do Eclesiástico” e de fora dele buscavam espalhar suas ideias por Portugal, intensificando o debate político sobre acontecimentos da ordem do dia. O incentivo às discussões sobre a Restauração era originado de variados materiais de leitura.

Dessa forma, não sobram dúvidas que muitos agentes políticos partidários da Restauração pertenciam ao clero, ou ainda que a condição portuguesa no mundo fosse fonte de preocupação dessas figuras. Contudo, se o projeto político da Restauração contou amplamente com o apoio de homens da Igreja, houve também agentes de grande importância clerical que se opuseram à Restauração, como já mostraram historiadores portugueses e brasileiros<sup>16</sup>. Em 1641, o arcebispo de Braga foi acusado de liderar uma conspiração para matar d. João IV, unindo-se a alguns nobres de primeira grandeza.

No período da Restauração, surge um escrito anônimo com o pseudônimo de Miguel de Vasconcelos, secretário de Estado defenestrado em Primeiro de Dezembro, a obra foi intitulada *Carta do inferno*. Essa “carta” delatava os conspiradores de 1641, entre os quais, estava o arcebispo de Braga como um dos líderes. A obra anônima expõe Miguel de Vasconcelos como um amigo do arcebispo, buscando mostrar que ambos faziam parte de um mesmo setor de oposição à Restauração.

Muito sentido fiquei aquele dia depois da fatal queda que me deram aqueles senhores, não sei se com mais amor do que havia em casa, que da liberdade que conseguiram, do susto que padeces o senhor arcebispo de Braga, pois chegou a perder a confiança (ANÔNIMO, s/d, fl, 37v).

<sup>16</sup> Cf. CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido**. A censura ao Paraíso Brasileiro, a igreja portuguesa, e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014. p, 134. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580 - 1668)**. Lisboa: Colibri, 2004. p, 37 – 38.

Assim, se os argumentos de caráter religioso foram centrais para figuras como Timótheo Pimentel conseguirem lançar suas ideias nas discussões políticas existentes na sociedade portuguesa no período da Restauração, o próprio clero lusitano estava em disputa. A Guerra de Restauração não se restringiu ao campo de batalha, ocorreu também intensos debates de ideias, dentro e fora das paredes clericais. O trabalho aqui proposto buscou mostrar que a esfera religiosa das sociedades ibéricas, em especial de Portugal, não era monolítica e que também não defendia as mesmas ideias “em bloco”. Muito pelo contrário, os agentes da fé eram também agentes políticos que ocasionalmente concordavam muito pouco sobre as mais diversas matérias.

Como afirmou Carlos Ziller Camenietzki (2014, p, 141) em seu livro *Paraíso Proibido: a censura ao paraíso brasileiro, a Igreja Portuguesa e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma* as ordens religiosas de todo tipo ficaram bastante divididas e apreensivas no período em que a Restauração ocorreu. Beneditinos, Jerônimos, Dominicanos e Franciscanos tiveram participação tímida, contudo, vários religiosos que pertenciam às ordens intervieram politicamente de forma mais clara. Fernando Bouza-Alvarez também contribui para essa análise ao expor que variados religiosos mantiveram a fidelidade à Monarquia Católica em seu *Portugal no tempo dos Filipes* (2000, p, 207.) A decisão política do Vaticano, da mesma maneira, é partidária de Filipe IV, ocasionando um problema interno para Portugal Restaurado: a nomeação dos bispos lusitanos dependia de Roma. (CAMENIETZKI, 2014, p, 178).

As disputas políticas entre os partidários da Restauração e os adeptos da manutenção do poder da Monarquia Católica sobre o reino português tiveram como palco, entre outros espaços, o interior das igrejas lusitanas. A publicística foi muito intensa de ambos os lados, especialmente quando se tratou dos feitos de cada parte em conflito na Guerra de Restauração. Thimótheo Pimentel é o exemplo dessas constatações ao publicar a sua *Exhortação*, ele expõe seu posicionamento e usa um grande arsenal de argumentos, muitos deles religiosos, para convencer aos portugueses a pegarem as armas e se direcionarem aos campos de batalha. Por sua vez, Pimentel como um frei, pertenceu a um setor social que estava profundamente dividido, mesmo com a clareza de suas ideias e posicionamentos.

Assim, o estudo de figuras como Timótheo Pimentel no período da Restauração nos mostra como a Igreja Católica possuía disputas internas sobre os mais diversos projetos políticos. Pode-se observar também a valorização da condição portuguesa, debatida por

diversos religiosos mesmo antes de 1640. Se a Igreja Católica em um dado momento foi compreendida como um elemento de propagação de unidade cristã na Europa e no restante do mundo, é importante de se analisar as fraturas políticas, por vezes profundas, dos próprios agentes da fé.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia Manuscrita:

B.N.P. Carta do inferno escrito por Miguel de Vasconcelos. *In: Conjunto de 96 documentos produzidos por instituições e individualidades portuguesas, ou sobre Portugal, com datas compreendidas entre 1574 e 1707*. Cod. 10768. fl, 37 – 37v.

### Bibliografia Impressa dos séculos XVII e XVIII:

Anônimo. **Relação de tudo o que se passou na Felice aclamação do mui alto e mui poderoso Rei D. João o IV nosso senhor**. Lisboa: Lourenço Anveres, 1641.

Assento da vereação de 24 de julho de 1642. In: OLIVEIRA, Eduardo Freire de. **Elementos para a História do Município de Lisboa**. Lisboa: Topografia Universal, 1888. Tomo IV.

MACHADO, Diogo Barbosa. **Biblioteca Lusitana histórica, crítica e cronológica na qual se comprehende a notícia dos autores portugueses, e das obras que compareceram desde o tempo da promulgação da lei da graça até o presente**. Lisboa: Ignácio Rodrigues, 1747.

BRANDÃO, Antônio. **Monarchia Lusitana**. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1632.

Decreto de 15 de julho de 1643. In: OLIVEIRA, Eduardo Freire de. **Elementos para a História do Município de Lisboa**. Lisboa: Topografia Universal, 1888. Tomo IV.

FARIA, Manuel Severim de. **Discursos Vários Políticos**. Évora: Manuel Carvalho, 1624.

GOUVEIA, Francisco Velasco de. **Justa aclamação do sereníssimo Rei de Portugal D. João o IV. Tratado analítico dividido em três partes**. Lisboa: Fenix, 1846.

MENEZES, Luís de. **História de Portugal Restaurado**. Lisboa: Domingos Rodrigues, 1751.

MENDONÇA, Lourenço de. **Suplicación a su Magestad Católica del Rey nuestro señor que Dios guarde. Ante sus Reales consejos de Portugal y de las Indias, en defensa de los Portugueses**. Medrid, 1630.

PARADA, Antônio Carvalho de. **Justificação dos portugueses sobre a ação de Libertarem seu Reino da obediência de Castela**. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1643. In: CRUZ, Antônio. **Papéis da Restauração**. Porto: Universidade do Porto, 1967.

PIMENTEL, Timótheo. **Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defensão de seu Rei, reino e pátria em o presente apreste de guerra.** Lisboa: Oficina Craesbeekiana, 1650.

RIBEIRO, João Pinto. Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal. In: **Obras Várias.** Coimbra: José Antunes da Silva, 1730.

**Bibliografia Contemporânea:**

BOUZA-ÁLVAREZ, Fernando. Clarins de Iericho. Oratoria sagrada y La publicística en la Restauração portuguesa. In: **Cuadernos de historia moderna y contemporânea**, VII – 1986.

BOUZA-ÁLVAREZ, Fernando. **Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações. (1580 – 1668).** Lisboa: Cosmos edições, 2000.

CALAFATE, Pedro. **Da origem popular do poder ao direito de resistência. Doutrinas políticas no século XVII em Portugal.** Lisboa: Esfera do Caos, 2012.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. História e passado na América Portuguesa: escritores, religiosos, repúblicos do Brasil no século XVII e sua fortuna histórica. In: CAROLINO, Luís Miguel; GESTEIRA, Heloísa Meireles et MARINHO, Pedro. **Formas do Império: Ciência, tecnologia e política no Portugal e no Brasil. Séculos XVI ao XIX.** Rio de Janeiro: Paz e terra, 2014.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Astrônomo e a Restauração. Manuel Gomes Galhano Lourosa e sua intervenção na política de Portugal Restaurado.** In: Proceedings of International Conference History of Astronomy in Portugal. Institutions, theories, practices. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Astronomia, 2009. v. 1.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. **O Paraíso Proibido. A censura ao Paraíso Brasileiro, a igreja portuguesa, e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma.** Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller; SARAIVA, Daniel Magalhães Porto et SILVA, Pedro Paulo de Figueiredo. **O papel da batalha: a disputa pela vitória de Montijo na publicística do século XVII.** Topoi, v. 13, n. 24, jan.-jun. 2012.

CARDIM, Pedro. **Portugal y la Monarquía Hispanica.** Madrid: Marcial Pons História, 2017.

CARDIM, Pedro; IÑURRITEGUI, José Maria et MARCOS, David Martins. (org). **Repensar a identidade nas margens da crise de consciência europeia.** LISBOA: CHAM, 2015.

CIDADE, Hernani. **A literatura autonomista sob os Felipes.** Lisboa: Sá da Costa, 1950.

COSTA, Rodrigo Franco da. **Ubi bene, ibi patria: uma análise da cultura política da Restauração de Portugal através das penas de João Pinto Ribeiro e de outros repúblicos (1632 – 1646)** Tese – UFRJ/IH/Programa de Pós-graduação em História social, Rio de Janeiro, 2019.

CURTO, Diogo Ramada. **Cultura política no tempo dos Filipes**. Lisboa: Edições 70, 2011.

ELLIOTT, John. **La España Imperial**. Madrid: Vicens-Vives, 1965.

GÓMEZ, António Castillo. **Escrituras y escribientes: Prácticas de la cultura escrita en una ciudad del Renacimiento**. Madrid: Fundación de Enseñanza superior a distancia de las Palmas de gran canaria, 1997.

HENRIQUES, Mendo Castro; MACEDO, Jorge Braga de; MALTEZ, José Adelino. **Bem Comum dos Portugueses**. Lisboa: Vega, 1999.

MARQUES, João Francisco. **A parenética portuguesa e a Restauração 1640 – 1668**. Porto: Universidade do Porto, 1989.

MARQUILHAS, Rita. **Faculdade das letras – leitura e escrita em Portugal no século XVII**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000.

OLIVEIRA, Antônio de. **Levantamentos populares do Algarve em 1637-1638**. A repressão. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1984.

OLIVEIRA, Antônio de. **Poder e oposição política em Portugal no período filipino**. Lisboa: Difel, 1990.

PEACEY, Jason. **Print and public politics in English Revolution**. New York: Cambridge University press, 2013.

ROSPACHER, Massimo. Beyond the Public Sphere: A Historiographical Transition. *In:* ROSPOCHER, Massimo. **Beyond the Public Sphere**: Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe. Bologna: Il mulino; Berlin: Duncker & Humblot, 2012.

SARAIVA, Daniel Magalhães Porto. **L'arche de l'opinion**: politique et jugement public au Portugal aux Temps Modernes (1580-1668). Tese - Université Paris-Sorbonne, Paris, 2017.

SARAIVA, Daniel Magalhães Porto. **O labirinto das fidelidades**: o papel do teatro na campanha pública da guerra da Restauração. *In:* CAMÕES, José & SOUSA, José Pedro. Teatro de autores portugueses do século XVII: Lugares (in)comuns de um teatro Restaurado. Lisboa: Centro de Estudos de Teatro, 2016.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580 - 1668)**. Lisboa: Colibri, 2004.

TORGAL, Luis Reis. **Ideologia Política e Teoria de Estado na Restauração**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1981. Vols. 1 e 2.

VALLADARES, Rafael. **A conquista de Lisboa**: violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583. Lisboa: Texto Editores, 2010.

VIVO, Filippo de. **Information and Communication in Venice Rethinking Early Modern Politics.** Oxford university press, 2007.

VIVO, Filippo de. **Patrizi, informatori, barbieri.** Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna. Milan: Feltrinelli, 2012.

# Entre o sagrado e o profano: religiosidade e religião nos sertões do Seridó pela ótica de José de Azevêdo Dantas

Ariane de Medeiros Pereira<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo que ora se tece tem como finalidade discutir o conceito de religião e religiosidade gestado na América portuguesa, bem como, analisar estes dois aspectos empregados na sociedade dos sertões do Seridó, na primeira metade do século XX, sob a visão do autodidata José de Azevêdo Dantas. Para tanto, recorremos ao Jornal *O Raio* escrito por José de Azevêdo e a uma revisão bibliográfica que versa sobre a temática religião e religiosidade. Pode perceber que, os atores sociais dos sertões do Seridó estão inseridos tanto na lógica da religiosidade quanto no aspecto religioso. Dessa maneira, averigua que sua religião extrapola o caráter puramente sagrado e adentra ao espaço do profano, no qual existe o imbricamento da religiosidade.

**Palavras-chave:** Religiosidade. Religião. Sertões do Seridó. José de Azevêdo Dantas. Sagrado e Profano.

**Between the sacred and the profane: religiosity and religion in the backlands of Seridó from the perspective of José de Azevêdo Dantas**

## ABSTRACT

The purpose of this article is to discuss the concept of religion and religiosity in Portuguese America, as well as to analyze these two aspects used in the society of the seridões of Seridó, in the first half of the 20th century, under the view of the scholar José de Azevêdo Dantas. To this end, we will use the newspaper *O Raio* written by José de Azevêdo and a bibliographic review that deals with the theme of religion and religiosity. We can see that the social actors in the seridões of Seridó are inserted both in the logic of religiosity and in the religious aspect. In this way, we can verify that his religion goes beyond the purely sacred character and enters the space of the profane, in which there is an overlap of religiosity.

**Keywords:** Religiosity. Religion. Sertões do Seridó. José de Azevêdo Dantas. Sacred and Profane.

<sup>1</sup> Licenciada e Bacharel pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN/CERES. Especialista em História dos Sertões – UFRN/CERES. Mestra em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN/CCHLA. CV: <http://lattes.cnpq.br/9605340405648462>. E-mail: ariane1988medeiros@hotmail.com.

## 1 INTRODUÇÃO

Com a chegada dos europeus a América e seu processo de colonização, passamos a perceber que não somente dizia respeito à questão de cunho econômico, político e cultural. Mas, devemos inserir a colonização europeia na América no contexto da expansão religiosa, no sentido da propagação da fé católica pelo Novo Mundo. Não obstante, vale ressaltar, que a religião católica havia sentido seu abalo ainda no período medieval com a posição da reforma protestante e com o poder da Igreja Anglicana. De modo que, o Novo Mundo se colocava como uma oportunidade para arregimentar novos fiéis a religião Católica.

Para os donatários, como eram chamados os particulares europeus que vinham para a América em busca de riquezas, a primeira questão que se impunha era que aqueles deviam professar a fé católica, do contrário, os "aventureiros" não podiam desejar habitar o Novo Mundo. Em terras da América os colonizadores empregaram sua visão eurocêntrica em volta dos nativos que aqui estavam e os batizavam segundo a fé católica, não respeitando suas crenças e modos de ver o mundo. Os colonizadores utilizavam da justificativa de salvar a alma daqueles que até eram percebidos como animalescos, somente restava o batismo e introduzi-los a cristandade.

Ao aportar em terras do Brasil os colonizadores não mediram esforços em disseminar o elemento religioso as novas terras, celebrando uma missa, e dando a aquele ritual uma característica mítica e religiosa, na qual a ação do descobrimento teria sido uma obra de Deus para que os europeus pudessem salvar as almas perdidas daqueles seres (COSTA, 2012). Torna-se notória a intenção dos portugueses em expandir as concepções religiosas entre os povos nativos, tidos desde aquele momento, como súditos da Coroa Portuguesa na qual os lusitanos viam os indígenas como inferiores e empregaria uma relação de desigualdade de dependência (GUIUCCI, 1992, p.47). Os nativos precisavam conhecer a Deus e os fundamentos do catolicismo.

Cabia aos portugueses a ação imediata de resgatar aquelas almas perdidas para o patrimônio divino. Não demorou a se instalar nas novas terras, eclesiásticos que viriam com o intuito de conduzir os indígenas à religião católica (SOUZA, 1986, p.35). Torna-se evidente que o processo de colonização das terras do Brasil andou de mãos dados com o processo de catequização dos índios, no qual, e em um primeiro momento, os jesuítas estavam a serviço da Coroa portuguesa, e se manteve ao longo do tempo na busca pela propagação e disseminação na América portuguesa dos princípios religiosos católicos. O resgate das almas dos nativos aconteceria por meio do catecismo empregado pelas intervenções promovidas

pelos jesuítas. É evidente que havia uma aliança entre a Igreja e a Coroa para o processo de colonização do Brasil.

A constituição múltipla de atores sociais - índios, brancos e negros - que passaram a compor o Brasil colonial foram diversas e as práticas religiosas, também, constituíram-se em uma diversidade extremada. Mesmo os colonizadores portugueses disseminando os ritos católicos, os índios e os negros souberam fazer um hibridismo cultural entre os elementos de suas crenças e da religião católica (SOUZA, 1986, p. 91). Todavia, mesmo dentro dessa perspectiva de um hibridismo religioso gestado na América portuguesa, podemos pensar na religiosidade com um elemento de organização ao mundo do trabalho que visava, justamente, a lucratividade do colonizador nas terras do Brasil.

Dentro da perspectiva do processo colonizador na América podemos auferir que o conceito de religião que aqueles colonizadores empregaram estava ligado ao modo como a religião havia sido conduzida pelo o período antigo, na qual estava voltada para a busca de Deus pelo homem. Nesse sentido, os europeus usavam da religião para submeter o indivíduo ao Divino e ao amor entre o homem e Deus. Desta maneira, cabia ao colonizador explorar os indivíduos a sua maneira e a seus objetivos, desde que os nativos e, posteriormente, os africanos, estivessem ligados a fé católica e pudessem conhecer a palavra e os ensinamentos de Deus. Podemos perceber claramente que a Igreja e o Estado se confundiam em suas práticas para que os europeus atingissem os objetivos da colonização.

A religião, nesse contexto, servia como uma instituição disciplinadora dos corpos que agia por meio das concepções psicológicas<sup>2</sup>, na qual fazia com que os submetidos aos dogmas católicos tivessem a ideia que seu trabalho e esforço serviam para que suas almas estivessem salvas dos elementos sobrenaturais que viessem a colocá-los distantes da figura do divino. A religião católica disseminava o pensamento de que seus valores estavam calcados na tradição, na conformidade, na benevolência e na segurança. Dessa maneira, apenas queria salvar aquelas almas que não conheciam a Deus e seus valores (SCHWARTZ e HUISMANS, 1995). Neste cenário, o trabalho surge como um elemento dinamizador da relação entre colonizador e submetido, no qual o europeu usava da força do subjugado para seus interesses econômicos, todavia, por outro lado, os inferiorizados recebiam a graça de Deus.

<sup>2</sup> Nem sempre é preciso agir com força e violência para aprisionar a mentalidade dos indivíduos. Sobre estas questões ver: FOUCAULT, Michel. **Vigar e punir: nascimento** da prisão. Tradução de: Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

Fato é que, guardada as suas particularidades a religiosidade passou a fazer parte dos atores sociais do América portuguesa e a religião católica se tornou oficial nas terras do Brasil. Vale ressaltar que, mesmo existindo uma mescla entre as crenças, os misticismos e os preceitos católicos, a religião reconhecida era a Católica com seus fundamentos e mandamentos. Assim, é necessário determinar o que seria a religião e a religiosidade de um povo, tendo em vista que são conceitos construídos historicamente e entendidos de forma diferenciados pelos estudiosos<sup>3</sup>.

Partimos do entendimento que religiosidade e religião são conceitos distintos, mas que possuem uma linha tênue muito próxima, considerando que, a religiosidade seria algo mais abrangente, que diz respeito à relação pessoal que cada indivíduo mantém com Deus. Todavia, esta religiosidade está vinculada a religião compreendida enquanto um conjunto de ritos que são praticadas por um sujeito. Para Panzini et al (2007) a religião é um conjunto de crença na qual o homem acredita no poder sobrenatural, criador e controlador do Universo, dando ao homem a possibilidade de existir após a morte. Já a religiosidade se inseri no conjunto de práticas e crenças que o ser humano pratica a partir de sua religião. Neste caso, ambas, religião e religiosidade tem um papel fundamental na vida individual de cada homem e como este passa a gestar o mundo.

Para Dalgalarondo (2008) a religiosidade não é estática ela muda conforme o tempo, as pessoas e as ocasiões. Assim, também, as pessoas assumem novas práticas religiosas e posicionamentos frente às mudanças em sua religiosidade. Ainda conforme, Dalgalarondo (2008), as crianças, adolescentes, adultos e idosos aprendem, praticam e vivenciam a religião de forma de diferenciada mesmo que usufruindo de dadas crenças e ritos religiosos. Na adolescência, o jovem assumiria uma posição radial, fosse por assumir um papel de ateísmo, ou mesmo, por um misticismo fervoroso. Entretanto, na fase da velhice, os idosos utilizam da religião como meio para superar ou lidar com as dificuldades<sup>4</sup>. Dessa maneira, percebemos que a religiosidade e a religião estão desde muito cedo na mentalidade do homem da América portuguesa, bem antes da chegada dos europeus, e com uma nova significância após a chegada dos colonizadores.

<sup>3</sup> Para maior entendimento sobre os conceitos de religião e religiosidade por diversos estudiosos, ver: SILVA, Rogério Rodrigues da; SIQUEIRA. Deis. **Espiritualidade, religião e trabalho no contexto organizacional**. In: Revista Scielo: Psicologia em Estudo, Maringá, v. 14, n. 3, p. 557-564, jul./set. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pe/v14n3/v14n3a17.pdf>. Acesso em: 20. Dez. 2020.

<sup>4</sup> Para uma discussão mais efetiva sobre com a religião e a religiosidade age na vida das pessoas, em dadas fase da vida, ver: CAMBOIM, Aurora; RIQUE, Julio. **Religiosidade e espiritualidade de adolescentes e jovens adultos**. In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em: 20. Dez. 2020.

Neste sentido é que, nos propomos a discutir o conceito de religião e religiosidade empregados pelos sujeitos sociais que fazem parte dos sertões do Seridó, na primeira metade do século XX, sendo que estes dois conceitos serão analisados sob a ótica do autodidata e homem do sertão José de Azevedo Dantas. Entendemos que, a religiosidade e a religião ganham novas percepções diante de dados grupos sociais, como também, se modifica, ou não, dado ao seu recorte temporal.

Ao enveredarmos pelo pensamento de Fornazari e Ferreira (2010) compreendemos que a religiosidade abarca uma concepção calcada na convicção de que existe uma dimensão maior, na qual o indivíduo se reveste de mais tranquilidade e fé para conduzir os eventos de difíceis da vida, tais como: a morte, o estresse e a ansiedade. Assim, a religiosidade e a religião caminham juntas no sentido do sujeito social praticá-las conforme suas experiências de vida. Para Fornazari e Ferreira (2010) a religião está vinculada a ideia das técnicas sentidas no cotidiano que, não rara às vezes, se torna transcendental. Sendo, a religião compostas por ritos e crenças, as quais, os seres humanos buscam a salvação ou o melhoramento espiritual e social.

Como bem coloca Oliveira e Junges (2012) pensar sobre o conceito de religião é averiguar que este parte de uma forma de vivência religiosa que está imbricada por cerimônias e ritos institucionalizados e doutrinários, no qual as pessoas as experienciam em um espaço de socialização e de forma hierarquizada. A religião passa a ser desenvolvida em meio a celebrações, templos e um sistema de ofício (SIMÃO, 2010), na qual aquela age na mentalidade dos indivíduos e pode causar benefícios ou malefícios segundo as concepções adotadas em suas particularidades. Todavia, a religiosidade assumida pelos atores sociais possui um caráter mais amplo, no sentido que, possibilita a experiência da felicidade para aqueles que creem nas recompensas divinas<sup>5</sup>.

A religião nos remete a dois espaços sociais importantes: o sagrado e o profano para que possamos compreender como a religião e a religiosidade são empregadas em um dado espaço/temporal. Nesse sentido, nos propormos a discutir como José de Azêvedo Dantas percebia o espaço da religiosidade e da religião nos sertões do Seridó<sup>6</sup>, na primeira metade do século XX. Entendendo que, Azêvedo Dantas era um homem simples dos sertões, da dita

<sup>5</sup> Para uma discussão mais ampla sobre as possibilidades da religião e religiosidade para os indivíduos, ver: GOMES, Nilvete Soares; FARINA, Marianne; FORNO, Cristiano Dal; **Espiritualidade, Religiosidade e Religião: Reflexão de Conceitos em Artigos Psicológicos**. In: Revista de Psicologia da IMED, 6(2): 107-112, 2014.

<sup>6</sup> Atualmente e segundo a classificação do IBGE, a região do Seridó está localizada na Mesorregião Central Potiguar e se subdivide em Microrregião do Seridó Ocidental e Oriental (IDEMA 2010).

espacialidade e recorte temporal, e que escrevia sobre suas vivências e os costumes daqueles sertões distantes do litoral<sup>7</sup>.

## 2 OS SERTÕES DO SERIDÓ POTIGUAR E A RELIGIOSIDADE: ESPAÇOS SAGRADOS

Os sertões têm sido pensado e estudado, ao longo do tempo, por diversos estudiosos<sup>8</sup> que se dedicam a perceber desde a formação, as práticas sociais, culturais, econômicas e políticas que foram agenciadas em dadas espacialidade. No nosso caso, percorreremos os aspectos da religiosidade e da religião que foram gestadas nos sertões do Seridó Potiguar, particularmente na região do Seridó, pela ótica de José de Azêvedo Dantas e como aquele percebia estes dois elementos culturais no dito espaço. Enveredamos pelas representações simbólicas que constituem ou constituíram os valores identitários daquela sociedade, o início do século XX, como também, as simbologias inerentes aquela comunidade.

Ao analisar o Jornal o Raio escrito pelo autodidata José de Azêvedo Dantas, Jornal este que o autor fazia circular entre seus amigos e parentes dos sertões do Seridó, passamos a perceber que a teia de relações que se estabeleciam entre as pessoas que moravam naquela localidade. Extrapolando para o próprio cotidiano com seus anseios, aflições, ritos de vivências, sua relação com a natureza e com os demais agentes sociais. Era vinte e quatro de janeiro de mil novecentos e dezenove quando, José de Azêvedo Dantas noticiava o que intitulou de “O cynismo do tempo” para fazer alusão a uma provável chuva que se aproximava dos sertões do Seridó com a mudança na atmosfera e promovendo novos olhares dos sertanejos e como aqueles enfrentaria as prováveis dificuldades trazidas com o volume de água. Azêvedo Dantas nos coloca:

[...] A chuva cahia a cantaros, acompanhada de forte saraiva que muito concorria para aumentar a impetuosa corrente eletrica! Precipitado furacão desencadeava-se por entre a densidade do temporal, arracando umas e

<sup>7</sup> Para uma discussão mais consistente sobre José de Azêvedo Dantas, ver: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **José de Azevêdo Dantas**: lembrando os 70 anos do início das pesquisas do primeiro arqueólogo do Seridó Potiguar em Carnaúba dos Dantas. In: Mneme: Revista de Humanidades. V. 06. N. 13, dez.2004/jan.2005. Disponível em [www.cerescaico.ufrn.br/mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme). Acesso em: 20 de dez. 2020.

<sup>8</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: Editora Massangana, 2009. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Distante e/ou do instante**: "sertões contemporâneos", as antinomias de um enunciado. In: FREIRE, Albeto (Org). **Culturas dos Sertões**. Salvador: EDUFBA, 2014. AMADO, Janaina. **Região, sertão e nação**. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995. LAMARTINE, Oswaldo. **Sertões do Seridó**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1980. AZEVEDO, Francisco Fransualdo de. **Entre a cultura e a política**: uma Geografia dos "currais" no sertão do Seridó Potiguar. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia do Instituto e Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. 2007.



retorcendo outras, velhas árvores seculares, enquanto ia derribando cercas e descobrindo telhados. Em plena tarde (4 horas aproximadamente) [sic] o tempo tinha a côntra-agir do anoitecer!..Por toda parte se apoderava o terror!..Os vizinhos metidos em suas casas com portas e chanellas [sic] feichadas resavam e pediam a Deus que aplacasse a fúria dos elementos! Velhas e mães de famílias se prostavam deante do oratório, dando ordem ao filho que por uma fresta da janela queimasse palha benta. Lá fora reccrudescia a tempestade e o aguaceiro e quem ousasse olhar por uma fisga de porta teria de ver o céu inmudado de fogo! O rimbombar da trovada se confundia com o ruido da chuva e o rumor da ventania, e assim sob a implacável fúria dos elementos, passaram-se algumas horas de verdadeiro panico!... (DANTAS, José de Azêvedo. *O cynismo do tempo*. Jornal O Raio. 1919. p. 5).

O cenário que José de Azêvedo Dantas elenca é um repertório que perpassa por sua escrita poética e sua visão sertaneja de mundo. A chuva é colocada em um ambiente forte e resistente e que com ela trazia outros elementos como as descargas elétricas dos relâmpagos. A intensidade da chuva passava a remodelar não somente o espaço físico da natureza com suas árvores sendo retorcidas pelo vento, mas aquelas mais antigas caindo. A paisagem do medo<sup>9</sup> que se instalava ganhava o ambiente social dos sertanejos com a derrubada das cercas e o descobrimento dos telhados das casas. O pavor entre os sertanejos se instalou, ao que parece, e pela escrita de Azêvedo Dantas, era um medo coletivo, assim, como averiguamos novos elementos foram sendo colocados na cultura e na simbologia do homem do sertão.

Ao sentir-se ameaçado pelo poder supremo do sobrenatural os indivíduos dos sertões recorrem a sua religiosidade como forma de acalmar a fúria implacável que se instalavam contra o agente social e a próprio natural. Como bem aborda Fornazari e Ferreira (2010) a religiosidade se fazia presente nos sertões quando: "Velhas e mães de famílias se prostavam diante do oratório, dando ordem ao filho que por uma fresta da janela queimasse palha benta" (DANTAS, José de Azêvedo. *O cynismo do tempo*. Jornal O Raio. 1919. p.5) as matriarcas se prostavam de joelhos em frente a seus oratórios para pedir socorro a Deus naquela hora difícil e de medo. Além do mais, sua religiosidade extrapolava para os elementos do sagrado quando considera que a "palha benta" podia acabar com o furacão que rodava em torno das terras sertanejas. Podemos perceber claramente que, quando o homem do sertão se viu ameaçado pela fúria do vento, da chuva e dos trovões recorreu a sua religiosidade e religião como formas de amenizar o seu medo e angustia. A religiosidade emergia como o elemento de fé e esperança. Já a religião com seus ritos e a cultura material tornava-se a certeza que o ambiente de pânico ia se desfazer e a vida seria preservada.

<sup>9</sup> Aqui fazemos referência a obra do estudioso Yi-Fu Tuan em sua obra "Paisagens do medo". Ver: TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Ed: Brochura, 2006.

Podemos perceber que, por meio do fragmento jornalístico, a cultura do homem do sertão se torna múltipla e diversa demonstrando as mais variadas formas simbólicas de apropriação. Ao passo, que aquele homem recorre à força divina para diminuir os malefícios que enfrentava pelas consequências da chuva, utilizava de ritos místicos para aplacar a ferocidade do vento e da água. Por isso, é importante discutir e abordar as contextualizações sociais de cada período com suas mentalidade e estratégias gestadas no meio no qual o homem vive. Daí a importância de se historicizar os eventos culturais e simbólicos para se compreender como se forma, se modifica e se engendra a cultura de uma sociedade (AZEVEDO, 2007). Assim é notório que, as práticas, os valores e os símbolos da cultura dos sertões do Seridó são experiências seculares que vem sendo transmitida por gerações. O ato da mãe chamar o filho para pegar a "palha benta" já nos diz muito sobre essas tradições que serão perpetuadas para a posterioridade. O filho presenciava e acreditava naquele rito efetivado por sua mãe.

Ao nos enveredarmos pela religiosidade e a religião empregada nos sertões do Seridó verificamos que existe uma linha bastante próxima de suas celebrações com o próprio modo de vida e organização das pessoas daquela localidade. Com bem aborda Ribeiro (2006) a população dos sertões apresenta uma subcultura própria, que não raras às vezes, está intimamente ligada ao modo de vida, a organização familiar, a estrutura de poder, as vestimentas, os folguedos, entre outras a religiosidade. Podemos perceber esse cenário em outro fragmento do Jornal O Raio, do ano de mil novecentos e dezenove que versava sobre a organização da festa de São José na cidade de Acari/RN, vejamos o que nos reporta José de Azêvedo Dantas:

#### Festa de S. José

Transcorreu no dia 19 do mez findo a festividate em honra ao glorioso S. José, nesta florescente povoação.

A festinha, foi procedida de novena à vespera, havendo missa solene as 10 horas da manhã. As solenidades, não obstante os fracos recursos disponíveis, revestiu-se de um não esperado brilhantismo. Logo na vespira pela manhã começou a chegar ao arraial da povoação [ilegível] e grupos de famílias e [ilegível] que da vizinha cidade [corroído + ou – 12 linha] partido bem cedo. [corroído + ou – 12 linha] porção que [ilegível] de densa nossa do povilexo que desciam dos sítios e vizinhanças mais afastada. À noite, após a novena, queimaram-se diversas peças de fogos artificiales e depois quando a lua magestosa subia no horizonte, todo o largo da ruasinha se encheu de transeantes [?] que n'um redemoinho crescente se moviam para todos os lados. Um animado baile formado pelo que houve de mais selecto acabou de dar o realce à noite de S. José.

[...]

Para a occasião da missa a egreja foi insuficiente para comportar a grande massa de fieis que de todos os arredores tinham vindo assistir as solenidades ao invicto padroeiro!



As 4 horas da tarde saiu a procissão, notando-se grande acompanhamento: que [ilegível] hora estava [ilegível] andor. Abrilhantava-se a festa a philarmonica Acaryense dirigida pelo hábil muzicista Pedro Lucio. Foi celebrante dos actos religioso: o digno Paracho Jozino Gomez, Vigario desta freguesia, que muito trabalhou pelo brilhantismo da festa (DANTAS, José de Azêvedo. Festa de S. José. Jornal O Raio. 1919. p.s/n).

Tendo em vista que a matéria do Jornal data de primeiro de abril do ano de mil novecentos e dezenove, podemos compreender que a festividade a São José ocorreu no mês de março, no dia dezenove, no citado ano, dessa maneira, temos a capacidade de perceber que os atores sociais dos sertões tinham uma devoção extremada pelo santo São José, considerando que, começavam suas celebrações um dia antes do dia da festa oficial. No dia anterior havia existido uma novena em homenagem ao santo, como se fosse uma preparação para o dia da grande solenidade que era festa. Mesmo dispondendo de pouco capital a celebração não deixou seu brilhantismo de lado. Torna-se notória que era uma cerimônia que arregimentava diversas famílias da localidade, porém, vinham famílias de outras partes dos sertões do Seridó para prestigiar aquele evento. É evidente que além dos aspectos religiosos havia outros elementos que deixavam a celebração a São José mais reluzente, tais como: a queima de fogos e o baile após a novena. Sendo um momento entre o sagrado e o profano que se tornavam bastante próximos.

Mesmo existindo a relação entre ritos religiosos e festas profanas, devemos abordar que o credo religioso se tornava um ponto alto da celebração, passando por todos os ritos da religião católica nos sertões do Seridó. A comemoração acontecia com a presença do vigário da freguesia e a massa de fiéis da cidade de Acari, como também, de outras localidades no espaço sagrado da Igreja. A dimensão da população e da fé foram tamanhas que não coube toda a população no interior da Igreja, todavia os fiéis se colocaram ao redor daquela instituição sagrada para manter viva sua religião e devoção.

Averiguamos que é notório os esforços da população para que a festa de São José seja gloriosa e participativa. Isso demonstra uma cultura marcada pelos valores associados ao credo católico e suas significâncias para os homens dos sertões do Seridó. Não é de se estranhar que a devoção a São José advinha da mentalidade que aquele é o santo protetor das chuvas e da boa colheita, assim, pensar em um homem dos sertões que sofre com a falta de chuva e percebe, justamente, na religiosidade e na religião a São José o meio diminuir o seu sofrimento por falta de chuvas. São José seria aquela imagem de intercessor do sertanejo que necessitava ter seus infortúnios aliviados (AZEVEDO, 2007. p. 76).

Dante desse panorama podemos mensurar que existe um catolicismo popular atrelado ao homem dos sertões do Seridó, haja vista que, ele recorre a religiosidade e a religião revestida nas preces aos santos e nas cerimônias religiosas para diminuir seus sofrimentos. Todavia, como bem salienta Araújo (2006) o catolicismo sertanejo está vinculado a tradição ibérica, acrescida dos arranjos afro-ameríndios, dessa maneira, e daí a explicação para o entendimento de nos sertões do Seridó existir tantas lendas de encantamentos, histórias de milagres, aparições de santos e outras manifestações do sobrenatural. Não rara às vezes, e dada à localidade, esta foi transformada em santuário de peregrinações e romarias dado aos milagres alcançados solicitados aos santos (ARAÚJO, 200. p. 146). Essas crenças e práticas permeavam não somente a vivência e o imaginário das pessoas simples dos sertões do Seridó, mas também das famílias tradicionais da dita espacialidade. Podemos perceber algumas das famílias abastadas dos sertões do Seridó que fizeram parte da procissão e festa de São José como nos apresenta José de Azêvedo Dantas:

Estiveram aqui por occasião da festa diversos cavalheiros da alta sociedade Acaryense, destacando-se dentre muitos, Cel. Silvino Bezerra, Major Joaquim Theotonio, Capm Thomaz Irineu, Majores Salyro Bezerra e Pedro Azevedo, Sargento Themistocles Barros, Joel Oliveira e mais muitos que seria enfadonho mencionar. De Parelhas estiveram também aqui nos mesmos dias, o Capm Joaquim dos Santos, Jovens Thomaz Alberto, Arthu Aprigio, Arnaldo Bezerros e mais diversos que ornam a elite social daquela localidade. Diversos cavalheiros de Picuhy compareceram também a nossa festinha. Ocorreu tudo na maior calma e ordem, não havendo caso de ordem anormal a se registrar, nem mesmo no povo de baixa condição, que sempre de custume gostam de fazer arrelia nos dias de ajuntamento. Satisfação em todos foi o que se notou (DANTAS, José de Azêvedo. Festa de S. José. Jornal O Raio. 1919. p.s/n).

Pelo o exceto jornalístico é evidente que não somente as famílias nobres de Acari participavam das celebrações em honra a São José, mas famílias do Estado da Paraíba vinham participar dos festejos, como também, de cidades próximas, como era o caso de Parelhas/RN. Vale ressaltar, os aspectos que José de Azêvedo Dantas elenca tais como: a calma e a ordem, mesmo para “o povo de baixa condição”, estes não quebravam com a ordem e o respeito dentro das festividades, provavelmente por respeito ao poder que o santo emanava. Parece-me, segundo o que coloca Azêvedo Dantas, que as pessoas que não possuía um status social elevado dentro da sociedade dos sertões em dias de reuniões e comemorações extrapolavam os limites promovendo algazarras. Todavia, quando as celebrações se destinavam aos santos tudo transcorria na mais perfeita diplomacia.

As festividades religiosas empreendidas nos sertões do Seridó podem ser pensadas segundo a lógica do espaço sagrado aquele destinado a religiosidade e a religião, mais vai

além, e extrapola para o espaço do profano no qual as pessoas vivem as celebrações por meio de encontros, danças, músicas, entre outros, namoros. Assim, ponderamos que as celebrações religiosas conseguem reunir diversas famílias com o intuito de celebrar os santos e seus significados, como também, participar dos atos sociais que se desvinculam das festividades religiosas e assumem um caráter de lazer e entretenimento para os homens sertanejos. Parece não existir uma linha de divisão clara entre o sagrado e o profano nas celebrações religiosas destinadas aos santos nos sertões do Seridó.

### **3 PARA ALÉM DO SAGRADO: O PROFANO NAS CERIMÔNIAS RELIGIOSAS**

Refletir sobre os espaços do sagrado e do profano nos leva, muitas vezes, a imaginarmos que estamos a discutir um meio contraditório, considerando que o primeiro, pode ser compreendido como um cotidiano não utilitário em que as pessoas praticam sua fé, sua religiosidade, sua religião de forma perene e eficaz<sup>10</sup>. Já o profano é o meio pelo qual o indivíduo faz valer suas emoções, suas fraquezas da carne e do mundo real. Nessa ótica, a instalação do sagrado está em sintonia com a religiosidade que integra o homem a natureza e o coloca em oposição as suas misérias humanas - danças, dores, festas - que estariam vinculadas ao meio profano.

Ao seguir o pensamento de Durkheim (2008) entendemos que essa vida dissociada entre o sagrado e o profano está direcionada aos homens que assume a vida religiosa e os preceitos de uma religião. Para que o homem religioso esteja em contato e em permanência com estados supraterrestres é necessário que, aquele viva em espaços sacralizados e organizados como: os templos e os santuários, nos quais são reservados as coisas sagradas e servem de moradias ao sujeito religioso (DURKHEIM, 2008. p. 373). Todavia, para o homem não religioso o sagrado e o profano pode coexistirem sem atritos e conflitos.

Ao colocarmos o sagrado e o profano como espaços sociais percebemos que eles perdem propriedade das coisas e ganham novas significações, a partir, das atitudes e significações que os homens conferem as estas duas esferas. Quando mensuramos a religiosidade e a religião empregadas nos sertões do Seridó, averiguamos que os homens daquela espacialidade entendem o sagrado e o profano não como oposição, mas como meios de continuidade. Continuava o ano de 1919 e José de Azêvedo Dantas vincula mais uma notícia em seu Jornal O Raio desta vez chamada de “Nota a Lapis” o redator nos informa

<sup>10</sup> Para uma efetiva discussão sobre a oposição entre sagrado e profano, ver: ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.



sobre mais uma comemoração ao glorioso São José e a forma como os homens dos sertões enxergam a religiosidade e a religião naquele espaço. Assim ele nos coloca:

Esse mesmo povo crente e observador fiel da nossa religião, com o coração livre dos apodos mundanos, ocorreu para dar o maior brilhantismo e realce a essa festa em honra ao glorioso São José, patrono da capella dessa povoação. E assim cultivando o mesmo sentimento de nobreza a "fé christã", não quizer deixar de commemorar o dia consagrado á S. José, dia esse em que o mundo catholico rende-lhe fervorosamente o seu culto com preces, hymnos e louvores. Mereceu a mais sincera admiração o realce que se assistiu em todos os actós da Egreja, nada deixando a desejar ao mais exigente assistente (DANTAS, José de Azêvedo. Nota a Lapis. Jornal O Raio. 1919. p.s/n).

É inegável a crença e a religião que os sertanejos despontam pelas práticas sagradas e ensinadas pela Igreja Católica para com os santos, em especial a São José. O ritual que se depreende da matéria jornalística é clara que os indivíduos sociais seguiam todos os ritos destinados pela Santa Igreja, desde hinos a louvores ofertados ao santo da devoção, tudo feito com muito esmero e em uma área sobrenatural de respeito, adoração e fé. Neste caso, o homem sente-se ligado as coisas sagradas por um sentimento de reverência e respeito, sentindo-se inferior as celebrações e ritos sagrados (ALVES, 1984. p. 61). Todavia, as significações entre o sagrado e o profano são vistas de formas distintas e não excludentes. Na mesma notícia do Jornal O Raio, José de Azêvedo Dantas nos coloca como os sertanejos se punham após o ato religioso,

Uma multidão compacta, feliz e alegre, enchia as poucas ruas desse povoado, parecendo reviver em suas almas a aancia da fraternidade que despôsa, a igualdade. Alli sorria a gentil senhorita correspondendo á cortezia que lhe fazia o jovem namorado, \_\_ muito embora, outros sonhos dourados se lhe aguardassem o futuro. Acolá, no meio de gargalhadas e prazeres, abraçavam-se as famílias saudozas e auzentes. Mais adiante, onde se diz desça o copo e corra o vinho, manifestavam-se os amigos na mais significativa camaradagem. E finalmente, tudo ria, menos o tempo que, sendo ingrato, vai passando sem deixar um signal de promissão (DANTAS, José de Azêvedo. Nota a Lapis. Jornal O Raio. 1919. p.s/n).

É notória a nova configuração social que se criava com a presença festiva das comemorações a São José, as ruas do povoado que em dias corriqueiros geralmente estavam vazia, passavam aglomerar uma grande massa de pessoas que saíam do espírito puramente sagrado da religiosidade, e ganhava um novo aspecto do profano com suas confraternizações, brincadeiras, sentimento de pertença de um povo a um lugar. Ademais, podemos verificar que era o momento em que as moças e os rapazes tinham a oportunidade de flertar um com outro, de retribuir olhares e cortesias ofertadas entre si. As famílias se dedicavam ao prazer dos reencontros, do abraço afetivo para com as pessoas ausentes. Tudo convergia para a alegria e

a festa profana, na qual os rapazes bebiam seu vinho, se divertia e não se preocupavam com o tempo que começava a caminhar para o final daquela bonança, na qual se misturava o espaço do sagrado com o espaço do profano.

Como bem coloca Oliveira (2012) o sagrado e o profano ganha novas conotações, a partir, dos significados e significações que homens os inferem. O sagrado e o profano caminham em conjunto, ao passo que, os homens atribuem e decodificam novos valores as estas duas percepções. Neste caso, a religiosidade e os ritos da religião se mesclam com a festa social, tendo em vista que, o sagrado e o profano são experiências que se permitem à re-localização, o trânsito e a circulação de ideias e práticas, considerando que são elaboradas pelos homens. Neste caso, o homem surge como o elemento articulador entre estes dois campos, de modo, a instituir uma continuidade destas duas modalidades. Isso é evidente pela matéria escrita por José de Azêvedo Dantas, o homem dos sertões se reveste de uma religiosidade e religião na procissão e celebrações católicas ao santo São José, mas posteriormente, a estes ritos, ganham o espaço do profano se confraternizando com amigos e familiares por meio do convívio social, da cortesia e da amistosidade.

É improvável que o sagrado conseguisse manter o homem a margem dos ritos sociais profanos, considerando que no cotidiano vivido por estes agentes, eles festejam, dançam, amam e são corteses uns com os outros. José de Azêvedo Dantas ainda em seu Jornal nos permite pistas valiosas sobre o cotidiano desses homens dos sertões passados as festividades de São José entre a interação do espaço sagrado com o espaço profano. Azêvedo Dantas nos evidencia em sua matéria intitulada “Echos”:

Realisou-se a festinha de S. José em nossa povoação e dizer ella o que foi não carece de commentarios - boasinha e simples com muita concurrenceia de povo. Muito rapaz social e poucas senhoritas, relativamente, como tambem fraca densidade em namoros!...Salvo pequenas cavações dos Coiós acaryenses com deidades que mais brilhavam, ou ligeiras conquistas de alguns janotas parelhenses com divindades que... E de Picuhy tambem é bom fallar - aventureiros exhibistas... e algumas demoiselles que tendo namorados, em pena por cá vieram engrossar o numero!... E os da terra? Associados da irmandade de Cupido, que ficaram por tras dos bastidores!... Até mesmo as santinhas da zona, para elles, nesse dia, não obraram milagres!...E depois do caso passado (festa acabada) [sic] o que resta de tudo isso? Nada, absolutamente; até mesmo os commentarios passaram desapercebidamente. Voltou a vida da povoação ao seu regimen rude e monotonio, nada restando do socialism daquelle dia - o dezenove de Março (DANTAS, José de Azêvedo. Echos. Jornal O Raio. 1919. p.s/n).

José de Azêvedo Dantas nos aproxima das consequências que os atos religiosos, em homenagem ao santo São José, deixava em seu povoado quando passava as celebrações e ritos da religiosidade Ibérica, e os jovens se dedicavam ao espaço do profano, no qual

aproveitavam para namorar, cortejar as garotas e até aquelas consideradas "santinhas" se entregam as emoções do amor. Entretanto, passado as celebrações, no povoado era restabelecido o cotidiano e ninguém mencionava mais os festejos profanos, tudo ficava esquecido e não dito. Até que, no próximo ano, os ritos sagrados e profanos voltassem animar aquela pacata sociedade. Nesse sentido, podemos mensurar que nos sertões do Seridó, no tocante a religiosidade e a religião, existem muito de manifestações da cultura popular, na qual os sertanejos praticavam seus ritos religiosos entre o sagrado e o profano.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Podemos verificar que a chegada dos europeus a América trouxe novas significações para o Novo Mundo. O cotidiano nativo foi desorganizado e passou a ser pensado pelos colonizadores com suas ações "civilizatórias" e com vistas aos costumes e tradições europeias. Dentro dessa perspectiva, o contexto da religiosidade e da religião católica ganha destaque. Cabia ao colonizador arregimentar fiéis a Igreja Católica com seus fundamentos. A ação dos jesuítas se tornou importante para o processo de catequização indígena.

A América portuguesa, e em especial o Brasil, passou a abrigar diversas etnias. Todavia, a religião oficial tomada pelos colonizadores era a católica. Nesse sentido, não era permitida outro tipo de culto que não fosse o católico com seus ritos e crenças. No entanto, vale ressalta que, diante do hibridismo cultural que passou a existir, os atores sociais gestaram uma mescla religiosa dentro do catolicismo pregado pelos europeus. A religiosidade e a religião tornaram-se um hibridismo, ao passo que, os agentes sociais conseguiram unir seus ritos aos rituais católicos.

O conceito de religião gestado pelos europeus era aquele que indicava que os índios, e posteriormente, os africanos deveriam conhecer a Deus e ao amor Divino. A religiosidade surgia como uma instituição mentora das práticas religiosas para como estes sujeitos sociais. Assim, a religiosidade é um conceito mais abrangente na qual engloba a religião marcada pela crença em uma força suprema, sobrenatural. De modo que, a religiosidade e a religião estão calcadas nas terras do Novo Mundo como meio de disseminação da fé católica e da crença em Deus.

A religiosidade e a religião podem variar em suas práticas e crenças dependendo de dada sociedade, em uma determinada temporalidade. Assim, analisamos a religiosidade e a religião dos homens dos sertões do Seridó, no início do século XX, sob a visão do autodidata José de Azêvedo Dantas, podemos perceber que naquela espacialidade os homens assumiam,

naquele tempo, os preceitos da fé católica marcados tanto pela religiosidade quanto pela religião. Isso ficou notório na crença aos santos e os ritos católicos de louvores - dia de procissão, dia de festa ao santo padroeiro.

Percebemos, deste modo que, o espaço da religiosidade e da religião nos sertões do Seridó caminhava em um diálogo próximo entre o espaço do sagrado e do profano, tendo em vista que, os homens dos sertões primeiramente praticavam as celebrações religiosas ao santo católico, mais em seguida, passava a fazer parte das festas sociais entregando-se as danças, bebidas e brincadeiras do espírito humano. Portanto, a força da religiosidade e da religião empreendida pelos colonizadores chegaram aos sertões do Seridó Potiguar com toda sua magnitude e permanecia até a primeira metade do século XX, mesmo apresentado novas significações práticas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes.** Recife: Editora Massangana, 2009.

\_\_\_\_\_, Durval Muniz de. **Distante e/ou do instante:** "sertões contemporâneos", as antinomias de um enunciado. In: FREIRE, Albeto (Org). **Culturas dos Sertões.** Salvador: EDUFBA, 2014.

ALVES, Rubem. **O que é Religião.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

AMADO, Janaina. **Região, sertão e nação.** *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995.

ARAUÚJO, Douglas. **A morte do sertão antigo no Seridó:** o desmoronamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânia. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2006.

AZEVEDO, Francisco Fransualdo de. **Entre a cultura e a política:** uma Geografia dos "currais" no sertão do Seridó Potiguar. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia do Instituto e Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. 2007.

CAMBOIM, Aurora; RIQUE, Julio. **Religiosidade e espiritualidade de adolescentes e jovens adultos.** In: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligao>. Acesso em: 20. Dez. 2020.

COSTA, Marcos Sanches da. **Religiosidade popular colonial:** entre o sagrado e o profano. In: Revista Trilhas da História. Três Lagoas, v.1, nº2 jan-jun, 2012, p.108-120.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental.** Porto Alegre: Artmed, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulus, clínica, v.34 suppl.1, 2007.

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

FORNAZARI, S. A., & FERREIRA, R. E. R. **Religiosidade/espiritualidade em pacientes oncológicos:** qualidade de vida e saúde. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(2), 265-272, 2010. In:<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722010000200008>.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento** da prisão. Tradução de: Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GOMES, Nilvete Soares; FARINA, Marianne; FORNO, Cristiano Dal; **Espiritualidade, Religiosidade e Religião: Reflexão de Conceitos em Artigos Psicológicos.** In: *Revista de Psicologia da IMED*, 6(2): 107-112, 2014.

GUIUCCI, Guillermo. **A Visão Inaugural do Brasil:** a Terra de Vera Cruz. In: *Revista Brasileira de História*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 45-64, 1992.

LAMARTINE, Oswaldo. **Sertões do Seridó.** Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1980.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. **José de Azevêdo Dantas: lembrando os 70 anos do início das pesquisas do primeiro arqueólogo do Seridó Potiguar em Carnaúba dos Dantas.** In: *Mneme: Revista de Humanidades*. V. 06. N. 13, dez.2004/jan.2005. Disponível em [www.cerescaico.ufrn.br/mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme). Acesso em: 20 . Dez. 2020.

OLIVEIRA, M. R., & JUNGES J. R. **Saúde mental e espiritualidade/religiosidade:** a visão de psicólogos. *Estudos de Psicologia*, 17(3), 469-476, 2012. In:<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2012000300016>.

OLIVEIRA, Victor Hugo Neves de. **O corpo da fé:** estudos sobre o sagrado e o profano. Revista Nures, 2012.

PANZINI, R. G. et al. **Qualidade de vida e espiritualidade.** In: *Revista de psiquiatria Referências bibliográficas*, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

SCHWARTZ, S.H., & HUISMANS, S. **Value priorities and religiosity in four western religions.** *Social Psychology Quarterly*, 58(2), 88-107, 1995.

SIMÃO, M. J. P. **Psicologia transpessoal e espiritualidade.** IN: *O mundo da Saúde*, 34(4), 508-519, 2010.

SIQUEIRA, Deis. **Espiritualidade, religião e trabalho no contexto organizacional**. In: Revista Scielo: Psicologia em Estudo, Maringá, v. 14, n. 3, p. 557-564, jul./set. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pe/v14n3/v14n3a17.pdf>. Acesso em: 20. Dez. 2020.

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.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Ed: Brochura, 2006.

# Assistência à infância na província do Maranhão: a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia (1850-1880)

Rosyane de Moraes Martins Dutra<sup>1</sup>

## RESUMO

A Irmandade da Misericórdia, no Maranhão, como no resto do Brasil, foi uma das instituições de caridade que assumiram a assistência aos desvalidos. Fundada em São Luís, em 1623, as Misericórdias alargaram suas funções no Oitocentos com a construção de igrejas, hospitais e cemitério a fim de estabelecerem seu patrimônio em terras maranhenses. Os presidentes da província que atuavam na provedoria da Irmandade tentavam implementar uma intervenção mais direta da Coroa Portuguesa nos assuntos relacionados à assistência da infância em São Luís. Pergunta-se: como a Santa Casa de Misericórdia garantia e mantinha os serviços de assistência a crianças abandonadas? Este estudo tem como objetivo geral, analisar a organização da Irmandade da Misericórdia na assistência a infância maranhense, em documentos sobre finanças e estatísticas da instituição entre os anos 1850 e 1880. Para isso, será feita a análise dos estudos da historiografia maranhense, que registraram a atuação da Irmandade no Maranhão Imperial e a análise de documentos do Acervo do Arquivo Público do Estado do Maranhão, referente as ações da Santa Casa na assistência as crianças, como os relatórios de província, mapas estatísticos e ofícios da Santa Casa. Com os resultados desse levantamento, pretende-se analisar a atuação da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão na assistência aos desvalidos, na administração dos recursos e na manutenção dos espaços institucionais, percebendo suas constituições, os sujeitos que geriam os serviços e os encaminhamentos dados as crianças abandonadas.

**Palavras-chave:** Infância. Irmandade da Misericórdia. Maranhão.

## Childcare in Maranhão Province: the Brotherhood of Santa Casa de Misericórdia (1850-1880)

## ABSTRACT

The Irmandade da Misericórdia, in Maranhão, as in the rest of Brazil, was one of the charities that took on assistance to the underprivileged. Founded in São Luís, in 1623, the Misericórdias extended their functions in the nineteenth century with the construction of churches, hospitals and a cemetery in order to establish their heritage in Maranhão lands. The presidents of the province who acted in the Brotherhood's provincial office tried to implement a more direct intervention by the Portuguese Crown in matters related to child care in São Luís. The question is: how did Santa Casa de Misericórdia guarantee and maintain the care services for abandoned children? This study has as general objective, to analyze the organization of the Irmandade da Misericórdia in the assistance to childhood in Maranhão, in documents on finance and statistics of the institution between the years 1850 and 1880. For that, it will be made the analysis of the studies of the historiography of Maranhão, which registered the activities of the Brotherhood in Maranhão Imperial and the analysis of documents from the

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Educação I/Curso de Pedagogia - UFMA. Doutoranda em Educação - UNIFESP/Guarulhos. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa Infância e Brincadeiras – GEPIB/UFMA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3305787052738350>. E-mail: rosiane.martins@gmail.com.

Archive of the Public Archives of the State of Maranhão, referring to the actions of Santa Casa in assisting children, such as the province reports, statistical maps and offices of the Santa Casa. With the results of this survey, it is intended to analyze the performance of the Brotherhood of Santa Casa de Misericórdia do Maranhão in assisting the underprivileged, in the administration of resources and in the maintenance of institutional spaces, realizing their constitutions, the subjects who managed the services and the referrals given abandoned children.

**Keywords:** Childhood. Brotherhood of Mercy. Maranhão.

## 1 INTRODUÇÃO

A assistência pública no Brasil, desde a colonização, esteve a cargo de instituições com grandes influências políticas e econômicas, como a Igreja Católica, que dominava o mundo ocidental com sua cultura dogmática e prática caritativa. Após Concílio de Trento, as ordens, confrarias e irmandades receberam as orientações para o projeto civilizador de todos povos, garantindo a manutenção do Antigo Regime e preservação do ideário colonizador e catequizado (SÁ, 1997). Pensar em assistência é refletir sobre a pobreza, sua institucionalização e os dirigentes desses lugares que constituíam a matriz colonial: clero, famílias patriarcais e elite política, que apoiados no caráter autoritário e escravocrata, construíram uma herança de dominação da população marginalizada e produziram uma sociedade desigual.

A extensão do domínio católico na Europa para a América Portuguesa alargou o alcance das ações dessas instituições religiosas, que atuavam como difusoras do poder eclesiástico sobre a colônia. Na consolidação de seus territórios, a Igreja garantia o lugar nas decisões políticas e organizava a sociedade nos moldes da fé cristã. Instituições como a Irmandade da Misericórdia, promoviam o auxílio espiritual e material aos desvalidos, baseando-se na experiência portuguesa (COE, 2013). No Maranhão, desde 1623, a Irmandade ergueu seu patrimônio com a construção de hospitais, cemitérios, casas e igrejas, com o objetivo de estabelecer seu poderio sobre a assistência pública e organizar os espaços de institucionalização dos menos favorecidos.

Portanto, a pesquisa em questão analisa as práticas institucionais da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia no Maranhão com relação as crianças abandonadas, no período de 1850-1880, por se tratar do tempo das principais ações da instituição em prol da disciplinarização e educação da infância pobre maranhense. As análises documentais que foram realizadas em fontes encontradas no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM)

revelaram nos relatórios de despesas e orçamentos da Irmandade a forma de institucionalização das crianças.

Essa investigação propõe o olhar para os excluídos da sociedade e como eram retirados do convívio por gerarem incomodo à elite dirigente da Província. As crianças abandonadas por suas famílias, no Oitocentos maranhense, estavam à mercê das pessoas que as encontravam nas ruas e nas portas das casas e instituições. Com a proposta de cuidar dos moribundos para salvação das almas, os irmanados da Misericórdia cumpriam o papel higienizador e conformador dos *sem sorte*.

## 2 A IRMANDADE DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA: IGREJA E PODER EM TERRAS MARANHENSES

O Maranhão Oitocentista apresentava traços de uma Província em expansão civilizatória: arquitetura luxuosa, economia crescente e escravagista, cultura eurocêntrica. O século da aurora, mencionado pela historiografia maranhense como a época do Ouro, da *Atenas Brasileira*<sup>2</sup>, ocultava os problemas que afigiam a maioria da população negra, índia e mestiça da Província, que correspondia a 84 % e moravam distante do centro urbano. Nesse movimento de reorganização dos espaços e das posturas, o “banimento das resistências” seria necessário para a “renovação do urbano”, empurrando a pobreza para lugares longínquos (SENNETT, 2014, p. 262). Assim, o disciplinamento das posturas municipais, com a criação de um Código<sup>3</sup> para os moradores foi uma medida para embelezar o público, higienizar e racionalizar o espaço urbano, atendendo de forma seletiva a elite.

O conflito entre liberais e conservadores havia evoluído ao longo dos Oitocentos (...). O conflito trouxe à tona a verdadeira natureza do poder na província do Maranhão: a união da burguesia mercantil, em sua maioria portuguesa, com a oligarquia rural, principalmente brasileira, fosse ela conservadora ou liberal (COE, 2013, p. 41).

Sobre esse contexto político, o historiador maranhense Flávio Reis (2007) revela que o período de dominação apresentou duas etapas: de 1820 a 1840, a divisão entre famílias

<sup>2</sup> A denominação decorre do número de escritores locais que exerceram papel importante nos movimentos literários brasileiros a partir do romantismo. Surgiu, assim, a imagem do Maranhão como o estado que fala o melhor português do país. A primeira gramática do Brasil foi escrita e editada na cidade por Sotero dos Reis (1800-1871), jornalista e professor maranhense.

<sup>3</sup> Aqui, destacamos a criação do primeiro Código de Posturas da Província, no ano de 1842, que legalizavam a zona urbana, delimitando as fronteiras do poder. O autor Jeferson Francisco Selbach (2010, p. 05) reuniu em um livro a coletânea de todos os Códigos de Postura da Cidade de São Luís e analisa que estas regras “normatizam permissões e proibições, práticas que são aceitas ou rejeitadas, a ação social disseminada ou criminalizada.”

importantes de um lado representadas por comerciantes portugueses e por outro, pelos que defendiam a independência da Província, os ditos intelectuais liberais. A partir de 1850, Reis (2007) aponta para a formação de uma oligarquia que teve um papel fundamental na formação do Estado Nacional, “pois teve a missão de organizar as disputas políticas no âmbito regional, reunindo as facções e permitindo o funcionamento de determinados relacionamentos partidários e estabelecendo a mediação entre a corte imperial e a província” (REIS, 2007, p. 51). Na segunda metade do século, intelectuais que voltavam dos estudos na Europa, em sua maioria médicos e advogados, formavam a elite política maranhense e consolidaram padrões de carreira assumindo cargos nas secretarias de Estado e nas Mesas diretoras de instituições majoritárias como a *Irmandade da Santa Casa da Misericórdia*.

Essa instituição, em linhas gerais, tem origem portuguesa<sup>4</sup>, na capital Lisboa, e foi criada para a individualização da caridade, ou seja, “o fato de a Coroa ter feito claramente a escolha de negar às restantes confrarias a possibilidade de desenvolver funções assistenciais significativas” (SÁ, 1997, p. 66). Além disso, a irmandade criaria critérios de definição do verdadeiro pobre, selecionando quais os que deveriam receber os serviços de caridade, construindo assim um monopólio sobre a instituição da assistência nas cidades. Com o propósito de construir espaços públicos, as Misericórdias e sua ampla atuação não necessitavam de autorizações do clero local, o que acelerava o processo de administração do pensamento urbano sobre a organização das cidades e o amoldamento dos corpos.

Uma macro e uma microfísica do poder permitiram, não certamente a invenção da história (...), mas a integração de uma dimensão temporal, unitária, cumulativa no exercício dos controles e na prática das dominações. (...) Com as novas técnicas de sujeição, a “dinâmica” das evoluções contínuas tende a substituir a “dinástica” dos acontecimentos solenes (FOUCAULT, 2014, p. 158).

Desde sua chegada em terras maranhenses, a Irmandade deixava claro em seu documento de compromisso a congregação da elite política e econômica e exigia dos irmanados “ter sangue limpo, saber ler e escrever e ter renda suficiente para ajudar irmãos em necessidade” (COE, 2013, p. 52). Ao ser aceito como irmão, o indivíduo assumiria uma postura reta dos costumes, para não colocar em risco a idoneidade da instituição. O compromisso de honrar essa participação na Irmandade começava no momento da aceitação

<sup>4</sup> Em 1498, a rainha Leonor foi determinante na organização da instituição, por ser irmã de D. Manoel, e exigia uma irmandade de devoção à Virgem da Misericórdia. O seu lugar na Igreja era de destaque, pois respondia a demanda espiritual da nobreza medieval.

dos votos para que não “vivessem escandalosamente, entregues a vícios que o deshonrem, e envergonhem a irmandade” (COMPROMISSO DA IRMANDADE DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA DE SÃO LUÍS, 1840, p. 3).

Em sua constituição na Província, a Irmandade da Misericórdia se consolidou como instituição possuidora de grandes bens e atividades políticas junto ao governo. Não existem documentos sobre a instalação das suas primeiras igrejas e casas no Maranhão, pois “foi mandado incinerar o livro mais antigo de que ele então tivera notícia, que era do ano de 1741, destinado ao registro dos termos de entrada dos irmãos” (MEIRELES, 1994, p. 259). Porém, em relatórios da província, encontrou-se o registro de reunião da Mesa Administrativa, datada em 04/02/1830, onde citava-se: “ficara registrado que a instituição tivera sua criação autorizada pelo Alvará Régio de 3/12/1622, ao tempo de Felipe III, de Portugal e IV, de Espanha” (RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO MIGUEL JOAQUIM AIRES DO NASCIMENTO – 1863).

Durante o período do Brasil Colônia, a Irmandade preocupava-se com a construção de hospitais e cemitérios, além das igrejas que eram os espaços de culto e devoção dos irmanados e elite local, que pelos sermões recebiam as orientações para a manutenção do poder eclesiástico em São Luís. “Cuidava mais da conveniência própria que na caridade, motivo por que os doentes queriam antes padecer suas moléstias do que irem para o hospital” (MEIRELES, 1994, p. 262). Com o Hospital de São José, principal local das ações caritativas da Irmandade na cidade, os desvalidos passavam a receber auxílios médicos para contenção das epidemias, e garantia a ordem social, retirando do convívio e sujeitando-os a normas disciplinares severas.

Não obstante a medicalização da assistência patente (...), a cura das almas continuou a ocupar o primeiro plano nas atitudes para com os doentes, embora não seja de excluir que se tenham verificado melhorias ao nível organizativo. Essa importância, de resto, é bem patente pelo facto de as estruturas religiosas e a cura das almas serem as primeiras matérias a serem tratadas nos compromissos (SÁ, 1997, p. 47).

No Império, a primeira metade do século XIX foi caracterizada pela historiografia maranhense como *gloriosa*, consequência do rápido crescimento econômico onde os primeiros anos pós-independência desencadearam iniciativas de inserção da Província nas primeiras políticas de institucionalização da assistência pública, como a criação de novos hospitais, instituições educativas, religiosas e de policiamento. São Luís, respirava os ares de um Brasil independente e apresentava uma minoria populacional que cultuava *o luxo e o*

*poderio* promovido pelas exportações algodoeiras da Companhia do Comércio, desde a segunda metade do século XVIII.

O considerado crescimento urbano ofertou espaços e serviços aos moradores e o aparecimento de novas instituições, com grandiosas construções: Biblioteca Pública, Liceu Maranhense, Cemitério do Gavião, Palácio do Governo Municipal, Santa Casa da Misericórdia, Catedral da Sé, além de livrarias, tipografias, bancos, colégios, hospitais, etc. Nos jornais e periódicos da capital, os anúncios de uma nova civilização são registrados nas primeiras páginas:

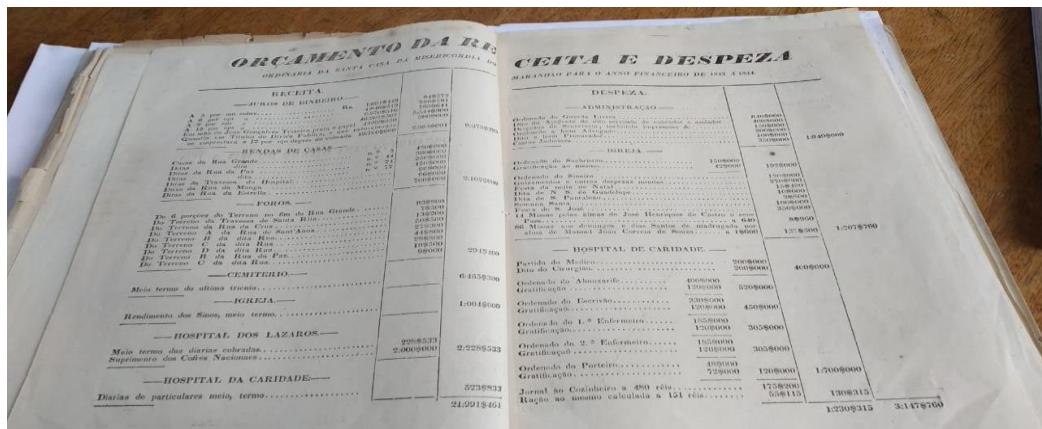
No século XIX em que o Anjo do Senhor embocando a sonora tuba fez soar por todo o universo a palavra – progresso – cujo echo, ainda mais forte e maravilhoso que o dos sacerdotes e do povo em roda dos muros de Jerichó, rasgou o negro véo das trevas, despertou do lethárgico sonmo em que vivião nações inteiras, que há tantos séculos dormião nos amortecidos braços da mais crassa e supina ignorância, substituiu o desalento e a inarção pelo entusiasmo e amor das letras, fez desaparecer o maldito prejuízo, que o homem d'alta linhagem deveria desprezar totalmente a cultura da inteligência, transformou o mundo, que, como as mattas virgens onde não penetrão os dardejantes raios de sol e da lua, permanecia envolto nos densos horrores da escuridão (A ESTRELA DA TARDE, 1857, p. 01).

A Irmandade, de acordo com os livros de receitas e despesas da instituição, mantinha o poder majoritário sobre os principais espaços de assistência pública da cidade. Marques (1970, p. 482) retratou em sua obra, as repartições e dependências adquiridas pelas Misericórdias para a realização de suas obras de caridade: “secretaria e contadaria, tesouraria, procuradoria-geral, presos pobres, expostos, hospital de caridade, hospital dos lázaros, igreja e cemitério.” Uma suposta crise na segunda metade do século, teria feito a inserção dos Presidentes da Província como provedores nas Mesas administrativas da Santa Casa, o que trouxe alguns benefícios para a instituição com uma maior fiscalização das despesas anuais. As inúmeras propriedades e imóveis da Irmandade funcionavam por meio de regulamentos aprovados em Assembleia Provincial e eram inspecionados periodicamente para observação das ações realizadas com os investimentos feitos nas instituições.

As Mesas Administrativas da Irmandade eram eleitas por assembleias gerais dos irmãos “a cada 2 de julho, dia de Santa Isabel, para um mandato anual que se contaria a partir de 10 de agosto, dia consagrado a São Lourenço” (MEIRELES, 1994, p. 279). O colegiado diretor era integrado por: provedor (presidente da província), vice-provedor, secretário, procurador, tesoureiro e mais cinco mordomos. Nas reuniões eram comuns as discussões acirradas sobre a receita adquirida pela instituição, “consequente de disputa a que se atiravam

os irmãos pela conquista dos cargos da Mesa, na ânsia de usufruírem os privilégios e vantagens deles decorrentes, e talvez nem sempre confessáveis" (*Idem*, p. 278)

**Figura 1** – Livro de Receitas e Despesas da Santa Casa da Misericórdia do Maranhão (1843-44)



Fonte: Arquivo Público do Estado do Maranhão (2019)

No acesso aos documentos da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia, a pesquisa analisou fontes como *mapas comparativos de despesas, orçamentos das receitas* (FIGURA 1), *relatórios dos provedores e mordomos das casas e demais espaços e relações de produtos adquiridos, assim como escravos e funcionários que trabalhavam para a instituição*. Os dados estão organizados em sua maioria em tabelas e relatórios, com os dados dos *bens de raiz* e *bens móveis* da instituição. Segundo Tabela Dos Próprios da Santa Casa da Misericórdia do Maranhão, 1842, os bens de raiz são os ocupados pela Irmandade:

Igreja de S.Pantaleão.....	16:000\$000
Casas da Igreja.....	2:586\$130
Casa do Despacho da Meza.....	2:000\$000
Edifício do Hospital e Casa dos Expostos.....	46:504\$368
Hospital dos Lazários.....	2:000\$000
Cemitério.....	16:000\$000
(TABELLA DOS PROPRIOS DA SANTA CASA DA MISERICORDIA DO MARANHÃO, 1842)	

Além destes, casas alugadas, terrenos aforados, terrenos por aforar, terras de lavrar e escravos, eram incluídos nessa tabela de despesas. Os bem móveis, são os produtos adquiridos constantemente para a manutenção dos serviços assistenciais: alimentos, remédios, utensílios, roupas de cama, banho e vestimentas. Doações dos irmãos e associados da Irmandade mantinham as atividades desses espaços, além de loterias e espetáculos

beneficentes em prol das ações *salvíficas dos pobres deserdados*. Essas práticas difundidas pelos irmãos camuflava a crise financeira que a Irmandade sofria na segunda metade do século XIX, devido a retirada das ofertas milionárias dos presidentes das províncias.

O Irmão Eduardo Alves,  
Impressão de 200 loterias para o espetáculo em benefício dos Expostos inclusive o custo do papel.....8\$000  
Recebi a conta acima.  
Maranhão, 24 de agosto de 1863.  
Sta. Caza de Misericórdia. (PAPEL AVULSO, RECIBO, 1863)

O Hospital da Caridade, o Cemitério da Misericórdia e a Igreja de São José e São Pantaleão são exemplos de alguns dos espaços mantidos pela Irmandade para a oferta dos serviços assistenciais. Nessa lista, inclui-se a *Casa dos Expostos*, instituição de assistência às crianças abandonadas, criada pelas Misericórdias portuguesas e difundidas pelo mundo, em continuidade às ações caritativas que prestava a população desvalida. “A assistência institucionalizada ao menor abandonado, até meados do século XIX esteve associada quase exclusivamente às Misericórdias. O seu sentido era então o da caridade cristã, ligada às chamadas obras de misericórdia” (MARCILIO, 1998, p. 144).

O infanticídio era um problema constante nas províncias brasileiras, e no Maranhão a Irmandade foi uma das principais instituições regulamentadoras do recolhimento e educação das crianças abandonadas, órfãs ou negligenciadas por suas famílias legítimas.

### **3 OS FILHOS DA MISERICÓRDIA: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DE CRIANÇAS ABANDONADAS**

O abandono de crianças na capital da Província era costumeiro. Essa prática inseriu-as como prioridade assistencialista nos serviços ofertados pela Irmandade, na garantia de um futuro para a infância desvalida. O recolhimento de bebês abandonados na calada da noite por suas mães iniciou no dia 27 de abril de 1829. As crianças eram deixadas, conforme orientações da Igreja e para a salvação da alma que abandona, nas janelas das instituições de caridade. Especificamente, em uma roda<sup>5</sup> em forma de cilindro colocada para facilitar a retirada da criança. Após recolhimento, eram logo batizadas, recebiam um nome, quando já

<sup>5</sup> A Roda dos Expostos, segundo Maria Luiza Marcilio (1998) tem sua origem na Itália, século XV, nos hospitais de caridade e conventos religiosos. É constituída por um dispositivo de madeira cilíndrico com uma divisória no meio fixado na janela ou muro das instituições.

não o possuíam via bilhete deixado pela mãe, e encaminhadas a amas de leite. Em mapa de movimento anual, da *Casa dos Expostos*, os dados mostram que nos primeiros dez anos, desde sua fundação (1829-1839), o quantitativo de crianças abandonadas crescia gradativamente, e que além da amamentação, poderiam ser entregues a famílias, para adoção.

O atendimento a números tão elevados de bebês era possibilitado pelo sistema da criação externa por amas-de-leite, contratadas pela Santa Casa de cada cidade. A criação coletiva de crianças pequenas nas Casas de Expostos, em um período anterior às descobertas de Pasteur e da microbiologia, resultava em altíssimas taxas de mortalidade. A amamentação artificial era um risco sério para as crianças, obrigando as instituições a manterem em seu quadro de pessoal amas-de-leite, responsáveis pela amamentação de um grande número de lactentes. No Brasil, muitas escravas serviram nesta função, alugadas por seus proprietários (RIZZINI, 2004, p. 23).

A assistência às crianças era sistematizada sobre a égide das Ordens Religiosas e se estruturava em instituições com características de clausura, pois, para proteger e educar era necessário “o rigor dos castigos, o submetimento às ordens, o distanciamento da autoridade” (VARELA; ALVAREZ-URIA, 1992, p. 7). A sociedade maranhense justificava a importância da Roda por temor ao infanticídio que proliferava na Província e também a segunda oportunidade às mulheres desonradas, ou seja, grávidas e solteiras. Mulheres, da elite e mães-escravas, que sofriam abusos, estupros e outras coerções masculinas, eram obrigadas a abandonar seus filhos.

O condicionamento social da mulher era ainda mais flagrante em São Luís, com um falso moralismo que obrigava uma conduta ilibada e fiel das mulheres livres, enquanto tacitamente permitia o abuso sexual dos homens livres com as escravas. O controle sobre a conduta, a sexualidade, a religiosidade, a maternidade, representavam uma forte vigilância sobre o corpo e a alma da mulher (ABRANTES, 2004, p. 151).

Ainda segundo a autora, Elizabeth Sousa Abrantes (2004), as mulheres pobres e desvalidas eram mais propensas a caírem na prostituição, na luta pela sobrevivência e pela falta de amparo e proteção dos homens, sendo sempre que possível recolhidas pelo poder público em asilos, para educá-las conforme a moralidade cristã. Essa era uma situação que alavancava o número de crianças expostas e o abandono das mesmas nas Casas mantidas pela *caridade* da Santa Casa servia para “aliviar a consciência de uma sociedade envergonhada e ameaçada com a sua presença” (RIZZINI, 2004, p. 26).

A rotina das crianças na Casa da Roda dos Expostos da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia, incluindo as que recebiam a educação das amas<sup>6</sup>, foi regulamentada pela Mesa Administrativa da Irmandade, no dia 29 de abril de 1832, e organizada como um lugar, não somente para recolhimento de enjeitados, mas também como instituição educativa, com caráter de Asilo, que “sempre buscaram dar um destino a suas crianças, procurando colocar meninos e meninas em casas de famílias ou, então, prepará-los para assumir suas próprias vidas, por meio da profissionalização” (MARCÍLIO, 1998, p. 163) .

Ao levantar da cama da meza as Ave Marias e antes de deitar ensinarão aos meninos as rezas professas. Ensinará a Doutrina Cristã pela cartilha as segundas sextas e sábados, a noite rezado ou cantado as rezas professas daqueles dias. As segundas hirão a missa com os meninos na Capela do Cemiterio e aos sábados e domingos na Igreja de S. José, os quais sahirão com uniformidade de vestuário conforme lhe for determinado. (REGULAMENTO PARA A CASA DOS EXPOSTOS, 1832)

As crianças, portanto, seguiam as normas estabelecidas pela Mesa Administrativa da Irmandade, e que prescrevia o cumprimento de regras parecidas com as dos Conventos e demais Instituições de Recolhimento religiosas. Nelas, os sujeitos a serem disciplinados<sup>7</sup>, deviam ser educados pela Doutrina da Igreja Católica, com rituais de rezas constantes e leituras bíblicas em horários predeterminados. Deviam ser preservados da vida pública, e no caso das crianças, prescrevia-se no regulamento que “os meninos não hirão a casa de pessoa alguma sem ordem da Meza, da visita do Sr. Inspector”. A visitas eram concedidas apenas para pessoas da elite, “senhoras e senhores sérios”, e a Casa sempre bem limpa, para “evitar que o público sensure” (REGULAMENTO PARA A CASA DOS EXPOSTOS, 1932).

O edifício da Casa, de sua fundação até anos 1890, funcionava em endereço incerto segundo Meireles (1994), pois acreditava ser o mesmo edifício do Hospital de São José da Santa Casa da Misericórdia. Analisando os documentos de despesas e receitas da Irmandade com os espaços de sua responsabilidade na Província, identificou-se mobiliários, funcionários (administradores, amas de leite e escravos) e alimentícios gastos com a Casa dos Expostos, dentre os anos de 1830 a 1850, o que impulsiona a pensar: não seria um prédio próprio?

<sup>6</sup> De 0 a 3 anos, as crianças ficavam a mercê das amas de leite *mercenárias* contratadas pela Santa Casa. Quando não recebiam seus ordenados em dia, deixavam de alimentar os bebês, e muitos morriam antes de retornarem à Casa. Os administradores da Casa dos Expostos deveriam acompanhar esse serviço externo, para garantir a sobrevivência das crianças.

<sup>7</sup> Incluímos também as mulheres, que eram recolhidas em instituições de caridade mantidas por outras irmandades na cidade para que não caíssem em pecado.

**MAPPA COMPARATIVO DAS DESPESAS FEITAS PELO ALMOXARIFE  
DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA NOS MESES DE MAIO, JUNHO E  
JULHO DE 1840.**

(...)

**CASAS DOS EXPOSTOS**

Ordenado do Administrador e sua mulher.....	37\$500   37\$500   37\$500
Mantimentos, luzes, lenha, sabão.....	177\$850   154\$310
146\$492	
Salario e farinha às amas.....	77\$848   68\$211   71\$567
Mortalha de hum exposto.....	1\$120   *   *
(LIVRO DE DESPESAS E RECEITAS DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA, 1840).	

Como já mencionado, a Santa Casa recebia milionárias doações dos irmãos congregados ou não, para o pagamento das despesas com os expostos, além da parcela de contribuição do Governo Provincial. Com a passagem para a fase filantrópica, na segunda metade do século, a Província em conflitos constantes com os representantes da Irmandade, se abstrai de ajudas financeiras a instituição, caracterizando uma aguçada crise ao sistema de Roda dos Expostos no fim do Império.

A Casa da Roda dos Expostos, segundo Marques (1970), foi um dos serviços que declinou com a retirada do governo provincial nas despesas com os meninos abandonados, pois “a Santa Casa da Misericórdia, que por se ver tão sobrecarregada não pode dar-lhe o desenvolvimento que desejava”. Cesar Augusto Marques, que fora Mordomo da Casa nos anos 1869-1870, lamentava que aquele serviço prestado em edifício bem estruturado, passasse a funcionar “numa casa, sem as precisas acomodações e muito arruinada junto a Igreja de São Pantaleão, ou melhor, por detrás e ao lado da igreja, no mesmo edifício” (MARQUES, 1970, p. 272). Segundo registros no arquivo da Igreja de São Pantaleão, o ano de início da Casa da Roda dos Expostos no prédio anexo a própria instituição foi em 1891, quando a Irmandade convidaria as Filhas de Santana<sup>8</sup>, para conduzirem os trabalhos no estabelecimento.

As crianças possuíam destinos diferentes, após período de amamentação, a partir dos 4 anos de idade. Adoção, um *bom* casamento e profissionalização eram os encaminhamentos dados pela Irmandade a elas, quando sobreviviam ao tempo de assistência com as amas. “Material e espiritualmente indigentes, como relataram inúmeros testemunhos, essas mulheres preocupavam-se com o mísero salário que iriam receber” (MARCILIO, 1998, p. 271). Os maus-tratos aos bebês, aumentavam o número de expostos mortos após

<sup>8</sup> Ordem religiosa, italiana, que prestava serviços de assistência no Pará.

recolhimento pela Casa da Roda. Num processo circulatório, as crianças que retornavam a Casa eram mantidas por um tempo, até que famílias as adotassem ou que se arranjassem bons pretendentes para casarem as meninas expostas. Já os meninos, iniciavam suas atividades profissionais bem cedo, servindo de mão de obra para as fábricas e lavouras maranhenses.

Apresente a V.Ex<sup>a</sup> o exposto de nome Ignacio de apenas 12 anos de idade, que em sessão da Meza administrativa da Santa Caza da Mizericordia de 22 do corrente foi deliberado que entrasse para a Companhia de Aprendizes Marinheiros.

Deus Guarde a V. Ex<sup>a</sup>.  
Maranhão, 24 de agosto de 1867.

O mordomo dos expostos.

(OFÍCIO DA MORDOMIA DA CASA DA RODA DOS EXPOSTOS DA SANTA CAZA DE MISERICÓRDIA DO MARANHÃO, 1867).

Os casos de adoção eram de familiares, ou as próprias amas de leite, que criavam os expostos sobreviventes, pois “antes dos doze anos, a solução que melhor atendia às conveniências da Roda era aquela em que as amas continuavam a criar as crianças” (MARCILIO, 1998, p. 278). As crianças que voltavam para a Casa, viviam a mercê dos cuidados dos funcionários do Hospital ou das religiosas, até completarem idade para enfrentarem a vida sozinhos. A Casa da Roda dos Expostos da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão funcionou até o ano de 1942, anexa à Igreja de São Pantaleão desde 1891.

#### 4 CONCLUSÃO

A Irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, na segunda metade do século XIX, viveu uma crise financeira mediante a saída da provedoria dos governos provinciais. Isso a fez ficar cada vez mais dependente das conjunturas locais e das doações dos irmãos e da elite maranhense. A Santa Casa também, após fase caritativa viveu a ascensão da filantropia em seus serviços assistenciais, o que aos poucos diminuiu as doações milionárias que recebia, pois era preciso passar pelo processo de secularização das ideias higienistas. O Estado deveria assumir a assistência pública, amadurecendo o processo de atendimento da população em suas necessidades básicas.

Entre os anos 1850-1880, vemos nas fontes a realização de inúmeros balanços de despesas e receitas para o acompanhamento desse momento de intensas dívidas da instituição para garantir o funcionamento dos seus espaços. Com a institucionalização das crianças, as doações foram minimizadas ao ponto da Casa, mantida pela irmandade para recolher e educar

crianças abandonadas, fora transferida para lugares anexos as próprias igrejas que mantinha, diminuindo assim custos extras.

A intenção de guardar e zelar por essa infância desvalida, era o desejo de uma sociedade que honrava a salvação da sua alma, retirando essas crianças do convívio social, aliviando a consciência de quem as abandonou. O projeto de regenerar as crianças através da educação religiosa é coerente com o desejo de adequar o atraso dessa sociedade à modernidade anunciada, nas primeiras páginas dos impressos maranhenses: a Aurora da Atenas Brasileira.

Pela Doutrina da Igreja Católica, as irmandades no Maranhão construíram um legado de instituições para recolhimento e disciplinarização das crianças e adolescentes maranhenses, como a Casa dos Expostos, segundo documentação pesquisada. Foi possível compreender, a atuação poderosa da Irmandade da Santa Casa da Misericórdia do Maranhão e o exercício frente a regulamentação e manutenção desse espaço, fundamental para a regeneração das crianças desvalidas. Nessas relações, os interesses financeiros sobressaiam toda e qualquer intenção de ajuda ao próximo. Com as crianças, o desejo era de confiná-las pela perspectiva do adulto ambicioso, de uma elite ignorante e uma sociedade a própria sorte. Sobre a história das crianças maranhenses, um capítulo a construir com mais profundidade será a prioridade dessa e muitas pesquisas que virão. As infâncias institucionalizadas precisam ser desvendadas para entendermos os tempos construídos sobre nossa cultura e nossa gente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, Elizabeth Sousa. **A educação feminina em São Luís (século XIX)**. In: COSTA, Wagner Cabral da (org.) História do Maranhão: novos estudos. São Luís: EDUFMA, 2004.

COE, Agostinho Júnior Holanda. **A assistência em crise:** a Santa Casa da Misericórdia do Maranhão na segunda metade do século XIX (1850-1890). Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo cruz, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. 42. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MARCILIO, Maria Luiza. **História Social da Criança Abandonada**. São Paulo: Hucitec, 1998.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão**. 3. Ed. São Luís, AML, 1970.

MEIRELES, Mário Martins. **Dez estudos históricos**. São Luís: ALUMAR, 1994.

REIS, Flavio dos Santos. **Grupos políticos e estrutura oligárquica no Maranhão**. São Luís: UNIGRAF, 2007.

RIZZINI, Irene. **A institucionalização de crianças no Brasil**: percurso histórico e desafios do presente. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

SÁ, Isabel dos Guimarães. **Quando o rico se faz pobre**: misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997.

SELBACH, Jeferson Francisco (org.) **Códigos de Postura de São Luís/MA**. São Luís: EDUFMA, 2010.

SENNETT, Richard. **Carne e Pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. 3. Ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2014.

## FONTES

### **Arquivo Público do Estado do Maranhão**

COMPROMISSO DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA DE SÃO LUÍS (1840)

JORNAL A ESTRELA DA TARDE (1857).

LIVRO DE DESPESAS E RECEITAS DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA (1840)

LIVRO DE RECEITAS E DESPESAS DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DO MARANHÃO (1843-1844).

PAPEL AVULSO (1863).

OFÍCIO DA MORDOMIA DA CASA DA RODA DOS EXPOSTOS DA SANTA CAZA DE MISERICÓRDIA DO MARANHÃO (1867).

REGULAMENTO PARA A CASA DOS EXPOSTOS APROVADO EM MEZA DE 29 DE ABRIL DE 1832 (1832).

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO MIGUEL JOAQUIM AIRES DO NASCIMENTO (1863).

TABELLA DOS PROPRIOS DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA DO MARANHÃO (1842).

## **“Angolas, Cabos Verdes, Santo Thomê e Costa da Mina”: Africanos, irmandades negras e religiosidades no Recife, século XVIII**

Filipe Matheus Marinho de Melo<sup>1</sup>

### **RESUMO**

Este trabalho tem como objetivo discutir a presença africana nas irmandades negras e suas experiências religiosas no Recife Setecentista. Tendo como ponto de partida os compromissos das confrarias, onde as nações de africanos são especificadas, intentamos demonstrar como diferentes homens e mulheres vindos da África para o Recife durante o século XVIII, utilizavam os espaços de devoção cristã como importante local de inserção e negociação na sociedade colonial. Das confrarias, escolhemos duas: Nossa Senhora do Rosário e Senhor Bom Jesus dos Martírios por serem espaços de inserção das duas principais nações de africanos do Recife: pretos angolas e minas. O intuito é de demonstrar como estas irmandades atuavam na formação de identidades e produção de contrastes entre os africanos. Portanto, nos compromissos encontramos tanto solidariedades como conflitos, pois uma vez que a comunidade africana não era homogênea, os relacionamentos poderiam ser amistosos ou não. Também intentemos demonstrar como práticas culturais vindas da África – como ritos fúnebres e festeiros –, mesclararam-se ao universo cultural católico, além de apontar manifestações de cultos africanos como a roça da “preta mestra”. Nosso intuito é de mostrar como as experiências religiosas na colônia foram importantes meios de atuação da população africana e crioula.

**Palavras-chave:** Pernambuco colonial. Irmandades negras. Africanos.

**“Angolas, Cabos Verdes, Santo Thomê e Costa da Mina”: Africans, black brotherhoods and religiosities in Recife, 18<sup>th</sup> Century.**

### **ABSTRACT**

This paper aims to discuss the presence of Africans on black brotherhoods and their religious experiences in Recife in the 18<sup>th</sup> Century. As starting point, we use the brotherhood's commitments, where African nations are specified, to demonstrate how men and women from Africa, used the Christian devotion as an important place of insertion and negotiation in colonial society. From the brotherhoods, we chose two: Nossa Senhora do Rosário and Senhor Bom Jesus dos Martírios because they were spaces for the insertion of the two main African nations in Recife: black angolas and minas. The aim is to demonstrate how these brotherhoods worked in the formation of identities and in the production of contrasts among Africans. Therefore, in the commitments we find solidarities and conflicts, because the African community was not homogeneous, and relationships could be friendly or not. We also intend to demonstrate how cultural practices from Africa – such as funeral rites and festivities – have been mixed with the Catholic cultural universe, in addition to pointing out manifestations of African cults such as

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco e bolsista da FACEPE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0225971761449629>; E-mail: [filiemarinho@gmail.com](mailto:filiemarinho@gmail.com)

the black mistress's *roça*. Our aim is to show how the religious experiences in the colony were important spaces of action for the African and Creole population.

**Keywords:** Colonial Pernambuco. Black Brotherhoods. Africans.

## 1 INTRODUÇÃO

Na década de 1770, um grupo de capuchinhos italianos relataram ao Tribunal da Inquisição a existência de um conjunto de danças e festejos que aconteciam nos centros urbanos de Pernambuco. Segundo o documento, os envolvidos “executam danças acompanhadas de ritos gentílicos” com “atos torpes e obscenos” e que o governador, à época José César de Meneses, autorizava os “escandalosos festejos”. A missiva ainda entrava em detalhes, pois informava que estas celebrações foram introduzidas na capitania pelos pretos do “gentio de Angola” que com “instrumentos gentílicos, atabaques, que são espécie de tambor, marimbas e outros ferros, todos estrondosos, horríveis e tristes” eram seguidos de “certas cantilena na sua língua gentílica”. Demonstrando os conhecimentos que o autor possuía sobre os costumes da África Centro-Ocidental, especificamente costumes nativos de Angola, a carta informava que tais comemorações nada mais eram que manifestações “com que lá adoram e festejam aos seus falsos deuses”. Seguindo o teor acusatório da missiva, a situação piorava ainda mais porque as danças e cânticos eram realizados “todos os domingos e dias santos do ano” com o intuito de “tirarem esmola para Nossa Senhora”, como também para as “missas pelas almas dos que morreram” (RODRIGUES, 2019, p. 90-91). Os capuchinhos pediam providências.

Apesar do tom acusatório e de repreensões, este incidente transmite lições sobre o mundo da escravidão no período colonial. Tais danças e festejos faziam parte dos costumes que os pretos – africanos ou crioulos, cativos, libertos ou livres –, alojados em irmandades, realizavam no Recife. Era comum, portanto, assistir aos pretos saindo às ruas cantando, dançando e bebendo em manifestações aos santos do mundo católico português. Os brancos sabiam que a paz e a ordem não eram conquistadas apenas com chicotes e açoites. No começo do século XVIII, o próprio padre Antonil (2011, p. 110) alertava: “negar-lhes totalmente os seus folguedos (...) é querê-los desconsolados”. E completava: “não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar”. Não podemos perder de vista que este incidente nos mostra que em terra de branco, os negros africanos e seus descendentes se utilizavam do calendário religioso de seus senhores como uma forma de inversão do poder e reinvenção de práticas e tradições. Portanto, se por um lado, a entrada cada vez mais volumosa de africanos operava

africanizando a sociedade colonial, do outro, crioulizava-os por fazê-los aderir a cultura e os costumes dos brancos (PARÉS, 2005, p. 92).

Também não se pode ignorar que a acusação se dirigia aos africanos do “gentio de Angola”. Este termo representou formas de classificações frutos do comércio negreiro, tendo por função identificar e categorizar os escravizados nascidos em África pelo indicativo de nação que, não sendo uma “identidade africana” propriamente dita, serviu como elemento fulcral no processo de organização social na América. Eram a partir das nações que os africanos desenvolviam laços de solidariedade ou dissidências que vinham d’África ou se consolidavam no âmbito da sociedade colonial. E foram as irmandades negras e as experiências religiosas que melhor contribuíram para manifestar a dinâmica da diferença entre homens e mulheres vindos da África. É sobre estas experiências que dedicamos as páginas que se seguem.

## 2 IRMANDADES DE PRETOS NO RECIFE SETECENTISTA

Em Recife e outros espaços do mundo católico português, os africanos e seus descendentes, tanto escravizados como libertos, se agregavam – com certa autonomia – em irmandades dedicadas à devoção de santos padroeiros. Para eles, estas instituições foram importantes espaços de atuação e construção de identidades no interior de uma sociedade branca e hierarquicamente sufocante, como era o mundo colonial português na América. Inserido em irmandades, os “pretos”, como eram conhecidos, organizavam festividades anuais, missas, eleições, funerais e, em menor medida, auxiliavam na compra de alforrias emprestando dinheiro. Portanto, compreender o funcionamento das irmandades negras no Brasil colonial nos permite concebê-las como importantes espaços de atuação e protagonismo e, como afirmou João José Reis (1996, p. 4-5), “nos fornece um ângulo privilegiado para entender a dinâmica da alteridade no interior da comunidade negra do Brasil escravocrata”.

Tais instituições nada mais eram que confrarias religiosas com caráter assistencialista, sendo espaços fundamentais para expansão do culto católico (REGINALDO, 2011, p. 112). Surgiram por volta do século XIII e foram se espalhando por diferentes localidades na Europa, incluindo Portugal, e com a expansão ibérica, pelas quatro partes do mundo. A irmandade mais suelta na colônia e no Império português era a Santa Casa de Misericórdia, espaço de poder e privilégio que apenas parte da elite branca poderia ingressar. Era ela responsável pelo controle de hospitais, recolhimentos, cemitérios. Segundo João José Reis (1991, p. 62), o compromisso de 1618 da Misericórdia de Lisboa, que regia a da Bahia,

àquela época, era categórico quanto a alfabetização e renda dos sócios e irmãos e a entrada de trabalhadores mecânicos. Ora, em um mundo em que a maior parte da população era analfabeta e pobre, tais requisitos eram impedimentos incisivos.

O “compromisso”, “estatuto” ou “regimento”, eram documentos necessários para a fundação de uma irmandade, pois regiam seu funcionamento interno. Aliás, para a ereção de uma nova irmandade os estatutos deveriam antes serem lidos por representantes do poder político e/ou eclesiástico a fim de receber as devidas autorizações. Eram elaborados pelo corpo dos irmãos que compunham a mesa para em seguida partir para sua aprovação que, dependendo das condições, seria aprovado ou negado. A mesa, que era o espaço administrativo da instituição, era composta por: juízes, presidentes, mordomos, escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores. Todos com suas funções bem delimitadas, se dedicavam a organização das festas, arrecadação de esmolas, convocação de reuniões, visitas aos irmãos, guarda dos livros e bens, dentre outras atividades. Em tais documentos eram listadas obrigações dos confrades e formas de como a irmandade deveria ser regida por parte da mesa diretora. Também indicava o valor das anuidades a serem pagas pelos confrades, além de apontar a aceitação ou impedimento no ingresso de um novo irmão, seja pela condição social ou racial. Em troca, a irmandade deveria prover a assistência médica e jurídica, como também religiosa, como também de organizar enterro decente para os membros e seus familiares (REIS, 1991, p. 62).

Sobre os impedimentos, a forma mais comum para barrar a entrada de um novo irmão era através dos critérios de “pureza de sangue” e “defeito mecânico”. Estes seriam apresentados depois de serem feitas as *provanças*, resultando na aceitação ou recusa do solicitante. As *provanças* nada mais eram que investigações genealógicas que se faziam sobre o requerente, tendo o intuito de descortinar “impurezas” familiares, como descendência judaica, moura ou africana, ou de oficiais mecânicos, ou seja, sujeitos que trabalhavam com as mãos, pesando ou carregando (MELLO, 2009, p. 23). Dessa forma, em uma irmandade como a Santa Casa de Misericórdia, onde apenas parte da elite branca poderia ingressar, aos negros, pardos, judeus e inclusive brancos pobres, era vedada a entrada. Aliás, para que uma irmandade funcionasse de forma plena, deveria estar alojada em uma Igreja que lhe acomodasse, o que dificultava o acesso e ingresso de muitos irmãos, principalmente os de cor, já que os impedimentos eram obstáculos reais.

Tal dificuldade de aceitação resultou na criação de templos e irmandades variadas, tanto de brancos pobres como de pessoas de cor, seja em Portugal ou no Ultramar. No entanto, as práticas de impedimento social e racial acompanharam as irmandades do Reino para as colônias. A exemplo, na década de 1730, o padre Cipriano Ferraz Faria, pardo, natural de Pernambuco e sacerdote que era do hábito de São Pedro há mais de 16 anos, teve sua entrada negada pelos irmãos que compunham a mesa da Igreja de São Pedro dos Clérigos do Recife. Em 29 de novembro de 1732, enviava carta ao rei, D. João V, pedindo que este intervisse no caso, pois o motivo do impedimento recaía, como informa a carta, em seu “acidente”, ou seja, por ser pardo, e por ter idade avançada, costume este que, como alegou Cipriano, não estava claro em compromisso que dizia permitir entrada de “pardos e brancos, assim como, seculares de um ou outro sexo” (AHU, cx. 43, d. 3920).

Seja como for, tanto em Pernambuco como em outros espaços da América portuguesa, havia irmandades para pessoas de cor. A confraria do Rosário dos Homens Pretos era a agremiação mais famosa por aglutinar africanos e seus descendentes, fossem cativos, livres ou libertos. No Recife ela possuía templo próprio. Ao que aponta Marcelo Mac Cord (2001, p. 50-51), a fundação da irmandade no Recife teria sido anterior a ereção da Igreja de mesmo nome, por volta do século XVII. O templo, aliás, teria tomado corpo apenas no século XVIII e conta Mac Cord que a construção teria durado em torno de 50 anos, findando no ano de 1777. A Igreja ficava situada na freguesia de Santo Antônio, separada por uma ponte da vila do Recife – ponte esta conhecida até hoje como construção holandesa, do tempo de Nassau. Era nesta ponte que os transeuntes iam e vinham da região portuária, homens e mulheres de todas as qualidades e condições. Ganhadeiras ambulantes – africanas e crioulas – circulavam com cestos à cabeça, cantando em falar *gbé* ou banto; canoeiros levavam mercadorias e pessoas em suas pequenas embarcações do Recife para Olinda e vice-versa. Outros, no trabalho ao ganho, carregavam objetos na cabeça ou nas costas e pessoas em cadeirinhas de arruar. Ali mesmo em Santo Antônio, é possível que vez ou outra, parassem para assistir missas ou rezar para a Senhora do Rosário. Sobre a Igreja, em meados do século XVIII, o cronista beneditino Domingos do Loreto Couto (1904, p. 158) escrevia que:

os homens pretos, e cativos se mostram tão afetuoso no amor e serviço da Mãe de Deus, a senhora do Rosário, que eles mesmos ainda que pobres, se lhe resolvoram a fundar uma formosa Igreja, em que eles são os fundadores, e administradores. É este Templo de curiosa e suntuosa estrutura, o seu frontispício, pomposa fábrica de pedra branca, admirável desempenho da arquitetura edificada.

A ereção de um templo pelos negros, como aponta o cronista, era necessária para a livre circulação tanto de escravos como libertos e se caracterizava como espaço para o exercício de sociabilidades diversas. Para os africanos especificamente, estar inserido em uma irmandade era uma forma de demonstrar prestígio e distinção, como também de conquistar mobilidade social, além de contribuir para formação de redes de parentesco e compadrio inter ou extra-africano. Segundo João José Reis (1996, p. 4), “a irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente”. Também Mariza de Carvalho Soares (2005, p. 134) é enfática quando relaciona as irmandades de pretos e a inserção dos escravizados nascidos na África na sociedade colonial. Segundo a historiadora, “as irmandades são a principal forma institucionalizada de organização dos negros africanos e seus descendentes escravos, forros e livres”.

No entanto, apesar do templo levar o nome da Senhora do Rosário, dentro da Igreja coabitavam diferentes irmandades de pretos. Além da Irmandade do Rosário, sabemos da existência da confraria de São Rei Baltazar por livro de registro de eleição localizado na Cúria Metropolitana de Olinda e Recife, antes em posse do IPHAN-PE, como também do livro de pagamento de anuidades, ambos do século XVIII. Também sabemos da existência da confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios, por compromisso de 1775, localizado nos Códices do Arquivo Histórico Ultramarino. Além disso, demonstrando a diversidade na devoção negra, Thereza Afonço, africana da Costa da Mina, em seu testamento deixou claro que pertencia às irmandades de São Domingos, Santo Elesbão, São Rei Baltazar, Santa Ifigênia, Santo Antônio de Cartagerona, além da do Rosário, todas situadas no dito templo, como as de São Benedito na Igreja de São Francisco do Recife e de Jesus Maria José, na Igreja do Carmo (IAHGPE, inventário Thereza Afonço, 1768).

Para o contexto do Recife colonial, ainda não há nenhum trabalho sistemático que discuta a atuação destas confrarias para além do Rosário, principalmente pela ausência das fontes ou do estado de conservação. Hoje, a Igreja dos Homens Pretos aloca as imagens (ver Figura 1) de alguns dos santos que eram patronos dessas irmandades, o que nos leva a crer que poderiam pertencer às confrarias citadas por Thereza Afonço em seu testamento. De santo Elesbão à santa Ifigênia, da esquerda para direita, todas as imagens são do século XVIII.



**Figura 1:** Santos Pretos no Recife



Fonte: PEREIRA, 2019. Edição na imagem realizada pelo autor.

No entanto, assim como havia o impedimento pela cor, nas irmandades de pretos este se dava através da nação, ou seja, a partir da origem do requerente. Dessa forma, como afirma Mariza Soares (2005, p. 135), foram estes impedimentos que, nas palavras da autora, criaram “identidades contrastivas” ao longo dos anos. Em outras palavras, a alteridade foi a principal marca na definição e afirmação dos grupos de africanos, levando a diferentes processos de arranjo e rearranjo. É sobre isto que nos dedicaremos a seguir.

### **3 O QUE DIZEM OS COMPROMISSOS: UNIÃO E CONFLITO NO RECIFE**

Embora as irmandades servissem de palco para criação de relacionamentos africanos, havia embates étnicos que se manifestavam de formas diversas. Como vimos, as nações de africanos que vieram da África para a América portuguesa, foram heterogêneas. Línguas, escarificações ou outros tipos manifestações sociais ou culturais poderiam servir tanto como meio de agrupar os diferentes sujeitos como dissipar. Era a partir destes arranjos que os africanos se estruturavam socialmente e concebiam alianças com base em características comuns. Portanto, existiam irmandades de africanos angolas e minas, como também de crioulos e pardos, ou até mesmo solidariedades entre angolas e crioulos em que havia, por exemplo, a exclusão do africano mina ou vice-versa.

Lucilene Reginaldo (2011, p. 169), para o caso da Bahia e das irmandades do Rosário, destaca o que chamou de “privilégio étnico” por parte do culto à Senhora do Rosário, pois este seria encabeçado, majoritariamente por africanos angolas e crioulos. No entanto, afirma a autora que “não se tratava da exclusão de outros grupos, mas da garantia de privilégios, sobretudo na definição dos cargos mais importantes”. Também Nicolau Parés (2005, p. 98-99), ainda no contexto da Bahia, quando observou os compromissos das irmandades do Bom Jesus dos Martírios, de 1765, e Senhor Bom Jesus das Necessidades, de 1775, teria salientado uma “política discriminatória”, pois em ambas as irmandades citadas, os jejes, africanos da Costa da Mina, deixavam explícitos os impedimentos aos crioulos. No caso do Rio de Janeiro, como indica o já clássico trabalho de Mariza Soares, a irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia declaravam impedimentos aos africanos de Angola. Em manuscrito da Congregação do ano de 1786, se explicitava que “os de Angola têm por costume tomarem da tumba da Santa Casa de Misericórdia os cadáveres de seus parentes” donde deixavam nas portas das Igrejas, “com cantigas gentílicas e supersticiosas” (SOARES, 2019, p. 20). E aos africanos da Costa da Mina, segundo o manuscrito, “são tão brioso e tementes a Deus que não usem disso [superstições]”. Ademais, vale destacar que havia uma rigidez interna na irmandade, pois uma vez que os africanos de nação marri (mahi ou makii) estavam em maior número, faziam controle da confraria (SOARES, 2000). Na irmandade havia além dos marri, os savalus, daomés, agolins – todos da Costa da Mina.

Para o caso de Pernambuco, dos compromissos de irmandades do Recife, a confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios, em seu estatuto de 1775, informa no capítulo sexto o impedimento não só aos africanos do “Reyno de Angola”, como os do “gentio da Guiné” (AHU, cód. 1302, fl. 5). Sabe-se que “guiné” ou “gentio da guiné” foi um termo genérico para tratar os africanos escravizados, empregado desde o século XVI. Segundo Mariza Soares (2000, p. 103) o termo “Guiné” sempre foi associado ao termo “gentio” por indicar povos na mira da catequese católica. De fato, segundo o dicionário de Raphael Bluteau (1712, p. 57), “gentio” significa pagão ou infiel, o que demonstra o caráter cristão da classificação. No entanto, o termo “Guiné” começa a entrar em desuso no século XVIII dando lugar aos termos Angola e Costa da Mina por se referirem a locais mais específicos do comércio negreiro, destacando o caráter mais comercial e menos catequético do “resgate” (SOARES, 2000, p. 79-80).

Se a irmandade decretava impedimento aos africanos do “gentio da Guiné”, teriam peso demográfico significativo no Recife Setecentista? Esta informação ainda é difícil de

corroborar. Em nosso levantamento encontramos a referência apenas da forra Marcelina Ferreira Maciel como sendo do gentio da Guiné (AIMSSAR, LC, fl. 30v). Ela casava-se em 1798 com o pardo e forro Antônio Jozé Soares na Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio. De qualquer forma, podemos inferir que nesta irmandade os impedimentos recaíam aos africanos (Angola e Guiné), uma vez que não há menção a situação dos crioulos ou mestiços (AHU, cód. 1302, fl. 5). Não conseguimos localizar no documento ou em outro tipo de fonte a nação dos responsáveis pelo compromisso e pela irmandade, mas dado que na Bahia as irmandades de mesmo nome possuíam relação com os africanos da Costa da Mina, acreditamos que o mesmo poderia se dar no Recife, já que os africanos do Golfo do Benim estariam em peso relativamente alto, logo atrás dos pretos de nação angola.

Por outro lado, o compromisso da irmandade do Rosário dos Homens Pretos, do ano de 1782, deixa claro no capítulo primeiro, que permite a entrada de crioulos e crioulas e “Angolas, Cabo Verdes, Santo Thomé e Costa da Mina”, estando em cativeiro ou não (AHU, cód. 1303, fl. 1). Não sabemos se a dita irmandade em fins do século XVIII, reproduzia algum “privilégio étnico” africano na composição da mesa como nas analisadas por Reginaldo no contexto da Bahia. Aliás, vale ressaltar que neste mesmo compromisso havia também a clara aceitação de pessoas brancas e pardas, mas o impedimento destas na composição da mesa, deixando entrever que apenas pretos poderiam ocupar os cargos da irmandade. Segundo o estatuto: “para se evitarem perturbações ou outro qualquer inconveniente nunca os ditos irmãos brancos, e pardos terão votos na eleição dos irmãos pretos” (AHU, cód. 1303, fl.1). No entanto, mais adiante no compromisso, no capítulo 7º, há a menção que apenas os irmãos de nação angola serão eleitos Reis e Rainhas, nas festividades de Coroação do Rei do Congo. Estes deveriam ser forros e “obrigados a convocar as mais nações de Angola para ajudarem com suas esmolas” (AHU, cód. 1303, fl. 7). Voltaremos a esta festividade adiante. Por ora, resta saber que estes cargos já eram monopolizados pelos africanos de Angola desde o século XVII e apenas no XIX, segundo o historiador Marcelo Mac Cord (2003, p. 54), as “hierarquias do Rei do Congo foram proibidas”. As hierarquias, não as festas, pois continuaram acontecendo com a presença de africanos, crioulos e mestiços. Em 1851, o *Diário de Pernambuco* relatou que os festejos de africanos saíam da Igreja do Rosário “sem que fizessem desordem alguma”. Já em 1856, os pretos irmãos do Rosário foram vítimas da repressão policial no Recife “porque do maracatu passariam a bebedeira, e daí aos distúrbios” (REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 343-343).

Seja como for, alguns historiadores afirmam que estes conflitos entre africanos teriam servido à classe dominante como meio de manter rivalidades, segundo a ideia de “dividir para governar” (REIS, 1991, p. 68). Se funcionou ou não, o fato é que era no seio das irmandades que os africanos poderiam expressar formas de manifestação cultural e manejo político para lidar com um mundo que lhes era estranho e que foram inseridos forçadamente. As festas, procissões e cortejos fúnebres que eram realizados pela gente preta em suas irmandades, se caracterizavam como espaços por excelência de inversão simbólica da ordem colonial. Nelas havia batuques, danças, bebedeira, além de todo um cortejo que preenchia as ruas dos centros urbanos, sendo marcadas pela mistura de costumes africanos e europeus. Tudo acontecendo às vistas – às vezes com participação – dos brancos.

#### **4 OS FESTEJOS: DA IGREJA À ROÇA**

Eram as festividades e procissões dos santos padroeiros das irmandades as principais solenidades. Nos compromissos já expostos acima, da irmandade do Rosário e da Senhor Bom Jesus dos Martírios, há capítulos específicos explicitando como a procissão deveria ocorrer pelas ruas do Recife. No capítulo quarto desta última, por exemplo, há a indicação de que o cortejo deverá sair no Domingo de Ramos “pelas duas horas da tarde”, além de “trombeta com vestimenta roxa”, “vinte e quatro anjos”, sendo “doze com os martírios, e doze com flores e varetas”, como também a indicação do que cada irmão que compunha a mesa deve fazer, como e onde no encaminhar da procissão (AHU, cód. 1302, fl. 4). A irmandade do Rosário também indica como as festas à Senhora do Rosário deveriam acontecer. Pelo capítulo nono do compromisso, sabemos que a festividade acontecia “no segundo domingo de outubro, por ser instituída neste dia desde sua antiguidade”. Infelizmente a descrição não é tão rica quanto a da irmandade do Bom Jesus dos Martírios, mas há a indicação de que a procissão também deveria acontecer “as duas horas da tarde” com “toda suntuosidade”, além das menções aos antigos irmãos da mesa de portarem “as varas do pálio” (AHU, cód. 1303, fl. 9). A relação com a antiguidade dos postos pode ser observada em ambas as irmandades.

Também, no caso da irmandade do Rosário, havia ainda a eleição de Reis e Rainhas do Congo, como indica o sétimo capítulo de seu compromisso. Como vimos, deveriam ser de nação Angola, além de forros. Além disso, eram obrigados a pagarem a esmola anual de 4\$000 à irmandade, indicando a situação financeira que os coroados deveriam ter ou recorrer (AHU, cód. 1303, fl. 9). Nada nas irmandades era de graça! Aliás, no caso do Rei, este teria também

teria alguma influência política, dado que as corporações de ofícios de negros – conhecido como “cantos”, na Bahia –, estariam sob a jurisdição do governador de Pernambuco e do Rei do Congo (APEJE, PP, cód. II, 114v).

Estas festividades eram antigas no âmbito do Império português, pois já no século XVI há a possibilidade de sua existência, segundo José Ramos Tinhorão (apud REGINALDO, 2011, p. 207-208). As festas seriam uma espécie de celebração da conversão do Congo pelos portugueses e representava a embaixada que o Mani Congo teria enviado a Portugal. Analisando a eleição e festividade de reis negros em Santo Amaro, Silvia Lara (2007, p. 183) afirmou que “a embaixada e o reinado encenados em Santo Amaro recordariam a rápida e vitoriosa cristianização daquele reino [do Congo]”. Lucilene Reginaldo (2011, p. 225) também segue a trilha da historiadora ao afirmar que “as embaixadas protagonizadas por africanos, referências fundamentais nas cortes festivas dos reinados negros, fizeram parte da história do império colonial português”. Também os estudos de Marina de Mello e Souza (2001, p. 254) destacam tal questão: “a coroação do rei do Congo no âmbito da celebração festiva (...) remetia a um passado africano, resgatado pela vivência do catolicismo”.

No entanto, a coroação de reis não estava restrita ao espaço português. Roger Bastide (1974, p. 91) destacou realezas nas colônias da América espanhola, cada qual com suas organizações e, ao que parece, não só restritas aos africanos vindos da região centro-ocidental, pois segundo o autor, na Colômbia, organizados em “cabildos”, congos e minas, possuíam seus reis e príncipes. John Thornton (2004, p. 275) também teria observado as eleições na América espanhola, pois aponta o costume dos africanos coroados como reis em Cartagena. Marina de Mello e Souza (2002, p. 173-174) também destacou a presença de reis na América inglesa, onde comemoravam a festividade de Pikster Day e coroavam o Rei Charley, um africano de Angola, ao som de tambores, cantos e danças de sua terra. Portanto, com a expansão do Império português, assim como em outros espaços da América, a coroação entrou no costume do povo negro que fora transposto da África para a colônia, sobretudo os negros africanos da região centro-ocidental e seus descendentes crioulos (SOUZA, 2001, p. 249).

Em Pernambuco, a notícia mais antiga da coroação é registrada em 1666 por Urbain Souchut de Renefort, onde faz registro de práticas muito próximas das já descritas acima:

Depois de terem ido à missa, em número de cerca de quatrocentos homens e cem mulheres, elegeram um rei e uma rainha, marcharam pelas ruas cantando e recitando versos por eles improvisados, precedidos de atabaques, trombetas e pandeiros.



Vestiam as roupas de seus senhores e senhoras, trazendo correntes de ouro e pérolas (*Apud* TINHORÃO, 2000, p. 88).

O cronista não faz registro de nação, mas não seria errado pensar que se tratasse de angolas e/ou crioulos, dado que em meados do século XVII, Luanda seria o principal porto de onde se embarcavam cativos para a América portuguesa. Segundo Lucilene Reginaldo (2011, p. 220), das irmandades do Rosário da Bahia estudadas por ela em sua tese, os compromissos destacam a relação entre a devoção à Senhora do Rosário, a coroação de reis e os africanos vindos de Angola, algo que é confirmado por diferentes autores para diferentes regiões da América portuguesa. Portanto, o que se deve levar em consideração com relação à coroação é seu caráter de organização social em grupos compostos de sujeitos vindos da região centro-ocidental da África que certamente mesclavam suas estruturas de parentesco, originárias de suas comunidades de origem, com as hierarquias próprias do estamento ibérico presente na colônia. Marina de Mello e Souza (2002, p. 181-182), tendo como base os trabalhos do africanista John Thornton, teria pensado em uma espécie de “catolicismo centro-africano” para responder à mescla de costumes centro-africanos no interior das irmandades. Segundo a autora, na própria organização de comunidades da região do Ndongo havia um sistema de eleição para a escolha de um chefe, sendo seu posto confirmado pelo líder religioso, o *nganga*. Portanto, tendo o comércio atlântico desestruturado as bases de parentesco da região Congo-Angola, na América, teriam se organizado em grupos para perpetuar um “parentesco simbólico”, onde a irmandade e a coroação de reis, rainhas e da “corte” se apresentavam como ferramentas importantes para a consolidação de um sentimento de parentesco.

Também os cortejos fúnebres eram momentos onde havia o exercício de espetáculos festivos. Práticas fúnebres portuguesas do “bem morrer”, com cortejos, rezas fizeram parte da ritualística dos pretos quando padeciam. No capítulo quinto do compromisso da irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios é informado que “será a dita obrigada no enterramento acompanhar com a tumba os irmãos com suas capas e capelos, a cruz com seis tochas ou brandões” (AHU, cód. 1302, fl. 5), atestando o caráter de solenidade da morte. A própria africana Thereza Afonço, já citada, solicitava que seu corpo fosse sepultado na irmandade do Rosário com 50 missas, sendo 25 na Matriz do Corpo Santo e 25 na do Rosário, e que fosse acompanhado por todas as confrarias que fazia parte como irmã, o que podemos imaginar que o tamanho do cortejo não seria nada pequeno (IAHGPE, inventário de Thereza Afonço, 1768). Sobre os cortejos, Lucilene Reginaldo (2011, p. 199) informa que “estes

verdadeiros espetáculos primavam pela profusão de signos, gestos e objetos simbólicos e, sobretudo, pelo tamanho e impacto do cortejo”. E era composto de “músicos, velas, tochas, mendigos cegos e muitas qualidades de estropiados”, sendo verdadeiras festas.

Festividades em torno da morte também podiam ser encontradas em África. Em Ajudá na região da Costa da Mina na África Ocidental, por exemplo, quando um membro da família padecia, era comum que seus parentes exercessem práticas de abstinências sexuais ou tabus alimentares como parte da ritualística funerária. Além disso, os funerais eram seguidos de festividades regrados com comidas e bebidas. Uma testemunha que esteve em Ajudá escreveu que os “enterros acontecem com muita alegria, parte com tristeza” e que “os instrumentos ficam numa casa ao lado, e tocam dia e noite durante esse tempo” (PARÉS, 2016, p. 75-76). Toda esta cerimônia estava assentada numa concepção cosmológica de reintegração da alma ao mundo dos mortos, onde havia três estágios: o enterro do corpo; o enterro ritual e a ascensão do morto a categoria de ancestral. Estas concepções eram compartilhadas pelos grupos *gbe* do Golfo do Benim, mormente Aladá, Ajudá e o Daomé, tendo cada um suas especificidades (PARÉS, 2016, p. 70). Quando esteve em Abomé, capital do reino do Daomé, o padre Vicente Pires ([s.d.], p. 73) relatou os costumes em torno de cerimônias fúnebres reais, pois sua chegada coincidiu com a morte do *dadá* Agonglo. Escreveu: “logo que o rei adoece, de madrugada, ao meio dia e meia noite”, ou seja, o dia todo, “é circulado o palácio por bandos de negros, com cantarolas e atabaques, gaitas e mais instrumentos”. E completa mais adiante no texto: “com efeito, morrendo acontece fazerem a mesma Orquestra”. Nas sociedades da África Centro-Ocidental, as cerimônias fúnebres podiam acontecer de forma estendida, comemorando-se inclusive o aniversário do morto, onde se faziam sacrifícios, deixavam comidas e bebidas. Segundo John Thornton (2020, p. 90), “cuidar dos ancestrais era algo tipicamente familiar, com descendentes formando o grupo que se dedicava a cuidar deles”.

Por outro lado, aos africanos que não tivessem rendas suficientes para custear o bem-morrer português e ter um enterro cristão, é provável que seguissem formas ritualísticas próximas do passado em África. A viajante inglesa, Maria Graham (1956, p. 120-121), que esteve em Pernambuco no começo do século XIX, teria relatado o que lhe pareceu “insulto dispensado aos pobres negros”. Segundo seu relato, “quando um negro morre, seus companheiros colocam-no numa tábua, carregam-no para a praia onde abaixo do nível da preamar eles espalham um pouco de areia sobre ele”. Outra medida, menos humanitária a seus olhos, era a de ser “amarrado a um pau, carregado a noite e atirado à praia”. E completa: “de

onde talvez a maré o possa levar”. Passava despercebido pela viajante que a água, sobretudo de mar ou rio, possuía simbolismo para algumas sociedades africanas. Para os *fon*, por exemplo, acreditava-se que o morto deveria atravessar o rio Uemê (*Ouémé*), localizado ao norte do Benim, entre as atuais cidades de Savé e Glazoué. Esta travessia se fazia em uma espécie de canoa (PARÉS, 2016, p. 70). Para os povos *bantus* da área Congo-Ndongo, havia a kalunga que representava o pós-morte naquela região da África Centro-Ocidental (SWEET, 2007, p. 128). Nesses casos, a água seria o meio dos espíritos juntarem-se aos ancestrais.

Não seria improvável que chegados os africanos na colônia tentassem reproduzir aspectos – fragmentos, é verdade – dos costumes em torno da morte. Segundo João José Reis (1991, p. 114), “há evidências de que os africanos mantiveram no Brasil muitas de suas maneiras de morrer”. No entanto, teriam assimilado as práticas fúnebres portuguesas do “bem morrer”, com cortejos, rezas e algumas demais preparações, como a elaboração de um testamento ou o pagamento às irmandades para a realização de enterro cristão.

Por outro lado, ainda que a liberalidade de danças, batuques e festeos aos africanos fosse concedida por uns e/ou negada por outros, a repressão era a realidade para muitos. Segundo Paulo Dias (2001, p. 859), sobre os aspectos da festa negra, se por um lado havia a festa de rua, “extracomunitária”, nas palavras do autor, em que a permissão se fazia presente devido aos valores religiosos incorporados pelos africanos e seus descendentes, também havia a “celebração intracomunitária”. Segundo Dias, era nesta “onde se reforçavam, sem grande interferência ou participação do branco, os valores de pertencimento a uma matriz cultural e religiosa africana”.

Associadas à religião dominante, surgiram interpretações, ritos e práticas de cura que mesclavam cosmovisões africanas com o catolicismo português. Já se foi debatido sobre o calundu e os acontundás praticados pelos negros nascidos em África. Há um consenso entre os historiadores que se dedicaram ao tema de que o calundu era marcado, sobretudo, por suas raízes centro-africanas, ainda que houvesse traços católicos e da África Ocidental (MARCUSI, 2015, p. 29). O termo calundu foi empregado de maneira genérica no período colonial para se referir às reuniões de africanos tanto em casas afastadas dos centros urbanos coloniais como nos engenhos, muitas vezes sob permissão dos senhores. Nuno Marques Pereira (1728, p. 115-116), no começo do século XVIII, em seu *Compêndio descriptivo do Peregrino da América*, teria escrito que o calundu “são folguedos, ou adivinhações (...) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá”. Não

podemos perder de vista a interessante referência ao calundu como sendo uma prática vinda da África e elaborada em coletividade: “quando se acham juntos”.

Também como demonstrou Luiz Mott (2016, p. 60-65), para o caso de Minas Gerais no século XVIII, tanto no calundu da africana de nação angola, Luzia Pinta, que era auxiliada por “negras angolas”, como no acontundá de Josefa Maria de nação courana, onde a maior parte dos africanos envolvidos eram de nação mina (oito courá, uma mina e uma mina-courá), havia a presença de africanos de mesma nação envolvidos nos encontros. No entanto, é provável que tanto numa manifestação como na outra, africanos de nações opostas ingressassem nos rituais, uma vez que possuíam sistemas religiosos relativamente abertos. No acontudá de Josefa, por exemplo, havia tanto angola como crioulo. Por outro lado, no calundu da Cachoeira, região da Bahia, analisado por João José Reis (2016, p. 21), todos os membros da casa vítima da repressão das autoridades coloniais eram de nação da Costa da Mina: marri, jeje, daomé e tapa, tanto escravos como libertos. No caso de Pernambuco, Josinaldo Queiróz investigou o “calundu da negra Izabel”, denunciada em 1716. Também destacou o caso de Luzia Barboza de nação “coyrana” da Costa da Mina, por ela ter “feito malefícios” contra sua denunciante, D. Maria Madalena, branca (QUEIROZ, 2018, p. 68;86). Além destes, houve o caso da “preta mestra” em Recife que ajuntando-se em roças com outros pretos da Costa da Mina, praticavam danças ao som de tambores e ídolos de barro (MELO, 2020).

A menção a este caso foi descrita pelo conde de Povolide, Luís José de Ataíde e Melo, em 1780 e a tal roça foi descoberta e reprimida por ele quando foi governador de Pernambuco, em fins da década de 1760. O caso veio à tona quando capuchinhos italianos desembarcaram no Recife em 1778 e se escandalizaram ao ver os festejos dos “negros de Angola” (RODRIGUES, 2019, p. 90). De pronto, enviaram carta ao Tribunal da Inquisição que chamou atenção do governador à época, José César de Meneses. Enviando carta ao secretário do Ultramar e em resposta à mesa da Inquisição, informou que nos festejos realizados pelos pretos na capitania “nada se conservam nas tais danças dos seus ritos gentílicos” (AHU, cx. 135, d. 10140). Porém, Martinho de Melo e Castro, o secretário do Ultramar, respondeu ao governador que ainda sim estas danças deveriam ser reprimidas, e pedia também que o bispo de Pernambuco, d. Tomás da Encarnação, que cooperasse com o governador nos procedimentos. Neste meio tempo, antes de responder às autoridades de Pernambuco, Melo e Castro enviou carta ao conde de Povolide indagando como deveria se proceder. Este respondeu que não as considerava dignas de reprovação, com exceção das danças realizadas pelos pretos



da Costa da Mina. Nestas danças, “untavam os corpos com diversos óleos, sangue de galo”, sendo coordenadas por uma “preta mestra com altar de Ídolos adorando bodes vivos, e outros feitos de barro” (AHU, cód. 583, fl. 221). A roça contou com a presença de homens e mulheres “rústicos”, ou seja, incultos, além de clérigos que também foram reprimidos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender a história das irmandades negras e das vivências religiosas de africanos e seus descendentes no Brasil colonial, abre imensas possibilidades de reflexões sobre as experiências destes sujeitos no período escravista. Como vimos, as irmandades, para além do caráter devocional, contribuíam para que os africanos construíssem identidades sociais, mesmo que marcadas pelas classificações da sociedade branca. O que demonstra a marca contrastiva das nações dos diferentes grupos vindos d’África, uma vez que embarcavam em diferentes procedências do continente. Além disso, o estudo sobre as experiências religiosas e das devocções negras, não pode perder de vista as aproximações necessárias com aspectos sociais e culturais – em suma, uma série de práticas – originárias da África que se conectavam com elementos da cultura branca, como as festividades devocionais aos santos e o bem-morrer português e católico. Não queremos aqui afirmar que houve transposições inteiras de todo um complexo cultural e devocional dos africanos e alojados, sem modificações, na América. Mas sim, destacar todo um intrincado jogo de adaptações culturais em constante movimento devido ao vai e vem de navios negreiros que traziam diferentes grupos de homens e mulheres e, com estes, diversas formas de compreensão. Portanto, seguimos os ensinamentos de Nicolau Parés (2016, p. 356-357) quando este afirma que “na diáspora é notório o deslizamento das identidades coletivas de tipo político, baseadas no território, para outras de tipo religioso, que remetem a origem territoriais distantes e enfatizam a descendência”. Ou seja, que na América as experiências religiosas serviram como espaços fundamentais de agregação de homens e mulheres nascidos em África e que, mesmo sendo relegada ao campo da discriminação, “encaixou-se” na sociedade branca. Portanto, não há mais como estudar os africanos na diáspora e seus descendentes no período escravista sem construir pontes sólidas com as sociedades africanas e com o fluxo do comércio negreiro. E são as experiências religiosas campos férteis de compressões e possibilidades.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2011.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), código 1302. Compromisso da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da villa do Recife;

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), código 1303. Compromisso que novamente faz a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da villa do Recife.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), código 585.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Cx. 43, D. 3920. Avulsos de Pernambuco.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Cx. 135, D. 10140. Avulsos de Pernambuco.

Arquivo Público Estadual João Emerenciano (APEJE). Patentes Provinciais, cód. II.

Arquivo da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife (AIMSSAR). Livro de Casamento (LC), 1796-1800.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario Portuguez e Latino**. Coimbra, 1712.

COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Officina Typgraphica da Biblioteca Nacional, 1904.

GRAHAM, Maria. **Diário de uma viagem ao Brasil** e uma estada nesse país durante parte dos anos 1821, 1822 e 1823. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

Instituto Arqueológico, Histórico, Geográfico Pernambucano (IAHGPE). Fundo de Inventários e Testamentos. Inventário de Thereza Afonço, 1768.

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio descritivo do Peregrino da América**. Lisboa: Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1728.

PIRES, Vicente Ferreira. **Viagem de África em Reino do Dahomé**. [s.d.]

RODRIGUES, Aldair. Malungos e parentes: “Sumário contra os pretos de Angola do continente de Pernambuco” (1779). **Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. Ano XII, N° XXII, maio/2019.

SOARES, Mariza de Carvalho (org.) **Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza**: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786. São Paulo: Chão Editora, 2019.

### Obras de referência

BASTIDE, Roger. **As Américas Negras**: civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Difel, 1974.

DIAS, Paulo. *A Outra Festa Negra*. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris. **Cultura & Sociabilidade na América portuguesa**, vol. 2. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 2001

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos Setecentistas**: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MAC CORD, Marcelo. Identidades étnicas, irmandade do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX. **Campos** (UFPR), Paraná, v. 4, 2003.

MAC CORD, Marcelo. **O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio**: alianças e conflitos na História Social do Recife, 1848-1872. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2001.

MARCUSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura**: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MELO, Filipe Matheus Marinho de. Uma preta mestra, um altar e seus ídolos: o comércio com a Costa da Mina e a religiosidade da Antiga Costa dos Escravos em Pernambuco, século XVIII. **Revista da ABPN**, v. 12, n. Ed Especial, p. 89-112, 2020.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue**: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOTT, Luiz. Três sacerdotisas africanas no Brasil inquisitorial. In: GOMES, Flávio; COSTA, Valéria (org.) **Religiões Negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750-1800). **Afro-Ásia**, v. 33, p. 87-132, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na Antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 3<sup>a</sup> ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

PEREIRA, Padre Rinaldo [et al.]. **Santos Pretos, Black Saints**. Recife: Cepe, Maspé, 2019.

QUEIROZ, Josinaldo. **Entre a Permissão e a Proibição**: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na capitania de Pernambuco (1778-1797). Dissertação (Mestrado em História). UFPE, Recife, 2018.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, p. 1-21, 1996.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. Revisitando “Magia jeje na Bahia”. In: GOMES, Flávio; COSTA, Valéria (org.) **Religiões Negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. **O Alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000

SOARES, Mariza de Carvalho. Histórias Cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. In: FLORENTINO, Manolo (org.) **Tráfico, cativeiro e liberdade**: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil colonial. **RIHGB**, Rio de Janeiro, 161 (407), abr./jun., p. 71-94, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. História, Mito e Identidade nas Festas de Reis Negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris. **Festa, Cultura & Sociabilidade na América portuguesa**, vol. 1. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 2001.

SWEET, James. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico**, 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THORNTON, John. Religião e vida ceremonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2020.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. 34, 2000.



## **Entre o ramo de oliveira e a espada: o calundu e a santa na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (1751-1765)**

Sidney Pereira Maia<sup>1</sup>

### **RESUMO**

Esta pesquisa tem como objeto as relações socioculturais, especialmente a dinâmica religiosa entre os ritos católicos e africanos na sociedade luso-brasileira no século XVIII. A partir da bibliografia de Rosa Egipcíaca e do processo inquisitorial de Luzia Pinta, busca-se compreender as razões para a aparente permissividade, por parte da Igreja e dos agentes inquisitoriais, de práticas consideradas heréticas no período colonial. Argumenta-se, com a análise das fontes, que não houve propriamente permissão explícita e sim desinteresse dos agentes inquisitoriais das funções repressivas, como exemplifica a dinâmica desvelada na cidade do Rio de Janeiro. Sugere-se que entre o calundu e suas práticas, e a inquisição, intercorreu-se diferentes percepções dos agentes, assim como processos de apropriação cultural nas práticas mágico-religiosas sintonizadas aos interesses políticos econômicos de legitimação e consolidação dos agentes no interior da sociedade.

**Palavras-chave:** Apropriação cultural. Mágico-religiosas. Calundus.

**Between the branch of oliveira and the sword: the calundu and the santa in the city  
of São Sebastião do Rio de Janeiro (1751-1765)**

### **ABSTRACT**

This research has as its object the socio-cultural relations, especially the religious dynamics between Catholic and African rites in Portuguese-Brazilian society in the 18th century. Based on Rosa Egipcíaca's bibliography and Luzia Pinta's inquisitorial process, we seek to understand the reasons for the apparent permissiveness, by the Church and inquisitorial agents, of practices considered heretical in the colonial period. It is argued, with the analysis of the sources, that there was not exactly explicit permission, but rather lack of interest from the inquisitorial agents of the repressive functions, as exemplified by the dynamics unveiled in the city of Rio de Janeiro. It is suggested that between the calundu and its practices and the inquisition, different perceptions of the agents took place, as well as processes of cultural appropriation in magical-religious practices attuned to the political and economic interests of legitimizing and consolidating the agents within society.

**Keywords:** Cultural appropriation. Magical-religious. Calundus.

<sup>1</sup> Pós-graduado em lato sensu em História Social e Cultural do Brasil pelas Faculdades Integradas Campo-Grandenses (FIC/FEUC). Graduado em Licenciatura Plena em História pela Fundação Educacional Duque de Caxias. Endereço eletrônico: [smaia219@gmail.com](mailto:smaia219@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9213062694513834>



## 1 INTRODUÇÃO

As atividades da inquisição começam a ser intensas no século XVII na Europa. Já no que diz respeito à colônia brasileira, foi durante o século XVIII nas regiões opulentas do ponto de vista econômico, que tiveram uma maior atenção e, não por acaso, locais onde tivemos mais ocorrências inquisitoriais sobre as culturas e tradições religiosas populares existentes nas regiões. As cidades de maiores recursos eram as mais vigiadas, por dois motivos simples, o primeiro seria o aumento da população com a chegada de diferentes etnias - o que poderia abalar o poder homogêneo da Igreja e do Estado – e o segundo seria a própria relação de interesse em manter o poder moralizante dos preceitos cristãos sobre a população. Com isso existia a atuação dos agentes da Inquisição.

Nesta sociedade multicultural existente na colônia luso-brasileira, alguns objetivos foram traçados para justificar a presença do Santo Ofício, como a investigação da fé da sociedade na doutrina cristã, nas perseguições contra os cristãos-novos, no ânimo de expandir o catolicismo e para manutenção da ordem social e religiosa; justificativas essas, para regular a visitação na colônia brasileira. Ao longo do tempo outras visitações ocorreram e deram seguimentos as ações inquisitoriais (MOTT, 2009, p.8) contra qualquer indivíduo que contrabalança-se o equilíbrio da justiça eclesiástica.

Conflitos religiosos ocorreram em algumas regiões e geraram vários processos inquisitoriais que mobilizaram visitadores contra “as práticas de feitiçaria que não passavam despercebidas aos olhares das autoridades eclesiásticas, que por sua vez escapavam dos domínios sobrenaturais autorizados pela igreja” (SOUZA, G, 2012, p.22). Práxis heterodoxa que possuía dois aspectos sutis na colônia, que por um lado existe entre a piedade lícita e a condenada pela hierarquia e, do outro, displicência do clero colonial para tais práticas supersticiosas.

Durante alguns anos houve um aumento sobre o interesse da historiografia brasileira sobre as religiosidades como objeto de estudo, e com isso o presente trabalho tem como o objeto a feitiçaria no Brasil Colonial. Com a temática da inquisição, das práticas religiosas africanas e das relações socioculturais no século XVIII, utiliza-se como fonte de pesquisa os registros de Rosa Egpcíaca e Luzia Pinta, sobre a qual dedicou-se análise cuidadosa e qualitativa.

Apesar da igreja utilizar-se de vários métodos de dominação e manutenção de seu poder perante a sociedade, a dinâmica de sua atuação não é imediatamente percebida no caso brasileiro. Qual motivo teria levado a Igreja ou seus agentes eclesiásticos em permitir as



atividades de certos indivíduos atuando nas práticas consideradas de heresia e feitiçaria ao longo do século XVIII no Brasil? A resposta não é simples para compreensão da permissividade. Compartilho da ideia que a Igreja com os seus agentes e o Santo Ofício permitiram a atuação dos praticantes considerados feiticeiros e heréticos em certos casos, pois as suas práticas dotavam formas ibéricas e católicas durante suas atividades e/ou com uma grande pluralidade cultural. Outra possibilidade, por poder ocorrer muitos conflitos, então, Igreja e Estado juntamente com os seus agentes, poderiam estar evitando certos conflitos permitindo algumas ações heréticas, além, de um olhar destas práticas como forma de integração do negro na sociedade.

Apesar do questionamento está relacionado ao século XVIII, traço um recorte temporal na pesquisa entre 1751 a 1765, que tem como referência a chegada de Rosa Egipciaca na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Um período em que é recebida pelos franciscanos no convento de Santo Antônio, pela liberação da construção de seu recolhimento pelo bispo. Diante do debate e da característica da pesquisa, o trabalho retrocedeu alguns anos anteriores para melhor contextualizar as práticas religiosas configuradas ao longo do século XVIII. O marco final condiz com os motivos que levaram tal permissividade das atividades de Rosa, além, da sua denúncia e prisão que levou Rosa Egipíciaca ser acusada de desvio da doutrina oficial da Igreja.

O estudo tem como objetivo a identificação destas relações socioculturais das duas camadas distintas da sociedade colonial, utilizando a religião como um fator de controle naquela localidade. Isso na compreensão de diferentes formas de relações culturais praticadas por forros, livres e escravizados, contra as práticas repressivas da Igreja; e na disputa simbólica e de legitimidade do arbítrio ritualístico sobre os que se serviam das benesses dos praticantes preternaturais. Contribuindo, assim, para historiografia com um novo olhar sobre as fontes utilizadas de uma nova perspectiva de abordagem, sobre as práticas consideradas heréticas e das negociações simbólicas entre os ritos africanos e católicos, e sobre o africano na colônia luso-brasileira durante o século XVIII.

A metodologia empregada para análise das fontes é, principalmente, qualitativa. Utilizando da bibliografia de Rosa Egipciaca e do processo inquisitorial de Luzia Pinta, podemos ter uma ideia de como foi o processo de acomodação cultural religiosa entre as práticas africanas e católicas, na relação de uma respeitabilidade social, da permissividade de suas atuações, na negociação simbólica e legitimação da posição social na colônia com



a elite católica. Além, da análise de textos que nos trará discussões sobre as duas processadas pelo Santo Ofício no cruzamento entre o popular e o erudito durante a vivência na colônia.

A divisão das seções baseou-se na dinâmica do espaço discursivo, da ambiguidade entre o profano e o sagrado e da permissividade dos agentes eclesiásticos. Na primeira seção partindo de uma análise bibliográfica sobre a estrutura das práticas de feitiçaria conhecida na colônia brasileira como calundu e das suas raízes históricas e geográficas. Buscando também diferentes olhares da historiografia dos conceitos característicos das práticas como o sincretismo, a crioulização e o hibridismo cultural. Além, da definição dos praticantes das benesses por calunduzeiros que integravam a sociedade e que eram procurados por toda sociedade mista para cura dos seus males.

Na segunda seção julguei importante iniciar com a trajetória de Rosa e Luzia como uma forma de traçar similaridades entre seus ritos e possessões, pois, Rosa não era tipificada como calunduzeira nas suas práticas. O centro da seção concentra-se na ambiguidade da relação africana com a católica em que somente não se tratava de uma hibridização cultural das duas e sim uma manobra simbólica para incorporação na sociedade colonial.

Ao leitor, advirto que este trabalho é de um historiador em formação. Entretanto, reconhecendo suas limitações, porém, nas próximas páginas, tentarei expor descobertas e indagações, algumas ainda sem respostas, elaboradas a partir das pesquisas e de reflexões. Além do que, quase tudo na historiografia parte de formulações que se alteram com o surgimento de novas pesquisas, dê-me por satisfeito se a pesquisa realizada possa contribuir para o debate dos temas aqui discutidos.

## 2 CALUNDUS E CALUNDUZEIROS LUSO-BRASILEIRO

A prática de feitiçaria era conhecida na colônia luso-brasileira como “*Calundu* de significado em *banto*: *Kalundu* quer dizer obedecer a um mandato, realizar um culto, invocando espíritos, com música e dança” (SOUZA, L, 2002, p.3). O calundu e o Acotundá<sup>2</sup> são descritos pelos colonos como “...reunião de atabaques e cantos, destinados a cura aos presentes de doenças físicas ou malefícios e adivinhar” (MOTT, 1994, p. 130).

<sup>2</sup> Acotundá ou Dança de Tunda é um rito religioso onde seu culto é dedicado ao Deus da Nação Courá (Lagos, Nigéria), fora praticado no arraial de Paracatu. É uma das várias religiões africanas praticadas, além do Calundu em Minas Gerais durante o século XVIII. Cf. MOTT, 1986, v. 31, p. 126.



A feitiçaria é uma concepção veiculada pela demonologia da época. Ela caracterizava-se justamente pela realização de um pacto com o Demônio por meio do qual seriam capazes de realizar atos mágicos, em especial, maléficos. Caracterizando desta forma os praticantes de magias e/ou praticantes de *Calundus* (MARCUSSI, 2009, p. 5), a palavra calundu foi utilizada para padronizar as atividades *mágico-religiosas* na colônia em geral.

Há várias discussões sociológicas entre *magia e religião*, porém, partilho da ideia de Max Weber, em que a magia é um modo de religião ligada diretamente ao sagrado, com a função de ordem usa a expressão “*mágico-religiosa*” ficando por definir essas práticas que tinha como agentes os escravizados, forros, indígenas e livres, que em sua maioria exerciam seus costumes ancestrais religiosos, assim, rotulados de feiticeiros(as) (WEBER, 1991, p. 279-418).

Yeda Pessoa de Castro definiu *Calundu*:

[...] vocábulo de língua Banto, como “a mais antiga denominação de culto-baiano”, registrada no século XVII e em seguida, nas primeiras décadas do século XVIII. No segundo caso, “no calundu” ou “de calundu” significaria zangado, agressivo, de mau humor. Lundu, por sua vez, tem significação dupla análoga à de calundu, sendo, como esta palavra banto: por um lado, significava “amuó”; por outro, “dança de par solto, de origem africana, acompanhada de canto”. Quando empregada de modo pejorativo, a palavra remete a “magia negra e a feitiçaria”. Quando referida a contexto individual, tem o sentido de “rezar, invocar, pedir intercessão dos Deuses”. (CASTRO apud SOUZA, 2002, p. 3-4)

A estrutura da religião dos Bantos<sup>3</sup> é formada por uma pirâmide vital, relacionada aos mundos visível e invisível. Constituído de modo hierárquico, em que o primeiro grupo se encontra a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. Segundo grupo situam-se os reis, os chefes de reino, tribo, clãs ou família, os especialistas em magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e astros (DAIBERT, 2015, p.11). No culto prestado à divindade Banto existe um ser supremo que reina o universo sobre os homens de modo benigno.

Com relação as suas raízes históricas à religião banto, tem um caminho bem complexo de investigação, que mesmo tendo registro dos primeiros casos na Bahia, não podemos descartar que também fossem realizados em outras regiões da colônia. Nas primeiras visitações do Santo Ofício (1591 e 1592) a cultura religiosa indígena era mais vigente do que a africana.

<sup>3</sup> “Banto é uma denominação usual para grande grupo linguístico a que pertence populações que habitam boa parte da porção meridional do continente africano, incluindo a região de angola” (MARCUSSI, 2015, p. 30).



Já no século XVII começa a chegada de escravizados africanos na sociedade colonial iniciando elementos da religiosidade africana no cenário luso-brasileiro. (VAINFAS, 2000, p.36).

Entre os portugueses não era novidade essa relação pluricultural existente na colônia luso-brasileira, podemos observar que essa relação já era existente na colônia africana com a Crioulização<sup>4</sup>.

Durante o século XVIII, a crioulização dos portugueses e de suas culturas no reino de Angola e Benguela foram evidentes na mistura biológica de homens europeus com mulheres africanas livres e escravas das duas sociedades onde também era aparente na esfera cultural, incluindo, assim, as práticas e rituais religiosos (HEYWOOD, 2013, p. 21).

A ideia de crioulização é o pano de fundo de outras reflexões, nas quais ocupa o primeiro plano a preocupação com a chegada do africano na colônia luso-brasileira, com a formação de novas comunidades e novas culturas. Barth faz uma representação dos limites desses grupos étnicos, pois, os seus valores culturais e de sua interação com outros grupos tornar-se um meio de confirmar as diferenças (BARTH, 2000, p. 21).

Na historiografia brasileira, por exemplo, temos autores que trabalham com conceito de “sincretismo”. Entretanto, compartilho da ideia de Peter Burke em que “apropriação” e “acomodação” geram um maior destaque ao agente humano e sobre a sua criatividade individual (BURKE, 2010, p.55). Tal como apropriação cultural foi com as cerimônias curativas realizadas pelos indígenas da tribo dos Tupinambás, que os povos nativos existentes na Bahia no século XVI, já possuíam uma ritualística similar aos dos calundus. Com o ritual de possessão espiritual, das danças e da comunicação com os espíritos (MARCUSSI, 2015, p. 60-61), as similaridades entre as ritualísticas facilitaram acomodação entre as duas culturas religiosas.

Luiz Mott, partindo da pesquisa sobre o processo de Luzia Pinta, apresenta seu caráter sincrético<sup>5</sup>, pois, foi identificado que Luzia se utilizava de vários rituais de feiticeiros atuantes dos Reinos do Congo, Matamba e Angola, traçando sua matriz africana mais ligada as práticas mágico-religiosas da região de Angola (MOTT, 1994, p.73-82).

<sup>4</sup> Termo que se refere à emergência de novas formas culturais a partir de mistura de antigas formas. Podendo se dizer a mesma coisa no Brasil, onde diferentes culturas africanas se fundiram e se mesclaram com tradições nativas e portuguesas e produziram uma nova ordem. Cf. BURKE, 2010, p. 62.

<sup>5</sup> Luiz Mott nos apresenta três tipos de interpretação sobre a existência forte do sincretismo católico-africano: 1) sincretismo não é fenômeno recente e nem restritamente localizado, pois, no próprio Cristianismo se nota a presença da mitologia e hagiografia pagãs. 2) sua extensão atinge toda a América Católica. 3) sua antiguidade remonta mesmo aos primeiros anos de contato dos católicos com os africanos, sendo, por conseguinte, anterior a própria diáspora negra. Cf. MOTT, 1986, p. 131.



Laura de Mello e Souza considera o calundu como um produto sincrético onde os traços específicos de cada tribo africana, portuguesa e americana constituíram em apenas uma cultura. Na colônia acabam por absorver outras culturas como a indígena, além dos elementos religiosos cristãos tanto da metrópole quanto da América portuguesa (SOUZA, L, 1986, p.268). Em seu trabalho posterior, Laura de Mello e Souza reconhece a origem igualmente banta e reafirma sobre o “calundu” para explicar ritos variados, frutos de sobreposições e fixação de elementos culturais distintos no interior de um “sistema” mais amplo (SOUZA, L, 2002, p. 2). Principalmente sofrendo com atuação dos elementos cristãos desde que se tornaram escravizados nas colônias africanas.

James Sweet constata que as práticas religiosas africanas estão livres da influência católica, mantendo-se intactos na cultura africana. O autor aponta que o calundu teve a recriação dos seus rituais de cura na América portuguesa, mas com grupos étnicos da região da África Centro-Ocidental. Mintz e Prince denominam com um conceito de “afrocêntrica” em grau de continuidade das culturas africanas na colônia luso-portuguesa, em que os grupos de escravizados possibilitaram a reprodução integral das culturas africanas na América (SWEET; MINTZ; PRINCE *apud* MARCUSSI, 2015, p. 29-32).

Os autores não entram em consenso sobre as suas raízes históricas, pois, analisam mais a sua flexibilidade de adaptação em território luso-brasileiro do que em decifrar o seu código na ritualística e das cerimônias mágico-religiosas. “As feitiçarias e as demais práticas mágicas foram ao nosso ver, manifestações de uma religiosidade mais bem guardada pelos africanos e seus descendentes” (RODRIGUES, 2013, p. 165). Porém, conseguiram chegar ao consenso demográfico das suas raízes localizadas no centro-africano.

Exemplificando com o caso da calunduzeira Angolana, Luzia Pinta na audiência de sua confissão ao inquisidor Manuel Varejão, indagada “...que doença é essa da sua terra a que chama de calunduz...” (ANTT, 1744, proc. 252), a ré diz que seu mal vinha de sua terra pátria: “Disse que, a respeito do contido na pergunta, só sabe declarar que à dita doença lhe chamam na sua terra calundus, e que esta se pega de umas pessoas a outras...” (ANTT, 1744, proc. 252). Não especificando uma região em especial e desta forma se apropriando de demais rituais no aprendizado com os ditos feiticeiros(as), depois da travessia do Atlântico.

Na colônia luso-brasileira os praticantes de atividades mágico-religiosas eram conhecidos como feiticeiros, e calunduzeiros se viam como benzedores, curandeiros e adivinhadores, onde eram frequentemente procurados na utilização dos seus poderes



sobrenaturais, que discorriam do corpo, das doenças e dos acontecimentos futuros. Suas habilidades não eram exclusivas de determinados grupos e se espalhavam entre os colonos. Os praticantes se viam como calunduzeiros, visto que o termo feiticeiro(a) era uma forma de demonização por parte de colonos e pela Igreja, pois eram contrários as práticas, associados aos malefícios.

A definição de calunduzeiros pelos colonos possui uma associação explícita a partir da testemunha de João do Vale Peixoto. Luzia era nomeada de “calunduzeira, adivinhadeira e curandeira de feitiços” (ANTT, 1744, proc. 252). A ré em momento de audiência não reconhece o primeiro termo, pois entendia que calunduzeiros era ao mesmo tempo adivinha e curandeiro, no entanto, as práticas de curandeirismo e adivinhações no calundu podem se expor separadamente (MARCUSSI, 2015, p. 26). Luzia é considerada calunduzeira pelas curas de feitiços e doenças.

Era recorrente a procura dos calunduzeiros para realização de suas benesses no intuito da cura de distúrbios mentais, perturbações espirituais e nas doenças físicas como tuberculose, varíola, lepra, entre outras; e pelo dom da adivinhação eram revelados os culpados por crimes, quais eram as doenças e pela busca de objetos perdidos.

Nos seus rituais rogavam às entidades espirituais pedindo orientação para descobrir as causas da enfermidade que sofria o doente. Quando descoberto, tinha outro passo em que os instruísse o remédio apropriado para curá-lo. Tinha momentos em que o espírito lhe fornecia informações e, muitas das vezes, falava por sua voz (MARCUSSI, 2015, p. 71). De certo que em seu estado amortecido ou fora de si, com uma expressão perturbada eram os sinais que apontavam o transe/possessão.

Os calunduzeiros se integraram no mercado luso-brasileiro de curas mágicas, sendo procurados por todo tipo de gente na sociedade colonial.

Essa influência entre três tradições ritualísticas (a africana, a indígena e a católica popular) fez com que, uma vez radicado na América portuguesa, os calundus centro-africanos se integrassem a um sistema ritual bem mais amplo, o que permitiu a extensão de sua clientela para outros grupos sociais além dos africanos (MARCUSSI, 2015, p. 65).

O calundu de raiz demográfico centro-africano é descrito com termo em que absorve várias práticas semelhantes e pertencentes aos mesmos grupos étnicos. Também se apropria de outros grupos como forma de acomodação e legitimidade, utilizando de suas práticas na sociedade colonial, vista da mesma forma pelo Santo Ofício. Ao percebermos que o cotidiano



na colônia era intenso e de múltiplos costumes e culturas, tentaremos entender os motivos que levavam o poder eclesiástico a permitir as práticas consideradas heréticas na colônia.

### **3 ENTRE A CAPELA E O CALUNDU**

Luiz Mott ao traçar a linha de Rosa, descobre-se sua matriz africana da região da Costa da Mina e nativa da nação courana - e há poucas informações sobre esta nação (MOTT, 1993, p. 13). Partindo da pesquisa sobre o processo de Luzia Pinta, foi identificado que ela se utilizava de vários rituais de feiticeiros atuantes dos Reinos do Congo, Matamba e Angola, traçando sua matriz africana mais ligada às práticas mágico-religiosas da região de Angola (MOTT, 1994, p. 73-82). As duas acusadas e sentenciadas pelo Santo Ofício possuem destinos semelhantes, entretanto, matrizes, trajetórias e rituais diferentes. As duas processadas pela inquisição irão nos apresentar a relação não somente no âmbito da acomodação cultural religiosa existente na colônia luso-brasileira, mas, no êxito de adquirir o respeito e credibilidade na finalidade de atingir um público heterogêneo na guarda de suas atividades e crenças e das relações com a Igreja na preservação dos seus ritos ancestrais.

Rosa Egipcíaca tem a sua trajetória nada diferente de outros escravizados vindos da África. Iniciando o seu caminho dentro no navio negreiro aos seis anos de idade, preta, cativa, solteira, batizada<sup>6</sup>, natural da Costa da Mina, aprendeu a ler e escrever durante a sua vida na colônia, sem informações sobre o seu parentesco, apenas na vida adulta forma a sua “família espiritual” e tendo dezenas de “filhas” em seu Recolhimento de Nossa Senhora do Parto (MOTT, 1993, p. 7-14).

Chegando ao Rio de Janeiro, viveu dos seis aos catorze anos (1725-1733). Após esse tempo, permaneceu na freguesia de Nossa Senhora do Inficionado, em Minas Gerais, onde viveu dos catorze aos trinta e dois anos, entre 1733 e 1751. Em Minas Gerais, com o advento da descoberta do ouro no momento de desenvolvimento econômico, região majoritariamente constituída de homens no intuito de angariar fortuna com ouro recém-descoberto pelos bandeirantes paulistas; além do trabalho duro nos riachos e nas minas, a falta de mulheres, principalmente brancas, fora uma oportunidade para Rosa na sua condição de cativa se

<sup>6</sup> Deixando claro que se tratava de indivíduos “batizados”, o que era importante para se qualificarem como hereges, uma vez que um infiel ou pagão não podia ser tido como um herege, pois não estava incluído no corpo da cristandade. Cf. MARCUSSI, 2009, p. 3.



transformar em mulher da vida. Passou por quinze anos vivendo como meretriz<sup>7</sup> até o momento que teve os ataques diabólicos.

Tendo já no Rio de Janeiro ‘tratado torpemente’ com o seu senhor – isto é, mantido relações sexuais com o mesmo, vivendo Rosa em casa de uma mulher emancebada, barregã do capitão Durão [...] no meio de uma multidão de escravos machos e homens livres sequiosos de sexo, em pouco tempo a adolescente courana ‘cai na vida’ (MOTT, 1993, p. 33-34)

Rosa Egípcia tem seu início no mundo invisível, quando ao assistir a missa cai no chão fazendo gestos e movimentos que parecia um demônio, logo em seguida aparece o Padre Francisco Gonçalves Lopes, mais conhecido como Padre “Xota-Diabos”, que em mãos com o *Rituale Romanum*, sua estola, água benta e a cruz começa a exorcizá-la. O ritual de exorcismo dura em média duas horas, depois do desgastante trabalho na salvação da alma, termina com Rosa voltando a si, do tal “acidente” sobrenatural. Após esse momento, o padre Francisco, tanto por zelo ou caridade cristã, inicia vários trabalhos espirituais na negra vexada. (MOTT, 1993, p.59-63).

E é nesse contexto em que “às vezes religiosidade devassidão caminham de mãos dadas...” (MOTT, 1993, p. 34). Após o dia de seu “acidente”, o Padre Xota - Diabos vira seu orientador espiritual. Depois do seu exorcismo, ocorre a sua conversão no ano de 1748, de meretriz à mulher cristã e dos bons costumes. Os exorcismos farão parte da vida desta cativa. Na esfera pública, os seus vexamentos lhe atribuíram adjetivos como demoniada e espiritada (MOTT, 1993, p. 64).

As pessoas nas ruelas do Inficionado deviam se admirar e se benzer quando o Espírito baixava na ex-meretriz de Dona Ana, paralisando seus passos, impedindo-a de entrar na Matriz de Nossa Senhora de Nazaré, ou projetando-a fortemente contra a Santa Cruz (MOTT, 1993, p. 65).

O caso de Rosa não está tipificado por *Calundus*, no registro bibliográfico por não existir a exemplo de alguns traços típicos do calundu como a reunião de atabaques e cantos, invocações de espíritos com músicas e danças, porém, é chamado de *Vexamentos* como ela e padre Francisco chamam os casos de transe/possessão, que posteriormente vem a ser

<sup>7</sup> De certo tentando adquirir pecúlio para sua liberdade no mesmo caminho que outras cativas africanas. No comércio como escravo de ganho “negro do tabuleiro” ou nos serviços meretrícios, desta forma acumulando fortuna para aquisição de sua alforria. Cf. MOTT, 1988, p. 12-13; Outra possibilidade de conquista de sua alforria seria com a feitiçaria, ou seja, pelo medo dos malefícios ou pelo prejuízo com a perda de outros escravizados, na impossibilidade de vender a escrava (devido à fama pública e notória), só restava ao senhor se render à alforria. Cf. RODRIGUES, 2013, p. 172.



identificado e chamado *Afectu*<sup>8</sup> ligado a um espírito familiar, contudo possuem semelhanças aos momentos de transe/possessão de um calunduzeiro.

A calunduzeira Luzia Pinta acusada e sentenciada pelo Santo Ofício por *objuração de leve suspeita de ter abandonado a fé católica*, considerada uma sacerdotisa por suas práticas de cura espiritual e física, além, das suas adivinhações, muito procurada nas regiões de Minas Gerais contra os malefícios, de modo, que apresentam semelhança nos momentos de transe/possessão entre o calundu e o *affectu*.

Luzia Pinta<sup>9</sup> em terra luso-brasileira supõe-se que deve ter chegado aos anos iniciais de elevação de Sabará a vila em 1711. Tem o seu dito “acidente”, durante a missa em dia de santo que lhe deixou mal, sendo chamado o preto Miguel experiente calunduzeiro que se empenha no processo de iniciação ritualístico, onde transformam Luzia em uma líder espiritual e sacerdotisa hábil a oferecer serviços religiosos, existindo a relação entre os dois orientadores espirituais na vida das duas negras (MOTT, 1994, p. 132-133).

Em seus trabalhos, Luzia ficava em transe/possuída no decorrer de duas horas que ficará com algazarras, enfurecida e emitindo bramidos horrorosos, mesmo período de transe/possessão de Rosa (MOTT, 1994, p. 133-137). Não diferente ficava Rosa em seu vexamentos onde também assumia uma cara assustadora, com a voz rouca e com gestos demoníacos (MOTT, 1993, p. 62-63). A diferença que existia era o ato de possessão/transe de Luzia era induzido aos sons de atabaques e música onde elas recebiam os ditos “ventos de adivinhar” e Rosa caía no chão em qualquer momento e lugar chamando atenção das pessoas próximas.

Atividades de Luzia envolvia a cura, benzeduras, danças e adivinhações na região de Sabará recebendo pagamento por seus trabalhos, que eram para sua subexistência e outra parte revestida em missas encomendadas ao Santo Antônio e São Gonçalo (inclusão simbólica negociada), tipo de declaração em público da devoção católica deixava os observadores católicos menos inclinados a denunciar os calundus às autoridades eclesiásticas mesmo sabendo

<sup>8</sup> Para um analise mais histórico centro-africano, psicanalítico e cosmológico sobre o *Afecto*. Ver: MOTT, 1993, p. 480- 483.

<sup>9</sup> Nada mais informa a documentação a respeito de Luzia em seus primeiros anos, a história familiar reflete a mesma situação de milhares de outros africanos transportados para o Novo Mundo, descendentes da união de progenitores pertencentes a etnias diversas, alguns já vivendo no cativeiro e convertidos à força ao catolicismo. Provavelmente a negrinha Luzia aprendeu desde tenra idade a língua dos colonizadores, sendo socializada sob a influência cultural sincrética Congo-Angola de seus familiares.

da natureza heterodoxa do rito. Possível manobra utilizada pela calunduzeira como forma de permanência de suas crenças ancestrais.

Já Rosa, tinha a inicialmente São Caetano, futuramente no seu recolhimento penetra e se diversifica sua cultura devocional, assim, acabar por mesclar e admirar vários outros mártires e santos (MOTT, 1993, p. 492). O Padre Xota-Diabos que se utilizava dos seus vexamentos como forma de atrair curiosos, além de vários tipos de pessoas para as capelas e igrejas as quais missionava, “é admirável que haja tanto energúmenos entre gente pobre e desvalida! A pobreza multiplica os endemoniados, assim também a ignorância multiplica os exorcistas<sup>10</sup>”. Forma utilizada por Xota-Diabos era um meio de adquirir mais fiéis e de legitimar a sua conduta perante os energúmenos e a Igreja e angariando mais respeitabilidade.

Ao que parece, as manobras de atuação das duas negras era uma forma de estratégia de inserção na sociedade colonial. Estratégia essa utilizada junto a inclusão de signos católicos nos seus ritos juntamente com os de centro-africano, permitia a conquista do repeito e credibilidade diante da sociedade mista, desta forma, tendo respeitabilidade na comunidade. “Por meio deste processo de interpretações recíprocas de duas tradições em diálogo, criou um contexto cultural particular, nem português, e nem exatamente angolano, mas um texto próprio da zona de mediação na qual viveu” (MARCUSSI, 2006, p. 122; p. 228).

Essa ambiguidade fica caracterizada na relação entre a capela e o calundu, onde práticas católicas se fundiam com o não católico. Modelo configurado ao longo do século XVIII, que no cotidiano na colônia luso-brasileira a religiosidade não deixava de existir e se externar, mas, buscava sempre se conservar reclusa e no ambiente privado, meio na qual a população que contratava esses serviços e encontrava um modo de se proteger da inquisição (MOTT, 1997, p. 201). Ao percebermos que o cotidiano na colônia era intenso e de múltiplas tradições e culturas, tínhamos ainda a imersão dos símbolos africanos na religião católica e vice-versa e, sobretudo na resistência dos negros em manter e/ou recriar a sua identidade e cultura ancestral pelo processo de acomodação/aculturação das práticas religiosas.

#### 4 ENTRE O RAMO DE OLIVEIRA E A ESPADA

O cotidiano na colônia luso-brasileira era de intensos diálogos entre os demais e com os diversos costumes existentes. Na crença religiosa que desempenha um papel importante na

<sup>10</sup> Discurso racionalista feito por um qualificador jesuíta enviado para investigar Frei Alberto de Santos Tomás suspeito de práticas e rituais considerados heréticos. Cf. MOTT, 1997, p. 198.



vida das pessoas, indiferentemente da “cor/ qualidade”, condição social, gênero e de tantos outros fatores para distinção social, colonos conviviam com práticas religiosas africanas, tanto como participantes, quanto críticos ou desinteressadamente com a religiosidade africana. A feitiçaria, curandeirismo, adivinhações e profecias no contexto estudado intervêm de maneira significativa na vida colonial (POSSIDONIO, 2015, p. 77).

Nas Minas Gerais a ação episcopal teve o seu início com o Bispado do Rio de Janeiro, logo em 1745, com a criação do Bispado de Mariana as suas ações representaram um forte papel na repressão dos crimes de feitiçarias. Atuando com as suas instâncias eclesiásticas agindo com as visitações diocesanas e episcopais (SOUZA, 2012, p. 24). Vimos que o Bispado do Rio de Janeiro não era iniciantes nestas atividades, em sua geografia também se desenvolviam as práticas religiosas africanas, que até nos oitocentos tinham a sua representatividade forte em seus recôncavos.

[...] africanos e crioulos souberam se apropriar do espaço geográfico do Rio de Janeiro, utilizando-o também para as suas funções religiosas. Nesse campo do sagrado atuaram com desenvoltura, principalmente se levarmos em consideração as dificuldades de manter cultos de origem africana no anonimato. [...] casas religiosas das freguesias urbanas do Rio estavam em pleno funcionamento, tornavam-se conhecidas por quem estivesse em seu entorno, isso graças aos sons dos enfurecidos tambores, das cantorias acompanhadas de palmas e gritos, além de danças e outras características que os colocavam em evidencia [...] (POSSIDONIO, 2015, p. 103).

Das atividades sociais e repressivas percebemos que a igreja com o Santo Ofício estava atuando com atenção sobre esses indivíduos, à defesa da doutrina/hegemonia católica era a sua prioridade na sociedade colonial. Porém, qual foi o motivo que levou a Igreja ou seus agentes eclesiásticos em permitir as atividades de certos indivíduos atuando nas práticas consideradas de heresia e feitiçaria ao longo do século XVIII?

Rosa Egipciaca nos ajudara a entender como funcionou essa relação que obteve autorização do clero para construção de um recolhimento de Nossa Senhora do Parto, tendo até o padre João Ferreira de Carvalho de Minas Gerais como patrocinador e que a venerava como se fosse relíquia de Deus, além, de impressionar alguns sacerdotes e Freis franciscanos no Rio de Janeiro, valendo-se de piedosa veneração por esses ministros do altar e que foi considerada com uma Santa nos seios da Igreja.

Escapando dos pecados em Minas Gerais, da justiça eclesiástica e do povo que a chamava de feiticeira, Rosa e Padre xota-diabos se encontravam na periferia da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro no ano do senhor de 1751, iniciando busca por adeptos e devotos



no êxito de reconhecimento e confiança gerando uma rede relacionamento, mais tarde, consegue uma estadia na casa de Dona Maria mais próxima do centro comercial e administrativo. Desta forma alcança humildemente um novo orientador espiritual Frei Agostinho de S. José (1751-1758), da ordem dos franciscanos do mosteiro de Santo Antônio que foi impressionado pela africana pelos seus dons, visões e revelações preternaturais que no ano do senhor de 1752 insere a negra courana nos patamares superiores da vida mística (MOTT, 1993, p. 219-220). Qual interesse a ordem franciscana tinha com a ex-meretriz?

Frei Basílio Rower chama atenção ao sincretismo na religião católica, que na colônia era característico do profano se misturar com o sacro. Surgindo Rosa neste sacro *décor*, aos olhos dos franciscanos e de seus companheiros, correspondia o que estava faltando nesta cidade carente do sobrenatural. A ordem religiosa acreditando que fora escolhida pela divina providência para revelar ao mundo as graças e a benções que tanto esperavam e no mesmo ano de sua chegada a cidade de São Sebastião apresentam a sua flor do Rio de Janeiro Rosa Egipcíaca da Vera Cruz, após, jejuns prolongados, autoflagelação, uso de silício, novenas intermitentes e comunhões frequentes (MOTT, 1993, p. 240).

Tendo em vista a sua notoriedade perante a comunidade franciscana, Frei Agostinho, estimula Rosa na fundação de seu recolhimento do Parto, inaugurado em 1754, que virou um espaço de seus transes e revelações e de acolher negras, forras, ex-meretrizes, além, de mulheres brancas na constituição heterogênea para uma maior representatividade na legitimidade social de seu recolhimento. Em sua reclusão foram aumentando o dom de suas revelações divinas, ganhando adeptos e respeito, claro em apoio dos seus orientadores espirituais fez *fazer-crer* das suas revelações que julgava ter auferido das experiências místicas e que quando apresentada aos seus devotos obtinha respeito social (GODOY, 2012, p. 110-123).

Alguns desses moradores tornaram-se seus devotos por presenciarem suas diabururas quando possessa pelo Espírito Zelador dos Templos: falando grosso com voz cavernosa, caindo desacordada no chão, sempre com o rosário na mão rezando aos pés dos santos e altares, comungando várias vezes por semana, vestida de franciscana, avançando brutalmente contra as irreverentes nos ofícios divinos. Todo esse comportamento virtuoso e místico, além do apoio que recebia dos padres e até do bispo, contribuíam para que mais e mais pessoas a reputassem como santa (MOTT, 1993, p. 379).

Em tempos que Rosa teve suas visões divinas, a igreja mantinha a devoção cordícola mesmo não legitimando. “Os Sagrados Corações tornam-se, nesses meados do século XVIII, a grande moda devocional, irmanando bispos e beatas de toda a cristandade”. Tornando Rosa



Egipcíaca a principal propagandista da igreja. Levando ao Bispo a ficar admirado até com umas das visões serem semelhantes às visões de uma beata francesa, sem dizer dos escritos teológicos e litúrgicos desta recente devoção. Revelando o bispo em momento posterior ele natural devoto cordícola (MOTT, 1993, p. 323-324).

Em seu recolhimento, instalou-se verdadeiro culto idolátrico à sua pessoa, com os devotos venerando-a de joelhos, disputando suas relíquias, guardando seus escritos como fossem revelações divinas. Algumas liturgias pecavam pela heterodoxia, notando-se elementos de forte inspiração africana. [...] Rosa comandava certas cerimônias em que era nítido o sincretismo afro-católico (MOTT, 2005, p. 11).

A aprovação de Rosa Egipcíaca pelo Bispo Antônio do Desterro<sup>11</sup> não teve tanto dificuldade perante as circunstâncias geradas pela devoção dos sagrados corações diante da sociedade luso-brasileira, além, do intuito dos franciscanos na transformação de Rosa em uma Santa mesmo que viva. Atentando-se ao Bispo, pois, o seu entusiasmo pela negra courana pode estar ligada aos interesses da Santa Madre Igreja e utilizando-a neste universo simbólico de justificação religiosa afro-católico no intuito de adquirir novos fiéis.

É, portanto neste contexto de valorização, por parte da igreja, de modelo de santidade mais acessíveis e próximos das gentes de cor, que surge como por inspiração da Divina Providência, no Rio de Janeiro [...] enviado pelos céus, Rosa Egipcíaca da Vera Cruz. Certamente os providenciais franciscanos esperavam repetir com a beata recém-chegada das Minas Gerais o mesmo elogio atribuído a seu irmão de cor, Benedito de Filadelfo (MOTT, 1993, p. 245).

Esse intuito iria garantir o aumento de devotos e atingir o público negro colonial para ordem franciscana em que, “...os africanos contavam com o apoio e a solidariedade de redes de fiéis e devotos – como era o caso de contexto social dos calundus luso-brasileiros –, conseguiram resguardar com maior tenacidade o caráter sagrado de suas crenças e práticas” (MARCUSSI, 2015, p. 394). Desta forma lhes rendendo riquezas para os cofres das instituições eclesiásticas e da garantia da manutenção das velas dos altares e demais gastos dos atos litúrgicos do próprio convento e igreja. Interesse desta ordem na garantia de fortuna e prestígio eclesiástico.

Outra inclusão simbolicamente negociada pelos clérigos foi com as visões disseminadas por Rosa que possuíam imagens e fala indecifráveis aos sacerdotes, por isso

<sup>11</sup> Do prelado da diocese o beneditino, exerceu suas funções como Bispo da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro por vinte e oito anos (1745-1773). Bispo Antônio do Desterro interferiu por duas vezes nas atividades de Rosa Egpcíaca: 1º) na sua expulsão do recolhimento do Parto em 1758, retornando Rosa em 1759 e a 2º) Na prisão e no envio aos cárceres inquisitoriais em Lisboa no ano de 1762 e o seu auto de fé no ano de 1765. Cf. MOTT, 1993, p. 202.



existia um medo de que suas revelações fossem apartes diabólicos que “...coube a Santo Tomás de Aquino papel de destaque nesta demonização: para ele, insistir em adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas era pecado grave, que via como pacto demoníaco” (SOUZA, 1986, p. 157).

Nos processos da Inquisição portuguesa várias são as falsas beatas e embusteiras, algumas degredadas para o Rio de Janeiro ou Bahia, a declarar textualmente que passaram a forjar visões e dons preternaturais com vistas ao reconhecimento social e ao usufruto das mordomias proporcionadas pelos devotos (MOTT, 1997, p. 182).

Desta forma Rosa era ponderada pelo Frei Agostinho e pelo Padre Xota-diabos, o Frei que determinavam quais as revelações de suas visões poderiam ir a público, pois, havia incerteza e cuidado que poderiam comprometer a honestidade, boa fé e confiabilidade dos sacerdotes. Temiam que à divulgação de seus prodígios chegassem ao conhecimento do Santo Ofício (MOTT, 1993, p.353; p. 362). Estratégia realizada para que não houvesse dúvidas sobre as visões divinas de Rosa.

O temor do Frei e do Padre sobre os conhecimentos do Santo Ofício das atividades de Rosa Egipcíaca dentro do recolhimento do Parto faz sentido, pois, “Não é para menos que muitos católicos no Brasil antigo tenham sido denunciados ao Santo Ofício de Lisboa, por terem blasfemado dizendo ‘que a vida de casado era melhor do que a de religioso’” (MOTT, 1993, p. 377).

O conhecimento teológico dos sacerdotes tem como manobra em selecionar signos e aspectos próprios, facultando outros. Um sentido estratégico para criação na aproximação de acordos simbólicos vista a ação conjunta entre os dois. Cristina Pompa utiliza a expressão “mediação cultural” para o ato de interação simbólica. Criando uma linguagem homológica na tradução de sentidos, onde seleciona e liga signos cristãos no desenvolvimento dos diálogos sobre as visões divinas entre as partes no conjunto simbólico para divulgação ao público. (POMPA *apud* MONTEIRO, 2006).

Seria difícil imaginar que Rosa implementaria suas apropriações culturais simbólicas de matriz africana e católica por conta própria, até, Luzia calunduzeira precisava da participação eclesiástica.

Luzia Pinta deixou bem clara a participação do clero católico no estabelecimento dessas homologias quando atestou que, após a sua experiência êxtase em Luanda, fora um padre que lhe disse que o ancião barbado que ela vira Deus nosso Senhor. Nesse episódio, o padre Manuel João enfatizara as possíveis semelhanças entre as concepções cosmológicas da menina e da religião católica [...] se o calunduzeiro



reforçava o conteúdo cristão de suas práticas para convencer a clientela católica, o contrário também era verdadeiro: os sacerdotes católicos também poderiam ressaltar conjunturalmente similaridades entre alguns dogmas católicos e a centro-africanas [...] (MARCUSSI, 2015, p. 229-230).

Na prática das suas adivinhações definidas no conjunto centro-africano e católico representava sua dupla fonte de autoridade ritualística. Aos olhos dos devotos africanos, viam como portadora especial de sua ancestralidade, capacitada para regeneração dos laços ancestrais africanos para colônia e para os devotos portugueses era vista com uma pessoa ligada especialmente com Deus, com revelações e bênçãos concedidas espiritualmente. Assim, Rosa atinge os diferentes bem-aventurados e adquirindo autoridade no ritual nos círculos sociais e culturais diversos (MARCUSSI, 2015, p. 223). Elevando assim, o grau de legitimidade e respeitabilidade perante a elite portuguesa na sociedade colonial e de seus devotos.

O paternalismo tolerante e compreensivo do senhor e a intransigência dogmática e ortodoxa [...] constituíam, portanto, duas faces possíveis da ideologia da camada senhorial. O primeiro [...] e talvez ainda mais à frente, via as práticas africanas, já um tanto sincretizada, como mal necessário à manutenção do plantel escravo. O segundo, numa visão talvez mais vincadamente metropolitana, associava a identidade cultural específica do africano a grave crime contra a Fé e contra o rei (SOUZA, L; 1986, p. 266-267).

A mediação simbólica católica com a estrutura centro-africana foram produtos de desenvolvimento de interação cultural no qual o poder eclesiástico teve o seu papel de importância para legitimação no caso de Rosa.

Após anos de atuação com as suas visões, considerada Madre<sup>12</sup> e com inúmeros devotos na cidade do Rio de Janeiro, só agora no ano do nascimento de Nossa Senhora Jesus Cristo de 1762, houveram de fazer denúncias para o Bispo Antônio do Desterro contra Rosa Egípcia. Em primeiro momento o que se entende que dentro do Convento de Santo Antônio existia uma briga de facções entre os franciscanos que lutavam pelo poder e com o falecimento do Frei Franciscano seu orientador espiritual no ano de 1758, fora eleito provincial dos franciscanos, Frei Manuel de Encarnação que decide apresentar denúncia ao Bispo para punição e expulsão da negra courana do recolhimento.

Nos doze anos que Rosa viveu no Rio de Janeiro, seguramente deveria existir no seu perímetro urbano uma meia centena de familiares, alguns, inclusive, residindo nas

<sup>12</sup> Rosa oficialmente não foi nomeada regente do recolhimento do Parto, por seu *status* de negra, ex-prostituta e vexada por espíritos, não possuía requisitos para ser nomeada pelo Bispo. Fora nomeada a beata Maria Teresa do Sacramento, porém, quem ordenava e organizava as atividades e todos a obedeciam e chamavam de Madre era Rosa Egípcia (MOTT, 1993, p. 298).



imediacões do Recolhimento do Parto, como o Familiar Alexandre Peixoto, morador na freguesia da Candelária, habilitado em 1758 (MOTT, 1993, p. 597).

A bibliografia de Rosa Egipcíaca parece exemplificar a relação de permissividade dada pelo clero nas suas atividades consideradas heréticas, mas nos apresenta pistas do que poderia ter ocorrido para tal fato. Que na denúncia feita à autoridade eclesiástica ao Bispo Dom Antônio Desterro, descobre-se que já estava ciente sobre os atos de heresias realizadas pela recolhida africana. A partir da entrega de dezenove nomes pelo Frei Manuel da Encarnação ao comissário da Inquisição Padre Antônio de José dos Reis Pereira de Castro é iniciado os interrogatórios para melhor compreensão sobre os atos de Rosa.

Após o arrolamento das testemunhas tem se verificado que alguns não acreditavam sobre os poderes preternaturais, tinha os seus devotos e outros deram o testemunho contra á negra, talvez, pelo medo de punição que lhes poderiam ocorrer. “[...] as respostas dos réus era muito mais frequentemente apenas um eco das perguntas dos inquisidores” (GINZBURG, 1990, p. 14). A vexada tinha poderes sobre seus devotos, dito por uma das testemunhas que “Rosa engana mais as mulheres, que são mais fáceis de dar crédito a isto veneram e, respeitam por grande serva de Deus” (MOTT, 2015, p. 586). Padre Felipe de Souza uma das testemunhas confirma que pela fama de Padre Xota-Diabos dava legitimidade para Rosa. “Diz concluir que o Padre Francisco é niniamente crédulo em seus embustes, e a respeita por pessoa de grande virtude” (MOTT, 2015, p. 585). Conquistando várias pessoas para o seu rebanho, sobretudo mulheres como devotos para verdadeira adoração.

Esse pequeno grupo de testemunhas estava dividido, porém, dois clérigos, Padre Vicente Pereira e Padre Felipe de Souza foram decisivos para determinar a acusação tanto de Rosa Egipcíaca e do Padre Francisco Gonçalves, por motivar e legitimar as condutas heréticas. O que deixa curioso é que dois clérigos, além, do Bispo estavam cientes de tal atitude e não denunciaram anteriormente a Inquisição, pois, todo anos era lido *Edital do Santo Ofício* pressionando os fiéis e o corpo eclesiástico a denunciar aos comissários e familiares do Santo Ofício.

As ferramentas de repressão eram diversificadas. Em primeiro lugar, as categorias do discurso demonológico penetravam as mentes e consciências de colonos brancos e mesmo de escravos e libertos, denunciando [...] como forma de adoração demoníaca e como anátemas da sociedade católica. Quando a auroidade e a credibilidade desse discurso eram posta em xeque, os tribunais episcopais recolhiam denúncias e precediam a prisões (MARCUSSI, 2015, p. 416).



Observado na bibliografia de Rosa Egipcíaca e apontado por Luiz Mott apresenta o seu comportamento oposto aos dogmas tradicionais da Igreja, ou seja, os seus erros teológicos e não a sua cor, deixando de lado o discurso tradicional da cor, como Homi Bhabha explica: “A pele, como a significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches [...] discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias na sociedade colonial” (BHABHA, 1998, p. 121). No caso de Rosa podemos abdicar do racismo de um discurso do sujeito colonial.

Podemos observar que Rosa era protegida por Frei Agostinho e o Padre Xota-diabos durante a sua vida no recolhimento. No entanto, com o falecimento de Frei Agostinho e sem mediação cultural, fora acolhido a denúncia contra Rosa que acabou por cair nas malhas do agente inquisitorial. Pois, o principal erro de Rosa courana fora ter se desviado da doutrina oficial da Igreja, trazendo dogmas opostos aos tradicionais católicos, em sua bibliografia houve vários relatos sobre suas visões consideradas heréticas, em especial que a: “Tornou-se herege e heresiárca ao propor que o filho de Deus ia encarna-se pela segunda vez, em seu útero e que ela era esposa da Santíssima Trindade” (MOTT, 1993, p. 726). O que levou ao cárcere da inquisição foi a sua atitude heterodoxa, destituindo-a de sua autoridade ritualística.

Apesar das mulheres serem minoria nas atuações mágico-religiosa na colônia luso-brasileira, Rosa teve consequências por sua atividade. Por um conceito medieval europeu, as mulheres eram acusadas de feitiçaria, embusteiras e heréticas por atitudes como por exemplos de visões proféticas e de seus vexamentos fossem ação demoníaca, sofreu desta forma um processo de acusação (SANTOS, 2002, p. 278). Rosa Maria Egipcíaca de Vera Cruz, acusada pelo Santo Ofício por *heresia formal* cumprindo com os artigos 866 e 867 das *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*<sup>13</sup>, atuava na sociedade colonial com as suas adivinhações, visões, premonições de forma proporcionar um espetáculo aos que assistiam com temor e admiração. Rosa viveu sua vida mística como uma negra típica e de modelo de sincretismo afro-luso-brasileiro.

Presa e julgada pelas autoridades eclesiásticas tendo seu Auto de Fé no ano de 1765, fora uma personagem de grande ameaça contra-reforma tridentina. Tinha uma personalidade autoritária, ambiciosa, mistificadora e megalomaníaca, porém, generosa, companheira, espírito

<sup>13</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispado, e do conselho de sua Majestade: propostas e aceitas pelo Synodo diocesano, que o dito senhor celebrou e 12 de junho do anno 1707. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1823.



de liderança e piedade fizeram parte da negra courana. Que com suas manifestações preternaturais de credibilidade duvidosa obteve legitimação por parte dos seus sacerdotes orientadores espirituais que não conseguiram que fosse oficialmente reconhecida como *Serva de Deus*, caminhando para sua elevação à glória dos altares.

Apesar de inspirar-se mais no modelo de santidade do mundo dos brancos, é uma profetisa e revolucionaria, negra e feminista, pois quebrou dois fortes tabus da sociedade escravista: desrespeitou o interdito milenar da tradição judaico-cristã que impedia as mulheres de falar em público, passando por cima das barreiras culturais e legais que segregavam os negros e escravos dos postos de comando da sociedade colonial (MOTT, 1993, p. 727).

Foi identificado que a permissividade que envolvia Rosa não ocorreu de forma negociada pelos agentes inquisitoriais, o que houve foi um atestado de incompetência e/ou displicência por esses agentes do Santo Ofício. Que em terras de Santa Cruz o cargo de familiar e comissário servia apenas para os agentes como título de prestígio e honra, além do privilégio e promoção social, ocorrendo, então, um desinteresse em atuar na função investigatória e repressiva estabelecido pelo regimento. Desta forma gerou reprodução e oenraizamento de incontáveis atuações desviantes de competência do Santo Ofício, nem os familiares e comissários tomavam a decisão de denunciá-las à mesa inquisitorial (MOTT, 1993, p. 598-599). No entanto, mesmo que os agentes inquisitoriais se desinteressassem sobre o assunto, houve em que os tribunais episcopais e até civis assegurassem para si a responsabilidade e erros aconteceram e chamaram atenção sem que os inquisidores pudessem fechar os olhos.

A permissividade de seus atos não foi simbolicamente negociada pelos agentes eclesiásticos e sim por interesses entre as partes, em que, as virtudes e as circunstâncias permitiram que Rosa conseguisse autorização do Bispo e da mesa diretora para construir o seu Recolhimento e a divulgar as suas visões proféticas perante a sociedade colonial. O que posteriormente foi a sua queda e que a Igreja não poderia fechar os olhos para retidão ao dogma e a unidade da fé.

## 5 CONCLUSÃO

Descrevendo a dinâmica das práticas mágico-religiosa e sua habilidade de flexibilização na ressignificação de símbolos, rituais e negociações, não abandonando as suas particularidades da religião africana. No território luso-brasileiro era guiada a apropriação de



elementos católicos para validar suas práticas ritualísticas perante o poder da Igreja. O caso de Rosa e Luzia ajudou a entender as manobras utilizadas para inserção social de sua cultura e de como foram feitas as relações sociais e religiosas na sociedade colonial, em que as crenças católicas compactuavam com as crenças mágico-religiosas.

Por tanto, para analise apoiou-se sobre a fonte bibliográfica de Rosa Egipcíaca e do processo inquisitorial de Luzia Pinta que tiveram uma grande contribuição no desenvolvimento da pesquisa, frisando numa visão histórica e antropológica. Configurando, assim, um olhar privilegiado dos sujeitos como ponto inicial para problematização abordada na pesquisa.

Ao tentar identificar as razões que levaram tanto a Igreja quanto seus agentes eclesiásticos em permitir as atividades de certos indivíduos atuando nas práticas consideradas de heresia e feitiçaria, cheguei ao entendimento que houve por parte dos agentes inquisitoriais certo desinteresse das suas funções repressivas, além, que Rosa Egipcíaca estava até o momento suprindo as necessidades que a Igreja precisava, principalmente com a ordem dos franciscanos do convento de Santo Antônio no Rio de Janeiro, não havendo uma permissividade negociada com os agentes inquisitoriais e com a Igreja. Possibilidade formada de que Rosa autorizada pela Igreja com suas práticas fora permitida para evitar conflitos não foi identificado, porém, a conquista de devoto negros em adoração a Santa viva, tinha o intuito de angariar moedas de ouro para a ordem dos franciscanos e com ajuda desta ordem Rosa consegue legitimidade e integração social pelos colonos.

Com o resultado obtido neste trabalho farei as seguintes sugestões para as futuras pesquisas, que seria mais bem empregado à comparação de fontes, apesar de possuir somente o caso de Luzia Pinta e a bibliografia de Rosa Egipcíaca que fazem parte de processos inquisitorial, com a comparação de registros das Devassas e dos Livros de Promotor, são fatores importantes no preenchimento de lacunas de fragmentos espalhados, além de um maior aprofundamento sobre os conceitos abordados.

Cabe ressaltar que a temática já tem sido objeto de vários tipos de pesquisa historiográfica ao longo dos anos, das formas em que a Igreja atuava sobre a sociedade no período colonial e nas vivências sociais e religiosas. Porém, o presente trabalho auxiliará as demais pesquisas sobre as formas de repressão realizadas pela Igreja contra as práticas mágico-religiosas, pelas formas de resistências no processo de (re)construção de identidade, além da apropriação religiosa e cultural realizadas pela população negra no período colonial.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo. 252. m. 26, 87 fls, 1744.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capas, 2000. p. 7-95
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 106-136
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. 3. ed. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2010. P. 39-63
- CASTRO, Hebe. História social. In: CARDOSO, Ciro Flamarión & VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da história*. Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 86-89
- Constituições Primeira do Arcebispo da Bahia, e ordenada pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo dito Arcebispo, e do Conselho de sua Majestade: Propostas e aceitas em Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho de anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853.
- DAIBERT, Robert. *A religião dos bantos*: nova leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 28, n° 55. 2015
- FEITLER, Bruno. *Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental)*. El período filipino. Hispania Sacra, v. 119, p. 269-291, 2007.
- FRAGOSO, João. *O Brasil Colonial (1443-1580)*. 1º Ed. Vol. 1. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2014. p. 449-494; 626-685
- GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo*, São Paulo, Revista Brasil de História, Vol. 1, N°21. p.9-20. 1991
- GODOY, Marcio Honório de. Rosa Egípcia: uma santa popular e seu matrimônio com o rei encantado e encoberto em uma profecia mestiça. *Revista USP*, n° 96, dezembro-fevereiro, 2012. p. 110-123
- HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*, São Paulo: Contexto, 2013. P. 101-124.
- LOHAN, Didier. *Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII*. Rio de Janeiro. Tapoi. vol. 5, n° 8. 2004.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura*, p. 510. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2015.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. São Paulo: *Revista de História*, v. 2. p. 98-124, 2006.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII*: os calundus de Luiza Pinta. Paraná. *Revista Brasileira de história das religiões*. vol. 1, n°. 3, 2009.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana*: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro; Pallas; Universidade Cândido Mendes, 2003.

MONTEIRO, Paula. *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo. 2006. p. 9-29

MOTT, Luiz. Acontundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo: *Revista do Museu Paulista*. vol. 31. 1986. p. 124-147.

MOTT, Luiz. O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Ouro preto: *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, v.10. p. 128-150, 1994.

MOTT, Luiz. *Bahia*: inquisição e sociedade, Salvador: EDUFBA, 2009.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivências religiosas: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mellio e. (org). *História da vida privada no Brasil*: Cotidiano e vida privada na América portuguesa. vol.1. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

MOTT, Luiz. *Rosa Egipciaca*: Uma Santa Africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

MOTT, Luiz. *Rosa Egipciaca*: Uma santa africana no Brasil colonial. Rio Grande do Sul: ed. 3. n°. 38, 2005.

NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. 3° Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. p. 56-81

PIMENTEL, Helen Ulhôa. No reino do sobrenatural: reflexões sobre as práticas mágicas presentes no imaginário colonial. *Revista Fenix*. Brasília, vol. 10, n° 2, julho-dezembro, 2013. p. 2-17

POSSIDONIO, Eduardo. *Entre Ngangas e manipansos*: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins dos oitocentos (1870-1900), p. 183, Tese de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.

QUEIROZ, Josinaldo Sousa de. *Entre a permissão e a proibição*: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na Capitania de Pernambuco (1778-1797). p. 128. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018. p. 28-108

RODRIGUES, Isis Menezes de. *Visitações Episcopais*. O projeto católico de evangelização e as mulheres negras forras em Mariana (1722-1793), p. 210. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2013.



SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Estudos afro-asiáticos*, 2002, ano 24, n°. 2, p. 275-289

SOUZA, Giulliano Gloria de. *Negros feiticeiros das geraes: Práticas mágicas e cultos Africanos em Minas Gerais, 1748-1800*, p. 125, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de São João Del-Rei. São João Del-Rei, 2012.

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.

SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o calundu*. Rio de Janeiro: Universidade de São Paulo, 2002.

VAIFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados* – moral, sexualidade e inquisição no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 195-342.

VAIFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia*: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo. Editora Makienze. 2000. p. 1-40.

WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e Sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Unb, vol. I, 1991, p. 279-418.



# Tópicos da religiosidade dos mouriscos nos territórios ibéricos no século XVI

Ximena Isabel León Contrera<sup>1</sup>

## RESUMO

A partir da análise de diversas fontes, tais como pareceres, ações inquisitoriais, crônicas reais, pragmáticas, entre outros, busco neste texto fazer uma síntese sobre aspectos relacionados à religiosidade dos mouriscos nos territórios peninsulares da Monarquia Hispânica, em especial em Granada durante a segunda metade do século XVI (e começo do século XVII), sob reinados filipinos. Procuro destacar alguns aspectos das estratégias e permanências de certas práticas religiosas de influência muçulmana sob um prisma cultural e social, em meio ao catolicismo da contrarreforma. Neste âmbito, e sem deixar de considerar a diversidade da população mourisca, cabe destacar a profunda relação de identidade que a vida religiosa desempenhou no cotidiano, nas relações sociais dos novos convertidos de mouro. Por fim, procuro abordar, ainda que de forma panorâmica, a partir da visão de alguns religiosos, aspectos do papel de ordens religiosas no processo de evangelização e, sobretudo, da opção pela expulsão do grupo mourisco dos territórios peninsulares hispânicos (1609-1614).

**Palavras-chave:** Mouriscos. História Ibérica Moderna. Islã na Península Ibérica.

## ABSTRACT

Starting from the analysis of several sources such as deliberation, inquisitorial processes, royal chronicles, pragmatics, among others, I seek here to make a synthesis on aspects related to the Moorish religiosity in the peninsular territories of the Hispanic Monarchy, especially in Granada during the second half of the 16th century (and beginning of the 17th century) under Filipino reigns. I try to highlight some aspects of the strategies and permanence of certain religious practices of Muslim influence from a cultural and social point of view, in the midst of counter-reform Catholicism. In this context, and without neglecting the diversity of the Moorish population, it is worth highlighting the profound relationship of identity that religious life played in daily life, in the social relations of the Moriscos converts. Finally, I try to address, albeit in a panoramic way, from the perspective of some theologians, aspects of the role of religious orders in the process of evangelization and, above all, of the option for the expulsion of the Morisco group from the Hispanic peninsular territories (1609-1614).

**Key words:** Morisco. Modern Iberian History. Religious life.

<sup>1</sup> Doutora e Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (DH/FFLCH), com Especialização em História, Sociedade e Cultura pela PUCSP-COGEAE e Graduação em Comunicação Social pela Universidade de São Paulo (ECA). Email: ximenalc@gmail.com  
<http://lattes.cnpq.br/1581968411631190>



## 1 INTRODUÇÃO

Durante o século XVI nos territórios peninsulares ibéricos as populações descendentes dos muçulmanos que um dia dominaram boa parte da Península Ibérica foram obrigadas a mudar o seu modo de vida, em especial os aspectos religiosos que compunham a sua identidade. A partir da queda da Granada *nasrida* em 1492 (Dinastia do rei Muhammad XII também chamado em diversas crônicas como Boabdil, nome derivado de Abū 'Abd Allāh, que capitula e abandona o seu reino) em mãos dos monarcas Isabel de Castela e Fernando de Aragão, os seguidores do Islã, em diversos momentos e regiões, foram obrigados a abraçar o cristianismo sem passar por uma efetiva evangelização. Neste artigo nos propomos a abordar alguns tópicos relacionados à vida religiosa dos mouriscos, sobretudo na segunda metade da centúria a partir de ordens reais (bandos, pragmáticas, pareceres), ações inquisitoriais e pareceres de religiosos católicos sobre as práticas cotidianas, sociais e religiosas.

Apesar de terem sido acordadas e assinadas uma série de capitulações, nas quais constava o compromisso da Monarquia em permitir aos súditos muçulmanos (mudéjares) recém incorporados à Monarquia Católica o livre exercício de seu credo com poucas limitações, testemunharam-se severas problemáticas, cada vez mais exacerbadas em relação a grupos minoritários, como os mouriscos. São questões que envolvem práticas batismais, matrimoniais, mortuárias, de relações contratuais, de higiene, abate de animais, daquilo que hoje entendemos como vida privada e foro íntimo, dentre muitas outras que correspondem ao cotidiano dos indivíduos.

A perspectiva do confessionalismo na época moderna possibilita observar o problema de maneira mais abrangente por situar “os fenômenos de natureza religiosa além de suas lógicas estritamente eclesiásticas ou espirituais” (PALOMO, 2016, p. 71), permitindo sua interpretação “em função de contextos políticos, sociais e culturais onde tiveram lugar”. Torna-se necessário, no entanto, ter em mente elementos e identidades diferenciadas conforme cada confissão (PALOMO, 2016, p. 72). A perspectiva de disciplinamento social muitas vezes associada ao confessionalismo também nos permite situar a relação das instituições da Monarquia Hispânica no que concerne à vida religiosa (e social) dos mouriscos uma vez que, como Palomo postula, este elemento essencial para a compreensão de fenômenos de natureza política, social e cultural “que caracterizaram uma alta Idade Moderna na qual o religioso impregnava quase todos os âmbitos do cotidiano” (2016, p. 71). Para além temos a figura do príncipe, conforme Reinhard e Schilling nos mostram (2002 apud Palomo, 2016, p. 73)



lembramos o papel do confessionalismo (“disciplinamento das condutas e formas impensadas de obediência”) como instrumento no fortalecimento da própria autoridade do soberano em meio a disputas com o Turco e reinos norte-africanos sob o crescente islâmico, influenciando os mouriscos, sobretudo, em situações de revoltas e levantes.

A religiosidade dos mouriscos sob a Espanha Imperial está, portanto, vinculada à identidade do grupo, a qual embora não fosse homogênea, carregava diversas características comuns relacionadas com hábitos (restrições) alimentares, de higiene, língua (nos nomes próprios, contratos, textos religiosos, mágicos), entre outros. A perspectiva religiosa possibilitava em muitos casos a percepção e a construção de um mundo. Considerando a leitura de Geertz (1978, p. 126) temos que os conceitos religiosos se espalham para além de seus contextos especificamente metafísicos, fornecendo um arcabouço de ideias gerais em termos das quais pode ser dada forma significativa a uma parte da experiência, tanto intelectual, emocional como moral.

Convém ressaltar a impossibilidade de tratarmos esta comunidade, presente em diversos reinos hispânicos, como apresentando uma configuração única pela implementação de medidas de uniformização. Ainda que de modo lento, a pressão alterou práticas culturais dos mouriscos, em especial aquelas de alguma forma relacionadas à fé. Esta uniformização desencadeou, consequências graves para um grupo social definido por boa parte da historiografia como híbrido, mesclado, em transformação dúbia e indefinida<sup>2</sup>.

A obra do padre Pedro Longás (1901) possibilita acompanhar as estratégias encontradas para que os *naturais da terra* (mouriscos granadinos) pudessem continuar de alguma forma abraçando o Islã. Esse compilador expôs as estratégias utilizadas para a expressão dos ritos religiosos de essência muçulmana. Ao tomar contato com processos inquisitoriais que inclui em seu escrito podemos vislumbrar as inúmeras estratégias encontradas para escapar do controle cada vez mais policialesco.

O emaranhado de elementos formadores do tecido da religiosidade dos mouriscos desafiou por décadas as diversas instâncias de poder (nobreza, Igreja, Inquisição e Coroa) na Espanha quinhentista, as quais não adotavam uma estratégia única na abordagem do problema. Se por um lado existia a permanente desconfiança quanto à sinceridade do grupo considerando-os *a priori* hereges e apóstatas dissimulados, impossíveis de assimilar, de outro embora pudessem considerar o grupo uma incógnita nas questões de fé (KIMMEL, 2015, p. 1), as mais

<sup>2</sup> ROSA-RODRIGUEZ, 2010, p. 145.



diversas figuras (prelados, inquisidores e catequizadores) persistiam no firme propósito da conversão plena pela evangelização, doutrinação e assimilação: utilizando estratégias variadas para esse objetivo. Em diversos momentos é possível observar manifestações internas nas instâncias ligadas ao poder de oposição crítica quando se ensaiavam projetos relativos à expulsão do grupo dos territórios peninsulares (1609-1614), inclusive por representantes de ordens religiosas.

Esta tensão perpassa a abordagem da sociedade ibérica quanto à questão mourisca, que persistiu nesse período, devido à impossibilidade (em muitos casos) de obrigar o converso ou seus descendentes a aceitar uma crença:

Como el acto de creer debe ser voluntario y libre, el proponer la fe y el adoctrinar en ella jamás han de violentar la voluntad de quien haya de aceptarla. La función del catequista ha de limitarse a ilustrar el entendimiento y mover el corazón por medio de la persuasión y la caridad, dejando a la gracia de Dios el éxito saludable definitivo (LONGÁS, 1998, p. LXXIX).

O papel das ordens religiosas no tema mourisco não encontra uma atuação específica, já que documentação e historiografia não permitem vislumbrar a adoção de posições que poderiam ser chamadas de oficiais, ainda que determinados padrões apontem para algumas possíveis generalizações: jesuítas (ou algumas figuras como Pedro de Valencia ou Ignacio de las Casas, ele mesmo um mourisco) assumiram em geral, mas não de forma unânime, posições mais tolerantes quanto ao processo de assimilação do grupo. Por outro lado, dominicanos costumam ser associados a interpretações mais intransigentes partidárias da expulsão (BROGGIO, 2013, pp. 151-152).

Na elaboração deste texto as fontes documentais utilizadas incluem pareceres de membros do clero, processos inquisitoriais, crônicas reais, bandos, manifestos entre outros.

## 2 INCERTEZA

A partir do batismo forçado da população muçulmana nos territórios hispânicos na virada para o século XVI arriscamos afirmar que a incerteza foi uma das mais constantes realidades vividas pelo grupo somando-se ao conflito religioso no âmbito da sociedade, características que se agudizam. Conforme o século avança essa indefinição coloca alguns membros da comunidade mourisca granadina (neste caso específico) em situações limite, tais como revoltas, busca por saídas junto ao Turco ou a grupos no norte da África, falsificações em torno de linhagens e no alvorecer da expulsão (no século seguinte, em Valencia) a uma guerra



desesperada. Ao mesmo tempo este estado de instabilidade fez com que a vida religiosa dos mouriscos (pelo menos daqueles que não desistiram parcial ou totalmente de manter a sua crença islâmica) assumisse contornos específicos e diferentes da ortodoxia do Islã.

O trabalho de Pedro Longás fornece um painel bastante completo da vida religiosa sob o prisma da ortodoxia muçulmana conforme Cabanelas (LONGÁS, 1998, p. XXV). Apresenta uma análise das cinco obrigações essenciais no Islã, profissão de fé, oração, esmola e peregrinação a Meca (o *Hajj*), jejum com a originalidade de ser pelo olhar da prática realizada pelos mouriscos espanhóis no século XVI, inclusive de forma oculta e dissimulada (LONGÁS, 1998, p. XXVII). São descritas neste compêndio as formas alternativas que possibilitariam ao fiel realizar as suas obrigações em meio a uma sociedade hostil e vigilante. O autor realizou a compilação a partir de três coleções de textos aljamiados na biblioteca do Centro de Estudos Históricos, da BNE (Biblioteca Nacional em 1915) e na coleção de Pascual de Gayangos, na biblioteca da RAH-Real Academia de História (LONGÁS, 1998, p. XXI).

A dissimulação é outro dos conceitos chave quando tratamos deste assunto, pois em meio a uma constante vigilância fingir aceitar a crença cristã era uma saída não condenada pelo Islã (segundo certas interpretações), constituindo-se quase uma obrigação por parte do fiel, garantindo a sua sobrevivência em meio a esta situação de vida ou morte e podendo ser observada em passagens do Corão. Por não ser condenada de acordo com determinadas compreensões do texto sagrado, a *taqiyya* (termo de raiz xiita que gera acaloradas e infinitas controvérsias entre especialistas que consideram seu uso impróprio em meio a populações sunitas) permitira aos mouriscos desenvolver uma vida "pública" cristã formal ou gestual, seguindo a sua fé de forma oculta, em segredo (BERNABÉ-PONS, 2013, pp. 492).

## **2.1 Simplificação dos ritos muçulmanos em caso de necessidade – a *fatwa* do *mufti* de Orã**

Nomeado muitas vezes apenas de Mufti de Orã, este jurista teria respondido em 1504 (1503 ou até 1563, data que consta de anexo na obra de Longás) a certos questionamentos feitos desde a região granadina por meio de uma *fatwa* (opinião legal) na qual são simplificados certos aspectos dos rituais do Islã. Deste escrito conservam-se quatro versões manuscritas (em árabe, em romance/castelhano com caracteres latinos e dois em *aljamíado*). Conforme Bernabé-Pons explica (2013, p. 496) essa *fatwa* era conhecida entre os mouriscos, tendo circulado nas versões em árabe, aljamiado e latim. A identidade do jurista seria *Aḥmad b. Abī Ḷum'a al-Magrāwī* quem se dirige aos mouriscos nos territórios espanhóis, fornecendo-lhes uma série de



conselhos sobre as alternativas para realizar o culto muçulmano no seio da sociedade cristã, sob pressão e vigilância (BERNABÉ-PONS, 2013, p. 496).

Apesar dos debates relativos à origem deste jurista apresentado em diversas obras como sendo de Orã (Argélia), alguns importantes arabistas como María Jesús Rubiera Mata e Míkel Epalza afirmaram que o seu próprio nome indicaria ser originário de Almagro (Castela). O jurista seria de Almagro, residindo posteriormente em Orã, informações presentes no próprio texto da *fatwa*: "almagreño, luego oranés". Entende-se al-magrawi como um gentilício tribal referido à confederação Magrawa (RUBIERA MATA, 2004, p. 538-539). Outro argumento se relaciona ao conhecimento deste homem dos problemas enfrentados pelos mouriscos e a capacidade para o aconselhamento, o que dificilmente ocorreria caso sua origem fosse de fato berbere (STEWART, 2006, p. 272 e RUBIERA MATA, 2004, p. 538). Segundo Rubiera Mata (2004, p. 539) a cidade de Orã apresentava escassa vida intelectual islâmica e, portanto, os estudantes de ciências religiosas se dirigiam a Tremecen (Tlemcen) ou a Bugia. Já Almagro, cidade de relevância comercial em 1502 abrigava importante *aljama* (comunidade) mudéjar antes das conversões forçadas que provocaram o desaparecimento do grupo.

Nesse texto editado que Longás (e outros) incluiu em sua compilação (1998, p. 306) observamos o aconselhamento relativo ao que seria a dissimulação (*taqiyya*)

Si os colocan en la balanza de la infidelidad y os es posible disimular, hacedlo así, negando con el corazón lo que afirméis con vuestras palabras, al obrar forzados.

Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío.

(...)

Si os dicen que Jesús murió en la cruz, atribuiréis esto a la honra que Dios quiso hacerle, a fin de ensalzarlo a lo alto de los cielos.

A prática da dissimulação como tábua de salvação representaria, quiçá, a única saída para a sobrevivência em terras hispânicas conforme aponta Cardaillac (2004, p. 89) apesar da violência interna por que passavam muitos mouriscos equivalente a uma tortura quando da assistência à missa. Sobre isto, o historiador francês nos mostra o evidente drama de um mourisco: "... pero pero bien sabe Dios que era haciendo escarnio y bituperando en el corazón la yronia de ber alçar la ostia y luego empero con bino, dando en los pechos con el puño". (CARDAILLAC, 2004, p 89)

Para além do tópico da dissimulação, que perpassa todas as indicações da *fatwa*, as palavras de alento incluem o estímulo à oração (mesmo disfarçada em meio à idolatria cristã), ao ato de oferecer a esmola e a purificação pelas abluições (nas águas do rio ou do mar ou mesmo



a seco). O jurista indica como o fiel deve agir quando obrigado a beber vinho e comer carne de porco. Estas normalmente seriam vedadas no seio do Islã tais como casamentos mistos ou a prática da usura. Ao concluir, o *mufti* se coloca à disposição para sanar dúvidas dos irmãos de Andaluzia, constando de algumas versões (BERNABÉ-PONS, 2013, p. 497). Convém indicar que esta *fatwa* não representa um consenso no âmbito do Magreb, tendo existido o entendimento pelo qual a obrigação dos mudéjares seria de emigrar. Para além de nos situar que al-Magrāwdī e sua *fatwa* foram conhecidos no islã ocidental somente no século XX, graças ao Padre Longás, Bernabé-Pons (2013, pp. 498-499) chama a atenção para o fato de que o *mufti* de Orã teria sido a única autoridade religiosa a adotar esta aplicação do direito islâmico e de maneira clara: relevante neste contexto seria a vida religiosa dos mouriscos que permaneceram e não se deveriam partir.

Tendo em vista a ampla circulação da *fatwa* em diversas versões e por variadas comunidades mouriscas na Espanha, Bernabé-Pons (2013, p. 500) considera evidente que esta orientação seria conhecida pelas autoridades cristãs.

## 2.2 As pragmáticas de 1567 e o manifesto de Nuñez Muley

Como vimos as práticas cotidianas dos mouriscos passam por severa vigilância e a desconfiança acompanha as medidas pela imposição de uniformização efetiva dos comportamentos religiosos, sociais e culturais. As pragmáticas antimouriscas publicadas em 1566 e 1567 sob Felipe II buscavam modelar de uma vez por todas a vida dessa comunidade. Não se trata de novidade, pois a partir do momento que os mudéjares foram batizados à força diversas medidas restringem e/ou alteram a vida dos novos convertidos de mouros no que tange a práticas cotidianas.

Esse sem fim de acordos, cédulas ou provisões tratava de práticas individuais e coletivas, privadas e públicas dos novos conversos, e a sua rotineira reiteração indica a desobediência por parte da comunidade. A lista de restrições era longa: ao uso de banhos públicos, festas e desordens (os mouriscos eram instados a não beber vinho), o apadrinhamento das crianças deveria ser apenas por cristãos velhos em batizados e casamentos, a degola de animais era proibida, a confecção de roupas somente deveria ser ao estilo dos cristãos velhos e não “*a la manera de moros*”, incluindo o corte e confecção da vestimenta pelos alfaiates mouriscos, a proibição do uso da *almalafa* (usada pelas mulheres mouriscas) e que cobrissem



os rostos, a extinção de taxas e impostos cobrados para a realização de festas (*zambras*), determinações sobre locais de sepultamento, etc.

A reedição dessas medidas se deu quando os mouriscos de Granada se mostravam como uma população bastante heterogênea, alguns sinceramente convertidos e outros apenas se apresentando como cristãos. Em muitos casos arcavam com tributos maiores que os cristãos velhos e sobreviviam trabalhando de forma mais dura (como camponeses ou artesãos), sofrendo pressões para seguirem de forma estrita as práticas católicas, extirpando de suas vidas qualquer resquício de hábitos muçulmanos (ou árabes). No Estudo Preliminar ao compêndio do padre Longás, Cabanelas (1998, p. XLV, nota 1) apresenta que

Los señores de moriscos deste reyno usan dellos y de sus haciendas como de esclavos, porque a más del tercio o quarto que se dice les llevan de todo lo que cojen, pagan otros pechos e imposiciones según que los señores quieren imponer, como pueden dezirlo algunos de los que allá fueron a tractar deste negocio a que va el Fiscal. Y tiénenlos tan fatigados con pechos y servicios, que algunos se atreven a dezir de desesperados que, pues pagan y son tratados como moros, que no es mucho que bivan como moros; y como los señores no tienen otras rentas más principales de que puedan bivir y sustentar sus casas y estados, sienten mucho que la Inquisición castigue sus vasallos o en haciendas o en personas de donde an naçido muchas quexas injustas del Officio y de los que en él están.

Neste momento, o “natural da terra” não apenas deveria ser cristão, mas parecer cristão; não se admitiriam mais os antigos costumes (CONTRERA, 2018, p.217).

Uma síntese/resumo destas regulações foi feita por Caro Baroja (2010, pp. 142-143):

I. Prohibir hablar, leer y escribir en arábigo en un plazo de três años; II. Anular los contratos que se hicieran en aquella lengua; III. Que los libros escritos en ella, que poseyeron los moriscos, fueran presentados en un plazo de treinta días al presidente de la Chancillería de Granada [Pedro de Deza], y que, una vez examinados, se devolvieran los que no tuvieran inconveniente en poseer personas creyentes para que sus propietarios los poseyeran otros tres años; IV. Que los moriscos se vistieran a la castellana, no haciéndose «marlotas», «almalafas» ni calzas, y que sus mujeres fueran con las caras destapadas; V. Que en bodas, velaciones y fiestas semejantes siguieran las costumbres cristianas, abriendo ventanas y puertas, sin hacer *zambras*, ni leilas, con instrumentos y cantares moriscos, aunque éstos no fueran contrarios al cristianismo.

Estas pragmáticas ocasionaram consequências variadas. Segundo cronistas da época reações violentas dos conversos eram esperadas, sendo consideradas uma provocação dos cristãos objetivando oprimir ainda mais a comunidade mourisca, uma vez que após a rebelião subsequente gerou a deportação da maioria dos mouriscos do Reino de Granada para localidades diversas de Castela (1570), consequência da rebelião das Alpujarras com a



realocação e desenraizamento de boa parte da comunidade mourisca granadina para outras cidades e povoados.

Interessa-nos aqui tratar de um exemplo de estratégia de resistência por parte dos mouriscos protagonizada por um ancião muito respeitado em Granada: Francisco Muley Nuñez, homem acostumado a defender a comunidade. Em um Manifesto apresentado a um representante do monarca católico, o velho converso enumerou as razões porque essas pragmáticas não deveriam ser implementadas uma vez que as práticas nelas vedadas estariam ligadas a tradições regionais, hábitos sócio-culturais, não se constituindo em “ley de moros”. Uma das versões desse manifesto denuncia: “Es muy claro que quien lo a hordenado quiere el destruyimiento del rreyo y de sus naturales ...” (BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, 1996, p. XLIX).

Incluído em crônicas sobre o levante de Granada (1568-1570), o Manifesto de Nuñez Muley corresponde a um marco ao apontar os fundamentos não religiosos de usos habituais tão combatidos, bem como as consequências práticas para a população mourisca de itens como: o descarte de tecidos, adoção repentina de uma nova língua (em especial junto aos anciãos), a perda dos nomes mouriscos etc.

Posteriormente, a desvinculação de elementos do Islã em relação aos costumes e origens dessa população (tais como as falsificações Livros Plúmbeos do Sacromonte e os manuscritos da Torre de Turpiana, final do século XVI) fundamentaram as estratégias de permanência nos territórios peninsulares por parte de certos grupos de mouriscos.

### **2.3 Conflitos, denúncias e resistências dos mouriscos**

Ao comentar mudanças nas vidas mouriscas, Nuñez Muley insiste, por exemplo, que usavam a *hena* (agora de uso proibido) por uma questão de higiene e de saúde, pois ao aplicar nos cabelos em caso de existirem “humores” e dores de cabeça, e sendo feita pressão (massagear) a pessoa sanaria desse mal. O velho mourisco desenvolve uma defesa dessa substância, assegurando que cristãos velhos também tinham descoberto as suas virtudes, preparada de diversas formas por “mestras”, e que não implicava em nada contra a crença católica. Denuncia casos em que os mouriscos tiveram os seus cabelos tosados e mãos raspadas por usar o produto (BURÍN et al, 1996, p. 278).

As restrições aos banhos também são questionadas por Francisco Nuñez Muley, desvinculando-os de ablucções ceremoniais e da seita de mouros. São locais frequentados por



anciãos, sábios e doentes (com chagas e matérias), e por gente que realiza ofícios sujos como pescadores, ferreiros, carvoeiros, azeiteiros, açougueiros, e aqueles que se ocupavam de esvaziar coisas imundas e sujeira e que necessitassem do calor para sua remoção dos corpos (BURÍN et al, 1996, p. XLV).

As ações inquisitoriais tais como os editos de graça igualmente integram o rol das tensões que acompanham os mouriscos. Ainda que compareçam em bloco até a presença do representante da Inquisição adotavam estratégias para tentar fugir de maiores problemas. Ao investigar especificamente certos povoados valencianos, Vincent (2015, p. 45) mostra as respostas dos mouriscos como sendo de caráter estereotipado, diante de questionamentos já esperados. No caso dos mouriscos de Benimodo (Valencia) no começo da década de 1570, o historiador observa que o modelo de declaração era único: após expressar a sua identidade, prestava-se o juramento de dizer a verdade. O mourisco poderia ser convidado a enumerar seus gestos repreensíveis e a afirmar uma profunda vontade de se comportar como um cristão no futuro. O investigado sinalizaria quem o teria influenciado na sua aproximação ao Islã, sendo instado a informar sobre sua família e sobre a circuncisão (todos sabiam que seria verificado). Comprometia-se a guardar segredo sobre o procedimento inquisitorial. Dessa documentação consta ainda se houve necessidade de intérprete. Estes relatos comporiam um "conjunto de fichas policiais" a serem minuciosamente avaliadas e comparadas entre si (VINCENT, 2015, p. 45).

Em palestra recente (*The trial of a Morisco from early seventeenth century Castile: A conversations with Mercedes García Arenal*, Iberian History meetings at Oxford, november/2020, on line) García-Arenal adentrou na história do mourisco Jerónimo de Rojas, em Toledo (também objeto de investigação de Cardaillac, 2004, pp. 433-451), no começo do século XVII, a partir do qual realizou um escrutínio rigoroso de cada passo do processo e julgamento, analisando estratégias de comunicação entre diversos acusados (mesmo isolados), que convenientemente incluíam a delação de pessoas mortas ou que já tinham partido para terras estrangeiras. Nesse trabalho adentra ainda no universo dos encarcerados (GARCÍA-ARENAL; SANCHEZ BLANCO, 2022). Como Vincent (2015, p. 45) ela afirma que os investigados tinham uma margem de manobra estreita, sobretudo, quando da presença de intérpretes, aumentando a tensão num contexto de interrogatório cheio de armadilhas.

O caso da menina de 14 anos Nexma Zolaytan mostra o experiente inquisidor (Pedro de Zárate) diante de uma mourisca que insistia em negar a intenção de ser cristã para



ganhar o perdão da graça. Preferia continuar sendo moura, ser o que Deus quiser, desejando ganhar o perdão e voltar à boa lei. A réplica do inquisidor continha a explicação sobre o que seria a boa lei (somente a dos cristãos e a da salvação somente nesta lei). A garota reiterou o mesmo, afirmando não se arrepender de ser moura (infiel). Este diálogo se repetiu algumas vezes com Nexma declarando que ninguém a teria ensinado a ser moura, que ela sozinha aprendeu a ser assim. Um mês depois a adolescente voltou a ser confrontada com o inquisidor, desta vez dentro da Igreja paroquial de Benimodo, e admitiu ter usado palavras tresloucadas que lhe surgiram por ser “uma moça de pouca razão e pouco juízo e entendimento”. Por fim reconheceu suas faltas, pedindo misericórdia e afirmando querer ser cristã e “viver e morrer na lei de nosso senhor Jesus Cristo”. Neste caso, apesar da perplexidade inicial, o edito de graça foi bem-sucedido” (VINCENT, 2015, pp. 51-52). O historiador aponta para uma questão que deveria desafiar os inquisidores já que os mouriscos, considerados uma nova hidra de Lerna, pareciam desafiar a eficácia dos métodos do Santo Ofício quanto à reincidência nos mesmos “erros” (2015, p. 52).

Um dos problemas com potencial mais danoso trazidos pelas pragmáticas aos mouriscos se relacionava à busca de apagamento das linhagens, pois a substituição dos nomes árabes por nomes castelhanos (inclusive em contratos vigentes) faria com que se perdesse a memória. Isso associado à proibição do uso da língua árabe, geraria confusão social, comercial e de parentesco na comunidade (1996, p. XLVII - XLVIII).

Conforme ressalta El Alaoui (2011, p.12) um dos principais fatores de aculturação foi o idioma e neste sentido "as relações entre língua, identidade, cultura e religião pareciam evidentes", identificava-se falar castelhano com cristianismo enquanto defender o árabe indicaria a proteção do maometismo (2011, p.13). Este autor nota também que em Castela, com um processo mais avançado assimilação cultural, o conhecimento do castelhano era maior e poucos conheciam o árabe em momentos anteriores às deportações massivas decorrentes da rebelião ou Guerra de Granada (1568-70). Resumindo a situação linguística dos mouriscos, Vincent (apud EL ALAOUI, 2011, p. 12) apontou que entre o monolinguismo absoluto arabófono e o bilinguismo existiam numerosas variantes de fala, fenômeno observado também em sociedades contemporâneas. Uma das propostas de uma junta de Valencia (1565) retomava a proibição de ler e escrever em árabe, ordenando o aprendizado do valenciano nas escolas, bem como as instruções da assembleia desta mesma localidade de 1573, com prazo de alguns anos de aprendizado, bem como proibição de manter livros em árabe. (EL ALAOUI, 2011,



p.13). Mesmo os mouriscos granadinos que retornaram clandestinamente a sua terra eram proibidos de ter qualquer tipo de comunicação em árabe: "so pena que si se tomaren hablando en dicha lengua, o pareciere aver escripto en ella, por la primera vez estén treynta días en la cárcel a la cadena, y por la segunda la pena sea doblada y por la tercera a los hombres les sean dados cient açotes" (EL ALAOUI, 2011, p. 13). Outras normativas posteriores em Toledo (1582) e em Valencia (1608) insistiam na questão associando o idioma arábico com a recordação e prática da seita de Maomé (2011, p.13).

Seguindo apenas alguns pontos da extensa argumentação do mourisco Nuñez Muley, pode-se inferir que por mais que tratasse de aspectos supostamente ligados à vida prática, ainda assim poderiam ser interpretados sob um prisma relativo a ritos muçulmanos como de fato o foram pela Coroa e Inquisição, em especial a questão do idioma árabe destacando uma provisão real de 1567 (Provisión Felipe II por la que se obliga que los moriscos granadinos a aprender el castellano en el plazo de tres años. AGS, RGS, 1566,11,17. 1566, noviembre, Madrid):

Por medio de la qual lengua retenían y conservaban la memoria de su antigua y dañada seta y vida, y que por el mismo medio de la dicha lengua trataban entre sí con libertad y secreto de lo que lo que tocaba a la dicha su seta y a los rictos y ceremonias de ella. Y que los más de ellos, especialmente mugeres y niños, no entendían nuestra lengua ni podían ser enseñados ni doctrinados en la sancta fee catholica y religión Cristiana. (RODRIGUEZ DE DIEGO et al, 2009, p. 89)

A posse de livros em árabe correspondia a uma forma de resistência dos mouriscos, como mostra García-Arenal, como já vimos pela identificação da língua com a religião, ponto irredutível que levou a Inquisição a buscar e confiscar escritos árabes, ações possíveis de verificar em todos os Tribunais do Santo Ofício. No entanto, prossegue García-Arenal a posse de livros em árabe não seria prova do conhecimento e uso do idioma (2007, p. 58). Conforme o século avança e as medidas de uniformização social e vigilância são implementadas ocorre um desaparecimento gradual e desigual dos saberes ligados ao Islã entre as diversas comunidades mouriscas na Espanha monárquica.

Pesquisas de Labarta e Barceló demonstram que os mouriscos valencianos continuavam utilizando o árabe nas suas vidas (apesar da proibição do uso pelas Cortes Valencianas em 1564, além das já citadas medidas da coroa) ao analisar um conjunto de fundos documentais que revelam inúmeros exemplos de cartas, contratos de todo tipo, inventários, matrimoniais e de negócios de escritos por *alfaquies* encarregados da atividade de escrivão público da comunidade; além de receitas, livros contábeis, incluindo a venda de uma mula (sic),



referentes ao período 1581-1609 (CONTRERA, 2018, p. 189). Em regiões isoladas havia um predomínio do árabe dialetal, embora nas relações com cristãos velhos, o bilinguismo árabe/catalão ou valenciano e inclusive o castelhano eram frequentes (EPALZA, 2001 apud EL ALAOUI, 2011, p. 12).

Ainda sobre a perseguição de posse e leitura de livros (intrinsecamente relacionada aos nomes dos mouriscos e a realização e conservação de contratos comerciais, notariais de casamento e outras associações) é preciso lembrar da relevância da leitura e do conhecimento da língua árabe (ou mesmo da alternativa, o aljamiado) por parte dos mouriscos, bem como da transmissão e da apropriação no ambiente doméstico, íntimo e, pelas circunstâncias, secreto (CASTILLO GÓMEZ, 2014, p. 103).

Nesse período, a vigilância da Inquisição relativa à leitura de livros em árabe, em muitos casos, dependia de informantes e intérpretes, sendo que o principal interesse no confisco era saber se se tratava de livros religiosos (chamados de "alcoranes" e livros "*de la seta de Mahoma*" (GARCÍA-ARENAL, 2010, p.59).

Ainda que as práticas de leitura fossem dos mais variados tipos (familiares ou com grupos de mouriscos daquela localidade), com ou sem a mediação de pessoas conhecedoras do árabe e da interpretação dos livros sagrados, em muitos casos ocorriam à noite quando se agravaria o seu sentido transgressor e clandestino. Agregavam, na avaliação de Castillo Gómez (2014, p. 106) um valor ritual: "...as pessoas que estavam presentes e ouviam ler no dito livro e diziam que a lei dos mouros era melhor que a dos cristãos eram seu pai e sua mãe desta declarante...[Catalina Hernández da vila de Daimiel]". Esta mesma mulher contou que estava presente quando se lia o dito livro, mas que não soube nem entendeu o que era que dizia e nem de quem era. (CASTILLO GÓMEZ, 2014, p. 106)

Situações como esta, que se verificam em tanto desde a primeira metade do século (em Castela, por exemplo), mostra-nos que apesar de existirem membros da comunidade de mouriscos que detinham saberes variados (medicina, árabe, aljamiado), uma população mais pobre e sem alfabetização perdia aos poucos a fluência no árabe e dependia de leitores intérpretes. Outro caso referente a processo inquisitorial que mencionado por García-Arenal (2010, p.69) nos permite perceber que, em certas situações, o hibridismo religioso indicava a perda do contato com o Islã e que o processo de tradução ou "traslado", era constante. No processo contra Juan de Sosa,



[...] éste pregunta si sería mejor que los cristianos nuevos que se reunen con él en Toledo rezasen en arábigo o en castellano, aunque él, al parecer, sabía árabe, y le contestaron: 'que no rezasen en arábigo sino castellano porque rezando arábigo, como no entendían lo que decían no podían tener devoción en lo que rezaban y que estarían pensando en otras cosas y que el dicho Juan de Sosa le tornó a preguntar que qué oraciones rezarían, y que le respondió que loasen al señor como mejor supiesen y que el dicho Juan de Sosa con la afición y creencia que ha tenido y tiene de moro, siempre ha rezado y reza en arábigo oraciones de moros.

Estes mediadores que poderiam chegar a ser considerados *alfaquíes* (mestres e transmissores de saberes diversos a amigos e vizinhos) passam a ser conhecidos pela sua sabedoria, como nota García-Arenal (2010, p. 68), integrando uma rede ou "verdadeira trama", quase clandestina de transmissão cultural, perceptível nos processos inquisitoriais.

Outro aspecto da relação dos mouriscos com a palavra escrita como proteção, ainda de acordo com García-Arenal, apresenta-se nos casos de posse de exemplares do Corão, "sempre apreciados por seus donos para os quais têm um valor agregado quase de talismã: os tocam, os beijam, os guardam perto de si ou entre a roupa, muito frequentemente no colchão da cama", ficando muito exaltados quando são confiscados (GARCÍA-ARENAL, 2010, p. 70).

Cada uma das disposições das pragmáticas já mencionadas, mostram aspectos da religiosidade e do cotidiano dos conversos, abarcando aspectos que permitem entrever o objetivo da Monarquia Hispânica: eliminar o Islã e suas práticas, das vidas e das almas dos mouriscos. A observação destas práticas se constitui um bom exemplo daquilo que Cavallero aponta (2017, p. 172) quando se refere ao binômio heresia-apostasia dos mouriscos fortemente entrelaçada com a *diferença cultural* (que Nuñez Muley ressalta em detrimento da crença da "ley de moros"), colocando em primeiro plano a difícil equiparação entre "foro interno e aparências, o íntimo e o público, o crer e o fazer, o pensamento e a prática, a fé a e a norma social".

### **3 O PAPEL DAS ORDENS RELIGIOSAS NOS PROCESSOS DE EVANGELIZAÇÃO E EXPULSÃO**

A partir de perfis específicos dos jesuítas Pedro de Valencia (1555-1620) e Ignacio de las Casas (1550-1608) e, muito antes, o bispo Martin Pérez de Ayala (1503-1566, da ordem de Santiago) aponto para algumas questões de fundo que postularam, sobre tópicas dos processos de doutrinação e evangelização dos mouriscos.

Ainda que seja inevitável observar a influência inescapável que membros das ordens religiosas tiveram em variados aspectos da evangelização, controle, perseguição e



expulsão (além da propaganda relacionada a este evento), seguindo Broggio (2013, p. 163), constatamos a impossibilidade de reduzir o tratamento da questão mourisca a uma disputa ou simples confronto entre ordens religiosas. Mesmo que no âmbito da expulsão este mesmo autor ressalte o papel protagonista que frades dominicanos tiveram ao se alinhar com o duque de Lerma e a sua influência na política religiosa da Monarquia Hispânica (BROGGIO, 2013, pp. 163-164) não convém fazer generalizações quanto a esta ou outra ordem.

Impossível fazer afirmações categóricas a respeito do papel de jesuítas neste processo de assimilação dos mouriscos, contudo, ao abordar o percurso de alguns personagens percebemos em muitos momentos uma busca de promoção da doutrinação dos mouriscos com estratégias específicas para além do confronto, castigos e a vontade de expulsão. Como Prosperi (2013, p. 485) pondera

Não que os jesuítas tenham sido sempre e somente a realização do projeto inaciano: contra o uso historiográfico do princípio da inamovível fidelidade ao fundador – que caracteriza o ponto de vista de todo o corpo associado ligado por uma regra – pode-se fazer valer o adágio de Marc Bloch, segundo o qual até as Ordens religiosas são filhas da própria época mais do que dos próprios pais. (...) Tratava-se de guiar os pecadores no caminho da autorreforma, até torna-los capazes de não cometer mais pecados.

Num campo oposto e conforme Broggio ainda, não se pode ignorar o papel de membros das ordens dos dominicanos, como o padre Jaime Bleda (1562-1624) no heterogêneo e polêmico grupo dos apologistas da expulsão. Este e outros casos mereceriam um aprofundamento específico, impossível de realizar aqui.

Tanto Pedro de Valencia como Ignacio de las Casas nos primeiros anos do século XVII produziram (entre outros) escritos tratando dos mouriscos em atenção a incumbência dada pela Coroa. Adotam uma perspectiva de conciliação ou moderação ainda que no caso de Valencia, observando a importância do grupo para a Monarquia também sob um prisma de valor (grandes trabalhadores, incansáveis e “sabem viver com pouco”) em meio a digressões sobre a origem da seita de Maomé e que visavam à melhor forma de assimilar e incorporar para a cristandade as almas e os braços dos mourisco. Essa espécie de conciliação não implica em tolerância com o Islã e seus seguidores vilipendiados nos textos (“maldito Maomé”, “ódio capital que nos tem”, etc.) já que descrições, análises e explicações dos escritos reforçam o caráter herético, cruel e inimigo do Islã em relação ao cristianismo.

O “*Tratado acerca de los Moriscos de España*” (1606), de Valencia, corresponde a um parecer erudito, considerando elementos históricos e sociológicos relativos ao grupo minoritário. Nele, o natural de Zafra indicou o caminho acima mencionado em citação de



Prosperi como uma possível e compassiva maneira de tratar da questão mourisca. Dentre as opções possíveis aventadas manifestou preferência pela distribuição (repartição) das pessoas por todos os reinos ibéricos incluindo, também os territórios lusos, considerando também algum estado exterior à Espanha desde que não trouxessem risco para seus habitantes, e que nunca pudesse existir uma concentração superior a 20 famílias mouriscas.

Seu aconselhamento ao rei se encaminhava para a necessidade de integração do mourisco à sociedade católica, além de não contemplar como a melhor solução medidas extremas. Rejeitava soluções violentas por razões consideradas religioso-morais, apoiadas na ideia bíblica de que Deus destrói os reinos injustos. O seu Tratado se baseava na premissa de que o rei deveria incorporar virtudes cristãs em sua vida.

Valencia considerou que não deveria ser permitido fazer distinção deste grupo dos demais, quanto a hábitos alimentares, de higiene, língua, etc., excluindo a noção de cristão novo. Mesclar os mouriscos com a população cristã velha faria com que os maus costumes e as suas práticas heréticas fossem eliminados pelo exemplo, assim o Islã seria neutralizado lenta e naturalmente.

Destacamos ainda a insistência de Valência no julgamento individual de cada pessoa. Enquanto os apologistas da expulsão tratam todo o grupo mourisco como uma “raça” uniforme, os mais moderados ou partidários da evangelização caridosa, procuraram apontar a heterogeneidade. Magnier (2010, p. 298) observa inclusive que a proposta de Valencia entendia que, caso os mouriscos fossem expulsos e se vissem em nações islâmicas, a caridade cristã exigiria que padres e religiosos deveriam acompanhá-los.

O escrito do jesuíta permite, também, vislumbrar as complexas relações entre as duas populações de cristãos sob um aspecto diverso do simples antagonismo entre cristãos velhos e conversos embora, não apresente nenhuma indicação de aceitar ou tolerar a “seita muçulmana” em território espanhol e nem os seus praticantes, pois “Los derechamente enemigos declarados, y manifiestos de toda la Christiana Iglesia, y como fatales contrarios, enquanto a encuentro, y guerra exterior son los moros” (VALENCIA, 1606, Fol. 7).

As considerações feitas no Tratado parecem ter obtido pouca ressonância junto ao monarca em favor da permanência dos mouriscos. Da mesma forma que o escrito de Valencia, as ideias de las Casas expostas numa junta em Valencia (1608-1609) não tiveram boa acolhida já que os membros do encontro que a discutiu (EL ALAOUI, 2011, p. 14) consideraram que os



participantes em seus memoriais não tinham experiência na matéria e quase nada de conhecimento quanto aos mouriscos:

Los principales puntos de que tratan los dichos de que tratan los dichos memoriales son, que convencia predicarles a los moriscos en su lengua materna, e instituir y fundar Cathredas para que se aprendiese la lengua Arabiga. Esto parecio a todos de mucho inconveniente, y contra lo que se ha juzgado generalmente por hombres graves y pios y de intelligencia y experiencia particular en estas materias: y asi se resolvio, que no solo [no] seria util para la instruccion de la fe chriastiana, pero que causaria en los dichos moriscos nueva reputacion y estimacion de su secta y que los actuaria mas en sus errores (BORONAT Y BORRACHINA, 1901, p. 132).

Tanto Valencia como Ignacio de las Casas enunciaram o ilógico de enviar missionários ao Extremo Oriente enquanto os batizados mouriscos em terras ibéricas necessitavam a verdadeira conversão (MAGNIER, 2010, p. 298). Este último, um mourisco converso, teólogo e arabista, produziu um conjunto de escritos (entre 1605 e 1607), reunidos sob a denominação “*De los moriscos de España*”. Uma das mais relevantes posições deste jesuíta está relacionada com a evangelização dos mouriscos valencianos (especificamente) e com a prática destas ações que, ao seu ver, deveria ser feita em árabe, para aproximar o missionário de seu rebanho e facilitar a compreensão, considerando ser ilusório proibir uma língua por decreto (EL ALAOUI, 2011, p.13). Este entendimento motivou a escrita de um documento com os argumentos para esta iniciativa: *Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla* (1607).

[...] las veinte y dos familias que diximos que ay de moriscos en el reyno de Valencia, que llaman ellos aljamas, que son pueblos o comunidades, no saben otra ninguna y aunque ay entre éstos algunos ladinos en nuestra lengua, son pocos y no perciben un razonamiento ni entienden lo que se les predica; y aliende desto, el prohibírsela sería odiosíssimo y dañosíssimo para su conversión y haría en ellos el efecto que hizo en los de Granada, que fue la cruel rebelión que costó tanta sangre de christianos, y los daños gravíssimos que del prohibírsela (EL ALAOUI, 2011, p17 [fol. 200v]).

Considerava que os mouriscos deveriam ser bem tratados tanto nas ações como pela palavra, promovendo as conversões pelo exemplo (MAGNIER, 2010, p 297). Para além do acesso à evangelização, o tema dos casamentos mistos e a permissão de acesso dos mouriscos a posições de honra na sociedade também foram tópicos defendidos por las Casas (MAGNIER, 2010, p. 270, nota 120) nesse Memorial.

Mais de meio século antes dos escritos de Pedro de Valencia e Ignacio las Casas sobre os mouriscos, um membro da ordem de Santiago entendeu que a doutrinação deveria estar embebida de sentido apostólico. O bispo de Guadix (1548-1560) e Valencia (1564-1566), duas



das dioceses com as maiores populações de mouriscos, Martin de Ayala, foi responsável entre outras incumbências pela elaboração (discussão e redação) do “Sínodo de Guadix e Baza” (1554) do qual contribuíram também clérigos diocesanos. O corpo normativo desse conjunto doutrinal foi influenciado pelo espírito sistemático e meticoloso e rigor intelectual do padre e depois bispo Ayala, em confluência com o desenvolvimento do Concílio de Trento (ASENJO SEDANO, 1994, p. XLII-XLIII) buscando realizar o disciplinamento não apenas os mouriscos, mas dos demais fiéis, cristãos velhos e também judeus conversos.

O corpo sinodal não trouxe grandes novidades relativas ao conhecimento dos desvios heréticos produzidos no período, sobretudo no interior da comunidade mourisca, no entanto, o seu espírito de visão casuística e prolixidade fez do Sínodo de Guadix uma formidável fonte de informação sobre esse período em terras granadinas (ASENJO SEDANO, 1994, p. XLIII). Para além disso, há de se destacar ainda, conforme Asenjo Sedano, a sistematização doutrinal associada com a paralela normativa de correção (1994, p. XLIII). Don Martín de Ayala se serviu do Sínodo para definir com clareza o que seria ou não pecado (ou irregularidade) da comunidade cristã de seu bispado de modo geral, em especial de mouriscos e judeu conversos, tidos como mais necessitados de normativas e tratamentos (1994, p. XLIII).

Ayala foi nomeado por Carlos V representante da coroa espanhola para acompanhar as discussões do Concílio de Trento por mais de uma vez (1546-48 e 1562-1564) e nesse sentido a influência do espírito tridentino no conjunto normativo do Sínodo se relaciona com tópicos relativos à autoridade do bispo, proclamação de dogma estrito que regularia a convivência de cristãos (novos e velhos), campos de atuação da autoridade religiosa diante da autoridade civil e formação religiosa do clero (1994, p. XLIII). As constituições do Sínodo ofereceram um vasto cabedal de informações sobre os mouriscos granadinos e andaluzes que lançaram luz para a vida e costumes do povo (CONTRERA, 2018, p. 130).

Martin de Ayala tornou compulsório o conhecimento do árabe para os confessores dos mouriscos em meados do século XVI (GARCÍA-ARENAL, 2009, p. 505). Já o seu sucessor na diocese de Valencia, o patriarca Juan de Ribera (1532-1611) tinha entendimento oposto:

Buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible y quando los uviesse no convendría enseñarles [a los moriscos] en aquella lengua, por falta de términos para manifestar los principales misterios de nuestra fe y los que se buscan equivalentes por circunloquios no sólo no explican la fuerza, pero las más de las veces dicen errores en nuestra religión, lo que fue causa que yo desistiera de aprender arábigo (GARCÍA-ARENAL, 2009, p. 506).



Procuramos aqui trazer à luz as contribuições de três dos inúmeros religiosos que influenciaram por meio de seus escritos o processo de doutrinação e assimilação dos mouriscos, com a perspectiva dos “deveres da unificação cultural do mundo” (PROSPERI, 2013, p. 572) que o momento exigia, ainda que com métodos (ou a proposta deles) que visavam à alguma aproximação das almas de seus (quase) novos fiéis e no caso de Valencia e las Casas, a condenação moral da expulsão.

## CONCLUSÃO

A questão da religiosidade dos mouriscos longe de ser um assunto passível de tratar de forma abreviada só pode ser compreendida pelas diversas nuances que a compõem. Há de se considerar de tópicos como localidade, segmento social ao qual pertenciam as comunidades de mouriscos, período estudado no âmbito do século XVI, características específicas da população ou subgrupo, etc. Se a população mourisca não era homogênea, as suas práticas religiosas não podem ser retratadas sob um único prisma. A ambiguidade de certos personagens de origem mourisca que passaram para a história (tradutores, clérigos, falsificadores), bem como a pluralidade dos comportamentos dos anônimos sobre os quais restam alguns poucos vestígios e com frequência mediados pela especificidade da documentação inquisitorial, não permitem afirmações categóricas quanto a práticas ou fundamentação teológica de comportamentos religiosos.

Por mais que fossem descendentes de muçulmanos a prolongada e penosa adaptação forçada ao cristianismo, pressionados por questões de sobrevivência material, só permitem insistir que a vida cotidiana e religiosa dos mouriscos em território espanhol apresentava enorme diversidade (os mouriscos portugueses, por exemplo, apresentavam origem e práticas específicas, além da pluralidade regional interna). Até mesmo a condição de muçulmanos apresenta-se heterogênea já que muita gente vinha de famílias que se converteram ao Islã em diversas épocas conforme interesses diversos, inclusive por questões genuínas de fé.

Ausência similar de uniformidade é percebida no que tange ao rol que as ordens religiosas desempenharam nos processos de evangelização, e do tratamento como cristãos novos para efetivar a uniformização social do grupo minoritário (ou nem tão minoritário assim dependendo da região). Conforme nos lembra Broggio (2013, p. 169) os mouriscos (e outros grupos) se constituíram no centro de “uma colossal obra de exclusão destas minorias religiosas da vida política da Idade Moderna”, ocupando o papel de “inimigos” da Igreja e da pureza da



fé, juntamente com protestantes e turcos. Os temíveis conversos, verdadeiros “inimigos interiores” em muitos momentos eram percebidos como ainda mais perigosos por serem dados à dissimulação e ao engano.

Este texto procurou fazer uma síntese de aspectos específicos, destacando algumas questões que mereceriam mais aprofundamento em outro momento. De forma similar, a expulsão dos mouriscos dos territórios europeus reservou destinos bastante diferentes aos membros do grupo: morte no percurso ou em territórios africanos, ou assentamento pleno e quase imediato em terras norte-africanas ou em localidades turcas, e a permanência em outras localidades da Europa em meio à travessia e, inclusive, o retorno à Península Ibérica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada, 1994.

BERNABÉ-PONS, Luis F. Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos. *Al-Qantara* XXXIV 2, julio-diciembre 2013, p. 491-527. Acesso doi: 10.3989/alqantara.2013.017

BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsión*, Estudio, V.2, Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. V. 2. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

BROGGIO, Paolo. Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre las controversias doctrinales y relaciones hispano-pontificias. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, pp. 149-171.

BURÍN, Antonio Gallego; SANDOVAL, Alfondo Gámir; VINCENT, Bernard. *Los moriscos de Reino de Granada: Según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 1996.

CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Livros e Leituras na Espanha do Século de Ouro*. Trad. Cotia/SP; Atelié Editorial, 2014.

CAVALLERO, Constanza E. Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la cuestión morisca. In: AMRÁN, Rica; CORTIJO OCAÑA, Antonio (eds.).



*Vivir en Minorías en España y América (siglos XVI al XVIII).* Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2017, pp. 166-181. Acesso <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6172573>

CONSTABLE, Olivia Remie. *To live like a Moor: Christian perceptions of Muslim identity in medieval and early modern Spain.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

CONTRERA, Ximena I. León. *O desterro dos naturais da terra. Escrita, cotidiano, profecias e revolta na expulsão dos mouriscos de Espanha (1492-1614).* Tese de Doutorado, História Social, Universidade de São Paulo, 2018. Acesso: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-06112018-100836/pt-br.php>

DE VALENCIA, Pedro. *Tratado acerca de los moriscos de España siglo XVII.* Estudio preliminar Joaquin Gil Sanjuan. Málaga: Ed. Algazara, 1997.

DE VALENCIA, Pedro. Tratado acerca de los Moriscos de España. In: *Obras Varias.* M.S. BNE, MSS 8888, folio 18-19. Acesso <http://bdhrd.bne.es/viewer.vm?id=0000042296&page=1>

EL ALAOUI, Youssef. El jesuita Ignacio de las Casas y la defensa de la lengua árabe. Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla (1607). *Areas - Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 30, 2011, pp. 10-28. Acesso: <https://revistas.um.es/areas/article/view/142921>

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Los Moriscos.* Granada: Universidad de Granada, 1996.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. La Inquisición y los libros de los moriscos. *Catálogo de la Exposición Memória de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural.* Madrid: SECC- Biblioteca Nacional, 2010, p. 57-73. Acesso: <http://hdl.handle.net/10261/111651> .

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. The Religious Identity of the Arabic Language and the Affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada. *Arabica*, n. 56, 2009, p. 495-528. Acesso: DOI: 10.1163/057053909X12544602282277

GARCÍA-ARENAL, Mercedes; GARCÍA-ARENAL, Rafael B. *The Inquisition Trial of Jerónimo de Rojas, A Morisco of Toledo (1601-1603).* Leiden: Brill, 2022.

GEERTZ, Clifford. A religião como Sistema Cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas.* Trad. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, pp. 101-142.

KIMMEL, Seth. *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.

LONGÁS, Pedro. *La vida religiosa de los moriscos.* Estudio Preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M. Granada: Universidad de Granada, 1998.

MAGNIER, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship.* Leiden/Boston: Brill, 2010.



MARAVALL, J. Antonio. Reformismo social-agrario en la crisis de siglo XVII: tierra, trabajo y salario según Pedro de Valencia. *Bulletin Hispanique*, t. 72, n. 1-2, p. 5-55, Janvier-Juin/1970. Acesso [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa\\_0007-4640\\_1970\\_num\\_72\\_1\\_4005](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1970_num_72_1_4005)

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historiográfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, 1984, pp. 61-135. Acesso doi : 10.3406/hispa.1984.4520

PALOMO, Federico. Confesionalización. In: BETRÁN, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat; MORENO, Doris (ed.). *Identidades y Fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2016 p.69-90.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. São Paulo: EDUSP, 2013.

RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009.

ROSA-RODRIGUEZ, Maria del Mar. Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa. *Medieval Encounters*, n.16, 2010, pp. 143-180. Acesso <https://doi.org/10.1163/138078510X12535199002758>

RUBIERA MATA, María Jesús. Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya. *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo (IX)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2004, pp. 537-547.

STEWART, Devin. The identity of the ‘mufīt of Oran’, Abū 1-Abbās Ahmad b. Abi Jumāh al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917/1511). *Al-Qantara*, n. 27, 2006, pp. 265-301.

VINCENT, Bernard. *El Río Morisco*. Trad. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006.



# Os judeus magrebinos no Império Português (Século XVI)

Rachel Romano dos Santos<sup>1</sup>

## RESUMO

Este trabalho pretende a análise da relação de exceção entre Portugal e as comunidades judaicas de algumas praças lusas do Norte da África, no século XVI. Trata-se de uma perspectiva jurídica das intenções e decisões da coroa portuguesa diante dos judeus e das comunidades judaicas magrebinas nas possessões lusas. A despeito da intolerância com que esta minoria religiosa era tratada no reino e em outras partes do Império Português, no litoral do Marrocos, as relações entre os judeus e o governo português foram de diálogo, negociação e trocas. Se no reino, os judeus foram alvo de perseguições, expulsões e conversões forçadas, nas praças portuguesas do Magreb, foram protegidos e tiveram sua identidade religiosa e comunitária respeitada. Em um local de difícil acesso e domínio pelos portugueses, as comunidades judaicas serviram de apoio para a conquista e a manutenção das possessões lusas na região. Constituídas majoritariamente por habitantes de origem familiar ibérica, as comunidades judaicas das praças portuguesas no Norte da África fizeram a ponte política e comercial entre cristãos e muçulmanos no Marrocos e favoreceram os interesses portugueses na região.

**Palavras-chave:** Judeus. Magreb. Portugal.

**Maghreb Jews in the Portuguese Empire (16th Century)**

## ABSTRACT

This paper aims at analyzing the relationship of exception between Portugal and the Jewish communities of some Portuguese regions in the North of Africa in the XVI century. It expresses a legal perspective of the intentions and decisions of the Portuguese crown in face of Jews and the Maghreb Jewish communities during Portuguese overtaking. Despite the intolerance to which this religious minority was treated inside the kingdom and other parts of the Portuguese Empire, on the coast of Morocco, the relationship between Jews and the Portuguese government was of dialogue, negotiation and exchange. Whether in the kingdom they had been targets of persecution, expulsion or forced religious conversions, in the Portuguese region of Maghreb they were protected and had their religious and community identities respected. Being a place of difficult access and dominium by the Portuguese, the Jewish communities served as a support for the conquering and the upkeep of Portuguese possessions in the region. Mainly constituted by inhabitants of Iberian familial origin, the Jewish communities of Portuguese squares in the North of Africa were part of the political and commercial connection between Christians and Muslims in Morocco and favored Portuguese interests in the regions.

**Keywords:** Jews. Magreb. Portugal.

<sup>1</sup> Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui Graduação em História (2013) e Mestrado em História Social (2016), pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É bolsista pela CAPES, desde julho de 2020. Endereço eletrônico: [romano.rachel@hotmail.com](mailto:romano.rachel@hotmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1958629157633463>.



## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende a análise da relação de exceção entre a coroa portuguesa e as comunidades judaicas de algumas praças lusas do Norte da África, especialmente, aquelas conquistadas no século XVI. Essa abordagem só faz sentido se tivermos em mente o tratamento de intolerância dado aos judeus no reino luso e que se estendeu às diferentes possessões portuguesas, a partir dos finais do século XV.

Para além de lugares inóspitos do Império Português nos Quinhentos, onde os cristãos-novos puderam praticar o criptojudaísmo distantes do olhar vigilante e punitivo da igreja, como no caso do Brasil, encontramos nas possessões lusas no litoral marroquino uma inédita relação de proteção, diálogo e negociação entre as autoridades portuguesas e as comunidades judaicas locais. Tal relação se estendeu desde a conquista dessas praças, entre 1509 e 1514, até o abandono definitivo desses territórios, em 1541, conforme apontam os documentos que neste artigo vamos apresentar.

Por falta de fontes e historiografia sobre a temática, nossa abordagem estará restrita ao tratamento jurídico da coroa portuguesa aos judeus e as referidas comunidades judaicas magrebinas, não pretendendo discutir as relações cotidianas entre os habitantes cristãos e judeus dessas localidades. Ainda, pelo mesmo motivo, precisamos que as praças portuguesas apresentadas neste artigo serão Safim e Azamor, com a menção das demais praças em que o mesmo se observou ou em que encontramos o contrário.

O tema do presente artigo integra parte da tese em desenvolvimento junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), intitulada *Jacob Rute: um judeu marroquino nas relações diplomáticas do Mediterrâneo (século XVI)*. O projeto de pesquisa é orientado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jacqueline Hermann e possui financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Ao analisar a trajetória do judeu Jacob Rute, tivemos conhecimento acerca da vivência dos judeus no Norte da África no século XVI, bem como das relações traçadas entre as comunidades judaicas magrebinas e os reinos cristãos e muçulmanos. O inesperado, que impulsionou a escrita deste artigo, se deu a partir de um conhecimento prévio do tratamento intolerante dado a judeus, cristãos-novos (judeus convertidos ao cristianismo) e ao judaísmo no reino luso, o que não se observou nas praças portuguesas do Norte da África. Apesar da condição de vulnerabilidade e submissão dos judeus em ambos os contextos, acreditamos que



a relevância dos serviços que ofereciam gerou as diferenças no tratamento recebido pelos portugueses.

Pretendemos, com este trabalho, colaborar com os estudos sobre religião e política na Época Moderna, bem como contribuir para a relativização da intolerância portuguesa aos judeus, ratificando a tese da natureza política do decreto de expulsão desta minoria do reino luso, diante das pressões e condições de aliança com as coroas de Castela e Aragão. Por fim, gostaríamos de ampliar as perspectivas e horizontes sobre as vivências dos judeus no período Moderno, homens de fronteira, indesejados na maioria dos espaços, cuja sobrevivência dependia dos processos de adaptação e negociação.

## **2 A PERSEGUIÇÃO AOS JUDEUS EM PORTUGAL (SÉCULOS XV E XVI)**

Os primeiros registros antijudaicos nos reinos ibéricos são referentes à guerra sucessória de Castela, entre 1355 e 1366. Nesta guerra, os judeus teriam apoiado o perdedor Pedro, o Cruel, herdeiro legítimo do reino. Após a derrota, textos antijudaicos começaram a circular em Castela, resgatando mitos assombrosos acerca da minoria hebreia.

A partir de 1390, Castela entrou em um retrocesso financeiro e produtivo, o que provocou a fome e o empobrecimento da população, acrescida da Peste Negra, que avançava pelo território. As posições elevadas desfrutadas pelos judeus do reino, como nobres, agentes do rei, coletores de impostos, ricos comerciantes e revendedores de grãos, alimentava a ira da população cristã, que sofria com a crise em Castela e nos demais reinos hispânicos.

Para Jacqueline Hermann e Ronaldo Vainfas (2005, p. 23), o foco da irrupção das perseguições antijudaicas foi motivado pelas pregações do arcediago de Sevilha, Fernando Diaz Martinez, que condenavam à destruição as *aljamas* (ajuntamentos de judeus à custa de impostos) e sinagogas em todo o reino. Este período de forte perseguição aos judeus gerou uma onda maciça de conversões, criando a primeira comunidade *marrana* da Península Ibérica, como ficou conhecida a comunidade de cristãos-novos no reino.

A coexistência de marranos e judeus no mesmo espaço preocupava as autoridades religiosas e monárquicas, que temiam o retorno dos conversos para a Lei Velha. A solução encontrada foi a criação da Inquisição em Castela, em 1478, e em Aragão, em 1484, cujo objetivo principal era perseguir o judaísmo praticado clandestinamente pelos conversos (PEREZ, 2002, p. 32-35).



Desde o início do funcionamento dos Tribunais do Santo Ofício nos reinos hispânicos, muitos foram os convertidos de judeus acusados, condenados e levados a autos de fé (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 25). Assim, desde as duas últimas décadas do século XV, a emigração de judeus e conversos foi crescente e, no ano de 1492, uma significativa massa de judeus e cristãos-novos deixou esses reinos, refugiando-se, principalmente, no reino luso e no norte da África.

Isso porque, em março de 1492, D. Isabel de Castela (1474 – 1504) e D. Fernando de Aragão (1479 – 1516) decretaram a expulsão dos judeus de seus reinos, visando impedir o contato entre os judeus e os cristãos-novos. A conversão foi a alternativa imposta para os que pretendiam permanecer no reino.

Portugal não viveu o problema judaico que houve nos reinos de Castela e Aragão, desde o século XIV. Ao contrário, as comunidades judaicas portuguesas estavam economicamente ativas e integradas à sociedade majoritária. Os reis portugueses também não conseguiram expressivo número de conversões de judeus até 1496 e o problema da heresia de conversos não tinha afetado Portugal até a década de 1480. Foi a partir da entrada dos conversos e judeus castelhanos em Portugal e do aumento demográfico desta minoria religiosa no reino que a situação de tolerância começou a se modificar. Conforme Jacqueline Hermann e Ronaldo Vainfas (2005, p. 32),

O intenso movimento migratório e a superlotação das judiarias portuguesas provocaram alterações significativas nas relações entre os dois grupos, abalando o já tenso e frágil equilíbrio entre a minoria judaica e a maioria cristã. Concorrência profissional, surtos epidêmicos e superstições foram razões apontadas para a onda de insegurança e agitação que tomou conta do Reino.

A presença judaica na Península Ibérica antecede em séculos a fundação de Portugal. Quando, no século XII, a Reconquista cristã portuguesa contra os muçulmanos avançava, os judeus livres que juraram lealdade ao primeiro rei português, D. Afonso Henriques (1139 – 1185), fundaram numerosas comunidades dispersas no recém-fundado reino luso. Apesar dos tributos, serviços e das leis segregacionistas que pesavam sobre as comunas (corporações administrativas regionais de judeus ou mouros), os judeus tinham a garantia da proteção régia contra quaisquer retaliações populares e municipais, com a promessa de punição exemplar aos culpados (SOYER, 2011, p. 44-49).

A legislação portuguesa até o século XV estabeleceu que os mouros e judeus do reino estavam na condição de súditos protegidos do rei, ainda que inferiores aos cristãos. Assim, as



Ordenações Afonsinas, Livro II, proibiam a prisão de judeus acusados por cristãos sem prévia inquirição e produção de testemunho, recuperavam e reafirmavam a legislação criada por D. Dinis (1279 – 1325), que invalidava o testemunho de cristão contra judeu, sem o testemunho comprobatório de outro judeu. Garantiram, também, o direito dos judeus de não serem constrangidos a julgamentos aos sábados e, ainda, as ordenações previram punições e proibições àqueles cristãos que tornassem cristão um judeu contra sua vontade.

Em 1361, o decreto do rei D. Pedro I (1357-1367) restringiu o convívio urbano dos mouros e judeus com a população cristã, obrigando-os a residirem em mourarias e judiarias, zonas isoladas das cidades por muros e portões. Pesadas multas e outras punições foram aplicadas para os infiéis que permanecessem fora das áreas determinadas após o sinal noturno de recolhimento — o toque da Trindade —, ou aos cristãos que atravessassem os portões sem prévia permissão régia.

O rei português em 1492, D. João II, autorizou primeiramente a permanência no reino de 600 famílias abastadas de judeus castelhanos, que deveriam pagar um imposto para serem acolhidos. Porém, o fluxo migratório de judeus e conversos de Castela e Aragão, com ou sem a autorização régia, continuava e famílias com poucos recursos foram admitidas no reino sob a condição de “cativos da fazenda real” (VAINFAS; HERMANN, 2005, p. 33).

A dificuldade de acomodação desses recém-chegados, a rivalidade não apenas com os súditos comerciantes cristãos, mas também os de origem judaica portuguesa, e as doenças que penetravam nas cidades foram motivo bastante para uma pressão interna contrária à política da coroa de acolhimento dos imigrantes judeus. Ao lado disso, os Reis Católicos exigiam de D. João II a devolução dos conversos castelhanos suspeitos de judaizarem para que fossem julgados pelos tribunais de Castela e Aragão.

Com a morte de D. João II em 1495, seu cunhado, D. Manuel I, tornou-se o novo rei português, assumindo uma postura positiva frente aos judeus e conversos portugueses e dos de origem espanhola. Conforme Maria José Ferro Tavares (1992, p. 159), as relações entre o poder régio e as comunidades judaicas portuguesas cresceram significativamente com a ascensão de D. Manuel I, conforme se pode comprovar pelas inúmeras cartas trocadas entre as partes.

D. Manuel I procurou conciliar os interesses e pressões da comunidade cristã portuguesa com as necessidades urgentes de acomodação e integração dos recém-chegados judeus e conversos. Entre suas primeiras providências, o Venturoso tomou a decisão política de libertar os judeus feitos cativos pelo rei D. João II (TAVARES, 1992, p. 159).



Porém, o ano de 1496 marcou uma mudança drástica e antagônica nas relações régias com a comunidade de judeus em Portugal: a publicação do édito de expulsão dos judeus e mouros do reino luso. Dentre os eventos que marcaram o contexto da perseguição das minorias religiosas em Portugal deve-se destacar a importância e o caráter definitivo das cláusulas matrimoniais acordadas entre D. Manuel e a herdeira dos Reis Católicos, D. Isabel, em relação ao decreto de expulsão.

As notícias que chegavam aos reis D. Isabel e D. Fernando versavam sobre as liberdades e privilégios concedidos aos imigrantes judeus e conversos no reino vizinho, além do acolhimento de conversos fugitivos procurados pelo Tribunal da Inquisição de Castela que teriam retornado à Lei Velha. Assim, aumentaram as pressões dos Reis Católicos para uma ação urgente de controle sobre essa minoria religiosa em Portugal.

A efetivação do matrimônio entre as casas reais teve como condição a ação do rei português contra os judaizantes do reino, reprimindo a heresia dos conversos. Esta condição foi imposta pelos Reis Católicos e sua herdeira mais velha, D. Isabel, conforme informam as crônicas da época. Já em outubro do ano de 1496, D. Manuel I, por intermédio de D. Álvaro da Silva, informa aos futuros sogros sobre a decisão de expulsar todos os judeus do reino.

O antijudaísmo de base religiosa em Portugal foi mínimo até 1497, as disputas eram essencialmente por questões comerciais, ainda depois da entrada maciça dos judeus e conversos castelhanos no fim do século XV. Foi, sobretudo, as pressões castelhanas e dos representantes da elite comercial portuguesa os fatores decisivos para a tomada de posição do rei.

Assim, em 24 de dezembro de 1496, “D. Manuel I, em face destas pressões, decretou a expulsão de todos os judeus e muçulmanos de Portugal, sob pena de morte e confisco de bens, ordenando o fechamento das suas sinagogas e mesquitas, e proibindo qualquer prática das duas religiões” (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 25). A alternativa para os que pretendessem permanecer no reino, ou não tivessem recursos financeiros para sua saída, era a conversão ao Cristianismo.

As políticas de D. Manuel para dificultar a saída dos judeus lograram êxito, pois ao final do prazo estabelecido no decreto de 1496, milhares de judeus foram convertidos ao cristianismo de maneira forçada, muitas vezes violenta. Esse processo deu origem à primeira comunidade de cristãos-novos de judeus na história lusa, os chamados “batizados em pé”.

Apesar dos horrores vividos pela conversão forçada nos eventos que se seguiram ao decreto de D. Manuel, a vivência religiosa dos cristãos-novos no reino português nas primeiras



décadas seguintes não foi rigorosamente reprimida, tendo os conversos sido beneficiados, em 1497, “pela equiparação legal e o privilégio de não serem inquiridos por apostasia durante vinte anos” (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 26). A situação dos conversos só mudou a partir da instalação do Tribunal da Inquisição, em 1536.

## **2.1 A Inquisição portuguesa**

Finalizado o processo que visava à unidade religiosa cristã no reino, D. Manuel I pretendeu consolidar legalmente a igualdade entre os conversos e os cristãos-velhos. Os esforços do rei objetivavam a integração e assimilação dos cristãos-novos, permitindo que ocupassem cargos de prestígio social e de poder político local e tivessem igualdade fiscal à dos cristãos-velhos.

Apesar dos esforços, o governante não impediu o surgimento de um sentimento antijudaico na sociedade portuguesa e os primeiros levantes da população contra a minoria dos antigos judeus se iniciaram em 1504. Os cristãos-velhos permaneceram enxergando os conversos como judeus, marcados por uma identidade sanguínea “impura”, chamando-os, pejorativamente, de “gente da nação” (TAVARES, 1992, p. 179).

O levante contra os cristãos-novos que marcou a divisão declarada da sociedade portuguesa foi o episódio ocorrido em 1506, na cidade de Lisboa. Um massacre que teve a duração de três dias e causou a morte de centenas de cristãos-novos (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 26). O rei mandou executar os responsáveis, confirmado sua política de integração e proteção aos cristãos-novos. Renovou, ainda, os privilégios dos cristãos-novos de não serem investigados pelas suspeitas de erros de fé e suspendeu a proibição de abandonar o reino (MARCOCCI, 2011, p. 22).

Segundo Giuseppe Marcocci, a “questão do cristão-novo” deu origem a pressões internas e externas sobre a coroa portuguesa. De maneira crescente a população cristã-velha, inflamada pela pregação agressiva do clero regular, ia assumindo uma postura de intolerância e antijudaísmo. Muitos cristãos-velhos reclamavam a proteção do rei e os privilégios concedidos aos cristãos-novos de ocuparem cargos régios e na administração municipal. As pressões externas eram feitas pelos representantes dos Reis Católicos e da Inquisição castelhana para que D. Manuel tomasse medidas mais rígidas e definitivas em relação aos judaizantes, especialmente aos de origem castelhana (2011, p. 22-23).



Em resposta, o rei português pela primeira vez requereu ao Papa Leão X um Tribunal da Inquisição, em 1515 (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 26). Porém, o pedido foi negado por Roma, pois o Papa e os cardeais em Roma temiam o funcionamento em Portugal de um aparelho inquisitorial tão repressor e violento como os de Castela e Aragão.

Em 1522, D. João III (1521 – 1557), sucessor de D. Manuel, decretou o prolongamento da proibição de investigação contra os cristãos-novos, por mais dezesseis anos. Ainda, voltou a permitir-lhes a saída de Portugal com autorização, em 1524. Apesar da renovação da proteção oficial do rei à minoria de cristãos-novos, as tensões sociais continuavam a aumentar, e os conversos continuavam a ser alvo da hostilidade popular.

A década de 1530 foi decisiva para a implantação da Inquisição em Portugal. D. João III, com o apoio do imperador Carlos V, irmão da rainha de Portugal, D. Catarina, reiniciou os diálogos com Roma para a instalação do Tribunal da Inquisição no reino português.

Em dezembro de 1531, o Papa Clemente VII concedeu a primeira bula que introduzia a Inquisição em Portugal, para atuar sobre os delitos de judaísmo, luteranismo, além de outras heresias. Porém, esta bula não concedia os plenos poderes que o rei ambicionava, conforme os moldes da Inquisição em Castela, e foi anulada em 1532.

O projeto de criação do Tribunal do Santo Ofício sob o governo da coroa portuguesa apenas foi concluído em 1536, como advento do Papa Paulo III (1535). Uma nova bula papal foi elaborada de acordo com as prerrogativas lusitanas, *Illius vices*, e publicada em Portugal pelo rei D. João III.

A proibição do judaísmo em Portugal, o batismo forçado aos judeus, a liberdade condicionada à conversão e, ainda, a promessa de não investigar a vida dos conversos nos primeiros vinte anos após o decreto de proibição, renovada em 1522 até a criação do Tribunal da Inquisição, foram fatores responsáveis pela criação de práticas religiosas clandestinas pelos conversos. O aparelho inquisitorial foi determinante para alterar definitivamente os hábitos religiosos dos cristãos-novos, perseguindo principalmente a heresia criptojudaiça no comportamento particular e doméstico das famílias de cristãos-novos em Portugal, com maior intensidade entre os séculos XVI e XVIII.

### **3 A EXPANSÃO MARÍTIMA PORTUGUESA NO NORTE DA ÁFRICA**

A partir do século XV, Portugal realizou suas primeiras conquistas territoriais fora da Europa, no litoral noroeste do Norte da África, em possessões do sultanato marroquino. A



conquista de Ceuta, em 1415, é considerada um marco inicial da expansão marítima portuguesa e a primeira etapa de um projeto imperial luso.

Inicialmente, a expansão portuguesa sobre a costa africana teve base religiosa, orientada pelos ideais medievais de Cruzada contra o Islã, especialmente contra os muçulmanos do reino de Marrocos (BOXER, 1969). Conforme Luis Filipe Thomaz (2009, p. 14), o objetivo português não se restringia em ocupar o litoral, criando pontos de apoio para o comércio e a navegação, como de fato ocorreu, mas conquistar todo o reino marroquino, à época, sob o governo da dinastia Meríndida (1248 – 1465).

Apesar da expansão marítima portuguesa ter começado em 1415, o projeto de avanço sobre as terras magrebinas é mais antigo. Já em 1341, motivado pela vitória contra os Meríndidas em Andaluzia, na Batalha do Rio Salgado, o rei luso D. Afonso IV conseguiu junto ao Papa uma bula de Cruzada para intervir em Granada ou em Marrocos. Ainda que não tenha tido um efeito prático, tal bula fora renovada em 1345, 1355, 1375 e 1377 (THOMAZ, 2009, p. 15). Quase cem anos depois, outras duas bulas papais autorizavam o rei a conquistar e submeter infiéis, além de apropriar-se de seus bens e propriedades: bula *Dum diversas* (1452) e bula *Intercoetera* (1456). Estas últimas tiveram como efeito e objetivo legitimar as conquistas já realizadas pelos portugueses sobre a África, nas costas do Mar Mediterrâneo e do Oceano Atlântico (HERMANN, 1998, p. 24-25).

No entanto, foi a conquista de territórios no Norte da África pelos portugueses que permitiu as primeiras relações políticas e comerciais entre o reino cristão e o muçulmano. Esses portos, também chamados de *portos*, *praças*, *fronteiras* ou cidades *d'álém mar*, foram ambientes de trocas e negociações entre os poderes das duas costas do Mar Mediterrâneo.

Foi através das conquistas de cidades litorâneas do Marrocos (no Mediterrâneo e no Atlântico) que os portugueses tiveram contato com as especiarias e produtos de luxo vendidos no Oriente, especialmente marfim, ouro e escravos, explorados no comércio do sul marroquino com reinos subsaarianos. Este contato teria aguçado a busca dos portugueses por rotas alternativas para as Índias, em meados do século XV (THOMAZ, 2009, p. 16-17).

Conforme Bernard Lugan, em 1458, o rei luso Afonso V, o Africano, (1438 – 1481), definiu como meta de seu governo a conquista dos portos marroquinos que permitiam fácil acesso ao Estreito de Gibraltar, possibilitando o domínio marítimo da região oeste do Mediterrâneo. Assim, ainda no século XV, os portugueses conquistaram também Alcácer Ceguer (1458), Arzila e Tânger (1471), tornando-se, então, “mestres do Estreito” (LUGAN,



2011, p. 144-145). Seu sucessor, D. João II (1481 – 1495), conseguiu a obediência e a aliança política e comercial de Azamor (1486) e Safim (1488), sob a ameaça de invasão lusa e na ausência de um governo marroquino forte e capaz de defendê-los.

No reinado de D. Manuel I, de 1495 a 1521, uma nova empreitada expansionista portuguesa sobre o litoral magrebino foi colocada em ação. Como consequência, no século XVI, as tropas portuguesas conquistaram Santa Cruz do Cabo de Guer (1505), Safim (1508), Mazagão e Azamor (1513). Todas essas cidades eram pontos estratégicos para um futuro ataque contra Fez e Marrakesh, sedes dos sultanatos marroquinos.

Em cada um desses pontos conquistados, os portugueses fizeram construir fortificações e fortes para preservar seu domínio. Isso porque, apesar dos casos de alianças junto aos chefes locais, na maioria das vezes, os muçulmanos eram hostis à presença e ao domínio estrangeiro, especialmente cristão, em seu território. Além de bases militares, os portugueses estabeleceram também bispados nas cidades de Ceuta, Tânger e Safim, legitimando para o mundo cristão sua posse sobre esses territórios (LUGAN, 2011, p. 145).

Entre 1515 e 1519, os portugueses sofreram suas primeiras derrotas na costa de Marrocos durante levantes locais, com destaque para Mamora e Safim, recuperando em seguida esses locais. No entanto, os Saadinos surgiam no cenário marroquino como uma poderosa frente da *jihad* (guerra santa muçulmana) contra os cristãos em Marrocos, nas primeiras décadas do século XVI. Seria, então, no reinado de D. João III (1521 – 1557) que Portugal sofreria suas maiores perdas no Norte da África, fazendo recuar o projeto imperial luso sobre o Magreb.

Em 1541, a praça portuguesa de Santa Cruz do Cabo da Gué foi tomada pelos muçulmanos, que comemoraram como a maior vitória sobre os cristãos lusos no Norte da África até então. Por causa do avanço das tropas saadinas, Safim e Azamor foram evacuadas, respectivamente, em 1541 e 1542. Entre 1549 e 1550, de maneira semelhante, os portugueses abandonaram Alcácer Ceguer e Arzila. Ceuta, Tânger e Mazagão, foram mantidas sob o domínio luso, por sua importância comercial e militar em relação a Gibraltar e pela sua proximidade a cidade de Fez, a capital marroquina da dinastia Oatácida, mantendo viva a esperança da conquista futura sobre o Islã naquela região.

Manter as praças no Norte da África começou a se tornar custoso para Portugal, que despendia cada vez mais riquezas para sustentar a população, combater os revoltosos, resgatar seus cativos, militarizar as fronteiras e resguardar seu domínio. Além da difícil manutenção do expansionismo português nas imensas dimensões alcançadas, manter o próprio Estado



português, em gigante desenvolvimento e burocratização, tornou-se um obstáculo para a concretização de um império português. O gasto de recursos humanos e econômicos para a manutenção das posses portuguesas no Magreb impedia, ainda, um investimento maior por parte da coroa no comércio com o Oriente (HERMANN, 1998, p. 29-31).

Apesar do recuo luso sobre o Norte da África na década de 1540, o projeto imperial português não seria abandonado até o final do século XVI. Apenas aguardava-se estrategicamente uma nova oportunidade de avançar contra os muçulmanos de Marrocos. O sucessor e neto de D. João III, D. Sebastião I (1568 – 1578), tentando recuperar o ímpeto de conquista militar e territorial do tempo de seus antecessores, liderou pessoalmente uma nova expedição portuguesa sobre o Marrocos, em 1578, que culminou na Batalha de Alcácer Quibir.

#### **4 AS COMUNIDADES JUDAICAS DAS PRAÇAS PORTUGUESAS NO MAGREB**

A presença e permanência de judeus portugueses no litoral marroquino era uma constante desde o início do século XV, possibilitando o fluxo econômico entre os dois reinos, inimigos no plano religioso e militar. Inclusive, muitas famílias desta minoria possuíam seus membros dispersos entre as duas costas do Mar Mediterrâneo, enriquecendo as comunidades judaicas dos dois reinos e o tesouro de seus governantes.

O fluxo de judeus ibéricos no litoral marroquino foi maior entre 1492 e 1497, datas dos editos de expulsão da minoria e proibição do judaísmo nos reinos de Castela, Aragão e Portugal. Conforme Tavim, “Marrocos, com seus reinos islâmicos do outro lado do estreito de Gibraltar, parecia um destino fácil de alcançar para aqueles que optaram pela preservação da sua identidade sociorreligiosa” (TAVIM, 2004, p. 1).

As fontes dos cronistas ibéricos, que estiveram nas judiarias do Norte da África na segunda metade do século XVI, nos revelam a existência de dois grupos, divididos por origem, que compunham essas comunidades judaicas: os *toshavim*, os judeus mouriscos, e os *megorashim*, os judeus expulsos. Dentre os judeus mouriscos estavam aqueles originários do Norte da África e aqueles oriundos de famílias ibéricas que migraram para o Magreb antes dos editos de expulsão. Ao contrário, os judeus expulsos pertenciam às levas desta minoria desterrada dos reinos católicos ibéricos após os referidos decretos, o que incluía tanto os judeus emigrados, como os cristãos-novos fugidos, que buscavam nas judiarias magrebinas recuperar sua fé original (TAVIM, 2010, p. 99-100).



É importante destacar a maioria de castelhanos na composição das judiarias magrebinas, fato atestado pelos cronistas da época. Os judeus de origem espanhola estavam em maior número tanto entre os *toshavim*, como entre os *megorashim*. Isso porque, os judeus espanhóis escolheram o Norte da África como destino migratório desde as perseguições sofridas por volta do século XIV.

O mesmo não ocorre entre os judeus portugueses, pois, como vimos, não houve em Portugal perseguição social e institucional aos judeus até o édito de expulsão de 1497, fazendo com que a maioria dos judeus preferissem permanecer no reino luso, mantendo seus ofícios, funções e títulos, mesmo na condição de dependentes do rei. A partir de 1497, quando proibido o judaísmo em solo português, as políticas de batismo forçado, engendradas por D. Manuel I e seus conselheiros, fizeram com que inúmeros judeus que pretendiam deixar Portugal tornarem-se cristãos, sendo assim impedidos de emigrarem do reino, conforme determinava o édito.

Apesar disso, os conversos de judeus não interromperam os contatos com o Norte da África, retomando as atividades comerciais oficialmente a partir de 1507, quando o rei luso permitiu a participação dos judeus nos negócios do ultramar. Dedicados a esta atividade, inúmeros cristãos-novos aproveitaram a oportunidade aberta pela expansão marítima e comercial portuguesa para instalar-se nas ilhas portuguesas do Atlântico, nas Índias Orientais e em praças lusas no Norte da África, especialmente no Marrocos. O fluxo de conversos para fora de Portugal parece ter sido mais intenso após a criação da Inquisição, em 1536. Foram nesses locais, longe dos braços do Santo Ofício, que grande parte dos conversos aproveitaram para retornar a sua antiga fé (GARCÍA-ARENAL, 1999, p. 48).

É necessário esclarecer que não foram todas as possessões portuguesas ultramarinas no Magreb que se conformaram em ambientes seguros para os judeus e cristãos-novos professarem a Lei Velha. Em Arzila e Tânger, praças marroquinas conquistadas pelos portugueses ainda em 1471, o édito de expulsão e proibição do Judaísmo foi prolongado, bem como a política manuelina de conversão forçada dos judeus destes espaços. Isso porque, segundo o próprio decreto de 1497, o judaísmo estava proibido em todas as possessões do reino português, ou seja, dentro e fora do território luso na Europa, o que incluía as praças marroquinas.

Entretanto, conforme Mercedes García-Arenal e Gerard Wiegers (1999, p. 48), a necessidade de manter comunidades judaicas em território marroquino, por causa de seu importante papel nas relações com os muçulmanos do entorno, fez-se imprescindível. Assim, a coroa portuguesa permitiu a existência de judiarias nas respectivas praças, cujos habitantes



deveriam levar um sinal, que os identificasse enquanto judeus, preso em sua roupa, a saber, uma estrela de tecido amarelo.

A permanência de um espaço judaico junto às populações de recém-conversos nas praças portuguesas de Marrocos gerou inúmeros casos de retorno ao judaísmo. Conforme a carta de Bastião de Vargas, agente de D. João III em Marrocos, escrita em 1542, muitos cristãos-novos que comercializavam com os muçulmanos através das judiarias das praças acabavam por retornar à antiga fé. A solução sugerida pelo representante do rei foi a proibição do deslocamento dos cristãos-novos até as judiarias, de forma que realizassem o comércio de dentro das praças, sob o olhar das autoridades portuguesas locais, impedindo a fuga para Fez e o regresso para o judaísmo (GARCÍA-ARENAL, 1999, p. 49).

Safim e Azamor já tinham acordos comerciais e de abastecimento com o reino luso desde 1488. Tais cidades foram conquistadas oficialmente pelos portugueses nas décadas iniciais do século XVI, ou seja, após o édito de expulsão de 1497. Juntamente com elas, as comunidades judaicas que ali habitavam passaram ao domínio português. Porém, ao contrário de Arzila e Tânger, suas comunidades judaicas permaneceram intactas em sua religião e autonomia.

Segundo José Alberto Tavim, a situação que gerou tal tolerância se deu no momento e nos anos seguintes à conquista das localidades pelos portugueses. Segundo o autor, certos judeus, especialmente os de origem portuguesa, tiveram relevante participação na conquista dessas praças pelas tropas lusas, sendo facilitadores na chegada e penetração do território, revelando informações militares importantes, abastecendo e recepcionando o exército português e compondo as tropas durante as guerras de conquista.

Ao lado disso, Portugal vivia um período de flexibilização na perseguição dos conversos portugueses. Como vimos, em 1497, o rei D. Manuel I proibiu as investigações religiosas por vinte anos pelo poder episcopal aos recém convertidos do reino. A mesma proibição foi novamente renovada por mais dezesseis anos por D. João III, em 1522.

Assim, é possível pensar as relações entre o rei português e os judeus magrebinos com maior tolerância, flexibilidade e negociação. Após auxiliarem os portugueses na conquista e manutenção das praças, as principais e ricas famílias judaicas locais agiram no sentido de receber mercês, títulos, funções e benesses, dentre elas, o reconhecimento da autonomia religiosa e administrativa das comunidades.



Para José Alberto Tavim, pode parecer estranho pensar que muitas famílias de origem ibérica tenham apoiado a empreitada militar lusa em seu local de refúgio, no Norte da África. Especialmente considerando que sofreram a perseguição nos reinos de Portugal, Castela, Aragão e foram expulsos de seu próprio território natal, onde desempenhavam importantes funções comerciais e prestavam lealdade ao rei. O autor explica a possibilidade dessas relações a partir de uma hipótese econômica. Ou seja, muitos judeus teriam visto nas conquistas portuguesas em terras muçulmanas a possibilidade de enriquecimento a partir da circulação comercial, intermediando o comércio entre o reino luso e os pontos comerciais no Magreb (TAVIM, 2010, p. 87).

D. Manuel I, também, teria se comprometido com os líderes comunitários judeus e trocado privilégios e mercês por fidelidade e colaboração na manutenção do domínio sobre o território. Os judeus eram nomeados para cargos políticos de chefia, para cargos economicamente rentáveis e honorários dentro da comunidade judaica ou, ainda, serviam como *língua* (arauto ou intérprete).

Entre 1509 e 1514, as comunidades judaicas magrebinas sob o domínio português foram oficialmente protegidas e reconhecidas por lei régia. Isso significou o compromisso do rei de jamais obrigar a conversão dos judeus residentes daquela praça, além de reconhecer a identidade administrativa e religiosa da comunidade. As chamadas “cartas de privilégio” regulamentavam as relações entre coroa portuguesa e comunidades judaicas magrebinas, bem como a organização espacial, de poder, hierarquias e representatividade daquelas praças.

A partir de um documento régio em 1509 e outros dois em 1512, Manuel I, cedendo aos pedidos dos judeus e visando uma melhor associação e colaboração da comunidade com os poderes marroquinos, deu à comunidade judaica de Safim o estatuto de judiaria, nos moldes medievais portugueses. Em 4 de maio de 1509, D. Manuel I publicou uma primeira carta de privilégio, prometendo aos presentes e futuros habitantes judeus da praça de Safim jamais expulsar-lhes ou tornar-lhes cristãos contra sua vontade. Garantiu, ainda, que caso quisessem deixar a praça poderiam levar consigo todos seus bens, sem que ninguém tentasse impedi-los. Conforme o documento, transcrito em *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc - première série: Dynastie saadienne* (1934, p. 174-175),

D. Manuel etc... A quantos esta nossa carta virem, fazemos saber que, por havermos assim por nosso serviço e bem e proveito das coisas da nossa cidade de Safim, por esta presente carta nos praz e outorgamos aos judeus que hora vivem e estão em a dita nossa cidade, e ao diante nela viverem e estiverem, que em tempo algum os não



mandaremos lançar nem por maneira alguma serão lançados fora da dita cidade de contra suas vontades, nem isso mesmo os mandaremos tornar cristãos por constrangimento nem por outro modo por que seja contra seus prazeres; e se algum ou alguns de suas vontades se quiserem converter e tornar a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, queremos e mandamos que se guarde com os tais aquilo que é mandado, acerca dos dias que primeiro hão de estar que lhe seja dada a água do santo batismo.

Em 2 de janeiro de 1512, o rei português publicou nova carta, oficializando a presença dos judeus na praça por meio de um estatuto fiscal, ou seja, através do pagamento de um tributo ao rei, no valor de 320 reais por casa, a partir de 1513 (TAVIM, 2010, p. 87 -88). Em 20 de abril do mesmo ano, o rei luso publicou uma segunda carta de privilégio, autorizando a saída dos judeus da praça de Safim, junto de seus familiares, sempre que desejassesem. Conforme José Alberto Tavim, a intenção do rei seria criar condições satisfatórias de vida naquela comunidade, atraindo, assim, judeus do Norte da África, que enriqueceriam e fortaleceriam a presença portuguesa na região.

Em 28 de junho de 1514, uma só carta de privilégio concedeu à comunidade judaica de Azamour o estatuto de judiaria portuguesa. Neste documento havia apenas uma diferença diante das regras acordadas para Safim: em Azamor, os judeus estavam isentos das taxas sobre as mercadorias importadas e exportadas pela praça, com o intuito de estimular o comércio junto aos comerciantes marroquinos (TAVIM, 2010, p. 89).

Apesar do reconhecimento, proteção e livre trânsito sobre as terras islâmicas, os judeus de Safim e Azamor apenas poderiam entrar no reino português com autorização régia e portando uma estrela amarela em sua vestimenta que o identificava enquanto judeu, sendo conhecidos como “judeus de sinal” (TAVARES, 1986). Isso ratifica a existência de duas formas distintas de relação com os judeus, entre o reino e as praças. Porém, esta condição permitiu exceções a partir de ordens régias, como o caso de Abraão Benzamerro, judeu marroquino estudado detalhadamente por José Alberto Tavim (1993).

Os judeus foram importantes vetores para a sobrevivência dessas posses portuguesas no Marrocos, intermediando um diálogo comercial com os muçulmanos. Usufruindo das promessas de proteção pelos governantes português e marroquino, transitavam entre os espaços cristãos, muçulmanos e judaicos, fazendo circular mercadorias, como o trigo, tecido, ouro, anil e escravos, além de informações úteis à espionagem desses reinos.

Dentre as relações militares que envolviam judeus magrebinos e oficiais portugueses, previa-se uma mútua colaboração, normatizada pelas cartas e decretos realizados conforme as circunstâncias se apresentavam no Norte da África. Nesse sentido, era compromisso dos



militares portugueses oferecer abrigo e proteção aos judeus que tivessem em perigo ou em área de risco. Segundo José Alberto Tavim (2010, p. 93), em Azamor, D. João III indenizava qualquer judeu que tivesse sua casa, localizada dentro dos bairros da judiaria, destruída durante ataque muçulmano. Ainda, era permitido aos judeus se abrigarem no palácio da praça, em caso de perigo iminente.

Ao mesmo tempo, os judeus compunham, com os recursos possíveis, as frentes militares contra os ataques marroquinos locais. Simão Correia, capitão de Azamor, e Diogo de Azambuja, capitão de Safim, relatam em suas cartas ao rei a participação de centenas de judeus magrebinos nas guarnições militares no Norte da África, ainda nas primeiras décadas de posse portuguesa das praças. Os irmãos Isaac e Ismael Benzamerro, importantes lideranças judaicas das comunidades magrebinas, enviaram judeus para protegerem a praça de Azamor e armaram duas fragatas com mais 200 judeus para proteger Safim. Conforme Tavim (2010), esta relação de lealdade militar entre os judeus e a coroa portuguesa remete às antigas judiarias medievais do reino, onde era dever da comunidade religiosa oferecer ajuda bélica, a pé ou a cavalo.

José Alberto Tavim aponta, também, para a função de acolhimento que as judiarias do Norte da África possuíam ao receber representantes de diferentes reinos em missões diplomáticas. Nesse sentido, as comunidades judaicas funcionavam como um lugar de intermédio das relações entre os povos e como barreira de proteção aos visitantes, muitas vezes, representantes de inimigos indesejados. As judiarias portuguesas no Norte da África recebiam constantemente representantes comerciais e políticos dos xarifes de Marrocos, muçulmanos em atividade diplomática com as autoridades portuguesas, temporariamente protegidos e acolhidos por essas comunidades.

O autor lembra que essa mesma função era exercida pelas judiarias medievais em Portugal, até o século XV. É importante recordar que parte dos autores utilizados como fonte para o estudo das judiarias marroquinas eram cristãos ibéricos acolhidos pela comunidade em passagem pelo Magreb, seja por motivo diplomático, seja na condição de cativo dos sultões muçulmanos.

Por fim, as comunidades judaicas só abandonaram Safim e Azamor em 1541, próximo de sua restituição pelas tropas saadinas. Mesmo nessa ocasião, os judeus receberam o apoio e a proteção da coroa portuguesa. Em duas cartas redigidas em abril e setembro daquele ano, endereçadas aos capitães de Azamor, Antônio Leite e D. Fernando de Noronha, D. João III ordenou a urgente retirada de todos os judeus dessa localidade, visando sua segurança. Pediu



que fossem transferidos para Arzila, Larache, Tânger e Ceuta, praças com maior perspectiva de sobrevivência frente aos ataques muçulmanos, abastecidos de alimentos, agasalhos e renda. O capitão de Arzila, D. Manuel Mascarenhas, também recebeu uma carta do rei ordenando que recebesse, acomodasse e cuidasse das necessidades dos judeus chegados de Azamor.

As cartas, ainda, pediam que o capitão garantisse o bem-estar dos judeus e punisse qualquer um que os injuriasse, além de ordenar a certificação das fazendas deixadas por aqueles indivíduos. Conforme o documento de setembro, transcrito em *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc - première série: Dynastie saadienne* (1948, p. 516-517),

[...] vos encomendo muito e mando que tanto que esta vos for dada, façais logo despejar essa cidade de todos os Judeus com suas mulheres e filhos, que nenhum fique nela, e os mandeis embarcar em um navio ou navios em que possam ir, e os mandareis a Larache ou a Arzila, ou a Tânger, ou a Ceuta, qual dos ditos lugares mais quiserem, para de lá se irem logo, e quando aí houvesse algum navio tão grande em que todos pudessem ir seria melhor, e parece que eles devem estar providos de mantimentos que lhes abastem para a viagem e não os tendo, nem os podendo a ver d'outra maneira, partir-se-á com eles aquilo que boamente lhes possa abastar ou lhes favorecer para a dita viagem, e escolhereis um homem ou dois que vão com eles, que sejam pessoas muito fieis e de bom recado, e mandareis fazer assento de como assim o escolhestes e ordenastes para isso, para estes darem conta de qualquer mau recado que se fizesse em alguma cousa sua, porque me haveria por muito desservido se do seu se lhes afastasse cousa alguma ou a perdesse pelo mau modo que se com eles houvesse ao embarcar, e daria por isso mui grande castigo, e aos ditos Judeus notificareis como vos mando que os façais logo embarcar e despejar essa cidade d'eles e muito vos encomendo que com muita brevidade o façais assim ; e se alguns d'eles ou todos tiverem alguma fazenda de raiz, fareis avaliar a cada um o que tiver, por duas pessoas sem suspeita, e da avaliação que lhe for feita lhe mandareis dar certidão em forma que se declare a fazenda que é e em quanto foi avaliada, e lhes notificareis que ordenem um procurador, o qual de janeiro que ora vem por diante venha requerer cá o pagamento d'isso.

É interessante pensar que essas praças mal se sustentavam, vide as inúmeras cartas pedindo ao rei o envio de empréstimos, armamento e alimentos. Em meio a iminência do ataque muçulmano e da vulnerabilidade dos súditos cristãos, D. João III preocupou-se em garantir a vida dos judeus, pobres e ricos, que viviam em suas praças. Ainda que tenha havido personagens como os Benzamerro, que provavelmente pressionaram o rei por proteção àquelas comunidades, esta deveria ser uma demanda secundária diante do cenário de emergência de defesa das praças. As cartas de privilégio de 1509 a 1514 também não justificavam tal ato de preservação, uma vez que não aludiam a salvação de toda a comunidade judaica em caso de ameaça do domínio territorial luso.

Longe estamos de afirmar qualquer sentimento de piedade do rei português em relação aos judeus das praças magrebinas. No entanto, ainda carecemos de uma hipótese que nos



apresente uma explicação que dialogue com as expectativas e perspectivas do período tratado. Talvez, a dependência dos serviços dos judeus para a sobrevivência das demais praças no Norte da África, ou o medo da divulgação de informações-chave aos muçulmanos pelos judeus cativados, ou, ainda, o fortalecimento e crescimento das fileiras de combatentes inimigos, podem nos aproximar de uma justificativa mais verossímil.

## 5 CONCLUSÃO

A situação de exceção em que se encontravam essas duas comunidades judaicas no Norte da África — Safim e Azamor —, frente às perseguições e proibições que a minoria religiosa sofria nos reinos ibéricos e em outras praças lusas no Marrocos, precisa ser ressaltada. Tratou-se de um espaço de permissão para a existência de judeus nas possessões portuguesas, por meio da concessão de cartas de privilégios, que criavam um adendo ao édito de 1497.

Os judeus das praças portuguesas em Marrocos, conquistadas e ocupadas ainda nos anos finais do século XV — Arzila e Tânger —, foram alvo da política de batismo forçado, engendrada por D. Manuel I sobre todos os domínios portugueses. Provavelmente, por terem recebido grandes levas de judeus fugidos durante o processo de proibição e expulsão do Judaísmo no reino luso, em 1497. Como vimos, a maior parte dos judeus que conseguiram emigrar de Portugal na época do édito possuía condições financeiras abastadas. Nesse sentido, podemos afirmar que, para a coroa portuguesa, a perda desses importantes contribuintes do tesouro real era de grande preocupação fazendo com que o rei ampliasse os batismos involuntários para o Alé-Mar.

A conjuntura em que se encontravam as praças portuguesas de Safim e Azamor é diferente das citadas acima, pois foram conquistadas nas primeiras duas décadas do século XVI. Nelas, como vimos, também se encontravam inúmeras famílias advindas dos reinos ibéricos, antes e depois dos éditos de expulsão. Isso teria feito com que as relações régias de convivência e proteção aos judeus de Safim e Azamor ocorressem, a despeito do cenário de perseguição que ocorria no reino português em mesmo período, o que culminou na publicação das cartas de privilégio e na evacuação segura dos judeus dessas praças em 1541.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes:

*Lettres patentes d'Emmanuel I<sup>er</sup>*, Évora, 4.5.1509, in *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc - premiere serie: Dynastie saadienne*, Archives et Bibliothèques du Portugal (SIHMP),



dir. Pierre de Cenival, David Lopes et Robert Ricard, Paris, Editions Paul Geuthner, vol. 1, 1934.

*Lettre de Jean III a Antonio Leite e D. Manuel Mascarenhas*, Lisboa, abril de 1541, in *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc - première série: Dynastie saadienne*, Archives et Bibliothèques du Portugal (SIHMP), dir. Pierre de Cenival, David Lopes et Robert Ricard, Paris, Editions Paul Geuthner, vol. 3, 1948.

*Lettre de Jean III a D. Fernando (de Noronha)*, Lisboa, 2.9.1541, in *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc - première série : Dynastie saadienne*, Archives et Bibliothèques du Portugal (SIHMP), dir. Pierre de Cenival, David Lopes et Robert Ricard, Paris, Editions Paul Geuthner, vol. 3, 1948.

*Ordenações afonsinas*, Livro II. Retirado de <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/l2p1.htm>, acessado em 9 de janeiro de 2021.

**Bibliografia:**

BOXER, C. R. *O Império Marítimo Português (1415 – 1825)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002 (1ª edição 1969).

GARCÍA-ARENAL, Mercades; WIEGERS, Gerard. *Entre el Islam y Occidente: Vida de Samuel Pallache*, judio de Fez. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1999.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal: séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LUGAN, Bernard. *Histoire Du Maroc: Des origines à nos jours*. Paris: Ellipses Édition, 2011.

MARCOCCI, Giuseppe. *A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar*. *Lusitania Sacra*, n. 23, pp. 17 – 40, janeiro – junho 2011. Obtido de <http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/LusitaniaSacra/index.php/journal/article/view/241>, acessado em 9 de janeiro de 2021.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536 – 1821)*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

PEREZ, Joseph. *Brève Histoire de L'Inquisition en Espagne*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2002.

SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*. Lugar da História: Lisboa, 2011,

TAVARES, María José Pimenta Ferro. Judeus de sinal em Portugal no século XVI. *Cultura – História e Filosofia*, revista do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Instituto Nacional de Investigações Científicas, vol. V, 1986.



TAVARES, María José Pimenta Ferro. *Los judíos em Portugal*. Colección Sefarad. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

TAVIM, J. A. Rodrigues da Silva. *Abraão Benzamerro, judeu de sinal, sem sinal, entre o Norte da África e o reino de Portugal*. Mare Liberum, n. 6, p. 115-141, 1993.

TAVIM, J. A. Rodrigues da Silva. Judeus entre Portugal e Marrocos nos séculos XVI e XVII. *Revista Camões*, n° 17 – 18, p. 149-165, 2004.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Les quartiers juifs de Safi et Azemmour sous domination portugaise : le développement d'un tissu social original au XVIe siècle. La bienvenue et l'adieu: migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle). Vol. I: Temps et espaces. *Actes du colloque d'Essaouira Migrations, identité et modernité au Maghreb*, p. 17-21, mars 2010.

THOMAZ, Luis Filipe F. R. D. Manuel, a Índia e o Brasil. *Revista de História*, USP, n. 161, p. 13-57, dezembro de 2009.

VAINFAS, Ronaldo; HERMANN, Jacqueline. Judeus conversos na Ibéria no século XV: sefardismo, heresia, messianismo. In: GRINBERG, Keila. (org.). *Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

# A “idolatria” indígena na Nova Espanha através da crônica de Ponce de León: um olhar sobre a evangelização entre os séculos XVI e XVII

Ana Carolina Machado de Souza<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente artigo analisa a idolatria e a evangelização na Nova Espanha entre os séculos XVI e XVII a partir do olhar do cura Pedro Ponce de León, autor da *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*. Nesta, são apresentados diferentes costumes e atividades do cotidiano indígena das regiões do Vale do México, do Vale Toluca e da região de Teotenango. As crônicas religiosas da época possuem um tom de decepção com a evangelização e com a população indígena. Os missionários organizaram expedições, adaptaram a catequese europeia para o contexto americano, aprenderam línguas nativas, e ainda assim as idolatrias persistiram. Uma das conclusões foi: a catequese não está ocorrendo da maneira como deveria, portanto, era necessária uma reestruturação. Partindo da premissa que as denúncias idolátricas no século XVII cresceram e os métodos doutrinários foram os que mais sofreram alterações, a intenção é demonstrar como a crônica de Ponce de León, em comparação com outras contemporâneas, abordam a mudança no discurso eclesiástico.

**Palavras-chave:** Evangelização. Idolatria. Pedro Ponce de León.

**The indigenous “idolatry” in New Spain through the chronicle of Ponce de León: a look at evangelization between the 16th and 17th centuries**

## ABSTRACT

This article analyzes idolatry and evangelization in New Spain between the 16th and 17th centuries from the perspective of the curator Pedro Ponce de León, author of *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*. In this, different customs and activities of the indigenous daily life of the regions of the Valley of Mexico, the Toluca Valley and the region of Teotenango are presented. The religious chronicles of the time have a tone of disappointment with evangelization and with the indigenous population. The missionaries organized expeditions, adapted European catechesis to the American context, learned native languages, and yet idolatries persisted. One of the conclusions was: catechesis is not taking place as it should, so restructuring was necessary. Based on the premise that idolatrous denunciations in the 17th century grew and doctrinal methods were the ones that suffered the most changes, the intention is to demonstrate how Ponce de León's chronicle, in comparison with other contemporary ones, addresses the change in ecclesiastical discourse.

**Keywords:** Evangelization. Idolatry. Pedro Ponce de León.

<sup>1</sup> Mestra em História Cultural pela Unicamp e doutoranda no mesmo programa de pós-graduação. Parte dessa pesquisa foi financiada pela CAPES e pela FAPESP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3464932342249401>. Email: [acmachado07@gmail.com](mailto:acmachado07@gmail.com).

## 1 INTRODUÇÃO

Após a conquista da América e durante o período de desenvolvimento do processo colonial, as corporações, ligadas às instituições normativas ou não, possuíam grande influência na convivência social. Cada uma possuía suas próprias regras, estatutos e obrigações, porém, mesmo autônomas, eram instrumentos utilizados pelas autoridades para controlarem mais a fundo o recolhimento fiscal. No âmbito eclesiástico, a criação de comunidades menores, ou mesmo das dioceses, foi uma premissa debatida nas assembleias conciliares em uma tentativa de aperfeiçoar o trabalho dos ministros de índios. Havia uma reclamação constante do alto número de pessoas que um religioso deveria ensinar, o que comprometeria o sucesso na empreitada.

Essa discussão se relaciona ao questionamento da “eficácia”<sup>2</sup> da evangelização, sobretudo com o “desenvolvimento” das idolatrias<sup>3</sup>, já que muitos relatos falam de um amálgama entre a prática cristã e pagã.<sup>4</sup> Os indígenas não eram mais vistos como inocentes e

<sup>2</sup> Dizer que houve uma cristianização “imperfeita” na América é um erro que já foi deveras discutido. Falar em indígenas não propriamente evangelizados, como faz Corcuera de Mancera (2012), é afirmar que existe um estado no qual a conversão é completa ou “pura”. Contudo, a partir da análise de textos religiosos que possuem a Bíblia e a legislação eclesiástica como base argumentativa, é necessário apontar seus olhares e elementos que constituem a narrativa. O fato de desprenderem tempo para elaborarem manuais, tratados, catálogos sobre idolatrias, além de sugestões para a administração da doutrina, desvela uma crença na mudança dos nativos, na conquista espiritual que, para muitos religiosos inclusive Ponce de León, não havia sido finalizada. Portanto, neste artigo é trabalhada a visão do autor citado em relação à crença na existência de uma evangelização efetiva que “desencantaria” as almas enfeitiçadas desses indígenas. Tal possibilidade é descrita nas suas páginas com os silêncios e pronunciações que mostram nuances de uma sociedade em transformação e de uma educação eclesiástica que estava em processo de mudança ou que, para ele, necessitava dela.

<sup>3</sup> Segundo Gruzinski e Bernand (1988) a idolatria também poderia significar um sincretismo religioso. Apesar do problema do conceito, que deduz a um amálgama de duas religiões “puras”, busca-se salientar o processo de fusão de duas doutrinas durante os anos, uma adaptação de crenças que deu origem a uma situação muito peculiar na Nova Espanha. Os nativos mantiveram seus ídolos mesmo incorporando os santos, fato que não passou despercebido por eclesiásticos que narraram o período, como Ponce de León. Isso nos demonstra a capacidade da população em se adequar às circunstâncias adversas, já que eles não desistiram da tradição, assim como adotaram algumas manifestações católicas.

<sup>4</sup> Em relação à evangelização e à catequese, partimos do conceito trabalhado por Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2006), no mote da decepção acerca dos jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620. Recorre à metáfora da fertilidade para discorrer sobre catequese ao tratar da história das missões, e observando ser o jesuíta José de Acosta (1539-1600) um dos religiosos mais atuantes da época, sobretudo para a pedagogia dos missionários, a autora cita o quanto decepcionante teria sido a evangelização até o final do século XVI. Apesar de tratar da realidade do Brasil, sendo esta distinta da mexicana, o ponto de partida adotado aqui é o mesmo: daquele momento em diante, boa parte dos eclesiásticos deveriam adquirir uma nova postura para a realização da catequese e da manutenção da conversão. A adaptação da doutrina para a melhor compreensão pelos indígenas seria fundamental. Mesmo com o constante aumento de denúncias, e, no caso mexicano, as idolatrias cada vez mais frequentes, os nossos cronistas clamavam por mudanças estruturais dentro da própria Igreja, principalmente nos métodos de evangelização. O outro ponto, que é correlato, pertence a Jorge Cañizares-Esguerra (2011), que discorreu sobre a “jardinagem espiritual”, numa alusão à Igreja e as almas dos indivíduos como jardins, enquanto Deus e Jesus Cristo seriam os jardineiros. Além disso, a metáfora do “Mármore e a Murta” de Eduardo Viveiros de Castro (2002)

deveriam responder pelos seus crimes e, para isso, era necessário maior controle institucional e devocional. Essa exigência de punições chegou à assembleia eclesiástica e foi discutida, juntamente com outras sugestões enviadas por bispos de todas as partes da Província Eclesiástica Mexicana.

*A Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* de Ponce de León marca uma ruptura epistemológica com algumas crônicas religiosas produzidas no início da colonização. Ao final do século XVI o primordial seria a fiscalização e não a conversão do indígena, que já ocorreria massivamente, além da inspeção cotidiana das práticas e costumes da população, visando extirpar qualquer vestígio das crenças pré-colombianas. Portanto, o sacramento principal adotado passa a ser a confissão, para que fosse de conhecimento dos religiosos os atos praticados intimamente pelos indígenas. Neste artigo a intenção é compreender a visão de Pedro Ponce de León a partir da sua crônica sobre a configuração evangelizadora na transição entre o século XVI e XVII<sup>5</sup>, décadas após a chegada dos primeiros missionários na Nova Espanha.

## 2 A ESCRITA CRISTÃ SOBRE A SOCIEDADE COLONIAL

A biografia de Pedro Ponce de León não é sinônimo de consenso<sup>6</sup>. Apesar disso, algumas informações são aceitas como o caso dele ter exercido a função de cura beneficiado em Zumpahuacán, região do atual Estado do México, ao sul da capital. Dessa forma, ele garantiu trabalho e sustento por toda a sua vida, agindo diretamente com párocos onde as crenças indígenas pré-colombianas tomavam o controle. *A Breve relación de los dioses y ritos*

---

também foi trabalhada para compreendermos essa ideia de “cultivo” cristão, dos indígenas representarem plantas a serem moldadas.

<sup>5</sup> Alguns historiadores esgarçam o que se comprehende por século XVII no contexto mexicano. Rubial García (2011), por exemplo, defende que o período se estabeleceu entre 1550 e 1750, numa alusão às transformações e consolidação da cultura mexicana a partir de um amálgama cultural do barroco com a realidade da América. Alba Pastor (1999), por sua vez, discorre sobre a crise na Nova Espanha entre os anos de 1570 e 1630, época de reorganização política e de constituição de um novo sistema de ideias e valores culturais. A conquista foi marcada pelo choque de sociedades, já a colônia pelo intercâmbio cultural, mesmo que involuntário.

<sup>6</sup> Santos (2002, p. 99) afirma que Ponce de León era filho do nobre Lucas Ponce de León e neto do rei tlaxcalteca Cuatlatlapalzín, que “(...) recebeu escudo de armas castelhano por ter ajudado Hernán Cortés na conquista de Tenochtitlán.” Além disso, ele teria se formado em Santa Cruz de Tlatelolco. Porém, em 2009 a historiadora alemã Sarah Albiez publicou uma extensa pesquisa sobre Ponce de León e sua *Breve relación* e ela afirma ser incongruente a origem indígena do religioso. Desde o Primeiro Concílio Provincial, em 1555, ficou proibido o sacerdócio para a população nativa e mestiços, legislação essa que foi cumprida posteriormente. Segundo Albiez (2009), é possível afirmar sua posição a partir de relatos de contemporâneos como Jacinto de la Serna (1595-1681) e Luis Becerra Tanco (1603 - 1672), mas o seu local de nascimento é uma incógnita, sendo mais provável a Espanha ou ter sido *criollo* na Nova Espanha.

*de la gentilidad*<sup>7</sup> é um informe em que detalha práticas e superstições indígenas em uma narrativa fragmentada e diferente de contemporâneos como Pedro Sánchez de Aguilar (1555-1648) com seu *Informe contra Idolorvm Cvltore del Obispado de Yucatán*, de 1613, Gonçalo de Balsalobre (1634-1665) e a *Relacion Avtentica de las Idolatrias, sversticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, de 1654 ou mesmo do seu conhecido Jacinto de la Serna (1595-1681) que escreveu o *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*, de 1656 este, inclusive, citado nas notas de rodapé por Francisco del Paso y Troncoso na edição crítica do tomo VI dos *Anales del Museo Nacional de México*, onde todas essas obras publicadas após séculos de esquecimento. Segundo Santos (2002, p. 100), a crônica de Ponce de León:

Relata de forma acusativa - adotando um ponto vista radicalmente cristão - as chamadas sobrevivências das antigas tradições (...). Apesar disso, o texto pode ser enquadrado no grupo de fontes coloniais nativas, pois traz fragmentos mesoamericanos encontrados em outras fontes nativas e que não se encontram nas crônicas religiosas espanholas. No mais, sua estrutura, embora não seja tipicamente mesoamericana, não segue os padrões típicos das narrativas do Ocidente cristão do século XVI, predominando em seu interior uma aparente fragmentação.

A obra teria sido redigida entre 1575 e 1626, período em que o autor realizou suas viagens como cura pelo Vale do México, pelo Vale de Toluca e pela região de Teotengo. Assim, teve contato com grupos linguísticos variados, sendo os mais presentes o *otopame*, o *matlatzinca* e o *náhuatl*. Existe ainda a hipótese defendida por Albiez (2009, pp. XI-XII) de que o texto está inacabado e Ponce de León teria tido a intenção de ampliá-lo posteriormente, escrevendo, portanto, a partir da memória e não durante seu trabalho. Na primeira página, por exemplo, ele aponta os principais deuses adorados pelos indígenas e estes são uma mescla da

<sup>7</sup> O relato faz parte do compêndio documental conhecido como *Códice Chimalpopoca*, que é formado também pelos *Anales de Cuauhtitlan* e a *Leyenda de los Soles*. Descoberto por Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1755) e estudado posteriormente por António de León y Gama (1735-1802), a autoria do códice é atribuída a Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1568-1648). De acordo com Velázquez Rodríguez (1992, p. VII) era a letra do historiador contemporâneo ao Ponce de León no manuscrito, o que afere sua contribuição como copista e algumas mudanças gramaticais. Durante o século XIX, o códice passou por vários proprietários. Após a morte de Boturini Benaduci, a biblioteca da Universidade recebeu o documento por empréstimo através do Arcebispo do México Francisco Antonio de Lorenzana (1722-1804). O próximo a manter a posse foi o padre José Antonio Pichardo (1748-1812) que, como León y Gama, fez cópias que circularam. Albiez (2009) afirma que, a partir desse momento, a obra foi deslocada entre o *Colegio de San Pedro y Paulo* e o *Colegio de San Gregorio* até ser adquirida por Brasseur de Bourborg (1814-1874), que começou a traduzi-lo com o estudioso de *náhuatl* Faustino Galicia Chimalpopoca (1805-1877), a quem homenageou nomeando o compêndio. O professor, que foi presenteado com o códice, o manteve até sua morte, quando foi adquirido pelo *Museo Nacional de México* sob direção de Gumersindo Mendoza (1829-1886).

cultura asteca com outros grupos da região.<sup>8</sup> Essa parte destoa do restante do documento por ter um caráter quase etnográfico de coleta e descrição de dados culturais. A partir daí, o texto se divide em tópicos temáticos nos quais narra a: celebração de festas; a função religiosa das parteiras e dos médicos; os costumes dos trabalhadores da terra, que manejavam o milho e a lima; o uso do *pulque* na sociedade; as cerimônias de inauguração de casas; os rituais que acompanhavam os lenhadores; os nômades e caminhantes; os conjuradores de nuvens e granizo; os curandeiros conhecidos como *tetonalmacani*; os videntes; e os sortilégiros.

Para Benítez (1987) a *Breve relación* foi criada em um período de reflexão acerca das práticas e ortodoxias da Igreja que tinha uma meta muito clara desde o início da cristianização da América, mas que precisou repensá-la. A solução era reiniciar o combate: “Debía emprenderse una nueva evangelización, la que dejaron trunca sus antecesores: recomenzar la evangelización, conociendo la verdad” (BENÍTEZ, 1987, p. VII). Foi durante o século XVII, que o processo de urbanização da Nova Espanha se desenvolveu. O aumento demográfico, a construção de cidades, o interesse do Estado pelo controle e centralização do poder foram fatores que colocaram as cidades como núcleo dos acontecimentos sociais, políticos e econômicos, assim como os religiosos. Cada vez mais se encontravam problemas relacionados à idolatria, o que incomodava a Igreja e evidenciava as falhas na evangelização.

Ponce de León inicia seu texto atribuindo culpa ao “satanás” pela usurpação da adoração e reverência destinadas a Deus<sup>9</sup>. Com isso, ele deixa claro alguns pontos, sendo um destes a deslealdade para com o “Deus verdadeiro” e, por consequência, o desafio seria a

<sup>8</sup> Los nombres de los Dioses de los indios los pondre aquí para deúr de algunos que oi son selebres entrellos y los inuocan segun les an atribuido las obras a cada uno. *Ometochatl omeçihuatl* de los quales deçian viuian sobre los doze sielos. *Tezcatlipoca* y por otros nombres *titlacahuan telpochatl yaotl. yohualli-eccatl ypalnemoani.* dador de las grandes riquesas y señoríos. *Huitzílopochtl. Taras.* Dios de los de mechuacan, *quetzalcoatl, yacateuctli*, Díos de los mercaderes y por otros nombres *yacacoliuhqui y amimitl* otro Dios *Piltzinteuctli.* y al sol *tonatiuh* y por otros nombres *quauhtlehuaniitl. y xipilli*

Al fuego tambien canonizaron por Dios y le llamaron *xiuhteuctli* y por otros nobres puestos en nuestros tiempos. *huehuetzin y xoxeptzin, ximeontzin*, tambien le llaman *tocenta*. padre de todos porque entre los indios todos hazen delante el fuego y despues de muertos en sus entierros los acompaña ensendido en candelas. Tambien tubieron por Dioses algunas mugeres y oi las celebran. *Chicomecoatl* Diosa de panes. y a la de las aguas *Chalchihuitlicue o Chalchiuhueye. Cihuacoatl* por eua. *tlaçolcoatl* por Venus (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 5).

<sup>9</sup> En todo tiempo a procurado satanas usurpar la reuerencia y adoracion que a nuestro señor Dios verdadero se le deue, procurandola para si atribuyendose las cosas criadas y pidiendo que por ellas el hombre le haga reconocimiento y asi en los tiempos pasados como en los presentes a tenido y tiene quien le haga sacrificios en onor de los beneficios que el hombre recie de Dios nuestro señor los quales atribuye a si y entre los naturales desta nueua España credores y que le inuocan en sus obras pidiendole fabor en las cosas que obran. no estan olvidados de los nombres de sus Dioses que todauiá viejos mosos y niños los tienen en memoria. Los nombres de los Dioses de los indios los pondré aquí para decir de algunos que oi son selebre entrellos y los inuocan segun les an atribuido las obras a cada uno (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 5).

restauração da ordem. Essa perspectiva não era original. Eclesiásticos como Hernando Ruiz de Alarcón (1574-1646), Jacinto de la Serna e Sánchez de Aguilar apontaram a desvirtuação da prática cristã na América Colonial.

O olhar do autor, e de seus contemporâneos<sup>10</sup>, para a comunidade indígena permite, ao mesmo tempo, como diz Estenssoro Fuchs (1999), questionar a perspectiva imutável da fé indígena pré-hispânica, pois as rápidas mudanças que encontramos na Igreja e na sua prática cotidiana refletem na religiosidade dos nativos. Tanto Ponce de León quanto Hernando Ruiz de Alarcón<sup>11</sup>, seu contemporâneo, descrevem uma prática recorrente durante nascimentos, que se inicia quando a parteira local era chamada pela família para preparar a residência. Nesta deveria conter garrafas de *pulque*, um tipo de bebida alcoólica que trouxe vários problemas para a administração colonial. De acordo com Ponce de León, os indígenas esperavam que o bebê completasse um dia de vida para que recebesse o “[...] sacro baptismo [...]” (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 6). Ou seja, para uma melhor descrição visando a compreensão do ato pelos leitores, o autor narrou o ritual a partir do que lhe era familiar, de origem cristã, apesar de ser completamente diferente do que ele conhecia como batismo. Após o nascimento, a própria parteira carregava o recém-nascido nos braços, molhava-o com uma xícara de água que permaneceu na brasa desde o nascimento e, ao mesmo tempo, salpicava o líquido no fogaréu para apagar as chamas, enquanto perguntava qual o nome que seria dado à criança.

[...] ellos responden un nombre de los de su gentilidad o de sus padres como *ecatl*, o *coatl*, y se es hembra *xico*, o, *xoco*, y otros semejantes los cuales nombres se averigua son son (sic) de siertos espiritus como angeles que llama *tlaloques* y *tlamacazques* [...] (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 6).

Para finalizar, ela cobria a cabeça do bebê, pegava o *pulque*, jogava um pouco na brasa e distribuía o resto aos presentes. Assim, o significado da iniciação da criança na religiosidade local foi conectado à prática cristã estabelecendo uma similaridade entre os dois atos mesmo que despropositadamente. Bernand e Gruzinski (1988) argumentam que a extirpação de idolatrias do XVII auxiliou na ressignificação do conceito de idolatria, que era uma criação ocidental imposta na América para definir a religião praticada pelos autóctones. Os extirpadores construíram seus discursos a partir das próprias experiências e relatavam casos concretos,

<sup>10</sup> Para se aprofundar na reflexão acerca do olhar dos documentos coloniais e ibéricos conferir: GRANDUQUE JOSÉ, Maria Emilia. **O Novo Mundo pelo olhar dos cronistas espanhóis (século XVI)**. Recife: EdUFPE, 2020.

<sup>11</sup> Aqui a referência é a obra *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentilicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España* (1629).



ouvidos ou vividos, apoiando-se nessas argumentações para discutir o que era uma prática proibida ou não. O processo de conversão não estava mais conectado ao batismo em massa<sup>12</sup>, porém ainda tinha o caráter impositivo da catequese como base primordial, sobretudo com os preceitos dos concílios provinciais e de Trento que especificaram ainda mais a ação dos catequistas. A redefinição da idolatria fazia parte do esforço de punição que se fez presente de forma mais acintosa, mas, para isso, era necessário justificar.

Voltando ao relato de Ponce de León, o *pulque*, uma das bebidas mais consumidas na época principalmente em rituais também foi reportado por usos durante o sacrifício, uma das práticas mais abominadas pelos católicos:

Aderesadas estas aues segun su modo y hechos tamales teniendo aparejado pulque poquietes y rosas con cacao lo parten en dos partes le una ofresen al fuego y desarman del pulque por delante del fuego. la otra mitad llevan a ofrecer a la iglesia poniendola en xicara de pie echan un poco de pulque y lo ponen en medio del altar y aviendo estado un rato lo quitan y dan de almorzar a los *teopatilacas* y lo mismo se haze de la parte ofresida al fuego que es para los mayorales (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 6).

Essas chamadas *fiestas*, amalgamavam a bebida alcoólica tanto para recreação quanto para atos religiosos. A questão da embriaguez era abordada com frequência por vários religiosos a partir da sua condição desmoralizante, mas ao fazer esses apontamentos eles descreviam os costumes. Ruiz de Alarcón (1892), por exemplo abordou os reflexos sociais causados pela aguardente de *ololiuhqui*, semente parecida com a lentilha, que era consumida a todo o momento, seja com fins recreativos ou não, mas tinha muita aderência em rituais diversos<sup>13</sup>. Para ele, a bebida em si era um catalizador para o início das oferendas, sacrifícios “a seus deuses imaginados”, assim como médicos nas curas de enfermidades ou adivinhações.

Havia uma preocupação por parte da Igreja com o consumo de determinadas bebidas e comidas não só pelo aspecto do desconhecimento<sup>14</sup>, como pelo lado espiritual. Algumas

<sup>12</sup> Apesar dos indígenas terem sido convertidos e os batismos realizados, o cotidiano gentio não foi alterado. Schroeder e Poole (2007, p. 14-15) ressaltam: “Baptism, monogamous marriage, confession, and penance all became part of their Christian lives. But for many years their conversion to Christianity remained incomplete. One problem was the extremes in theological worldview between the two groups; another was that the natives were largely content with their traditional belief systems.”

<sup>13</sup> El llamado *ololiuhqui* es una semilla como lantejas o hieros, la qual bebida priua del juicio, y es de maravillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiendo, como a oráculo la consultan, para todas quantas cosas desean saber, hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como para saber la causa de las enfermedades (...) (RUIZ DE ALARCÓN, 1892, p. 142).

<sup>14</sup> Quanto aos destilados de origem europeia, como o vinho, por exemplo, não havia qualquer problema no consumo, pois era conhecido, fazia parte do simulacro católico e “(...) los españoles de cualquier condición social o económica cenaban filas alrededor de la vida hecha vino y compartían una cosmología que identificaba esa bebida con la sangre de Cristo” (CORCUERA DE MANCERA, 2011, p. 528).

substâncias, todavia, foram consideradas um entrave social, o que as sujeitou serem categorizadas a partir de um código moral. Uma das problemáticas foi a comunicação pouco efetiva entre os eclesiásticos e nativos, pois assim não conseguiam transmitir informações suficientes e destrinçar os porquês da proibição, que ocorreu também no âmbito político. A Coroa destacou a embriaguez como um dos problemas sociais a serem enfrentados e eliminados. Desde o início da colonização o efeito da *borrachería* foram condenados com ordens de Carlos V (1500-1558), em 1529, pois “[...] no cuestiona la bondad del pulque blanco o fino pero prohíbe adicionarlo ‘cierta raíz’ que lo fortifica y enfurece a los indios que se van a las manos y matan entre sí” (CORCUERA DE MANCERA, 2011, p. 533). Em 1672, por sua vez, a legislação sobre a utilização da bebida foi atualizada, adicionando a reincidência como parâmetro a ser considerado, o que diminuiu consideravelmente as chamadas *pulquerías*. Dessa forma, fica clara a percepção da necessidade da intervenção estatal para que houvesse uma medida efetiva de controle da bebida.

Na prática, a catequese oscilou entre uma permissividade confusa e uma severidade extrema, assim como uma tolerância radical ou um rigor punitivo dos clérigos. As bebidas, como o *pulque*, conservaram um alcance entre as vilas e comunidades afastadas, enquanto a evangelização tinha problemas estruturais para chegar e ser promovida. O controle da embriaguez era mais efetivo em pequenas vilas pela possibilidade de se embargar a comercialização, o que era mais difícil nas grandes cidades. Na atual Cidade do México, por exemplo, os comerciantes adquiriam proteção das autoridades estatais para conseguir quebrar as regras morais impostas pela Igreja. Portanto, como conclui Corcuera de Mancera (2012), com tantos interesses por trás da continuidade da bebida, os excessos não eram poupadados, já que quem obtinha licença para o negócio não se preocupava com as ameaças religiosas.

En México, los catequistas, confesores, párrocos y curas de indios también se esforzaron por trazar las fronteras entre lo permitido y lo prohibido, pero los resultados dejan que desear, porque es difícil fijar los límites cuando se trata de indios, “plantas nuevas en la fe” (...) En lugar de impedir los excesos, los españoles, los criollos y los mestizos involucrados en el negocio trasquilan a los indios como si fueran ovejas, induciéndolos a beber hasta perderlo todo y quedar en harapos o desnudos (CORCUERA DE MANCERA, 2011, pp. 528-532).

Compreender os diferentes significados das práticas tradicionais indígenas era uma maneira de se preparar para extirpá-las completamente. Para isso a saída era a proibição. A questão medicinal está diretamente conectada às bebidas alcoólicas mais populares, portanto, é um ponto de vista interessante para se pensar as idolatrias. Os métodos de curas de doenças



realizados pelos indígenas não eram aceitos pela Igreja por envolverem rituais “supersticiosos”. Para os espanhóis, eles eram tão atrasados que qualquer doença era considerada um efeito sobrenatural, um feitiço, e a solução era desenfeitiçar o enfermo.

A medicina, segundo o relato de Ponce de León, estava relacionada ao uso do fogo e do sacrifício como rituais de cura e era classificada como um ato idolátrico, devido ao teor supersticioso que carregava<sup>15</sup>. Este julgamento é feito baseado na premissa de que a medicina europeia era o verdadeiro conhecimento científico. Assim, de acordo com seu ponto de vista, os indígenas colocavam em risco a vida da população por manterem métodos considerados retrógrados.<sup>16</sup> Porém, ao julgar essa prática, não foi o campo científico o consultado para embasar sua narrativa e sim o moral e religioso. Foi a partir da crença cristã que se desacreditou a medicina indígena, por estar ligada à ideia de sobrenatural e de feitiçaria, termos, novamente, europeus e que eram proibidos.

Além da condenação dos curandeiros por promoverem “o mal” entre a população, havia também a figura dos médicos profissionais, aqueles munidos dos conhecimentos europeus sobre corpo e saúde. Contudo, o vínculo entre a cura física e espiritual era complexo, e ambíguo, já que Igreja e o conhecimento científico mantinham uma relação de total adesão ou desapego ao longo dos séculos. Para Alejandro Campagne (2000, p. 418):

Los factores convertían a los médicos diplomados en imprescindibles agentes antisupersticiosos. En primer lugar, ellos entraban con frecuencia en las unidades familiares, en las recámaras mismas de los individuos. Pocos grupos profesionales eran capaces de observar con semejante detalle las costumbres privadas de las personas. En segundo lugar, entre las más frecuentes prácticas supersticiosas muchas tenían como objetivo preservar, mantener o recuperar la salud perdida.

<sup>15</sup> Medicos de los indios son mui supersticiosos y se lleban trasi los coraçones de los inocentes. llamado el medico para el enfermo le pregunta su mal y en que lugar i parte le dio la enfermedad. y dicho por el enfermo lo que le a susedido responde el medico *qualani in sancto*, o, *qualani in huehuetzin* atribuyendo a que el sancto de su pu.° esta enojado. o que el fuego lo esta. y dice que para remedio de la enfermedad. le busquen una gallina para sacrificar pulque rosas i poquites. y que para el dia siguiente bendra. algunos mandan que las gallinas las deguellen delante del fuego y tengan hecha la comida otros lo hazen por si mismos. todo lo qual preparado viene el medico y toma la sangre de sacrificio y unge las tres piedras que son como treuedes. y ellos los llaman *tenamastles*. y luego toma los tamales y aue aderesada rosas y poquites y partela en dos partes. la una ofrece al fuego y la otra envia a que se ofresca delante la ymagcn o a la iglesia donde enienda una candela de sera. haze su razonamiento y peticion al luego y Juego derrama un poco del pulque por delante a esto dizen *motençiahuz in huehuetzin* y acabado esto el medico y los sircunstantes se comen el aue y ueben el pulque y el pobre enfermo aguarda que el fuego le a de dar salud (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 7).

<sup>16</sup> Por exemplo: A otros enfermos si dizen que enfermaron cerca de algun arroyo manantial o río les hazen que lleven todo lo dho. (...) A otros les dizen *qualani in tonacayotl* que se entiende por la diosa *chicomecoatl* diosa de los panes a esta hazen grandes sacrificios quando ellos o algunos de sus hijos estan enfermos y el modo que tienen es que el medico toma una gallina y se ba adonde ellos tienen secando el mais en sus setillos (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 7).

Pensar as doenças e a saúde é estreitar uma ligação com a análise das crenças da população. A vulnerabilidade do ser humano traz uma nova perspectiva para se pensar o sobrenatural. As ramificações da superstição eram extensas, desde práticas simples como cuidar da casa, até a cura de um doente, e, dessa maneira, a idolatria parecia não ter fim. Para Ruiz de Alarcón (1892, p. 145): “[...] con las medicinas ordinarias no mejoran, luego atribuyen su enfermedad y dolênciā a hechizo, y juntamente tienen por cierto que jamas sanaran si el que los enhechiço no los cura o no quieren que sanen”.

### 3 A EVANGELIZAÇÃO E A DECEPÇÃO

O governo na América foi construído a partir do que se chamava “consulta real”, na qual todas as ações realizadas em território colonial deveriam ter pareceres da metrópole. Foi no século XVII que esse estilo de governo se consolidou, quando o número de burocratas aumentou, sendo todos *letrados*, porém poucos com experiência em solo americano (ELLIOT, 2012). Essa característica do plano colonizador da Coroa, de centralizar e unificar as culturas, catequizar os indígenas e controlar a estrutura política passou a ir de encontro ao que Alba Pastor (1999) distinguiu como a proposta *criolla*, que discordava do controle exercido pelas autoridades metropolitanas por tolher maiores possibilidades de ascensão social.

Em termos materiais, persistiam diferentes padrões de consumo que variavam com a composição social. Apesar da drástica diminuição da população indígena, eles ainda eram maioria e sofriam o processo de “homogeneização” com a cultura europeia<sup>17</sup>. Contudo, a confusão se instaurou entre os religiosos, que decidiram desvendar os porquês da persistência dos nativos em manter crenças pré-colombianas mesmo já catequizadas. Um tom de *decepção* é sentido na obra em relação a esse aspecto do comportamento indígena e, também, sobre a missão evangelizadora.

No contexto da Nova Espanha, as práticas religiosas indígenas e europeias tinham uma similaridade visível, o que permitiu o intercâmbio cultural deveras desconfortável para o projeto colonizador espanhol. As fontes documentais sobre a América, sobretudo as crônicas, passavam

<sup>17</sup> A partir do vestuário, por exemplo, é possível analisar a situação do período. Além de indicarem estratificação social, a maneira de se vestir também estava ligada à moral cristã. Somente os índios que não haviam sido cristianizados andavam nus ou pouco vestidos, costume agravado com as mulheres que exibiam o torso (MIJARES, 2011, p. 111). A pressão religiosa espanhola fez com que as roupas virassem item obrigatório e nenhum indivíduo, sobretudo os cristãos, poderia manter a nudez. Além disso, a composição das vestimentas foi modificada, com a maior utilização de materiais espanhóis, o que demonstrava uma unificação dentro de um novo código. O vestuário, assim como as moradias, as mobílias, eram elementos que indicavam as diferenças sociais.

por uma espécie de filtro, sendo muitas vezes modificadas pelas instituições normativas, como os tribunais eclesiásticos, antes de serem publicadas. Alberro (1992) discute que o que se percebe na leitura de certas fontes é a incapacidade de se conceber a existência de um processo de *aculturação invertida*. Dessa maneira, assumir a posição de que espanhóis e indígenas poderiam partilhar crenças devido à convivência seria questionar a religiosidade do espanhol que, sobretudo o iletrado, não seria tão ortodoxa quanto deveria, renunciando, assim, ao projeto colonial trazido para a América.

Foi a rigidez do processo de ocidentalização americana, nos termos de Gruzinski (2003), que proporcionou certa liberdade de ação e reação aos nativos no campo religioso. A inflexibilidade dos colonizadores aparecia ao admitirem a necessidade de *cambio*, de adaptação com as características locais para o sucesso da empreitada. O estabelecimento de uma nova organização social e estratificada, corroborava a tentativa da Coroa e da Igreja de homogeneizar a sociedade culturalmente. O projeto contrarreformista buscava um controle mais acirrado do desenvolvimento religioso em solo americano a partir de preceitos como a ordem e a disciplina. A partir de 1563, com o fim do Concílio de Trento, as reformulações estruturais atingiram todos os cantos influenciados pelo catolicismo. Na América, os Sínodos Limense e Mexicano, em 1583 e 1585, respectivamente, apresentaram essas mudanças e as adaptaram aos específicos contextos. Na Nova Espanha, no final do século XVI e ao avançar do XVII, cada vez mais indígenas idólatras eram denunciados. O controle religioso saiu das praças públicas e adentrou as casas. A influência de Trento na Nova Espanha situou-se ainda maior com a chegada da Companhia de Jesus, em 1572. Junto com os jesuítas, vieram novas maneiras de se pensar o catolicismo e a ordem foi de grande importância para a “[...] creación y consolidación de la cultura y la sociedad barroca novohispana [...]” (GONZALBO AIZPURU, 1982, p. 262). As novas premissas enfatizavam a luta contra as idolatrias e o estudo minucioso de cada povo.

A evangelização vivenciou diretamente essas mudanças sociais, políticas e culturais que ocorriam no período. O mundo complexo da colônia foi caracterizado pela pluralidade étnica, hierarquização e diferenças econômicas, um ambiente em que todos eram vigiados por todos, sendo que a trama social se apertava entre o convívio de indivíduos, corporações e instituições<sup>18</sup>. A criação de entretenimento e produtos artísticos tinha por objetivo persuadir o

<sup>18</sup> La “realidad” colonial se desplegaba en un tiempo y espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá (ALBA PASTOR, 1999, p. 186).

público para que vivessem suas vidas a partir de pautas morais e sociais determinadas. Nesse aspecto, estão inseridos os textos religiosos, criados, também, como manuais de conduta necessários para a construção de uma identidade, neste caso, religiosa, a partir de práticas cotidianas.

Há, nesse momento, um sentido de “comunidade” sendo construído, sobretudo, pelos narradores da história. A reinterpretação do passado é feita nessas crônicas e escritos da época, transpondo as origens e mitologias pré-colombianas pelas cristãs. O redesenho dos tempos anteriores à Conquista foi uma etapa fundamental para o desenvolvimento de uma nação “coesa” a partir de preceitos europeus (GRUZINSKI, 2003). Autores como Garcilaso de la Vega (1539-1616) narraram “[...] a sociedade inca como semelhante à da Roma antiga” (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 19). É o desdobramento da alteridade e a apropriação do outro a partir de nós mesmos. No caso da Nova Espanha, os indígenas e espanhóis foram retratados como se estivessem em comum acordo. Os sacerdotes teriam recebido de bom grado a fé imprimida pelos europeus e o choque e transtorno trazidos pela Conquista eram esquecidos ou relegados a uma espécie de ônus existente em qualquer empreitada daquele porte. Essa foi a memória que deveria permanecer e o discurso indígena era silenciado pela ideologia colonial (GRUZINSKI, 2003).

Gonzalbo Aizpuru aponta que o controle sobre os indígenas na narrativa colonizadora os transformou em personagens passivos, que não podiam

[...] definirse de una manera clara por simple oposición a los españoles, y los que todavía quedaban fieles a sus costumbres y creencias eran grupos marginados, de relativa importancia en la proporción numérica pero insignificantes desde el punto de vista de los habitantes de las ciudades, criollos y mestizos en gran mayoría, que eran quienes influían en la vida novohispana (GONZALBO AIZPURU, 1985, p. 09).

O que no primeiro momento da colonização foi construído a partir do emprego da técnica, do domínio físico, da destruição e do abafamento das culturas antigas, constituiu-se como a base para o período seguinte. Este se iniciava com altos índices de despovoamento e a evidência do fracasso da dominação e da evangelização realizadas anteriormente, o que trouxe um terreno fértil para uma reconfiguração da sociedade (ALBA PASTOR, 1999).

Pensando no caso da evangelização, a metáfora da “vinha estéril”, a partir das palavras do jesuítá Claudio Aquaviva (1543-1615) explora a decepção daqueles religiosos da primeira geração que aportara no Brasil por não experienciarem os resultados da missão. No solo infrutífero da América, não se desenvolveram as árvores do cristianismo e, por consequência,

seus frutos. Contudo, o que nos interessa aqui é que se descobriu um indígena muito menos passivo do que foi descrito até então.

Os índios são julgados pouco aptos à conversão, o contato com eles aparece como desestabilizador para os missionários e a aldeia é considerada um lugar de perdição. A administração da conversão tenta então organizar a missão nessas condições difíceis, ajudando o missionário a persistir em sua identidade religiosa apesar de seu isolamento, confiando o encargo de missionário apenas a especialistas e privilegiando uma estratégia missionária extensiva ao invés de restrita às aldeias (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 375).

A partir de crônicas religiosas Castelnau-L'Estoile (2006) analisa o quanto decepcionante teria sido a evangelização até o final do século XVI, quando boa parte dos missionários adquiriu, por livre espontânea vontade ou por pressão hierárquica, uma nova postura para a realização da catequese e da manutenção da conversão. A adaptação da doutrina para a melhor compreensão pelos indígenas seria fundamental e, para isso, conhecer os habitantes era necessário.

O julgamento do processo evangelizador como infrutífero foi uma das formas de apropriação do passado. A autora relata a dificuldade dos jesuítas em registrar uma missão considerada como uma “vinha estéril” e, ao descrevê-la assim, há uma escolha em “[...] contar de maneira edificante uma conversão julgada pouco frutífera, realizada por missionários vacilantes em sua virtude e em sua vocação” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 377). Foi uma forma deliberada de produzir determinado sentido na ação missionária jesuítica no Brasil, de caráter exclusivamente espiritual, que educa as almas assim como operava a Companhia de Jesus.

Dentro dessa seara, Eduardo Viveiros de Castro (2002), ao retomar a metáfora do “mármore e a murta”<sup>19</sup> do padre Antônio Vieira (1608-1697) aborda a ideia da “jardinagem

<sup>19</sup>No *Sermão do Espírito Santo*, de 1657, Antônio Vieira disse: Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, uma de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a

espiritual". Os índios seriam amáveis, dóceis e ávidos por novidades, mas dificilmente as assimilavam. Eram a murta do padre lisbonense, que necessitava de reparos e vigilância constante.

Eram como a sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes (CASTRO, 2002, p. 185).

Na prática social, os cronistas religiosos relatavam a manutenção das idolatrias como obra da falta de apoio dos próprios nativos, mas existem outros argumentos que lhes são caros. A doutrina poderia não ter sido ensinada corretamente, seja no sentido epistemológico ou didático. A criação de uma nova legislação otimizaria o trabalho do catequizado, além de adereçar a outras preocupações de ordem política. No caso mexicano<sup>20</sup>, a sua Igreja já não se via tão atrelada a Roma, pois tinha seus próprios problemas locais para resolver. Ou seja, houve um questionamento interno: ou o nosso trabalho não está sendo efetivo, ou o indígena se utilizava de má fé por manter suas tradições idolátricas. O que nos leva a acreditar na primeira são os relatos encontrados em textos religiosos e a própria menção aos problemas sociais que os autóctones enfrentavam. A saída deveria ser em uma combinação com a alta hierarquia católica e os ministros de campo, que anotavam os causos de suas províncias e bispados.

Já a segunda proposição não pode ser totalmente descartada. Encontram-se nos cronistas adjetivações pouco elogiosas aos índios, narrados como conscientes das práticas não-cristãs, diferente do indígena inocente dos franciscanos. Não eram mais ingênuos em relação às superstições proibidas, mas também não eram completamente culpados, haja vista que não passavam pelo escrutínio da Inquisição, como ocorria com os hereges na Europa. Se se estabelece a mudança de perspectiva do próprio indígena, visto não mais como passivo,

---

nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas e mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as relhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstêm das ações e costumes bárbaros da gentilidade. É só dessa maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos. (CASTRO, 2002, pp. 183-184).

<sup>20</sup> Na Nova Espanha, com a institucionalização da fé, a sociedade passou a ter uma legislação eclesiástica como base não só para a evangelização, como também para as punições. O III Concílio Provincial Mexicano, de 1585, foi pautado na intenção de confrontar as idolatrias e construir novos métodos de conversão. Estudar o comportamento dos indígenas nas suas especificidades era uma prerrogativa base para maior conhecimento sobre um povo que deveria ser dominado e transformado. Administrar a catequese na língua indígena foi um dos processos que foram mantidos, ocorrida desde o início da colonização para uma melhor absorção da doutrina cristã. “Amonéstase también á los obispos á que cuanto antes hagan traducir este catecismo en aquella lengua de los indios, que cada uno conozca sea mas usada en sus Diocesis” (GALVAN RIVERA, 1859, p. 15).

doutriná-los no seu idioma também seria uma maneira de deixar a condescendência de lado e identificar os verdadeiros idólatras, ou seja, aqueles que eram catequisados e ainda sim praticavam atos considerados não católicos. Controlar e fiscalizar eram as tarefas principais a serem tomadas (GONZALBO AIZPURU, 1985)<sup>21</sup>.

As fontes documentais sobre a América, sobretudo as crônicas, tinham informações que foram filtradas e até modificadas por instituições normativas, como os tribunais eclesiásticos. Dessa maneira, “[...] las cosas, presentimos como las actitudes y las prácticas pudieron circular, intercambiarse y penetrarse, para finalmente desembocar en un conjunto sincrético” (ALBERRO, 1992, p. 100). Nos primeiros escritos sobre a evangelização não existe uma reflexão sobre o papel do espanhol *iletrado* na construção social e sua aculturação e assimilação dos costumes nativos. Para isso, há que se compreender que a religiosidade desse europeu não era tão ortodoxa e que as diferenças entre eles e os indígenas também não eram intransponíveis. Afirmar tal questão seria a renúncia do próprio projeto colonial<sup>22</sup>.

Um índio ter um santo e um ídolo em sua casa configurava um problema sobretudo pelo seu alcance social. Ponce de León elaborou relatos sobre os costumes populares com o objetivo de denunciar aqueles que ainda seguiam os *maestros* idólatras e que poderiam influenciar a sociedade. Os extirpadores repensaram o sentido da idolatria novo hispana, a partir da importância das manifestações culturais dos índios, o que a distanciou da ideia de feitiçaria européia, por exemplo. Compreenderam que havia uma especificidade no ambiente americano que fazia com que a doutrina cristã tivesse que ser ministrada de acordo com as necessidades locais. A categorização de idolatria muda, portanto, conforme o tempo, devido a diversas circunstâncias.

## 4 CONCLUSÃO

Com relatos de conjuros e sacrifícios na Nova Espanha entre os séculos XVI e XVII,

<sup>21</sup> Las decisiones finales del Tercer Concilio consideraron la necesidad de que se mantuviése la instrucción religiosa de los indios en su propia lengua; la enseñanza del castellano como recomendación a los párrocos, cuando pudieran hacerlo cómodamente; la enseñanza por el ejemplo de vida de los doctrineros; la reducción de fiestas religiosas, la vigilancia de festejos populares que pudieran encubrir cultos idolátricos y la búsqueda de vestigios de hechicerías y supersticiones de las antiguas creencias (GONZALBO AIZPURU, 1985, pp. 08-09).

<sup>22</sup> Alberro (1992) defende a “aculturação inconsciente” como um processo ocorrido no período colonial, algo claramente não planejado pelos espanhóis. E seria esse fenômeno uma das raízes da inquietude de certos letreados em relação ao projeto eclesiástico não ter colhidos os frutos esperados. Eles dominavam a ortodoxia, sabiam exatamente como, na teoria, converter todas as almas e livrá-las do pecado, mas na prática as ações mostraram-se ineficazes. Conferir: ORTIZ, Alberto. *Diablo novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*. Valencia: Universitat de València, 2012.

desde grandes ocasiões a pequenas atividades diárias, religiosos como Pedro Ponce de León revelaram uma insatisfação com o presente, período nebuloso de mudança social e que exigiu uma nova reflexão em relação à doutrina cristã e a sua eficiência em solo americano. Na *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, o autor narra práticas constantes e populares entre os indígenas que amalgamavam conceitos cristãos, como o batismo, com as antigas tradições pré-colombianas. As atividades do cotidiano foram analisadas sobre o olhar da idolatria, ampliando a problemática do comportamento social.

Entender a concepção de idolatria que se forma nesse período fez parte da tarefa dos extirpadores, que passaram a documentar a interioridade do índio, visto, agora, como um ser com causas e vontades próprias. O que não significa que ganhou vantagens na hierarquia social, mas no âmbito religioso essa mudança de pensamento era uma das maneiras de se entender o fenômeno das idolatrias. O nativo deixou de ser visto como um ser passivo e colaborativo para vestir as cores da atitude, uma clara mudança de percepção. No aspecto religioso, a diferença do período era a consequência da escolha: se a idolatria era proibida e a conversão recorrente, escolher manter as raízes pré-colombianas era uma reincidência. O simples fato de se preocuparem com as consequências das ações idolátricas para toda a sociedade já denotava uma mudança de paradigmas, sobretudo na concepção da evangelização do indígena.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBA PASTOR, María. *Crisis y recomposición social: Nueva España em el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: FCE, 1999.
- ALBIEZ, Sarah. *Die "Breve relación" des Pedro Ponce de León. Ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko*. Bonn: BAS / Shaker Verlag, 2009.
- ALBERRO, Solange. *Del guachupin al criollo: o de como los españoles de México dejaron de serlo*. Cidade do México: El Colegio de México, 1992.
- ALEJANDRO CAMPAGNE, Fabián. Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía. *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*. n. 20, 2000.
- BENÍTEZ, Fernando. Del alma encantada. In: PONCE; SÁNCHEZ DE AGUILAR, (et allí.). *El Alma Encantada: Anales del Museo Nacional de México*. Cidade do México: Instituto Nacional Indigenista; FCE, 1987.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a História do Novo Mundo: Histórias, Epistemologias e Identidades no Mundo Atlântico do século XVIII*. São Paulo: EDUSP, 2011.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiro de Castro. O mármore e a marta: a inconstância da alma selvagem *In: A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. Cidade do México, FCE, 2012.

CORCUERA DE MANCERA, Sonia. La embriaguez, la cocina y sus códigos Morales. *In: GONZALBO AIZPURU, Pilar (dir.). Historia de la vida cotidiana em México*. RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.

ELLIOT, John H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. *In: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. O símio de Deus. *In: NOVAES, Adauto (org.) A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

GALVAN RIVERA, Mariano (org.). *Concilio III Provincial Mexicano*. México: Eugenio Maillefert e companhia editores, 1859.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. Del Tercero al Cuarto Concilio Mexicano. *Historia Mexicana*, v. 35, n.1, 1985.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI. *Historia Mexicana*, v. 32, n.2, 1982.

GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no Mexico espanhol, Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. *De l'Idolâtrie. Une Archeologie des Sciences Religieuses*. Paris: Le Seuil, 1988.

MIJARES, Ivonne. El abasto urbano: caminos y bastimentos. *In: GONZALBO AIZPURU, Pilar (dir.). Historia de la vida cotidiana em México*. RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.

PAWLING, Perla Chinchilla. La invención de lo cotidiano, ¿una empresa del Barroco? *In: GONZALBO AIZPURU, Pilar (dir.). Historia de la vida cotidiana em México*. RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.

PONCE DE LEÓN, P. Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. *In: PASO Y TRONCOSO*, Francisco (coord.). *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. Presentación. *In: GONZALBO AIZPURU*, Pilar (dir.). *Historia de la vida cotidiana em México*. RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuem entre los indios naturales desta Nueva España. *In: PASO Y TRONCOSO*, Francisco (coord.). *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México Indígena*. São Paulo: Palas Athena, 2002. SCHROEDER, Susan; POOLE, Stafford. *Religion in New Spain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.

# **Frei Manuel Calado do Salvador:**

## **o clero católico durante a ocupação de Pernambuco pela *West Indische Compagnie* (W.I.C.)**

Marcone Carlos dos Santos dos Nascimentos<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O artigo tem por objetivo discutir a atuação de religiosos católicos no território pernambucano invadido pela *West Indische Compagnie*, entre os anos de 1635-1646. Para tal, nos apropriamos da trajetória do clérigo regular da Ordem de São Paulo, Fr. Manuel Calado do Salvador durante três fases dos acontecimentos: resistência, o domínio neerlandês e a restauração. Buscando identificar tanto sua participação nos conflitos, quanto a realização dos ceremoniais e ritos da Igreja Romana em meio ao cenário caótico da guerra. Seu relacionamento com os agentes administrativos de ambas as partes e possíveis interesses em jogo, com a decisão de permanecer naquele espaço, diante das demandadas que se fizeram logo que os invasores conquistaram as principais vilas e povoados daquela capitania. Sabe-se que durante o evento muitos religiosos pegaram e estimularam soldados e populares a pegar em armas, outros foram capelões de regimentos, ou auxiliaram no abastecimento das tropas, prestando assistência aos feridos e desabrigados, mais tinha também os que foram intermediários e espiões. Mesmo com restrição de culto, muitos clérigos continuaram atendendo as necessidades espirituais da população católica que ali permanecera, confessando, batizando, casando, pregando, realizando enterros e festejos do calendário eclesiástico. Estas ações demonstram o quanto rico pode ser este campo ainda pouco explorado pela historiografia que se debruça sobre este período.

**Palavras-chave:** Clero católico. Pernambuco. Neerlandeses.

**Friar Manuel Calado do Salvador: the Catholic clergy during the occupation of Pernambuco by the West Indische Compagnie (W. I. C.)**

### **ABSTRACT**

The article aims to discuss the performance of Catholic religious in the Pernambuco invaded by the West Indische Compagnie, between the years 1635-1646. To this end, we appropriate the trajectory of the regular clergyman of the Order of St. Paul, Fr. Manuel Calado do Salvador during three phases of events: resistance, Dutch rule and restoration. Seeking identify both their participation in the conflicts, as well as the realization of the ceremonies and rites of the Roman Church in the midst of the chaotic scenario of war. Your relationship with administrative agents of both parties and possible interests at stake, with the decision to remain in that space, before the defendants that were made as soon as the invaders conquered the

<sup>1</sup> Mestrando em História social da cultura regional pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Bolsista pela CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: [marconnykarlos@gmail.com](mailto:marconnykarlos@gmail.com). Currículo Lattes: [https://wwws.cnpq.br/cvlattesweb/PKG\\_MENU.menu?f\\_cod=7B8B0AB6B5428D3E6332ABF78FAAC3B#](https://wwws.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=7B8B0AB6B5428D3E6332ABF78FAAC3B#)

main villages of that captaincy. It is known that during the event many religious picked up and encouraged soldiers and people to take up arms, others were chaplains of regiments, or assisted in the supply of troops, providing assistance to the wounded and homeless, but also had those who were intermediaries and spies. Even with a restriction of worship, many clerics continued to meet the spiritual needs of the Catholic population who had remained there, confessing, baptizing, marrying, preaching, performing burials and celebrations of the ecclesiastical calendar. These actions demonstrate how rich can this field be still little explored by the historiography that focuses on this period.

**Keywords:** Catholic clergy. Pernambuco. Dutch.

## 1 INTRODUÇÃO

No meio das esquadras belicosas,  
Ao som das calebrinas, e roqueiras,  
Entre o estrondo das armas sanguinosas,  
E o arvorar nos muros as bandeiras:  
Ao ressonar das caixas clamorosas,  
Entre o render, e defender trincheiras,  
Furtei ao corpo aflito seu sossego,  
Por fazer nesta empresa largo emprego.

Agora acompanhando os esquadrões  
Dos leais, e Brasílicos soldados,  
Infundindo-lhe ardor nos corações  
Para que obrassem feitos afamados:  
Agora administrando as confissões  
Aos de confissão necessitados,  
Outras vezes pregando a lei divina,  
Que o filho deu da Virgem Palestina.

Agora pelos lodos caminhando,  
A vau passando impetuosos Rios,  
Ora c' o ardor da calma rebentando,  
Ora sofrendo sede, fome, e frios:  
Aflito, ora desperto, ora sonhando  
Rodeado de atrozes desvarios,  
As horas dizimei, para memória  
Deixar entre os humanos desta história.

Frei Manuel Calado do Salvador

No fragmento do poema *Iam nunc assuesce vocari*, dedicado ao rei português D. Teodósio (SALVADOR, 1987, p. 21), o clérigo descreve algumas de suas ações, em meio aos acontecimentos que se deram em território pernambucano, quando da invasão das tropas neerlandesas. Embora tenha escrito com o intuito de se autopromover, seus versos nos apresentam uma temática pouco explorada pela historiografia, a operacionalidade das atividades eclesiásticas católicas e a participação dos sacerdotes ao longo da guerra. O que

não significa fazer uma história dos feitos religiosos, cujo intento seria a exaltação de seus agentes e consequentemente da instituição, mas observar criticamente estes sujeitos e a organização institucional em sua pluralidade dentro de um contexto específico.

Assim, o presente artigo visa investigar a atuação do clero católico entre 1635-1646, durante a ocupação de Pernambuco pela *West Indische Compagnie* – W.I.C. (Companhia das Índias Ocidentais), a partir do caso de Frei Manuel Calado do Salvador. Religioso da Congregação da Serra do Ossa, da Ordem de São Paulo, e natural de Vila Viçosa, Calado obteve licença para vim a América portuguesa, com o intuito de arrumar esmolas para o pai e a irmã. Aqui presenciou tais acontecimentos, nos quais, teve participação ativa e os relatou em sua obra, *O Valeroso Lucideno*.

Quanto ao recorte temporal, o realizamos com base no primeiro contato de Calado com os neerlandeses em campo de batalha, o que corresponde à 1635 e o seu retorno à Portugal em 1646. Este espaço de 9 anos, nos possibilita vislumbrar a ação do religioso desde as guerras de resistência, o governo do Conde João Maurício de Nassau, e os primeiros anos da restauração da Capitania. Assim, pretendemos também compreender a relação entre o governo neerlandês em Pernambuco e os religiosos católicos que aqui permaneceram ao longo da invasão, da consolidação da conquista e durante a restauração do território. Simultaneamente, inclui-se os diálogos destes clérigos, com os agentes do governo português, tanto com o espaço luso da América, quanto com o reino.

## 2 INTEGRANDO-SE À RESISTÊNCIA, 1635 - 1637

1635 foi o ano em que Frei Manuel Calado do Salvador entraria nas páginas daquele capítulo da história, cuja Espanha e a República das Províncias Unidas dos Países Baixos eram protagonistas, e que ficou registrada por Guerra dos Oitenta Anos (1568 – 1648). Esta por sua vez, coincidia com a dita “União Ibérica” (1580 – 1640), período no qual Portugal e Espanha estiveram sob domínio de um mesmo monarca. Fato que transformara o primeiro em inimigo dos Países Baixos, em decorrência dos atritos entre este último e a Espanha (BOXER, 1961; MELLO, 2007). Tendo como desdobramento a invasão à parte de sua colônia americana, pela sociedade acionária constituída pelos Países Baixos em 1621, a *West Indische Compagnie*, que tinha por principal objetivo romper com os monopólios ultramarinos ibéricos, além de ambições políticas, militares e religiosas.

O contato ocorreu especificamente quando, as tropas da Companhia, coordenadas por Lichthardt, com auxílio de alguns desertores portugueses, que se aliaram com as forças opositoras, como Sebastião de Carvalho e Rodrigo de Barros Pimentel, desembarcaram em Barra Grande, levando aos locais à turbulência da guerra (MELLO, 1954, p. 29). Assim que soube da notícia, Fr. Manuel Calado deslocou-se de sua casa na área rural de Porto Calvo, em direção à sede para contribuir na resistência, junto a outros moradores e as tropas do Conde de Bagnuolo. Onde passou à noite confessando os populares e “[...] aos que como verdadeiros vassalos d’el-Rei, pretendiam defender a pátria” (SALVADOR, 1987, p. 57). Este auxílio espiritual prolongou-se em meio aos confrontos, nos quais, teve o mestre de campo D. Fernando de Ribaguero se confessado rapidamente em detrimento as circunstâncias a que se encontravam (SALVADOR, 1987, P. 58).

Derrotados, os soldados e moradores fugiram para os matos, outros acompanharam o Conde de Bagnuolo rumo à Camaragibe. Enquanto os vencedores utilizaram dos serviços de Sebastião de Carvalho e Rodrigo de Barros Pimentel, dando-lhes ordem para levar recado aos moradores, exigindo que retornassem a fim de se negociarem trégua entre eles. Com receio, os populares recorreram a Manuel Calado, que estava refugiado em sua casa, preparando-se para se esconder nos matos até a chegada das tropas de Matias de Albuquerque, para que fosse o intermediário dos moradores, tarefa que aceitou. E ao chegar entre os invasores, relata o religioso ter sido bem recepcionado. Porém, durante as negociações houve um momento de constrangimento, pois

[...] mandou [Lichthardt] vir de dentro da casa aonde morava um cálix, que os seus soldados haviam tomado em uma igreja na Várzea, e mandou nele deitar vinho, fez ao Padre Frei Manuel um brinde, e levantando-se o padre como se queria sair porta fora, estranhando-lhe esta facção, e dizendo, porquanto aquilo era notável agravio, e a maior injúria, e afronta que podia fazer aos Católicos Romanos, o profanar-lhe, e consentir que lhe profanassem os vasos sagrados, nos quais se consagrava o sangue de Cristo no sacrifício da missa; e que esta só injúria bastava para os Portugueses não terem por firme, e estável sua amizade; ele mandou deitar o vinho fora, e tomando o cálix por o pé, o beijou, e o deu ao Padre Fr. Manuel com grande cortesia (SALVADOR, 1987, p. 59).

Fatos como este não foram raros, durante os confrontos muitos ornamentos de igrejas tornaram-se despojos de guerras, sendo bastante procurados pelos soldados da Companhia (SILVA, 1999, p. 23), o que teria desagrado aos católicos, que vinham nas vitórias dos conflitos o meio para pôr fim a tais agravos. Situação que reforça o caráter religioso da guerra. Ainda assim, naquele evento chegou-se a um consenso e o acordo foi celebrado. Esta política

neerlandesa de negociar com os conquistados, não era um fato novo. Já tendo sido aplicadas em outras ocasiões, como na conquista de Igarassu em 1632, em que lhes foi garantido em caso de rendição e submissão, a liberdade de consciência, redução de impostos e respeito à propriedade (VAINFAS, 2014, p. 240). As garantias foram maiores quando da conquista da Paraíba em janeiro de 1635, onde seriam concedidos

as garantia de paz e justiça contra quaisquer inimigos, assegurava a propriedade e a proteção aos negócios, franqueando salvo-condutos para os que necessitassem viajar por mar ou terra; mantinha os impostos em vigor, sem aumentá-los; isentava os moradores e seus filhos da obrigação de servir em armas ‘contra forças vindas da metrópole’; garantia o direito de recorrerem aos tribunais do lugar contra os próprios governantes e de terem juiz segundo as leis e ordenações portuguesas; admitia o uso de armas contra salteadores e amotinados; reconhecia à liberdade de consciência e de culto com a devida proteção às imagens e aos sacerdotes (VAINFAS, 2014, p. 240-1).

Tornara-se a liberdade de culto (existente pelo menos no discurso e papel), um elemento importantíssimo na criação de alianças entre invasores e conquistados, o que possibilitaria a estabilidade da administração e dos negócios da W.I.C., daí a permissividade de clérigos seculares e regulares nos territórios anexados, e a preocupação em não impor a conversão aos preceitos da Igreja reformada, o que era válido até mesmo, aos soldados recrutados pela companhia que eram católicos (VAINFAS, 2014, p. 241). Vale ressaltar, que tais medidas adotadas em matéria de religião condiziam com o artigo 13, da União de Utrecht (1579),<sup>2</sup> que declarava ser o indivíduo livre para exercer sua religiosidade sem questionamentos ou represálias em decorrência dela (FREITAS, 2012, p. 268).

Todavia, tal liberdade religiosa concedida à Paraíba, não foi bem recepcionada, não só pelos *predikants*, mas por administradores da Igreja Católica. Como no caso de D. Pedro da Silva e Sampaio, bispo da Bahia, que exigiu que os religiosos abandonassem a região conquistada. A decisão do diocesano, divergia da concebida pela Mesa de Consciência e Ordem, que ao saber de tal postura adotada pelo mesmo, condenou e desautorizou o cumprimento do mandado, pelo despacho de 5 de setembro de 1635, e que teve chancela real em carta de 17 de outubro do dito ano (VAINFAS, 2014, p. 241). Alegou a Mesa o fato de que a privação à população de sacerdotes poderia ser interpretada como um sinal de que o

<sup>2</sup> Apesar de assinada a Pacificação de Gand em 1576, pela qual, pretendia-se garantir a convivência harmoniosa entre as províncias católicas e protestantes nos Países baixos (ainda sob controle espanhol), esta não vingou. Vindo três anos depois as províncias calvinistas do norte separarem-se das do sul católicas. Assim as províncias do norte formaram a União de Utrecht, enquanto ao sul, ficou composta a União de Arras. Cf., VAINFAS, 2014, p. 228.

governo não tinha mais esperanças em reaver os territórios perdidos. Assim como, teriam perdas consideráveis com os subsídios das missões católicas. Pedia a Mesa uma postura contrária, isto é, ao invés de retirá-los, que fossem mandados novos religiosos para a região. Em seus argumentos chegaram a instituição a exaltar o martírio, informando que independente se iriam passar sede, fome ou por outras privações, nem que tivessem que se camuflarem, deveriam fazer-se presente, pois caso caíssem em desastre restava-lhes ficar felizes, já que, estavam cumprindo com seus deveres (BOXER, 1961, p. 80).

Outro grupo a criticar o acordo, foi o dos jesuítas, que diferente do clero secular e de outras ordens religiosas, a liberdade religiosa não lhe foi concedida. Sendo estes logo que capturados, deportados para a Europa. Este tratamento diferenciado pode ser compreendido se levarmos em conta que quando da fundação da ordem em 1540, entre os objetivos estava o de combater a reforma (WIESEBRON, 2006; SILVA, 1999; VAINFAS, 2014). Além da influência que tinham na colônia, a chefia de aldeamentos e o estímulo dado aos indígenas para enfrentar aos invasores (BOXER, 1961, p. 81).

Em maio de 1635, Domingos Coelho (provincial geral) reiterava aos membros da ordem, que abandonassem o território. Esta determinação permaneceu mesmo após a decisão da Coroa. No ano seguinte, os Estados Gerais, lançou um edital determinando que,

[...] todos os jesuítas, tanto padres como frades, quaisquer, que sejam e a determinações que tenham, serão e ficarão banidos de todos os lugares que se acharem sobre obediência dos senhores Estados Gerais e não poderão ir a tais lugares sob pena de serem transportados presos para estas províncias (*Apud* FREITAS, 2012, p. 278).

A decisão foi efetivada, entretanto, alguns religiosos esconderam-se nas matas, só vindo à público quando se sentiam menos ameaçados, outros se armavam para lutar contra o inimigo. Não raro os casos de religiosos que partiram para o uso da força contra os invasores, como fez fr. Matheus de São Francisco em 1633 (SOUZA, 2009, p. 4). Ação que pode ser tida como um dos principais fatores, para decisões de expulsar religiosos católicos. Acrescido o fato destes realizarem durante suas pregações, pelas casas, igrejas e matas, campanha contra outras expressões religiosas. De mesmo modo que, refrescavam aos moradores os agravos cometidos pelos inimigos, instigando a repulsa aos mesmos, o que poderia resultar em violência. Assim como, não respeitarem os limites de culto impostos pelos administradores neerlandeses, e manterem contato com a Bahia, que era o ponto central da resistência ibérica na América Lusa, tornando-se obstáculos à consolidação e ampliação do território controlado pela Companhia (SANTOS, 2010, p. 366).

Com a retirada da tropa de Lichhardt, ficou Porto Calvo sob administração do major Alexander Picard, com um grupo de 300 soldados e marinheiros (MELLO, 1954, p. 30), porém em junho de 1635, o povoado foi sitiado pela tropa de Matias de Albuquerque, que obteve a capitulação dos adversários. Em meio a estes, estavam dois desertores portugueses, Domingos Fernandes Calabar e o judeu Manuel de Castro, acusados de traição, ambos foram condenados à enforcamento e esquartejamento. No caso de Calabar foi escolhido o Fr. Manuel Calado para que lhe fosse confessar, processo que durou quatro horas, e que teve como marco a resposta dada ao religioso quanto a outros traidores. Dizia o condenado, que muito sabia e que muito tinha visto, e que se tratavam de pessoas influentes. O sigilo da confissão foi quebrado por Calado, que contou algumas partes ditas “pesadas” à Matias de Albuquerque. Como observou Evaldo Cabral de Mello (2007), a morte de Calabar não foi resultante apenas de seu colaboracionismo, mas também pelas informações adquiridas na vivência com os neerlandeses sobre pessoas de grande poder na capitania.

A morte de Calabar acarretaria uma resposta dura do coronel Sigismundo von Schkoppe, que ao adentrar à povoação após retirada da tropa de Matias de Albuquerque rumo à Alagoas, encontrou os restos mortais do colaboracionista exposto, de imediato o recolheu, pôs em caixão e lhe sepultou na igreja. Realizada tal ação, passou ordem para que qualquer português que adentrasse aquela povoação fosse executado. Mas uma vez, Calado foi interceder pelos seus, mas diferente da outra recepção, esta não se deu de forma amistosa. Contaram os religiosos que foram recepcionados por Lichhardt, von Schkoppe e Cristoffel Arcizewski com faces iradas, e logo lhe bombardearam com perguntas. Concluído o mesmo, fora retido em uma câmara sob vigilância de um guarda à porta. Passadas algumas horas, viera a ser convidado à senta-se à mesa como amigo, e lhe foi informado que propagasse aos moradores que estes teriam três dias para tomar salvo-conduto, caso não o fizessem, seriam acusados de traição e punidos como tal (SALVADOR, 1987, p. 66).

Chegada à notícia do encaminhamento da tropa de D. Luiz de Roxas para aquela localidade, aproveitou o frei para durante suas pregações, pedir aos fiéis que se escondessem nas matas com boa quantidade de víveres até a chegada do dito reforço. Descumprindo as ordens de Arcizewski, para que não contribuíssem com mantimentos, e que todos os moradores se deslocassem para Sirinhaém, Cabo de Santo Agostinho, Ipojuca, Muribeca e Várzea, sob pena de execução caso não as cumprissem (SALVADOR, 1987, p. 69). Quando se deu o embate entre ambas as tropas, Calado com a ajuda de Henrique Teles de Melo,

protegeram o corpo de D. Luís de Roxas, assassinado no conflito, vindo conforme as condições lhe dar um enterro dentro do possível (SALVADOR, 1987, p. 77).

Derrotados, retornaram a ocupar Porto Calvo, já que, mesmo com a vitória os soldados da Companhia se retiraram, pois a área estava deserta. Ali ficaram até fevereiro de 1637, quando o conde João Maurício de Nassau os atacou, forçando a debandada, onde partiram em direção ao rio São Francisco e de lá para Sergipe e Bahia. Calado ficou recolhido em São Francisco, a espera armada do reino para embarcar (MELLO, 1954, p. 37).

### **3 A PROXIMIDADE À NASSAU, E OS CONFLITOS COM O CLERO PORTUGUÊS**

Poderosas figuras que residiam no Recife e que conheciam o paradeiro do religioso, recorreram à Nassau pedindo-lhe para lhe dar licença, para que pudesse assistir aos fiéis daquela localidade. Ao que o conde concedeu, remetendo-lhe duas cartas, nas quais garantia, que não precisava temer, por práticas passadas, e que estando no Recife, estaria sob sua proteção.

Quando chegou à residência de Nassau, o religioso foi bem acolhido, logo recebendo a oferta para alojar-se em sua casa, porém a recusou, alegando que por ser sacerdote e os fiéis irem a ele em busca de amparo espiritual, tornar-se-ia incômodo o fluxo de pessoas a adentrarem seu lar. Além de que, o conde não iria permitir que realizasse missa, e outros ritos e práticas da Igreja Romana dentro de sua casa. Assim como, por se tratar de um enfermo, não queria incomodar, com tosses, choros, ou causar desconforto entre os moradores da mesma, principalmente por em alguns momentos ficar despidos; acrescentara o religioso que deveria ficar em local que todos pudessem ver seu comportamento, para que fosse exemplo, e os moradores, de criança à idosos, regulassem suas vidas. O que fora aceito. Passara ali três dias tentando descobrir as reais intenções dele, cuja conclusão seria uma bondade intrínseca ao administrador neerlandês. Não distinguindo o fato de que, Nassau pretendia manter boa relação com clérigos como ele, por compreender que estes seriam peças importantes para o controle dos portugueses que permaneceram naquelas terras. Logo que terminada a estadia, Calado fora para sua nova residência, localizada entre o rio Jiquiá e a parte de trás da Igreja do Bom Jesus, presente do nobre e morador da Várzea, Francisco Berenguer. Ali, passou a realizar suas funções eclesiásticas (SALVADOR, 1987, p. 93-5).

Neste ínterim, os vereadores da Câmara de Olinda e da Paraíba levaram à população a necessidade de escolherem um eclesiástico para ocupar o cargo de chefe da Igreja Católica no

território conquistado pela Companhia, uma vez que, os moradores precisavam de dispensas e licenças que só eram liberadas pelo bispo, porém a comunicação com a Bahia era proibida. Assim, surgiu o nome de Calado como o mais cotado. No entanto, o próprio recusou, alegando não poder exercer tal jurisdição (MELLO, 1954, p. 42). Além de que, a licença de religioso, que o permitia estar fora do convento, estava próxima a expirar, o que fazia necessário seu retorno ao reino. O que não fizera por insistência dos moradores, que conseguiram por meio da Holanda, um breve de 4 de junho de 1641, do Papa Urbano VIII, prorrogando sua licença por mais seis anos. Além disto, o pontífice o concedeu algumas concessões

primeiramente, absolvemos e queremos que sejas absolvido, tu Frei Manuel do Salvador, Religioso e Pregador da Ordem de São Paulo, da Província de Portugal, de quaisquer excomunhôes, suspenções interditos e outras censuras eclesiásticas contraídas a *juv vel ab homine* por falta de licença, ou por algum outro título, se nelas tens incorrido (Apud MELLO, 1954, p. 52).

E determinara:

não cessando tu de pregar a palavra de Deus, mas trabalhando na propagação da fé católica e cuidado das almas, como tens feito por amor do mesmo Deus; para cujo exercício te constituímos Pregador Apostólico, e para que este trabalho te seja de maior mérito perante Deus, isto ordenamos que aceite em virtude de obediência; Além disto te concedemos a faculdade de administrar todos os sacramentos, de absorver em casos reservados, de dispensar nos impedimentos de matrimônio, assim como os Bispos costumam dispensar nas suas dioceses (Apud MELLO, 1954, p. 52).

Em agosto deste mesmo ano, Frei Manuel Calado entra com uma queixa junto ao Supremo Conselho neerlandês no Recife, contra o bispo da Bahia, que havia mandado ordem para que o mesmo fosse excomungado, e não pudesse executar atividades religiosas. Dizia Calado que esta se deu por ele ter descoberto que religiosos haviam enviado dinheiro ao prelado na Bahia. No entanto, como mostrou Gonçalves de Mello (1954, p. 61), a decisão de excomungá-lo partiu do Vigário geral, Gaspar Ferreira, residente na Paraíba. E diferente do que pensava o frei, a causa teria sido um casamento que ele não chegou a realizar, mas que estava autorizado. Não foi desta forma que a conversa chegou ao Vigário geral, que ouviu dos denunciantes que Calado havia oficializado o casamento. O Conselho acolheu a queixa dele, dando por resolução que os religiosos desistissem de tornar pública a excomunhão, caso não cumprissem o determinado, a instituição interveria por outros meios. Além de que, não seria tolerada a autoridade do bispo naquele território (MELLO, 1954, p. 53).

Se houve confusão no momento da acusação, havia um mister de certeza de que Calado possivelmente foi o delator dos religiosos a Nassau. Em 19 de agosto de 1641, o conde relatou

ao Conselho ter consciência do fato de os padres terem oferecido recursos à Bahia, e que por isso, deveriam perder os bens que para o seu sustento foram concedidos. Devido a apelações dos religiosos, ficou estabelecido que “lhes ficariam autorizados poderem conservar o que nós anteriormente lhes tínhamos concedido, mas isto em caráter provisório e até ordem em contrário de prestarem conta dos bens à pessoa que para isso foi designada” (*Apud MELLO, 1954, p. 54*). Gonçalves de Mello (1954) atribui ao possível colaboracionismo de Fr. Manuel Calado, por este vê tais atitudes, como ameaça à liberdade religiosa instaurada por Nassau. Além do mais, muitos eclesiásticos se submetiam às regras do Supremo Conselho e do conde, por questões particulares, como preservar seus bens.

No dia 8 de setembro de 1641, o predicante francês *Dominus* Soler entrou com representação contra o vigário geral. Entre as acusações estavam: o de ludibriar uma viúva que estava grávida, e que o religioso a mantinha presa e tinha relações com ela; envio de dinheiro para o bispo da Bahia, segundo lhe contou o fiscal; excomungar indevidamente Calado e tentar tirar os direitos do Padre Antônio Munes, a quem o predicante considerava ser um homem honesto e piedoso. Assim como, ter ferido com uma espada Jacó Navarro, em sua casa, terminando de tirar-lhe à vida, negros e outros indivíduos. E ameaçar ao predicante van der Poelen. Concluíra o predicante francês pedindo a prisão do vigário (MELLO, 1954, p. 58).

Perante o Conselho, Gaspar Ferreira disse haver sido enganado em relação à excomunhão de Calado, e que qualquer outra que fosse expedida, noticiaria antes ao Conselho e ao conde de Nassau. Já o dinheiro enviado à Bahia, contou que este foi direcionado a uma pessoa pobre e que a ajuda era de esmola obtida com seu irmão que morava na Paraíba. Quanto às outras queixas, o Conselho exigiu que buscasse sua defesa com base em provas documentais (MELLO, 1954, p. 60).

Este processo de excomunhão de Manuel Calado, veio a se somar a outros eventos que ameaçavam a estadia do religioso em área de domínio neerlandês, mas que, contou com a intervenção destes, para a sua permanência. Já em dezembro de 1639, com receio de que os frades das variadas ordens auxiliassem a tropa do conde da Torre, foi publicado edital pelo Conselho do Recife, o qual, determinava,

[...] que todos os Religiosos de qualquer Ordem, hábito, e condição que fossem, assistentes nas terras subjugadas aos Estados Gerais de Holanda dentro em um mês, termo preciso, e peremptório, com pena de morte se recolhessem dentro da Ilha de Itamaracá [...] (SALVADOR, 1987, p. 98).



Em 1º de maio de 1640, vinte religiosos embarcaram em Itamaracá, no navio *de Princesse* (MELLO, 1954, p. 43). Fr. Manuel Calado (1987, p. 98) relatou sobre o tratamento dado a estes,

tanto que os Religiosos estiveram a Ilha de Itamaracá os soldados Flamengos lhe fizeram muitas injúrias, e agravos, e lhe roubaram toda a roupa, e meudezas que consigo haviam levado, e lhe davam de comer por onças, [...], e tanto que embarcaram, os que iam nas naus, soldados, e marinheiros, despojaram logo os Religiosos de seus hábitos, e os deixaram em ceroulas, e em camisa, e os foram deitar por essas praias desertas das Índias de Castela, e em outros portos diferentes [...].

Fr. Manuel Calado também fora sentenciado, não tendo sido transportado por Nassau interceder por este no Supremo Conselho. Mas para a sua permanência, deveria ir morar em Maurícia, onde poderia escolher o local, que o conde o ajudaria a erguer a moradia. Secretamente Nassau garantiu ao frei que lhe daria licença para pregar em sua casa de portas fechadas. Corroborando com a negociação, a casa foi erigida e esteve Calado pregando nas festas e residências que era convidado. Atuando na confissão de judeus, convertendo-os à religião católica, os quais foram registrados 10 casos, entre os quais, o de Miguel Franciz e Isaque de Castro. Além de batizar crianças (MELLO, 1954, p. 47). Contudo, a notícia de que o religioso estava residindo junto aos inimigos, gerou desconfianças de outros clérigos católicos, entre eles, o bispo da Bahia, Pedro da Silva e Sampaio, e do jesuíta, Francisco de Vilhena.

Inclusive a relação entre Calado e Francisco de Vilhena, não era das melhores. Vilhena era professor do Colégio da Companhia de Jesus em Évora, integrava o grupo de religiosos responsáveis pelas atividades diplomáticas quando se deu a aclamação de D. João IV. E ficara incumbido de trazer ordens e a notícia à Bahia. Vindo ao Recife, junto a Pedro Correia da Gama e o jesuíta, Francisco Avelar, em comitiva que oficialmente dera o comunicado a Nassau e buscara tratar da trégua na guerra. Porém, outros objetivos ocultos estavam presentes nesta visita, como a tentativa de alcançar liberação para o retorno dos jesuítas as áreas ocupadas, e o restabelecimento de redes de informações que atuavam próximo aos neerlandeses (BRANCO; OLIVEIRA & ALBUQUERQUE, 2013, 5-9). Neste período, Fr. Manuel Calado e Francisco Vilhena tiveram contatos, ficando ambos com má impressão um do outro. Vilhena desconfiava de que Calado fosse um traidor. Já este o acusava de cuidar de seus interesses próprios, vendendo cartas assinadas por D. João IV (BRANCO; OLIVEIRA & ALBUQUERQUE, 2013, p. 10-1).

#### 4 RESTAURAÇÃO E MERCÊ

Nassau deixou longa carta com recomendações ao Conselho do Recife sobre diversos aspectos administrativos quando de sua renúncia confirmada. Dentre elas destaca-se o ponto relacionado às questões eclesiásticas, onde ele reafirma a necessidade de se observar a liberdade de consciência e culto aos portugueses, evitar impor as práticas calvinistas aos mesmos, pois eram pontos sensíveis que poderiam provocar tumultos. E que devido ao respeito que a população tinha para com os religiosos, deveriam agir de forma moderada, com justiça, punindo os radicais e sendo benévolos para com os comportados, para que lhes fossem repassadas a mensagem de que, se punia o indivíduo e não o grupo (GASPAR, 2005, p.340-1).

Apesar dos avisos, os membros do Supremo Conselho do Recife, não tinham tanto tato como o conde de Nassau para lhe dar com os moradores e alcançar as metas da Companhia. Vexames, extorsões, saques e violência, foram alguns dos motivos que aguçaram o desejo da insurreição. O que foi articulando-se progressivamente. Quando descoberta a conspiração pelo Conselho, foi definido que as mulheres e filhos dos rebeldes abandonassem suas casas e fossem juntar-se aos maridos no prazo de seis dias. Exceção para os que pedissem indulto à instituição. Estiveram no Conselho, Manuel Calado, Luís Brás, Manuel Fernandes Cruz, Gaspar de Mendonça e Jerônimo da Rocha, para que a medida fosse revogada, desta vez a resposta foi negativa. Calado percebendo a mudança na postura do Conselho, sentiu-se inseguro para continuar vivendo na cidade Maurícia e resolveu retirar-se para Apipucos, onde presenciou a tropa de Hendrick van Haus retornar ao Recife após derrota no Monte das Tabocas. Passagem que não foi pacífica, tendo os religiosos sua casa saqueada (MELLO, 1954; SALVADOR, 1987).

Deflagrada a batalha de Casa Forte, em que a tropa de João Fernandes Vieira e os terços comandados por Filipe Camarão e Henrique Dias derrotaram Haus pela segunda vez, vitórias que aumentaram a expectativa de se concretizar a restauração, tinha o frei se deslocado do outeiro do Conde de Bagnuolo (hoje morro da Conceição), estimulando os moradores a pegar em armas e ir ao campo de batalha enfrentar ao inimigo (MELLO, 1954, p. 73). Para ele, juntos a os “bastiões da liberdade” ou aos “cruzados de Deus em Pernambuco” (SANTOS, 2012, p. 104), no caso, os líderes da insurreição, tirariam a capitania do estado em que se encontrava, para uma nova era de prosperidade conforme à providência divina.



Passado estes dois momentos de adrenalina, mesmo enfermo, continuou suas atividades eclesiásticas e redigindo seus relatos de guerra. Nas comemorações à Nossa Senhora na Matriz da Várzea em 8 de setembro de 1645, estava ele a pregar. No primeiro dia do mês seguinte, o convidou Henrique Dias, para professar na festa que estava a organizar, referente a Nossa Senhora do Rosário. Realizou dois sermões, um na Igreja Matriz da Várzea e outro na Igreja do Monte de Olinda, em detrimento a doença que havia atingido à Capitania e ceifado a vida de grande número de pessoas (MELLO, 1954, p. 75). Ações estas que estavam entre as últimas celebrações realizadas pelo religioso em Pernambuco.

Por volta de junho de 1646, Fernandes Vieira e André Vidal de Negreiros, o convocaram para ir ao reino pedir apoio real para a restauração da capitania. Sem hábito, e vestido à moda secular embarcou secretamente. O dia que partiu e o que chegou a Lisboa é incerto. Gonçalves de Mello (1954, p. 77) supôs que o embarque tenha ocorrido pouco depois de 15 de julho de 1646, data em que são registrados os acontecimentos que compõem o último capítulo de seu livro. Com relação a chegada a Portugal, 3 de setembro de 1646, na caravela que levava cartas de João Fernandes Vieira para o rei.

No reino tratou logo de pôr seus interesses, de parentes e amigos em prática, fazendo requerimentos a coroa e obtendo várias mercês, em recompensa pelos feitos durante sua estadia em meio às guerras em Pernambuco. Um dos principais registros para a comprovação de seus atos, estava a obra encomendada por João Fernandes Vieira, o *Valeroso Lucideno*, cujo texto vem destacar os feitos memoráveis do próprio Vieira, André Vidal de Negreiros, Filipe Camarão, Henrique Dias e do autor. Escritos que foram publicados pela primeira vez em 1648.

Nos despachos de 9 de julho de 1648 e de 14 de outubro de 1649, passou a ter direito a receber 80\$ de pensão em um dos bispados, a que viesse a se acomodar, e para o casamento de sua sobrinha, promessa de 20\$ de pensão em uma das comendas da Ordem de Santiago. Assim como, o direito a ocupar cargos nas instituições eclesiásticas, conforme sua capacidade (MELLO, 1954, p. 80-1). O despacho real de 17 de fevereiro de 1650, estabeleceu que por não ter entrado na pensão prometida, receberia 20\$ de pensão por ano. Entretanto, nem seu apelo nem a de moradores da Capitania de Pernambuco, lhe rendeu o tão almejado cargo de administrador eclesiástico de Pernambuco ou do Rio de Janeiro, que encontravam-se vagas. Os pedidos foram se arrastando por longos períodos, tendo o frei falecido, em 12 de julho de 1654, sem uma resposta (MELLO, 1954, p. 86).

## 5 CONCLUSÃO

Logo, os religiosos que optaram por permanecer sob controle neerlandês, seja por motivos religiosos, políticos ou interesses particulares, entre os quais as mercês que poderiam conquistar com a provável restauração e a preservação de seus bens, desempenharam diferentes funções que ia além das eclesiásticas, como pegar em armas para a defesa pessoal e coletiva. Envoltos as guerras, as doenças, secas, enchentes, restrições de seus ritos, desabastecimento, o clero católico teve que se adaptar às circunstâncias na prestação de auxílio espiritual, seja nas pregações, missas, casamentos, enterros, batizados, festas, acolhimento aos enfermos. Muitos destes foram realizados fora dos espaços sagrados, em matas, nas casas de padres ou dos moradores, em detrimento de saques e destruições. Estes buscavam no momento de guerra iminente estimular moradores e no caso dos que administravam aldeamentos, os indígenas a lutar contra o inimigo. Mas viviam sob acusações de colaborarem com os invasores, o que também existiu, como o caso do Fr. Manoel de Moraes.

Apesar de nos discursos os holandeses falarem em liberdade de consciência e de culto, na prática, não foi bem isso que ocorreu. Como exemplo temos, a expulsão dos jesuítas e o confinamento das práticas católicas aos templos e casas com portas fechadas. Durante o governo de Nassau por estratégia administrativa, o conde manteve maior diálogo com eles, em busca de garantir boa convivência e evitar conflitos. Com sua partida, a situação ficou ainda mais difícil, graças às pressões dos calvinistas junto ao Conselho Político do Recife. Os holandeses sempre tentaram romper as comunicações entre o clero católico sob seu domínio e o bispo na Bahia, procurando estabelecer um líder local, para manter o melhor diálogo. Algumas decisões tomadas pelo prelado andaram em desalinhamento com a da coroa, do mesmo modo, com outros religiosos que permaneceram em Pernambuco. Contudo, ao descrevermos a atuação de Calado percebemos o quanto amplo é a temática e as múltiplas possibilidades de pesquisas que podem ser desenvolvidas sobre, entre as quais, a organização da Igreja católica em Pernambuco e outras capitâncias durante a ocupação neerlandesa, a aplicação dos sacramentos, os festejos religiosos e as disputas religiosas em meio ao contexto de guerra, assim como, a atuação individual ou conjunta de clérigos nos conflitos e no cumprimento de seus ofícios.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOXER, C. R. *Os holandeses no Brasil, 1624 – 1654.* – Tradução de Olivério M. de Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BRANCO, Mário F. C.; OLIVEIRA, Hélvia C.; ALBUQUERQUE, Henrique R. Jesuítas e agentes da diplomacia Brigantina. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013. Disponível em:

[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371350722\\_ARQUIVO\\_JesuitaseAgentesRei\\_ok.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371350722_ARQUIVO_JesuitaseAgentesRei_ok.pdf) . Acessado em: 18 dez. 2020.

FREITAS, Pâmela de F. *Ressentimentos e (in)tolerância: Brasil holandês (1630-1654).* Monografia (Graduação em História), Universidade Tuiuti do Paraná: Curitiba, 2012, p. 268.

GASPAR, Barléu. *O Brasil holandês sob o conde João Maurício de Nassau: história dos feitos recentemente praticado durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do Ilustríssimo João Maurício de Nassau, etc. ora Governador de Wesel, tenente general de cavalaria das Províncias Unidas sob o príncipe de Orange.* – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005;

MELLO, Evaldo C. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630 – 1654.* – São Paulo: Ed. 34, 2007.

MELLO, José A. G. *Frei Manuel Calado do Salvador: religioso da Ordem de São Paulo, pregador apostólico por sua santidade, cronista da Restauração.* – Recife: Universidade de Recife, 1954.

SALVADOR, Manuel C. *O valeroso Lucideno.* – Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

SANTOS, Thiago C. *Por Portugal, pela Santa fé e pelo açúcar: Manuel Calado e as invasões holandesas.* Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Maringá: Maringá, 2012

\_\_\_\_\_. Tensões religiosas no Brasil holandês. *Revista Cesumar – Ciências Humanas e Sociais aplicadas*, v. 15, n. 2, p. 363-379, jul./dez., 2010. Disponível em:

<https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revcesumar/article/download/1374/1123/> .

Acessado em: 22 nov. 2020.

SILVA, Edna da. *Conflitos religiosos em Pernambuco durante a dominação holandesa.* Monografia (Graduação em História), Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 1999.

SOUZA, Jorge V. A. Com a cruz em uma mão e a espada na outra: possibilidades de ascensão de capelães nas guerras aos holandeses – notas de Pesquisa. In: *Anais do XXV*

*Simpósio Nacional de História.* – Fortaleza, 2009. Disponível em:  
[https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772004\\_7046fe9eeab93a1a14c1d818f0a11c64.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772004_7046fe9eeab93a1a14c1d818f0a11c64.pdf) . Acessado em: 03 dez. 2020.

VAINFAS, Ronaldo. Tempo dos flamengos: a experiência colonial holandesa. In: FRAGOSO, João L. R.; GOUVÊA, Maria de F. (Orgs.). *O Brasil Colonial, 1580 – 1720*. Vol. 2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

WIESEBRON, Marianne. As muitas facetas da sociedade durante a ocupação neerlandesa do Brasil. *Revista Iberoamericana*, v. 6, n. 27, p. 7-26, 2006. Disponível em: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/901/0> . Acessado em: 09 dez. 2020.

# A vida religiosa feminina e os movimentos feministas

Ana Lívia Vieira Rodrigues<sup>1</sup>

## RESUMO

No presente artigo busco a influência dos movimentos feministas na vida religiosa feminina. Inicialmente, descrevo um panorama sobre a vida religiosa; na sequência, comento sobre a vida religiosa feminina desde o início da dominação portuguesa no Brasil; findo abordando sobre a influência dos movimentos feministas na prática religiosa das católicas, que contribuiu para, dentre outras coisas, o surgimento das Teologias Feministas e da ONG Católicas pelo Direito de Decidir. Neste texto de abordagem histórica, gênero está sendo usado como uma categoria de análise para entender as relações entre mulheres e homens, principalmente freiras e padres, e como estas são construídas pela instituição católica, entendendo que tal construção é processo, que sofreu mudanças no decorrer de sua história. O poder ainda é majoritariamente masculino em nossas estruturas sociais e o conceito de patriarcado é aqui entendido como um sistema de organização, onde existe distribuição desigual de poder, caso específico do sistema religioso católico, no qual as posições superiores, ou seja, na hierarquia, somente homens celibatários podem atuar.

**Palavras-chave:** Movimentos feministas. Freiras. Poder.

**Female religious life and feminist movements**

## ABSTRACT

In this article I look for the influence of feminist movements on female religious life, initially I describe an overview of religious life; in the sequence I comment on the female religious life since the beginning of Portuguese domination in Brazil; finally addressing the influence of feminist movements in the religious practice of Catholics, which contributed, among other things, to the emergence of Feminist Theologies and the Catholic NGO for the Right to Decide. In this text of historical approach, gender is being used as a category of analysis to understand the relationships between women and men, mainly nuns and priests and how they are built by the Catholic institution, understanding that such construction is a process, which has undergone changes in the course of your story. Power is still mostly male in our social structures and the concept of patriarchy is understood here as an organization system, where there is an unequal distribution of power, a specific case of the Catholic religious system, in which the top positions, that is, in the hierarchy, only celibate men can act.

**Keywords:** Feminist movements. Nuns. Power.

<sup>1</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7222827100429130>, E-mail: [alvrodrigues6866@gmail.com](mailto:alvrodrigues6866@gmail.com).

## 1 INTRODUÇÃO

A partir, principalmente, da experiência de vida religiosa feminina, busco uma discussão em torno das possibilidades de diálogo e desafios na relação com os movimentos feministas, como bem articulou Heleith Saffioti (2001, p.129), “Não há, portanto, um modelo feminista, há uma perspectiva feminista que se traduz por diversos modelos. Ignorar as diferentes vertentes do feminismo é grave, pois torna hegemônica uma realidade bastante diferenciada”. O termo movimentos feministas será bastante utilizado, primeiro para dar a ideia de ação, de algo que está em constante construção e desconstrução; segundo, no plural, pois abrange diferentes expectativas e significados, dilemas vividos por mulheres na relação com os homens e entre as mulheres, inscritos em processos de longa duração histórica e não como algo que irrompe num dado momento. Não busco uma definição precisa, se quisesse não conseguiria diante da grandeza dos objetos e sujeitas participantes dele.

Lembrando que na história não existem departamentos estanques, sendo assim, não há possibilidade de os feminismos não interferirem numa instituição conservadora, patriarcal como a Igreja Católica; mutuamente, o entrelaçamento vai acontecendo, quer as pessoas queiram ou não. Como consequência de tal processo se deu a formação das Teologias Feministas, a criação das Católicas pelo Direito de Decidir analisadas nesta pesquisa.

## 2 A VIDA RELIGIOSA FEMININA

No geral, existe uma visão de que as mulheres foram atuantes no movimento de Jesus, sendo o Novo Testamento, parte da Bíblia, considerada aqui como um documento escrito por homens, dentro de um mundo entrelaçado principalmente pelas culturas judaica e greco-romana, então, pode se dizer que a presença das mulheres como lideranças é significativa em tais livros. Para elas não houve negação do batismo, desde o início dos primeiros grupos dos seguidores de Jesus, elas tinham direito de participar ativamente servindo como diaconisas, um trabalho que envolvia serviço, orientação e assistência às comunidades, do mesmo modo que exerciam os homens.

Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da igreja de Cencreia, para que recebais no Senhor de modo digno, como convém os santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive. (PAULO, Carta aos Romanos, capítulo 16, versos 1-2).

E até mesmo se tem referência a elas como apóstolas, uma liderança mais expressiva dentro do contexto cristão, “Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes companheiros de prisão,

apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo” (PAULO, Carta aos Romanos, capítulo 16, versos 1-2), na atividade apostólica também se encontrava a prática da assistência. Para Mercedes Navarro (1994, p. 432), existiram mulheres, nos primeiros anos do cristianismo, que não casaram e se tornaram seguidoras de Jesus, atuando de certo modo independentes.

A vida das primeiras – virgens, por outro lado, foi um intento da parte das mulheres de conseguir juntas, o que em meio ao patriarcalismo sociopolítico religioso de seu tempo, não podiam; livres do matrimônio, dos filhos e da casa, podiam levar vida entregue às ideais que necessitavam de todo o seu tempo, suas capacidades e energias. Elas inventaram aquilo que agora institucionalmente conhecemos como “vida religiosa”.

Se nos textos bíblicos e de Navarro encontram-se esses exemplos de autonomia feminina, no início das primeiras comunidades cristãs, o que se percebe depois é que as mulheres religiosas, quando esse estilo de vida se oficializa junto à instituição católica, ficam restritas à clausura com o passar do tempo, ou seja, a vida religiosa ficou restrita aos muros do convento. Elas não podem ser mais diaconisas e são esquecidas como parte do grupo ampliado dos apóstolos para além dos 12 primeiros seguidores de Jesus.

Na Idade Média ocidental destacam-se em meio à clausura feminina obrigatória figuras de abadessas.

Observar-se-á que certas abadessas tinham jurisdição sobre o clero em virtude do direito de padroado feudal (como em Conversano, La Huelgas, Quedlinburg e Fontevrault, onde a abadessa também governava o mosteiro adjacente). Além dessa curiosidade canônica, a quantidade de místicas que influenciaram a vida profunda da Igreja é impressionante: Hildegarda de Bingen, Juliana de Norwich, Juliana do Mont-Cornillon, Brigitte da Suécia, Catarina de Sena, Teresa de Ávila e Teresa de Lisieux – estas últimas foram proclamadas doutoras da Igreja, respectivamente por Paulo VI, em 1970 e por João Paulo, II em 1997 – e uma grande quantidade de fundadores de congregações (LOADES, 2004, p. 1206).

Lembrando que as mulheres destacadas representam apenas brechas dentro de uma Igreja em que o poder está centrado nas mãos dos homens. Por místicos/as, o Novo Dicionário de Teologia explica que é “[...] o ser humano, em estado alterado de consciência e além da razão, dos sentidos, da linguagem e do espaço-tempo, percebe a unidade participante com o Amor infinito [...]” (BARALT, 2009, p. 372). A honraria de Doutora da Igreja, ou seja, título que a Santa Sé por tradição só concede a escritores eclesiásticos notáveis, tanto por sua santidade, assim como pela importância da sua obra doutrinal foi dado até 2004, apenas às três mulheres citadas, Teresa de Jesus (1515-1582), Catarina de Sena (1387-1380), Teresinha de Lisieux (1873-1897), e no ano de 2012, Bento XVI concedeu o título a Hildegarda de Bingen.

(1098-1179). Existem dezenas de santos com o título de doutores da Igreja e apenas quatro doutoras.

Apesar de serem, as doutoras, figuras marcantes, a Igreja não modificou em nada a situação das mulheres, enquanto pessoas capazes de participar dos espaços de decisão da instituição. Mas elas sempre ousaram e na América Latina, Sor Juana (1651-1695), foi uma das mulheres que forçou os limites da sua condição dentro da instituição.

[...] religiosa mexicana, vítima da Inquisição no século XVII. Juana Inês não se conformava com a ignorância e a prisão doméstica à qual as mulheres de seu tempo eram submetidas sob a alegação de cumprirem a vontade de Deus e da natureza. Tornou-se literata, poetisa e astrônoma. Por seu atrevimento, muitos de seus textos e sua biblioteca foram queimados pela Inquisição e ela teve de, contrariamente à sua vontade, reconhecer diante de seus inquisidores a culpa de não seguir os caminhos que a Igreja lhe indicara, na fidelidade ao seu ser feminino (GEBARA, 2007, p. 16).

Sor Juana recebia intelectuais no convento, escreveu peças teatrais e comédias, decidiu ser religiosa por ser a única maneira de se dedicar àquilo que amava, o conhecimento. “[...] grande y verdadera novedad histórica y política, pidela educación letradas em las casas o em instituciones creadas com este fin. [...] Nielobisponilos outros prelados comentaram jamás esta idea: lespareció soberbia y rebelión”<sup>2</sup> (PAZ, 1982, p. 628-629).

De una mujer se convencen  
Todos los sábios do Egipcio,  
Para prueba de que el sexo  
no es esencia em lo entendido<sup>3</sup> (Sor Juana Inés da la Cruz, cantando o triunfo de Catarina de Alexandria sobre os filósofos. México, século XVI. PAZ, 1982, p. 620).

A religiosa mexicana aventurou-se ao ponto de precisar ser silenciada pela Igreja. Contudo, de forma sistemática, na Idade Moderna a questão feminina começou a ser questionada pelas mulheres. Os movimentos de mulheres “começam a se esboçar a partir do século XVII, com o raiar da modernidade” (COSTA; SARDENBERG, 2008, p. 23), como, por exemplo, entre as mulheres cristãs das Igrejas Protestantes, politicamente ativas e alfabetizadas, conforme aponta Maria Zina Abreu (2002, p. 446):

Foi a percepção da sua “igualdade cristã” que levou as mulheres a se conscientizarem da sua desigualdade civil: se como cristãs tinham ‘almas iguais’, como cidadãs deveriam ser, tal como os homens, também detentoras de direitos

<sup>2</sup> “[...] grande e verdadeira novidade histórica e política pede a educação letrada nas casas ou em instituições criadas com este fim. [...] Nem Bispo, nem os outros prelados – cargo superior na Igreja católica – comentaram jamais esta ideia: pareceu-lhes soberba e rebelião” (Tradução nossa).

<sup>3</sup> De uma mulher se convencem todos os sábios do Egito. Para a prova de que o sexo não é essência naquilo que entendemos (Tradução nossa).

naturais e inalienáveis. Foi esse despertar de consciência cívica que dotou as mulheres dessa geração revolucionária do estímulo e coragem suficientes para intervirem no domínio público, desafiarem as autoridades civis e eclesiásticas, desobedecerem ao pai, irmão ou marido, escreverem, publicarem e expressarem publicamente e de viva voz as suas crenças e opiniões, de teor político, civil e teológico.

O fim do poder absoluto dos reis, com a limitação do poder da coroa, expressa na Declaração de Direitos de 1689 (Bill of Rights), sobre seus súditos, deveria levar ao fim do poder dos maridos sobre as esposas. O poder do homem, do patriarca foi questionado, bandeiras como a da educação universal, além do direito de voto feminino foram levantadas.

Após a Revolução Francesa (1789), a luta das mulheres foi se solidificando, se a sociedade era liberal, não se podia aceitar a subordinação das mulheres: “Para alguns pensadores liberais, como o filósofo inglês John Stuart Mill (1806 -73), a subordinação da mulher era uma aberração numa sociedade que se cria liberal, uma discrepância (...)” (ABREU, 2002, p. 456). Esse modo de ver o lugar das mulheres por Mill não era partilhado por todos os pensadores liberais e, em 1792, Mary Wollstonecraft (2016, p. 42) escreveu rebatendo os que pensavam o contrário:

Acusem-me de arrogância; ainda assim, declaro acreditar firmemente que todos os escritores que têm tratado do tema da educação e das maneiras femininas, desde Rousseau até o dr. Gregory, têm contribuído para tornar as mulheres mais artificiais e de caráter mais fraco do que elas realmente são; e, consequentemente, membros mais inúteis da sociedade

Se a natureza das mulheres determinava o seu destino de serem sujeitas à autoridade masculina, segundo a visão de muitos, como Rousseau, Wollstonecraft (2016, p. 45), via nas diferentes formas de educação para as mulheres e os homens, a desigualdade entre ambos.

Faço alusão agora, sobretudo, a Rousseau, cuja personagem Sofia é, sem dúvida, cativante, embora me pareça totalmente inatural. Seja como for, não pretendo atacar a estrutura superficial, mas o fundamento de sua personagem, os princípios sobre os quais sua educação foi construída; ou seja, por mais fervorosamente que eu admire o gênio desse hábil escritor, cujas opiniões frequentemente terei ocasião de citar, a indignação sempre toma o lugar da admiração, e a rígida carranca da virtude insultada apaga o sorriso da complacência que suas frases eloquentes costumam suscitar, quando leio seus devaneios voluptuosos.

Outras mulheres que pensavam também de maneira diferente, não aceitando a ordem social como queria Rousseau, estiveram na luta igualmente com os homens por melhorias trabalhistas e o fim da escravidão: “Já nas décadas de 1830 e 1840, as mulheres inglesas começaram a juntar-se a outros movimentos libertários, como o da abolição da escravatura e o

movimento cartista, que visavam tornar os direitos políticos extensíveis aos trabalhadores” (ABREU, 2002, p. 458).

Na Inglaterra, mulheres trabalhadoras se organizaram e elaboraram uma petição reivindicando o direito de voto, “Eleito deputado em 1865, foi o próprio John Stuart Mill quem apresentou à Câmara dos Comuns uma nova petição que lhe fora entregue por um grupo de sufragistas, a 7 de Junho de 1866” (ABREU, 2002, p. 459). O movimento sufragista foi se alastrando, não tão rápido como havia acontecido com a Revolução de 1848, porém de forma mais duradoura, estendo-se pelo século XX, até alcançar seu objetivo em cada nação:

As mulheres que se envolveram em campanhas pró-sufrágio feminino eram conhecidas como ‘sufragistas’ ou ‘sufragetes’, termos que derivam do tipo de militância que praticavam. As ‘sufragistas’ adoptaram técnicas e métodos pacíficos e moderados, sem violarem a lei ou a ordem pública, pelo que são conhecidas como ‘sufragistas constitucionalistas’ (ABREU, 2002, p. 461).

As chamadas sufragetes tinham uma postura mais agressiva na luta pelo direito de voto das mulheres, enquanto as sufragistas eram mais moderadas. Mesmo com as diferenças na forma de protesto, em lugares diferentes do planeta, essa ação foi um passo importante na batalha pela cidadania feminina.

Quando uma mulher, nos Estados Unidos ou Europa Ocidental, se identifica como feminista, é em geral como feminista liberal, afirmando sua reivindicação a direitos iguais e liberdades asseguradas a todo indivíduo na sociedade democrática. Ao fazê-lo, segue aquelas feministas do século XIX que acharam nos ideais democráticos de igualdade e liberdade – que assinalaram a mudança da Europa feudal em uma economia industrial – um corpo de doutrina sistemático e coerente a partir do qual argumentar em favor dos direitos das mulheres (NYE, 1995, p. 18).

Embora mulheres brancas e de classe média apareçam nas produções sobre o início do movimento de mulheres, as negras, as trabalhadoras, as pobres, também estiveram na linha de frente no início dessa revolução. Nos últimos tempos, a história está preocupada em escrever sobre a participação de todas/todos as/os envolvidas/os, não se pode passar a visão apenas do feminismo hegemônico, assim como, não deixa de fora, as denominações religiosas das mulheres envolvidas, mesmo que as mulheres católicas e especialmente as freiras não estivessem diretamente ligadas às lutas pelos direitos femininos, não significa que não tenha havido sufragistas entre elas e sim que a invisibilidade de muitas mulheres na escrita da história dos feminismos criou a imagem que está sendo desconstruída atualmente. Ana Paula Martins (2020, p. 101), descreve a mobilização feminina das católicas na virada do século XIX.

No entanto, naquele contexto finissecular, houve uma inflexão nos discursos clericais e laicos, masculinos e femininos, sobre a tão enaltecida influência ou contribuição da

mulher para as urgências do tempo. Aquele momento passara a exigir muito mais do que orações, piedade e devoção das mulheres: requeria a disposição para uma ação mais abrangente, para o conhecimento e, igualmente, para a intervenção social pelo uso da palavra, grandes novidades para as mulheres católicas laicas (Sarti, 1984; Fayet-Scribe, 1984; Giorgio, 1994; Fouilloux, 1995; Cova, 2000; Della Suda, 2007; Cova; Dumons, 2010; Barry, 2011).

Martins (2020), diz o que ocorreu em alguns países como Itália e Inglaterra, foi a ressignificação do feminismo por determinados grupos de homens e mulheres católicos/as, admitindo que certas pautas fossem justas e estavam em sintonia com o cristianismo social, como o direito feminino de votar, sendo assim, houve envolvimento delas nas campanhas sufragistas. Não obstante, continuavam a defender os valores morais e da família, as mulheres não deveriam estar em oposição aos homens (p. 104).

A história também ocorre nas fendas e resgatar as mulheres católicas que se destacaram, como as citadas doutoras da Igreja, Sor Juana, pois elas propuseram estilos novos de vida religiosa ou exerceram lideranças em seus espaços limitados de ação em um convento, é lhes dar uma justa visibilidade na escrita dessa narrativa. E como viveu a mulher religiosa no Brasil?

## 2.1 A Vida religiosa feminina no Brasil

Desde os primórdios da dominação portuguesa e numa rápida análise sobre as freiras, Figueiredo (2014, p. 66), comenta sobre o período colonial:

Durante o primeiro século de nossa história não existiram ordens ou congregações religiosas femininas no Brasil. Em primeiro lugar porque a concepção de vida consagrada para as mulheres, na época, estava associada à prática da clausura. Não se permitia às mulheres casadas ou às conventuais qualquer exposição ao mundo exterior. Em segundo plano, não interessava ao projeto colonizador manter instituições femininas numa terra de conquista e povoamento necessário, além de representar mais um ônus para os cofres reais.

A Igreja Católica no Brasil esteve submetida ao regime do padroado português até 1822, data da independência da nação, o rei intervinha nos assuntos políticos e religiosos.

Sem uma ordem régia não se podia normalmente fundar um convento e nem sequer um educandário ou recolhimento<sup>4</sup> ao qual as mulheres se retirasse provisoriamente. Era impossível a existência de mosteiros femininos na colônia, enquanto isso não correspondesse aos interesses da Coroa. Embora os reis lusitanos se utilizassem sempre de uma linguagem religiosa para justificar a empresa colonial, não eram

<sup>4</sup>A palavra recolhimento recobria diversos tipos de instituições para mulheres, embora o mesmo estabelecimento pudesse servir para mais de uma finalidade (AZZI, 1983).



certamente interesses cristãos, mas sim políticos e econômicos, os mais determinantes em suas deliberações (AZZI, 1983, p. 25).

Em tempos de colonização de um vasto território como o do Brasil, não era interessante liberar um estilo de vida celibatário, quando as mulheres deveriam ser úteis para procriarem e o número de mulheres brancas não era suficiente para permitir tal desvio de função.

As mulheres brancas foram escassas no Brasil até meados do século XVIII. As primeiras, ao que consta, só chegaram após 1530. Em 1552, o jesuíta Manuel da Nóbrega escrevia cartas ao rei pedindo que enviasse órfãs ou outras mulheres indígenas. A coroa começou então a enviar pequenas levas de órfãs nas expedições destinadas ao Brasil, havendo mesmo em Portugal o Recolhimento da Encarnação com a finalidade de reunir e preparar essas jovens (AZZI, 1983, p. 25-26).

Assim foi sendo alimentado o nascimento da hegemonia branca portuguesa em terras brasileiras, em Portugal o Recolhimento da Encarnação reunia e preparava as jovens para vir para o Brasil casar, uma união entre brancos e dentro da moralidade pregada pela Igreja, o sacramento do matrimônio, mas... “[...] o povoamento da colônia nos primeiros séculos se fez em grande parte pela miscigenação, através do concubinato dos homens com mulheres indígenas e africanas, entre os quais o casamento era raro e desestimulado” (AZZI, 1983, p. 26). E como diz Valdemir Zamparoni (2007, s/p),

Uma das coisas que mais chamavam à atenção no passado e até hoje atraí o olhar de muitos visitantes estrangeiros é a composição racial brasileira, fortemente marcada pela miscigenação da qual em graus variados, a depender da região do país, sobressai a componente de origem africana. Não é preciso ser antropólogo, sociólogo ou acadêmico de qualquer tipo para notar tal característica. É empírica, faz parte do senso comum se propalar que o Brasil é um país de negros e mestiços.

A hegemonia política era branca e a população por maioria negra, isso até os dias atuais. Não obstante, ocorrerem concessões reais para as mulheres brancas religiosas, não sem antes existir pressão por parte da colônia, as filhas das elites que não conseguiam um bom casamento, leia-se com um homem rico, não poderiam desonrar suas famílias, o caminho era tornar-se freira.

A Metrópole resistia, mas os pedidos não deixavam de chegar da parte da colônia, principalmente dos chefes de família da classe senhorial. Para esses, o interesse imediato era garantir e aumentar o seu poder pessoal na própria sociedade colonial, em termos sociais e sobretudo econômicos. Toda a família devia servir a esse fim, inclusive as filhas (AZZI, 1983, p. 27).

Mulheres brancas e ricas, se não casadas, deveriam ser enclausuradas, essa era uma possível garantia de que seus pais não passariam por escândalos em suas famílias. Devido à

crise provocada pela concorrência com o açúcar do Caribe (século XVII), os senhores de engenho estavam com grandes dificuldades em casar as suas filhas e se empenharam junto à população de Salvador para obterem um mosteiro feminino na cidade. “Em 1644 a Câmara de Salvador solicita à Coroa a autorização e inicia os preparativos, fundando o Recolhimento do Desterro. Para sua transformação em mosteiro, no dia 9 de maio de 1677” (AZZI, 1983, p. 31). Foram monjas clarissas, vindas do Mosteiro de Évora, Portugal, que fundaram o Convento do Desterro em Salvador.

O convento foi aprovado, oferecendo 50 vagas para as freiras de véus pretos, “consideradas monjas no sentido pleno, que faziam profissão solene e participavam do Ofício do coro” (AZZI, 1983, p. 45), na prática significava uma distinção entre as religiosas, aquelas de véus brancos vinham de famílias portuguesas menos influentes na sociedade baiana e, assim, que foram preenchidas as vagas da categoria superior foi feito novos pedidos à Coroa para ampliação das mesmas.

As vagas nos conventos da Bahia, principalmente no Desterro, foram motivo de disputas entre as famílias, objeto de contratos entre os pais e os conventos, e campo para o favoritismo de abadessas e autoridades civis e eclesiásticas. Já no século XVII, os oficiais da Câmara, invocando sua qualidade de fundadores e de servidores sem salário da Coroa, obtiveram o privilégio de prioridade para suas filhas no Desterro; mas tiveram que reclamar várias vezes medidas do rei para verem seu privilégio respeitado (AZZI, 1983, p. 33).

Se a carência de mosteiros era a realidade de vida religiosa na América portuguesa, o que se viu na América espanhola foi diferente.

Quando em 1677 se erigiu no Brasil o primeiro mosteiro de mulheres, já havia na América espanhola mais de 70 conventos canonicamente estabelecidos, sendo 28 deles somente no México. Por volta de 1690, nos próprios domínios portugueses, havia já treze conventos femininos nas ilhas dos Açores e quatro na Madeira (AZZI, 1983, p. 25).

Para as religiosas, como exposto, a vida deveria ser enclausurada e contemplativa. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia afirma-se a importância dada à clausura na época (1707).

A clausura dos mosteiros é tão importante que o sagrado Concílio Tridentino a encomenda particularmente aos bispos, e cominando-lhes o divino juízo e a maldição eterna de Deus, se não tiverem dela particular cuidado. Pelo que, conformando-nos com seu decreto, declaramos que a Nós e a nossos sucessores pertence fazê-la guardar inteiramente [...] (CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA, Sebastião Monteiro da Vide, título XXXIX).

Mantê-las enclausuradas não era bem o interesse da Coroa. Para Riolando Azzi (1983, p. 27), além dos interesses da monarquia portuguesa em manter uma classe branca dominante em seu território, dificultando que as mulheres brancas se tornassem freiras, existia outro de ordem econômica, manter um convento significava gastos sem retorno, atividades como bordados e rendas eram mais arte que trabalho, segundo o autor. “Não se admitia, por outro lado, que a mulher branca da classe senhorial se dedicasse a nenhum tipo de trabalho produtivo, considerado próprio do escravo e degradante”.

As dificuldades não foram definidoras do número de mulheres enclausuradas, Maria José Rosado Nunes (1985), defende certo florescimento da vida religiosa no Brasil colonial, pois algumas delas vivenciaram esse estilo de vida.

Mesmo assim, a VR<sup>5</sup> feminina esteve presente nos tempos coloniais, quer através da relação mantida com mosteiros portugueses, nos quais as moças brasileiras professavam, quer pela fundação de recolhimentos e beatérios, alguns dos quais se transformaram depois em conventos canonicamente reconhecidos (NUNES, 1985, p. 26).

Os conventos refletiram a situação social vigente e as mulheres brancas pobres não tinham condições de pagar o dote exigido para entrarem em um, já para às mulheres negras era impossível, na realidade de escravidão do Brasil até o Império. “Nos conventos, mulheres indígenas, mestiças e negras eram recebidas como escravas a serviço das religiosas profissas” (NUNES, 1997 p. 487). O Papa Clemente IX (1670-1676), proibiu através de uma bula que as religiosas tivessem servas e escravas particulares (AZZI, 1983, p. 49). O que não surtiu muito efeito em terras brasileiras.

Então, a vida religiosa para as mulheres estava determinada por questões de gênero, a clausura feminina ainda era obrigatória somente para elas até o século XIX; por questões de classe, apenas famílias de posses poderiam manter suas filhas em conventos; por questões de raça, mulheres negras e mulatas não tinham permissão de serem religiosas.

Sendo reconhecida oficialmente como um estado de vida ‘mais perfeita’, a vida religiosa não poderia reunir indiscriminadamente mulheres de origens sociais diferentes, sem contradizer o princípio da suposta superioridade da nobreza branca. Era, portanto, vedado o acesso de mulheres pobres, principalmente as de cor, ao mesmo ‘estado de perfeição’ que se oferecia às brancas fidalgas. Por isso, o direito de professar nos conventos coloniais era reservado exclusivamente às mulheres brancas de famílias ricas e de prestígio. Mesmo as brancas de famílias pobres, salvo raras exceções, ali só encontravam lugar na condição de servas (NUNES, 1985, p. 28).

<sup>5</sup> Vida Religiosa.

A autora fala em tentativas de serem admitidas mulheres mulatas e brancas pobres entre as professas, mas que isso não foi possível ter continuidade devido às barreiras de classe e cor do Brasil da época (NUNES, 1985, p. 30). Como já afirmado, os documentos e as leis da instituição católica são feitos por homens, pelo clero e a imagem ideal da freira é de um ser passivo, mas nem sempre elas foram seguidoras submissas dos homens da instituição.

Nem todos os conventos podiam ser apresentados como modelos de vida virtuosa e de piedade; nem sempre se respeitavam as normas internas de austeridade e pobreza. A visão de um convento animado por sons noturnos de um ruidoso baile, onde galantes jovens fazem a corte a religiosas ricamente vestidas, não é parte de um sonho ou de um filme escandaloso. As atas redigidas por ocasião dos inquéritos das autoridades religiosas sobre a vida no Convento do Desterro, na Bahia, dão conta dessas e de outras transgressões das religiosas. Muitas das mulheres aí encerradas por motivos alheios à proposta de uma vida austera, de piedade e oração reagem a seu enclausuramento com criatividade, transformando esses lugares, supostamente sombrios e tristes, em locais de festa, alegria e transgressão (NUNES, 1997, p. 487).

E festas não faltaram no convento do Desterro, “As festas oferecidas pelo Desterro no carnaval ficaram famosas” (AZZI, 1983, p. 51). O arcebispo D. Manoel da Santa Inês incomodado com os abusos ocorridos no convento redige uma carta pastoral (1764) exigindo mudanças.

O arcebispo se refere ainda às joias, sedas e rendas usadas pelas monjas, à existência de lojas dentro do convento, onde se comprava e se vendia de tudo, e aos enormes gastos feitos pelas religiosas, às custas de suas famílias, para vestir suas servas, enfeitar altares e organizar procissões e novenas dentro do mosteiro, ou no exercício das funções que lhes eram atribuídas pela comunidade, sempre com o intuito de ostentar riqueza e brilhar mais do que outras (AZZI, 1983, p. 51).

Então, as tais festas não eram apenas diversão, igualmente eram subversão e, não somente as festas.

As religiosas do Desterro não eram devidamente submissas aos ditames de sua ordem. Embora fosse esta relativamente severa, nunca a observavam totalmente, e foram adquirindo muitas liberdades, tantas, que terminavam por cair em exageros, sendo objeto de reprimendas episcopais (NUNES, 1987, p.488).

A vida religiosa em si não representava a última opção quando as mulheres brancas da elite não conseguiam arranjar um bom casamento, muitas foram obrigadas a ir para o confinamento obrigatório da clausura religiosa feminina, mas existiram mulheres que preferiram a vida conventual, para outras, essa foi uma oportunidade de poderem estudar. Daí que a maioria delas não escolheu este estilo de vida por vocação e buscaram soluções para atenuar a vida de clausura como aponta Nunes (1997).

A vida conventual, pelo contrário, libertava as moças da dominação masculina direta, pelo menos no âmbito da vida cotidiana. Permitia-lhes a participação em atividades geralmente negadas à mulher, como a administração de propriedades e capitais, a organização interna da instituição, a instrução das educandas e o contato um pouco mais livre com mulheres e mesmo por homens de sua própria classe, nos parlatórios do mosteiro (AZZI, 1983, p. 48).

A jovem da elite com certeza poderia encontrar vantagens em ser uma religiosa em vez de casar muito cedo, “O casamento era permitido por lei a partir dos doze anos, e em geral se realizava entre os doze e os catorze” (AZZI, 1983, p. 49). O marido era um homem escolhido por seu pai, o esperado era ter filhos prematuramente, ter grande quantidade deles e chances consideráveis de morrer em um parto.

A autoridade do marido e do pai era reforçada e permaneceu social e juridicamente suprema e intocável durante todo o Brasil Colônia, nos anos do Império e da República que se seguiram, perdurando quase até os nossos dias. Foi assim que muitos pais e maridos puderam internar suas filhas e esposas em conventos, por terem elas lhes dado algum motivo aparente ou não, de desgosto, ou para impedir casamentos que não eram de seu agrado, com a convivência e até mesmo apoio da justiça (COUTINHO, 1994, p. 73).

Como nem sempre foi possível colocá-las na vida religiosa oficial devido à escassez de conventos, uma saída para as filhas da elite e outras mulheres foram os recolhimentos, onde também poderiam estar as casadas na ausência de seus maridos, viúvas, arrependidas das vidas que levavam e que queriam se regenerar, além das órfãs, de acordo a mentalidade da época, todas estavam seguras nestes espaços.

Surgem instituições voltadas à tutela da honra feminina (os recolhimentos femininos). Tratava-se de garantir que certas mulheres – com a reputação em perigo ou até danificada – pudessem reintegrar o corpo social consoante as regras vigentes. As donzelas seriam fechadas no recolhimento onde seriam educadas e ficariam ao abrigo das tentações do mundo até aparecer um pretendente que ao casar as tirasse da instituição enquanto mulheres honradas (SÁ, 1997, p. 56).

Um dos recolhimentos da cidade do Salvador pertencia a Irmandade da Misericórdia e na sessão da Mesa do dia 11 de julho de 1843, encontra-se uma fala do Provedor, por receio de uma catástrofe devido às muitas chuvas que passavam a cidade e ameaçavam a Casa de Recolhimento.

[...] tratou logo de dirigir-se ao Exmo. Prelado Metropolitano para pedir-lhe ordem a fim de serem as recolhidas passadas para os Conventos de Freiras, o que foi acolhido benignamente pelo mesmo Prelado, o qual lhe deu uma Portaria para semelhante fim, mas que não foi preciso usar dela porque segundo o exame a que se procedeu tal perigo não existia, cumprindo mais declarar que procurando a proteção do governo, no caso de que fosse precisar, lhe ter dado o Exmo. Presidente da Província todos os



oferecimentos, que cabia em sua alçada, além não só do conhecimento exato do estado do edifício, como da transferência das Recolhidas quando conviesse verificar semelhante medida (Livro 17, p. 99).

Estar em um recolhimento era ser enclausurada, e, a fim de salvaguardar a honra das jovens, caso o prédio onde habitavam sofresse maiores danos, seria respeitável transferir as mesmas para um convento, que no século XIX, já contava com alguns na cidade. Ao mesmo tempo em que pode ter sido a vida religiosa uma boa opção para as mulheres brancas da elite, em relação ao casamento, os recolhimentos serviam também para casar as suas órfãs como será analisado posteriormente na pesquisa, função essa em que a Misericórdia se destacou.

No tocante à vida religiosa, retomo que era o próprio pai que geralmente decidia sobre a escolha de quem deveria ser freira, numa existência limitada pelos muros dos conventos devido à clausura obrigatória feminina. Essa visão sobre as irmãs passou a mudar com a chegada ao país de institutos religiosos como as Filhas da Caridade.

No fim do século XIX, as freiras já se encarregavam de inúmeras tarefas necessárias à sociedade, particularmente no campo da educação, da saúde e da assistência social. Afora as mulheres pobres, as freiras foram as primeiras a exercerem uma profissão, quando ainda a maioria da população feminina era “do lar” (NUNES, 1997, p. 482).

A autora se refere às mulheres brancas, pois as mulheres negras exerciam variados ofícios e muitos deles, nas ruas, desde os tempos da colônia. Segundo Cecília Soares (1981):

As relações escravistas nas ruas de Salvador do século XIX, se caracterizavam pelo sistema de ganho. No ganho de rua, principalmente através do pequeno comércio, a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano. Encontramos tanto mulheres escravas, colocadas no ganho por seus proprietários, como mulheres negras livres e libertas que lutavam para garantir o seu sustento e de seus filhos. (p. 57).

Religiosas de vida ativa também exerciam atividades fora dos conventos, por exemplo, as Filhas da Caridade, que era uma congregação francesa e foram desejadas como importantes colaboradoras para a ordem estabelecida nas áreas de saúde, educação, assistência aos necessitados, no entanto, elas e outros institutos religiosos de vida ativa que chegaram no país, a partir do século XIX, enfrentaram resistências.

Esse “estilo apostólico” de religiosas que vinham assumir em “terras de missão” tarefas bem definidas: a educação da juventude, o cuidado dos órfãos, velhos e doentes, tem dificuldades para implantar-se, conforme o atesta a história de várias Congregações. Em alguns casos, as Irmãs sofrem pressões de toda a sorte e apenas a sua tenacidade fundada num ideal religioso sólido e o apoio da Igreja na figura de certos bispos, permitiram que permanecessem e desenvolvessem seus trabalhos. Uma vez vencido esse primeiro impasse, as Congregações vão conquistando espaços



sociais maiores, seus efetivos se multiplicam e a VR feminina solidifica suas raízes em nosso país (NUNES, 1985, p. 33).

E após a consolidação da vida religiosa feminina no Brasil, um aspecto, a ser considerado é questionar a influência do feminismo na vida das fiéis católicas, onde muitas mudanças foram possíveis a partir de um longo percurso, que persiste ainda hoje, de lutas por direitos de equidade levadas a cabo pelas mulheres.

### **3 A INFLUÊNCIA DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NA VIDA RELIGIOSA**

O objetivo desta seção é fazer um breve percurso teórico a partir da vivência dos movimentos feministas na Igreja, principalmente com os trabalhos das Teologias Feministas e da ONG Católicas pelo Direito de Decidir.

Retomando a longa marcha da revolução das mulheres. Em um contexto europeu de mudanças aceleradas e ebulação, entre os anos 30 e 40 do século XIX, os trabalhadores estavam se organizando para combater o Capitalismo Liberal, Maria Manuela Ribeiro (1987), aponta.

Na década de 30 e 40 a questão social coloca-se já, com extrema acuidade. As massas trabalhadoras tomam consciência dos seus problemas vitais e dão os primeiros passos no caminho da emancipação política através da instauração da República e da prática do sufrágio universal, e da emancipação social através da associação. Solidariedade no trabalho e luta política são as armas de combate ao sistema capitalista liberal. (p. 483).

Esse foi um momento de grande efervescência política marcada por diversos acontecimentos que levaram à Revolução de 1848, na França, e que atingiu diversos países. Em *A era do capital*, Eric Hobsbawm (1994, p. 32), descreve esse acontecimento como amplo e de rápido alcance, a partir de Paris:

[...] a república foi proclamada em 24 de fevereiro. Em 2 de março, a revolução havia ganhado o sudoeste alemão; em 6 de março, a Bavária; em 11 de março, Berlim; em 13 de março, Viena e, quase imediatamente, a Hungria; em 18 de março, Milão e, portanto, a Itália (onde uma revolta independente havia tomado a Sicília).

A expansão das revoluções liberais, a ponto de repercutir no Brasil, onde a insurreição de Pernambuco, no mesmo ano de 1848, (HOBSBAWM, 1994, p. 33), foi sua expressão, sem esquecer de outras que antecederam e também se basearam nos ideais iluministas de liberdade, fraternidade e igualdade: Cabanagem (1835), Sabinada (1837-1838), Balaiada (1838). Na sequência, dezoito meses depois, as nações europeias voltaram ao seu antigo regime, com

exceção da própria França, que continuou uma república e nas eleições que se seguiram candidatos conservadores foram eleitos.

A “primavera dos povos” não durou muito, mas deixou marcas profundas (HOBSBAWM, 1994, p. 32). O clima romântico e utópico influenciou os valores cristãos; as tradições monárquicas foram estremecidas, o direito divino de se manter no poder foi abalado.

O romantismo social teorizado por Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, Lamennais, Buchez, entusiasmou muitos cristãos a quererem viver como as primeiras comunidades apostólicas: igualdade e partilha de bens. Porém, a identificação não era com a religião ou com as Igrejas e sim com a República; a classe trabalhadora era vista como o próprio Cristo, que continuava sendo crucificado, e a França revolucionária simbolizava o próprio Messias que viria trazer a salvação.

Assim, a «gloriosa» revolução de Fevereiro de 1848, em França, elevara o homem à mais alta dignidade da sua natureza e traduzira, na essência, a consolidação da doutrina da Fraternidade e da comunhão sagrada de todos os fiéis. Esta simbiose Cristianismo/Revolução é uma constante na ideologia de 48. Neste contexto, a França - tal como a cantavam Michelet e Quinet - incarna, pelo seu apostolado ecumênico, o Messias dos novos tempos (RIBEIRO, 1987, p. 483)

Esse tipo de cristianismo buscava melhores condições para o proletariado e isso seria uma conquista do próprio povo e não das Igrejas cristãs.

Os românticos reconhecem a importância do Cristianismo na história da humanidade, opondo-se, no entanto, à – instituição ultrapassada e deturpadora dos dogmas e símbolos cristãos. A Igreja dos românticos é a Igreja Universal. A Humanidade – que abrange o Povo e a Nação, conceitos tão caros aos homens do século XIX – é a comunidade dos fiéis que substitui a Igreja invisível e abstracta. O Cristianismo é, como bases novas – as de uma cosmoteologia. O fundamento escatológico do futuro da Humanidade radica na esperança triunfante da Democracia. (Idem, p. 482).

Esse também era um cristianismo revolucionário e em meio a tanta sede de mudanças, as mulheres não ficaram de fora, como visto, resultou na participação na luta contra a escravidão, envolvimento no movimento cartista e sua luta por igualdade de oportunidades levou ao movimento sufragista, “Não se pode esquecer, no entanto, que se esse século foi sombrio para as classes trabalhadoras europeias, para as mulheres e para os colonizados, foi também o século em que surgiram os movimentos sociais, o socialismo e os feminismos, o movimento sufragista e a Nova Mulher” (TELLES, 2004, p. 336).

Se o movimento sufragista está inserido no contexto pós-revolucionário de 1848, no século seguinte, anos 1960, período de luta pelos direitos civis, os movimentos feministas estavam vivendo sua chamada “segunda onda” (grifos nosso).

Apesar de fortemente influenciado pelo movimento negro, pelo movimento “hippie” e por todos os movimentos de contestação social que culminaram com os acontecimentos de 1968, o feminismo que ressurge neste momento traz algo de novo ao romper com as velhas práticas machistas, também no próprio cotidiano desses movimentos (COSTA; SANDENBERG, 1994, p. 92).

Nessa conjuntura, mulheres cristãs refletindo os textos das teóricas feministas fizeram emergir uma nova teologia:

A teologia feminista é um projeto teológico plural, global e aberto. Faz parte das investigações e dos estudos acadêmicos sobre as mulheres, aplicando a análise feminista ao campo das religiões. É, além disso, um fenômeno heterogêneo e multifacetado (womanista, mulherista, etc). Por isso, falamos de teologias feministas, ainda que todas tenham como ponto de partida a experiência de submissão e subordinação que o patriarcado impõe às mulheres (PINTOS, 2009, p. 539).

As pioneiras de uma Teologia Feminista sistematizada são Elisabeth Fiorenza, Rosemary Huether e Mary Daly. Elas não se preocuparam com o consenso, e sim, com a profundidade de seus trabalhos. Utilizaram gênero como categoria de análise, mesmo tendo divergências quanto ao uso: “Ao tomar o gênero como critério hermenêutico, a teologia feminista revela não só que as mulheres, como grupo têm sido excluídas da teologia, mas também, que o androcentrismo permeia a própria estrutura interna da teologia cristã” (PINTOS, 2009, p. 539).

Maria José Rosado Nunes (2000), ao buscar um marco simbólico para a raiz de uma Teologia Feminista, leva em consideração o ano de 1895, onde um grupo de mulheres estadunidenses lideradas por Elisabeth Cady Stanton, publicou *A Bíblia das mulheres*. Stanton se destacou durante o movimento sufragista combatendo as justificativas de que as mulheres não poderiam votar apoiadas na Bíblia, na sua produção eliminou muitos trechos que são claramente opressivos às mulheres e estão presentes nos textos sagrados supostamente originais.

Na base da ideia de escrever uma Bíblia da Mulher está a crítica radical do uso da Escritura contra as mulheres, na Igreja e na sociedade em geral. “Quando os que se opõem a todas as reformas não encontram qualquer outro argumento, seu último recurso é a Bíblia, diz Stanton, em um artigo na North American Review. Ela tem sido interpretada a favor da intemperança, da escravidão, da pena de morte e da sujeição das mulheres”. Em sua Declaration of Sentiments, em 1848, na Primeira Convenção dos Direitos das Mulheres, em Seneca Falls, New York, Stanton afirma: “Ele (o

homem) concede-lhe (à mulher) na Igreja como no Estado, nada além de uma posição subordinada, invocando autoridade apostólica para sua exclusão do ministério e, salvo algumas exceções, de qualquer participação nas questões da Igreja..." (NUNES, 2000, p. 17).

Para Stanton, a obra coletiva elaborada por ela, e um grupo de mulheres, era um ato político, no entanto, muitas das mulheres que foram convidadas a participar do empreendimento recusaram pelos mais variados motivos, as que o fizeram, correram riscos em colocar em discussão a inspiração divina da Bíblia, questionar o cristianismo e causar divisões entre as próprias mulheres por questões de fé (NUNES, 2000, p. 18). Por fim, Stanton não teve muitas seguidoras e terminou seus dias na solidão" (GEBARA, 2007, p. 17).

Um grupo de mulheres ter reescrito a Bíblia (século XIX) e as teólogas feministas ou mulheres religiosas e leigas cristãs reescreverem a história das mulheres que contestaram o patriarcado em suas denominações religiosas é apenas um dos trabalhos realizados. No campo católico valoriza-se a importância de Sor Juana Inês da Cruz, que ousou discordar dos sermões do Padre Vieira, Beatriz Melano Couch a reivindica como a primeira teóloga feminista das Américas, devido a sua obra *Primero Sueño* (NUNES, 2000, p. 23). As mulheres protestantes/evangélicas lutaram pela ordenação feminina, "[...] em 1958, a Igreja do Evangelho Quadrangular ordenava suas primeiras ministras" (ROHDEN, 1997, p. 63) e o mesmo foi ocorrendo em todas as Igrejas, chegando ao bispado feminino.

A princípio, teólogas feministas acreditavam ser necessário reescrever a Bíblia, dando continuidade ao trabalho de Stanton e seu grupo, depois, algumas delas desistiram das escrituras sagradas, caso de Mary Daly (1973), pois é possível perceber que Deus está ao lado dos pobres ao adotar tal prática, mas é difícil e até impossível para muitas teólogas acreditar que Ele está ao lado das mulheres, pois os escritos bíblicos favorecem apenas o patriarcado. A segunda corrente rompeu com a tradição cristã ocidental e atua em um espaço considerado mais aberto, pós-cristão.

[...] abandonaria o cristianismo com a publicação de *Beyond God the Father* (1973), mas ela havia feito com que se tomasse consciência do obstáculo representado para as feministas, a simbólica essencial do cristianismo, por causa da imagem que ela lhes fornece de si mesmas e do que ela supõe ser sua relação com Deus. "Se Deus é masculino, então o masculino é Deus" (LOADES, 2004, p. 1208).

Na visão de Daly e outras teólogas, sendo o masculino Deus, não existiria possibilidade de fazer teologia feminista numa instituição como a Igreja Católica. Para outras

teólogas, caso da brasileira Ivone Gebara, é impossível fazer teologia fora do mundo judaico-cristão.

Eu acho que as rupturas com a Bíblia, com o mundo judaico-cristão, são muito difíceis, mas que a pertença a uma instituição, nós pertencemos a uma cultura extremamente marcada pelos valores do cristianismo. Então acho que quando Mary Daly fala de superação da religião bíblica, ela está se referindo a uma superação do cristianismo patriarcal e para algumas pessoas e alguns grupos a ruptura com o cristianismo patriarcal pode levar a uma espécie de rejeição da tradição bíblica. A única coisa que eu insisto é que você pode rejeitar a tradição institucional, mas você não tem como fugir, sobretudo na América Latina, da cultura cristã, a não ser que você viva em um gueto (...) <sup>6</sup> (RODRIGUES, 2007, p. 61).

No Brasil, se inicia uma produção teológica feminista, juntamente com uma teologia feminina ou na ótica da mulher a partir da década de 1980, onde havia uma relação entre religião e alguns pressupostos feministas.

A reflexão de um grupo de mulheres dentro da Igreja, que não pretende o rompimento, mas a transformação dentro de sua própria tradição, um grupo que assume, enquanto o sujeito político, a partir da identidade feminina constitui uma novidade no contexto da Igreja. O que quase sempre caracterizou a relação entre feminismo e religião foi o afastamento. Na história do feminismo norte-americano, visto sempre como paradigmático, o que se nota é o rompimento com a “religião patriarcal” (ROHDEN, 1997, p. 55).

No campo católico, parte das mulheres envolvidas com a produção teológica feminista, feminina ou na ótica da mulher, eram freiras e não romperam com os seus institutos religiosos, casos de Ivone Gebara, Delir Brunelli, podem ser acrescentadas leigas que também não romperam com o cristianismo, casos de Maria José Rosado Nunes, Maria Clara Bingemer.

E como surgiu uma produção teológica feita pelas católicas brasileiras? As mulheres participavam dos mais variados movimentos chamados de populares, como o dos jovens do meio popular, das lavadeiras, a catequese renovada, e principalmente, as Comunidades Eclesiais de Base (a partir da década de 1960), todos eles levaram as religiosas e leigas a questionarem o lugar das mulheres dentro da instituição.

É esse processo de mobilização das mulheres nas comunidades e a incorporação da Teologia da Libertação que vai propiciar a entrada efetiva da mulher como sujeito e objeto na reflexão teológica institucionalizada, uma área tradicionalmente masculina. As teólogas percebem uma participação diferencial das mulheres nesses novos movimentos populares e advogam que, no contexto das CEBs, elas passam a ser valorizadas a partir de seu cotidiano e de sua experiência de vida de “mulher pobre”. Nesse período, surgem, então, as primeiras publicações das mulheres teólogas (ROHDEN, 1997, p. 56).

<sup>6</sup>Resposta dada em entrevista, Salvador, 18/03/2007.

As teólogas feministas não fazem uma teologia feminina, o que seria reprodução dos estereótipos. A teologia da mulher, por sua vez, esteve mais ligada ao clero católico que no ano de 1954, em comemoração aos 100 anos do dogma da Imaculada Conceição, a propôs. Rosino Gibellini (1992, p. 81) afirma que,

A teologia feminista não é, pois, uma nova versão revista e corrigida, da teologia da mulher, porque tem sua origem numa situação cultural e eclesial diferente e trabalha com uma metodologia baseada numa nova relação entre teoria e prática. Também não se pode falar de uma “teologia feminina” (...), expressão que, aliás não é usada, e que, se fosse usada, serviria apenas para perpetuar estereótipos; que a teologia feminista procura pelo contrário demolir [...].

A partir da temática em torno dos Direitos Reprodutivos, nos anos 1990, teólogas e teóricas feministas começaram a se aproximar mais.

**Figuras 1–** capas de publicações das Católicas pelo Direito de Decidir (as duas primeiras de 2000, a terceira de 2001).



Fonte: Cadernos CDD.

No ano de 1993, nasceu e cresceu um grupo de mulheres que se intitulam católicas feministas, por perceberem em suas vidas e em seus corpos, as posições conservadoras da hierarquia católica, principalmente no campo da sexualidade humana, palavras ditas por elas em um caderno comemorativo dos 10 anos do grupo por sua equipe coordenadora (2004, p. 9).

Entre as feministas – algumas mulheres de formação cristã que já haviam dedicado anos de suas vidas nas lutas por justiça social, a partir de uma perspectiva ecumênica – entendemos que era necessário tornar público o pensamento religioso progressista em favor da autonomia das mulheres, reconhecendo sua autoridade moral em todos os campos de suas vidas. Mas, para a criação de Católicas pelo Direito de Decidir, o apelo e insistência de companheiras feministas foi um ato determinante. Elas sentiam que ao articularmos o pensamento católico ao feminismo nos constituímos em

aliadas importantes na luta pelos direitos de todas as mulheres. Foram visionárias e decididas.

Elas constituem uma organização feminista de caráter ecumênico, promovem os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, lutam pela igualdade nas relações de gênero, tanto no interior da instituição católica como na sociedade, promovem a produção e distribuição de materiais didáticos sobre essas temáticas. Com apoio de variadas agências financiadoras, o grupo atua nas áreas da mídia, publicações, aborto legal, formação de multiplicadoras, parlamento e violência de gênero.

Na introdução da publicação intitulada *Aborto: conversando a gente se entende*, Católicas pelo Direito de Decidir (1997), diz que por ser a temática algo tão evidente não se tem como fugir do assunto, enquanto no Congresso Nacional tramitava um projeto sobre o aborto, a sociedade debatia o tema e a hierarquia católica condenava os que tinham posição favorável (*Ibdem*, p. 1). Retomando a origem do cristianismo no Império Romano, o aborto e anticoncepção eram praticados (*Ibdem*, p. 12) e a própria Igreja durante séculos discutiu a questão de maneira favorável e contrária, o próprio Santo Agostinho escreveu: “A grande interrogação sobre a alma não se decide apressadamente com juízos não discutidos e opiniões imprudentes; de acordo com a lei, o aborto não é considerado homicídio, porque ainda não se pode dizer que exista uma alma viva num corpo que carece de sensação (...)" (*Ibdem*, p. 13). Daí que o pensamento da Igreja muda de acordo à época.

Para discutir a sexualidade entre as educadoras populares e líderes das comunidades, as Católicas pelo Direito de Decidir (2000), criaram mais uma cartilha, onde discutem a relação das mulheres com os próprios corpos e debatem o corpo como consciência da nossa finitude (*Ibdem*, p. 15), a sexualidade como uma força que tem raízes biológicas e que também penetra os níveis psíquicos e afetivos da pessoa (*Ibdem*, p. 19), debatem os métodos anticoncepcionais rejeitados pela moral católica e alertam as mulheres sobre a gravidez não desejada e as doenças sexualmente transmissíveis (*Ibdem*, p. 24). E afirmam que para além de qualquer julgamento ou atitude preconceituosa as pessoas têm direito a escolherem, de se realizarem como homossexuais ou heterossexuais (*Ibdem*, p. 33).

Enquanto no caderno da edição de aniversário elas dizem que o trabalho da equipe tem ocorrido em termos de um compromisso por uma Igreja Católica mais democrática e progressista (KISSLING, 2004, p. 19), no site da Conferência dos Bispos do Brasil, ano 2008, se encontra a seguinte nota sobre a ONG.

Esclarecemos que se trata de uma entidade feminista, constituída no Brasil em 1993, e que atua em articulação e rede com vários parceiros no Brasil e no mundo, em particular com uma organização norte-americana intitulada “Catholics for a Free Choice”. Sobre esta última, a Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos já fez várias declarações, destacando que o grupo tem defendido publicamente o aborto e distorcido o ensinamento católico sobre o respeito e a proteção devidos à vida do nascituro indefeso; é contrário a muitos ensinamentos do Magistério da Igreja; não é uma organização católica e não fala pela Igreja Católica. Essas observações se aplicam, também, ao grupo que atua em nosso país<sup>7</sup>.

As Católicas pelo Direito de Decidir reconhecem o poder dos bispos e desejam ter os progressistas como companheiros em suas reivindicações, contudo, na mesma publicação sobre os 10 anos do grupo, elas já advertiam sobre os perigos do avanço do fundamentalismo cristão e islâmico no mundo. “O fundamentalismo envolve uma ideologia religiosa em que tanto a vida familiar como a organização política se encontram sujeitas a uma crença ultraconservadora de controle do sexo feminino[...]” (KISSLING, 2004, p. 19).

No ano de 2020, circulou a seguinte notícia: “associação de religiosas pró-aborto não pode usar ‘católicas’ no nome” (grifos nosso), a 2<sup>a</sup> Câmara de Direito Privado entendeu que nome ‘Católicas pelo Direito de Decidir’ fere os preceitos da Igreja Católica<sup>8</sup>, se o fato será concretizado, é história que segue, entretanto o movimento está fora dos limites de repreensão da instituição católica e não da justiça.

A Igreja perdendo o controle de seu rebanho precisa fazer a retomada com posições conservadoras, ela acredita que o Estado moderno não corresponde as suas expectativas. E as Católicas pelo Direito de Decidir denunciaram atitudes de bispos fundamentalistas conservadores.

No Quênia, um importante bispo queimou preservativos. No México, o respeitado Samuel Ruiz ameaçou excomungar todos os legisladores de Chiapas que votarem pela manutenção da lei do aborto legal naquele estado. Em torno do mundo, os fornecedores de assistência social da Igreja são proibidos de promover a educação sobre o uso de preservativos ou de distribuí-los a pessoas que correm o risco de contrair AIDS. (KISSLING, 2004, p. 22).

E acrescentaram “Dois relatos sucessivos de exploração sexual de freiras católicas romanas por padres em 23 países, foram ignorados pelo Vaticano” (Kissling, 2004, p. 23). Por trás de tais atitudes, sempre a mesma mensagem, o controle sobre as pessoas, seus corpos,

<sup>7</sup> Disponível em <https://www.cnbb.org.br/nota-da-cnbb-sobre-as-catolicas-pelo-direito-de-decidir/>. Acesso em 18 de outubro de 2020

<sup>8</sup> disponível em [https://www.jota.info/paywall?redirect\\_to=/www.jota.info/justica/tjsp-proibe-uso-catolicas-organizacao-pro-aborto-27102020](https://www.jota.info/paywall?redirect_to=/www.jota.info/justica/tjsp-proibe-uso-catolicas-organizacao-pro-aborto-27102020)

principalmente o das mulheres. Daí ser importante entender o que significa poder para a hierarquia católica.

O poder é historicamente construído, naturalizado e, na, Igreja Católica, diferentemente, se construiu a idéia de um poder espiritual que advém de Cristo, por exemplo, nos documentos da instituição sobre o poder dos bispos, “Este poder que eles pessoalmente exercem em nome de Cristo é próprio, ordinário e imediato, embora seu exercício seja em última instância regido pela autoridade suprema e possa ter certos limites segundo a utilidade da Igreja ou dos fiéis” (Vaticano II, LG 27, 2000, p. 72), mas no decorrer da sua história a instituição apresentou modelos diferentes de exercício do poder, ela passou, também, por transformações em sua trajetória, apesar de se afirmar como universal, milenar e defensora das tradições.

Em documentos como o do Vaticano I (1870), essa posição de que o poder emana de Deus e em nome da divindade, é exercido, é frequente, justificando a desigualdade, ou seja, a hierarquia (ALMEIDA, p. 312). De acordo com o *Dicionário de Termos da Fé*, o poder é descrito como: “Capacidade e direito de exercer uma função na Igreja, a título de ordem, do magistério, da jurisdição” (1989, p. 600). O que implica que só os homens e celibatários, ou seja, os que receberam o sacramento da Ordem e, consequentemente, fizeram o voto de castidade, podem assumir o comando da instituição, “assim o ministério eclesiástico, divinamente instituído, é exercido em diversas ordens pelos que desde a antiguidade são chamados de Bispos, Presbíteros e Diáconos” (Vaticano II, LG 28, 2000, p. 73). Embora existam os ministros permanentes e ordenados, chamados de diáconos, que podem ser casados, mas que não decidem sobre os rumos da instituição.

O que gera tensões na relação das freiras que questionam com os padres, elas participam de todo o processo das pastorais, mas na hora das decisões estão de fora. No livro *Vida religiosa nos meios populares*, Maria José Rosado Nunes (1985, p. 231), ilustra:

[...] Por outro lado, aparecem as tensões geradas pelo posicionamento crítico dessas religiosas face, às estruturas hierarquizadas e masculinas que a Igreja Católica mantém. Aparecem reivindicações no sentido de uma horizontalização das estruturas da Igreja, pela maior participação do leigo.

Com uma estrutura de poder masculina, e não para todos os homens, as mulheres estão de fora, sendo freiras ou não, o que é uma manifestação evidente da desigualdade entre homens e mulheres na instituição, no entanto, o mais importante não é entender a origem do patriarcado

na mesma, mas analisar como se manifestava no período estudado e como o gênero está na origem das relações de poder. Para Scott (1990, p. 12),

Minha definição de gênero tem duas partes e várias subpartes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser analiticamente distintas. O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral constitutivo de relação social baseada na diferença percebida entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.

A autora propõe que na análise de gênero devam estar presentes as doutrinas e organizações sociais, ao mesmo tempo em que a noção de político e a subjetividade, contribuindo com uma abordagem importante para entender como a instituição católica constrói o simbólico sobre a relação entre homens e mulheres, normatiza através de seus documentos e influencia no subjetivo, até mesmo dos que não são seus fiéis.

Como uma instituição regulamentadora de comportamentos, quando a Igreja afirma que Deus é pai, a representação da divindade passa a ser apenas masculina: “As mulheres não podem elevar-se a nível simbólico da representação efetiva ao pai, o que quer dizer que lhes é proibido pensar que uma mulher pode representar totalmente o divino como o homem: é o caso específico da romana” (GEBARA, 1986, p. 158).

Logo à mulher, que não pode representar o divino, é esperado que deva servir e obedecer ao senhor que é o homem, o padre. O discurso oficial sempre ressalta que o serviço e a doação de si, como definidores do ser mulher:

De fato, é no doar-se aos outros na vida de cada dia, que a mulher encontra a profunda vocação da própria vida, ela que talvez mais que o próprio homem, vê o homem porque o vê com o coração. Vê-o independentemente dos vários sistemas ideológicos e políticos. Vê-o na sua grandeza e nos seus limites, procurando ir ao seu encontro e ser-lhe auxílio (CARTA DE JOÃO PAULO II ÀS MULHERES, 1995, p. 22).

A proposta então, é que para a Igreja, a mulher seja Maria, a mulher-serviço, e o seu contraponto é Eva, o que ela não deve ser, pois é a origem do mal. Ainda hoje rotulam a mulher como pecadora (Eva) ou santa (Maria), essa simbologia judaico-cristã atua na construção da subjetividade de ambos os sexos.

Nunca se considerou se conceitos teológicos universais, tais como o de pecado e salvação, se aplicavam realmente às mulheres do mesmo modo que aos homens. Entretanto, supunha-se que as mulheres estavam mais inclinadas ao pecado e à tentação, sendo Eva o primeiro exemplo disso (PINTOS, 2009, p. 540).

O judaísmo não foi a única religião a estabelecer a relação entre mulher e o mal; a figura grega de Pandora encontra-se em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo (2012), e também

exerceu um impacto negativo sobre a mulher, mas o mito hebraico de Eva, foi o que se consolidou em razão da ampla expansão do cristianismo no mundo ocidental.

A teologia cristã se apropriou e interpretou o mito da criação como relação divina, ou seja, Deus criou Adão e Eva e ela levou o homem a pecar. Depois de São Paulo, os Padres da Igreja foram reforçando a relação entre mulher e o mal, tomando o mito como verdade, sem nunca contextualizar. O conceito de “padres da Igreja” tem sentido mito amplo, uma vez que se estende até Roberto Belarmino (m. 1621). Hoje a Patrologia não abrange tanto, uma vez que costumamos aplicar o título de “padre da Igreja” a personagens não posteriores a Gregório Magno ou a Isidoro de Sevilla no Ocidente, enquanto que, no Oriente, João Damasceno costuma ser considerado o último dos padres. (OLIVAR, 2009, p. 421).

Os escritos de João Paulo II (1988 e 1995), fazem uma releitura diferenciada sobre esse mito da criação, afirmando igual dignidade entre o homem e a mulher desde a criação. A Conferência dos Bispos do Brasil reafirmou o mesmo em 1990, na Campanha da Fraternidade. Isso foi um avanço reconhecido por parte de muitas feministas.

**Figura 2** – capa do livro da Campanha da Fraternidade – 1990 – Mulher e Homem: imagem de Deus.



Fonte: Centro de evangelização da periferia de Salvador, aprovado pela Arquidiocese de São Salvador.

Mas, na visão das teólogas feministas, o impacto da associação entre o mal e a mulher precisa ainda ser desmistificado. Elisabeth Fiorenza (1995, p. 85).

Todavia, as teólogas feministas estão conscientes de que os mitos têm igualmente uma função estabilizadora, de retardamento, na medida em que sancionam a ordem social existente e justificam sua estrutura de poder, proporcionando identidade comum e base relacional às instituições sociais e eclesiás. Por essa razão, exatamente por terem as teólogas feministas, mitos e imagens de valor, elas devem antes de tudo, analisar e desmistificar os mitos da sociedade sexista e da religião patriarcal, a fim de os libertar.

O “mito de Maria”, como o denomina a teóloga Fiorenza, funciona como o contraponto de Eva e é mais atuante tanto na vida pessoal quanto comunal das pessoas e, também, é analisado criticamente pelas teólogas feministas, que buscam reinterpretá-lo para servir a uma perspectiva igualitarista, segundo a qual as mulheres poderiam exercer liderança na Igreja e na sociedade. Tal perspectiva presente na Maria de Nazaré bíblica, mas como a exegese da Bíblia foi ao longo dos séculos exercida quase que por um monopólio masculino, tal interpretação foi sufocada a favor de uma imagem que é justamente sua antípoda, conforme ela destaca:

Maria é a mãe virginal. Ela surge como a humilde “serva” de Deus, devido à sua obediência, submissão e incondicional aceitação da vontade divina; por isso tornou-se a “mãe de Deus”. Ao contrário de Eva, ela era e permaneceu a “virgem pura”, concebida sem pecado original e assim permanecendo durante toda a sua vida. Permaneceu virgem antes, durante e após o parto de Jesus. Este mito de Maria sanciona uma dupla dicotomia na autocompreensão das mulheres católicas (*Idem*, p. 86).

Em 1854, a Igreja proclamou Maria como imaculada, isto é, definiu-a como a única criatura humana concebida sem pecado, reafirmando um modelo de mulher que é, ao mesmo tempo, virgem e mãe, além de pura e submissa, restringindo a liberdade principalmente das fiéis católicas, pois não só elas são atingidas por esse ideal de mulher, como reprimidas de exercerem a capacidade de julgamento do que desejam ser enquanto mulheres. Ivone Gebara (1987) é uma das teólogas que propõe uma nova Teologia Marial, com a qual se concorda neste texto:

Não se vai fazer Teologia Marial para contar as “excelências” de Maria, nem como é preciso amá-la cada vez mais porque ela merece nosso amor, mas porque sem ela, sem a dimensão que ela representa, fica faltando uma metade de nós, uma metade da humanidade e, consequentemente, uma metade da divindade (GEBARA; BINGEMER, 1987, p. 49).

Em *A face materna de Deus* (1990, p. 13), o teólogo Leonardo Boff reflete sobre o que chama de as “práticas novas da mulher” e conclui que a cultura patriarcal está agonizando, diante da ação dos movimentos feministas. Através de Maria, o autor analisa o feminino na

divindade e afirma que Deus está para além do masculino ou do feminino, apesar de ambos fazerem parte do divino:

A sociedade mundial, no que afeta o relacionamento homem-mulher, está sofrendo um deslocamento do seu eixo de gravidade. De uma sociedade patriarcal, assentada sobre o pre-domínio do varão e da racionalidade, está passando para uma sociedade pessoal, centrada sobre a força nucleadora da pessoa e do equilíbrio de suas qualidades. Esta evolução vem beneficiar a mulher, por séculos reduzida a uma determinação sexual (solteira, casada, viúva, disponível etc.) (BOFF, 1990, p. 13).

A partir de uma nova teologia sobre Maria, Ivone Gebara discute o papel do salvador, além de Cristo, filho de Deus. A teóloga nomeia Maria de Nazaré, mãe de Deus, como a salvadora, fazendo uma leitura do papel dessa mulher no meio popular em toda a América Latina. A autora acusa a intelectualidade teológica patriarcal de não avançar nessa reflexão sobre a salvadora, pois aceitar essa dimensão feminina no primeiro plano da salvação poderia implicar em uma subversão, no entanto, para ela, Maria, é vista como salvadora na tradição popular.

Ela tem características indiscutíveis de salvadora do povo, ocupando um lugar privilegiado na fé popular latino-americana, marcada por cultos de divindades femininas desde a época pré-hispânica e pré-portuguesa. Também a religião africana tem suas divindades femininas, estas têm tanto poder quanto as masculinas. Influenciaram e influenciam o cristianismo popular nas suas diferentes manifestações e expressões (GEBARA; BINGEMER, 1987, p. 49).

O último aspecto que Joan Scott apresenta se refere às construções culturais sobre as relações entre o feminino e o masculino, que agem na identidade subjetiva das pessoas. Pensamentos, aspirações, pudor, vergonha, modos de expressar, constituem a própria corporeidade e são construtos socialmente elaborados. E, mais uma vez, as instituições, como é o caso da Igreja, contribuem na formação dessa subjetividade, impondo padrões de vestimenta, moralidade, ética e sexualidade de forma a disciplinar mentes e corpos. Atitudes e regras relacionadas ao corpo e ao sexo, tais como virgindade, masturbação, homossexualidade e aborto passam a ser tratados como tabus e se estabelecem como rígidos parâmetros para se julgar o destino da alma dos fiéis: os que a eles se sujeitam, é-lhes prometido o céu; a quem os transgridam, resta-lhes a danação eterna no inferno.

Na relação das freiras com o padre, o aspecto simbólico fica bem marcado na cabeça das/dos fiéis católicos, apenas eles podem fazer a consagração do pão e do vinho, no corpo e sangue de cristo, esse é um ministério ordenado, apenas os padres podem exercer essa sagrada missão; elas são apenas distribuidoras deste bem, função exercida como ministra da eucaristia

e que também abarca leigas e leigos preparadas/os para tal. As religiosas não celebram as missas e nem executam o sacramento da confissão.

Na verdade, a desigualdade de poderes dentro da instituição, instaurada pela divisão do trabalho religioso, destinando a uns a propriedade sobre os meios de produção simbólica e a outros a sua distribuição e consumo, aparece também em situações não conflitivas, mas reveladoras dessa dissimetria (NUNES, 1985, p. 233).

Elas estão mais presentes no cotidiano das comunidades e depois chegam os padres para celebrar, elas executam e eles mandam, lógico que existem as tensões e as brechas, como elencadas nesse capítulo, mas essa imagem que se tem das freiras faz parte de uma construção maior, está ligada à imagem que a Igreja foi construindo sobre as mulheres ao longo de sua existência. Cristina Petit (1994), relata que as mulheres são vistas pelos padres como “Es outra vez la hembra tentadora de los Padres de la Iglesia, definida no ya como Pecado, sino como Naturaleza, em su doble sentido ilustrado de <<lo originario>> prerracional y <<lo que hay que dominar>>”<sup>9</sup> (PETIT, 1994, p. 34).

Contudo, mulheres e homens nem sempre correspondem às tipificações que são feitas delas/es em todos os tempos e lugares. E retomando o pensamento de Nunes (1985, p. 237) sobre as religiosas que atuam nos meios populares, nas periferias do Brasil, na questão do poder na Igreja, ela afirma.

Ter na religiosa uma companheira, em igualdade de condições, é um desafio que as Religiosas dos Meios Populares colocam à Igreja. Desafio que se estende à participação igualitária das mulheres, abre-se à participação dos leigos como membros efetivos da Igreja, e não como seu público, e, portanto, significa uma alteração profunda nas estruturas ainda vigentes na Igreja, mesmo considerando-se os avanços alcançados.

Se Nunes (1985), via dificuldades e tensões, mas também avanços, na relação das freiras com a hierarquia católica, o final dos anos 1990, vai marcar um forte retrocesso na relação da instituição com as mulheres no geral e, principalmente com as feministas, pois, entrou em cena a chamada “ideologia de gênero”, que muitos hoje dizem combater no Brasil e está respaldada por um documento da instituição intitulado: *A ideologia de gênero: seus perigos e alcances*, resultante da Conferência Episcopal Peruana (1998, p. 1), na apresentação do mesmo, escrita por Mons. Oscar Alzamorra Revoredo, bispo auxiliar de Lima, encontra-se a declaração:

<sup>9</sup>“É outra vez a fêmea tentadora dos Padres da Igreja, definida já não como pecado, mas sim, como Natureza em seu duplo sentido ilustrado de ‘o originário’ pré-racional e ‘aílio que há que dominar’”. (Tradução nossa).



Tem-se ouvido durante estes últimos anos a expressão ‘gênero’ e muitos imaginam que é apenas uma outra maneira de se referir à divisão da humanidade em dois sexos. Porém, por detrás desta palavra se esconde toda uma ideologia que pretende, precisamente, modificar os pensamentos dos seres humanos acerca desta estrutura bipolar.

E convida todos a tomarem posição contra tal ideologia de gênero. Em “O gênero: uma norma política e cultural mundial”, Marguerite Peeters (2015, p. 15), consultora do Conselho Pontifício para a Cultura, afirma:

O desenvolvimento integral, social e pessoal da mulher, complemento do homem, igual em dignidade, esposa e mãe, rica em dons antropológicos, que lhe são próprios, é, incontestavelmente, um grande bem para a humanidade: um bem confiado particularmente à nossa época, promotora de uma civilização mais aberta ao amor e cuja realização exige nosso pleno comprometimento.

Os adjetivos atribuídos às mulheres presentes na citação aparecerão com frequência nesta pesquisa, pois as freiras eram e são vistas como complementos dos padres e, no que se refere às mulheres em geral, o papel de destaque dado pelo clero é sempre o da maternidade.

Peeters (2015 p. 16-17) afirma o propósito pedagógico de sua obra, já que muitos ignoram o significado desta ideologia, portanto, seria preciso “esclarecer e não manipular opiniões”. Afirma que, gênero como ideologia, foi concebido em laboratórios de ciências humanas e objetiva construir uma cultura contra o judaísmo e o cristianismo e que os governos no mundo têm se deixado levar pelos interesses ideológicos destes grupos de pressão.

A “ideologia de gênero”, diz ela,

Tem por efeito prático, observável, levar a uma perda, em certo sentido irreversível, de seu patrimônio cultural e das riquezas humanas e culturais dele contidas. Seduzidos, sobretudo como são os jovens, “pelo modelo ocidental” (que inegavelmente é o conteúdo de base da globalização cultural), frequentemente não discernem suficientemente aquilo que tal modelo contém de nocivo, atualmente. (PEETERS, 2015, p. 83).

Os textos das teóricas feministas são amplamente usados por Peeters (2015); as fontes podem ser as mesmas, mas o olhar e as conclusões delas emanadas não só distinguem e diferenciam as análises, mas as opõe frontalmente. Para a consultora pontifícia, gênero é o mistério do mal, pois nega Deus (*Ibdem*, p. 99), é o uso do poder como perversão (*Ibdem*, p. 100), cria novas categorias de indivíduos detentores de poderes como os homossexuais (*Ibdem* p. 109) e alerta que todos têm a obrigação de examinar o caminho com o qual o gênero nos compromete, pois muitos estão se comportando como zumbis diante de tal ideologia (*Ibdem* p.

114). Como dito, na presente pesquisa gênero é uma categoria de análise e ajuda a entender como são construídas relações desiguais entre as pessoas devido ao seu sexo biológico.

#### 4 CONCLUSÃO

As teologias feministas, assim como os movimentos feministas estão em construção e nesse processo estão em constante desconstrução das estruturas vigentes que perpetuam as desigualdades entre os sexos; ambos buscam ainda o devido reconhecimento acadêmico, os dois têm proporcionado avanços, um no campo científico e outro no religioso, e são conscientes de que novas relações de gênero, igualitárias, ainda estão se formando, ainda mais em período de retrocesso, como a luta conservadora contra a existência da suposta “ideologia de gênero”.

Alinhando-me com o seguinte pensamento da teórica feminista radical, Patricia McFadden (2016, p. 6), nascida no Reino de Essuatíni, África, faço ressoar:

Em conclusão, deixem-me reiterar que, apesar do estado aparentemente extremo do mundo e do nosso continente em particular, o poder de imaginar e viver efetivamente a vida de Liberdade e Dignidade através da consciência e do ativismo Feminista é o presente mais precioso que cada uma de nós pode dar a si própria.

A repercussão dos movimentos feministas chegou em todas as instâncias, as fiéis católicas, sejam elas leigas ou religiosas, teólogas ou não, adeptas ou contrárias, sofreram influências, assim como ocorreu em outras denominações cristãs ou não. O impacto na instituição católica não pode ser devidamente analisado em apenas um tópico, o importante é reconhecer que a partir deste contato ocorreram convergências e divergências, gerou questionamentos sobre o papel das mulheres nas Igrejas, o reconhecimento ou a negação da misoginia, sexismo e opressão das mesmas. As mulheres cristãs, que reconhecendo que o patriarcado está presente na sociedade, como em suas denominações religiosas, perceberam essa ocorrência desde os relatos bíblicos, até na desigualdade em relação ao poder dentro de suas instituições.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. Luta das Mulheres pelo Direito de Voto. Movimentos sufragistas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. *Arquipélago – Revista da Universidade dos Açores*, Ponto Delgada, 2<sup>a</sup> série, VI, 2002. Disponível em:  
<https://core.ac.uk/download/pdf/61433997.pdf>

ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e ministérios eclesiais. In: Cristologia a partir da mulher. REB – *Revista Eclesiástica Brasileira*, nº. 48, fasc. 190, jun/1988.

ÁVILA, Maria Betânia. Feminismo, cidadania e transformação social. In: ÁVILA, M. *Textos e imagens do feminismo: mulheres construindo a igualdade*. Recife: SOS Corpo, 2001, p. 13-70.

AZZI, Riolando. *A Sé primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia (1551-2001)*. Petrópolis: Vozes, vol II – Período imperial e republicano, 2001.

AZZI, Riolando. História dos religiosos no Brasil. Riolando Azzi (org.). *A vida religiosa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil. In: Riolando Azzi (org.). *A vida religiosa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara (org); BRANDÃO, Margarida. *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

BINGEMER, Maria Clara. Verbete Maria. TAMAYO Juan José (org.). *Novo dicionário de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Disponível na Biblioteca do Senado em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>. Acesso em 14 de julho de 2018.

COSTA, A.; SARDENBERG, C. “Feminismos, feministas e movimentos sociais”. In: BRANDÃO, Margarida; BINGEMER, Maria Clara. *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

COUTINHO, Maria Lucia Rocha. *A mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1994.

FIGUEIREDO, Angela Cristina. *Dom Romualdo Antônio de Seixas e o poder: entre a fé e a política*. Tese (Doutorado em História) – UERJ: Rio de Janeiro, 2014.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva na igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEBARA, Ivone. *Mística e política na experiência das mulheres*. In: Grande Sinal: Revista de Espiritualidade. Petrópolis, 1990, vol. XLIV.

GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: Uma Fenomenologia Feminista do Mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. A mulher faz teologia. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 46, fasc. 181, mar/1986.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, M<sup>a</sup>. Clara. *Maria, mãe de deus e mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GIBELLINI, Rosino. A outra voz da teologia. In: CHENU, Marie-Thérèse Van Lunen; GIBELLINI, Rosino. *Mulher e Teologia*. São Paulo: Loyola, 1992.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Curitiba: Segesta, 2012.

HOBSBAWM, Eric. “Da história social à história da sociedade”. In: *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, pp. 83 – 105.

JOÃO PAULO II. *Carta às mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1995.

Livro de atas da sessão da Mesa, 1846-1856, Santa Casa da Misericórdia da Bahia.

LOADES, Ann. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LÓPEZ-BARALT, Luce. *Novo dicionário de Teologia*. Juan José Tamayo (org). São Paulo: Paulus, 2009.

MARTINS, Ana Paula Vosne. *Qual feminismo? Reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926)*. Dossiê temático, acervo, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 95-116, maio/ago. 2020.

MCFADDEN, Patricia. *Tornamo-nos Feministas Africanas Contemporâneas: Histórias femininas, legados e os novos imperativos*. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/mosambik/13084.pdf>.

NAVARRO, Mercedes. *Dicionário teológico da vida consagrada*. Angel Rodriguez e Joan Casas (diretores). Tradução de Honório Costal. São Paulo: Paulus, 1994.

NUNES, Maria José Rosado (org), KISSLING, F. *Católicas pelo Direito de Decidir, 10 anos, 2003*: afirmando o sagrado direito de decidir em tempos de fundamentalismos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2004.

NUNES, Maria José Rosado (org). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. PRIORE, Mary Del. In. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 482-509.

NUNES, Maria José Rosado. Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas*, janeiro-abril/2006, pp. 294 – 304.

NUNES, Maria José Rosado. *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NYE, Andrea. Liberté, Egalité et Fraternité: liberalismo e direitos das mulheres. In: *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995, cap. II, p. 18-49.

OLIVAR, Alejandro. *Novo dicionário de Teologia*. Juan José Tamayo (org). São Paulo: Paulus, 2009.

PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de La Cruz o Las Trampas de la Fé*. Barcelona: Seix Barral, 1982.

PEETERS, Marguerite A. *O gênero*: uma norma política e cultura mundial. São Paulo: Paulus, 2005.

PETIT, Cristina Molina. La dicotomía público/privado en el pensamiento político ilustrado y liberal. In: *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos. 1994, p.:29-104.

PINTOS, Margarita Marias. *Novo dicionário de Teologia*. Juan José Tamayo (org). São Paulo: Paulus, 2009.

REVOREDO, Oscar Alzamorra. A ideologia do gênero: seus perigos e alcances. *Conferência Episcopal Peruana*. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/a-ideologia-do-genero-seus-perigos-e-alcances>. Acesso em: 15 de julho de 2020.

RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. O Cristianismo Social de 1848. Coimbra, Portugal: *Separata da Revista de História das Ideias*, vol. 9, Faculdade de Letras, 1987.

RODRIGUES, Ana Lívia. *Vozes divergentes sobre o sacerdócio de mulheres na Igreja Católica*. Orientadora: Lina Aras. Dissertação (Programa sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. In: *Cadernos Pagu, Gênero, narrativas e memórias*. Campinas: Publicação Pagu, (8/9), 1997, p. 51-98.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1997.

SCOTT, Joan Wallach. *Gênero uma categoria útil para análise histórica*. Recife: SOS Corpo, 1990, p. 1-27.

SOARES, Cecília. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Revista Afro-Ásia*: Salvador, 0002-0591, 1981, p. 57-71.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 336-370.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher* (Português). São Paulo: Boitempo, 2016.

# Entre ouro e terra: elementos católicos e africanos na coroação do rei do Congo segundo a narrativa de John Green (1746)<sup>1</sup>

Frederico Antonio Ferreira<sup>2</sup>

## RESUMO

O artigo busca analisar os ritos e símbolos em torno do relato acerca da coroação do rei do Congo feito por missionários católicos no século XVII e compilados pelo geógrafo e cartógrafo britânico John Green no século XVIII. O ritual e os elementos de cultura material utilizados na cerimônia apresentam ao mesmo tempo elementos próprios da fé católica, abraçada pela classe dirigente congolesa no século XV e elementos de sua tradição religiosa ancestral. O artigo busca analisar também os relatos feitos por observadores europeus quanto ao rito e o modo como eles eram interpretados dentro de sua perspectiva cristã da época.

**Palavras-chave:** Reino do Congo. Coroação. Hibridismo.

**Between gold and earth: Catholic and African elements in the coronation of the king of Congo according to the narrative of John Green (1746)**

## ABSTRACT

The article seeks to analyze the rites and symbols surrounding the story about the coronation of the king of Congo made by Catholic missionaries in the 17th century and compiled by the British geographer and cartographer John Green in the 18th century. The ritual and the elements of material culture used in the ceremony both present elements typical of the Catholic faith, embraced by the Congolese ruling class in the 15th century and elements of its ancestral religious tradition. The article also seeks to analyze the reports made by European observers regarding the rite and the way they were interpreted within their Christian perspective at the time.

**Keywords:** Kingdom of Congo. Coronation. Hybridity.

<sup>1</sup> Artigo deriva da Dissertação de Mestrado do autor FERREIRA, Frederico Antonio. **O Imperador e o Príncipe: a participação do governo imperial brasileiro na questão da crise dinástica no Reino do Congo. (1857 – 1860).** 259 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2015.

<sup>2</sup> Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC/UFRJ. Doutor em História pelo PPHR/UFRRJ, mestre em História também pelo PPHR/UFRRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9004489267639618>. Contato: arquivistafred@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

Ao se falar em Império Colonial Português é recorrente pensar na própria história colonial brasileira e suas múltiplas e variadas vinculações com as demais partes deste império. Contudo, apesar da posição de centralidade que a América Portuguesa ocupou, principalmente no início do século XIX, cada uma das demais possessões portuguesas possuíam dinâmicas e características próprias, e que em muitos dos casos, tiveram trajetórias distintas daquelas vivenciadas pelo Brasil.

Um dos casos mais emblemáticos desta diferença é o da relação entre alguns povos da África Centro-Ocidental e o estado colonial português. De forma mais específica, entre os membros da etnia Baongo, que formavam o chamado Reino do Congo e os sucessivos governos lusitanos entre os séculos XVI a XIX. Estas relações ao mesmo tempo que garantiram a manutenção dos grupos dirigentes que governavam o Reino do Congo, o inseriram de maneira intensa dentro da dinâmica do tráfico transatlântico de pessoas para o trabalho escravo em outras partes do império (BROADHEAD, 1979). Mantidos como um Estado vassalo à Portugal entre os séculos XV e XVIII, grande parte do Reino do Congo foi formalmente incorporado ao império português com a Conferência de Berlim (1884-1885) e passou a fazer parte da província de Angola (PINTO, 1972).

Este lento e gradual processo de sabotagem do Estado congolês enquanto nação independente passou por diferentes etapas e continha distintos níveis de atuação. Segundo Burbank & Cooper (2019) a construção de um império é um processo de arranjo de variadas expressões de poder e de controle. Um dos aspectos mais emblemáticos de todo este processo é aquele que envolve aspectos relacionados as expressões culturais e simbólicas.

Este artigo busca analisar a descrição dos rituais de coroação do rei do Congo feitas pelas narrativas registradas pelo geógrafo e cartógrafo britânico John Green em sua obra “*A New general collection of Voyages and Travels (...)*” publicado pela tipografia de Thomas Astley em Londres no ano de 1746. Por meio dos elementos levantados pelo autor, buscaremos analisar, de forma crítica, as interações existentes entre elementos da cultura congo-angola com aqueles introduzidos pelos portugueses na África Centro Ocidental entre os séculos XV-XVIII e as diferentes formas de interação manifestas no caso específico do rito de coroação do rei do congo.

O rito descrito por Green é entendido neste artigo como um ponto de junção de vários elementos de matrizes culturais distintas. Considerando a cultura sob uma perspectiva não

essencialista, mais intrinsecamente híbrida e heterogênea (BHABA, 1998), há uma relação de choque entre elas, surgindo assim transformações e mudanças derivadas deste conflito. Estas expressam uma tradução cultural na qual os sujeitos encontram meios de se adaptarem às novas matrizes culturais distintas das de sua origem. Assim, acaba por ocorrer um processo de negociação entre novas e antigas matrizes culturais. Uma cultura que não é plenamente assimilada e nem se perde integralmente. Torna-se um diálogo e uma negociação contínua (HALL, 2003). Assim, os ritos católicos de sagradação do régulo africano descritos por Green, expressam este choque entre elementos das velhas e nova práticas religiosas implantadas pela presença portuguesa na África Centro-Ocidental.

O chamado Reino do Congo se tornou conhecido na Europa após o início do contato com os portugueses no século XV. Em meio as chamadas “Grandes Navegações” a expedição chefiada por Diogo Cão, em 1482, chegou a foz do rio Congo e estabeleceu contato com a população local. Diante do aparente grau de organização e hierarquia existentes percebidos pelos navegantes portugueses, logo intitularam a região de Reino do Congo (PINTO & CARREIRA, 1979). Apesar disso, suas origens remontavam ao século XI d.C. (VANSINA, 2010a). Originalmente, eles eram formados por diferentes grupos bantos falantes da língua San que ocupava áreas atualmente pertencentes a Namíbia, Botsuana e Angola e também outros grupos bantos, vindos do norte e falantes do idioma Koi (BATISÍKAMA, 2011).

Situado na África Central, sua população pertencia ao grande tronco Banto e era composto pela etnia Quicongo e tinha como idioma o Baongo (LOPES, 2011). O reino, a época da chegada dos portugueses, tinha seus limites no rio Zaire ao sul, a oeste o Atlântico e ao sul o rio Kwanza. A leste seu território adentrava áreas do atual território de Angola e da República Democrática do Congo (VANSINA, 2010b). No entanto, os limites deste território nem sempre eram claros e o grau de controle do poder político pelo soberano nem sempre efetivo (BROADHEAD, 1979).

Acerca desta realidade diversos autores brasileiros e estrangeiros se dedicaram ao tema sob diferentes perspectivas. Para o período entre os séculos XV a XVIII, merece destaque as obras como a de Jan Vansina (2010a & 2010b), Linda Heywood (2009), Elikia M'Bokolo (2008), John Thornton (1983; 1993; 1998a, 1998b, 1998c), assim como Charles Ralf Boxer (1998). Em língua portuguesa, por sua vez, os trabalhos, Ilídio do Amaral (1997), Patrício Cipriano Batisíkama (2011), Alencastro (2000) e Ferreira (2018a, 2018b). O traço comum a

todas estas obras é interação – em maior ou menor grau – entre as realidades internas do Reino do Congo e suas interações com o mundo atlântico em rápida transformação neste período.

Dentro desta perspectiva Atlântica, é importante salientar que a região da África Centro-Oeste foi uma área de intensa atividade de captura e expatriação de pessoas para o trabalho compulsório na América. A estimativa exata da presença de centro africanos, especialmente de nativos baongo, na colonização da América é ainda uma tarefa a ser feita, contudo, alguns dados já conhecidos podem dar uma noção dessa importância (HEYWOOD, 2009; THORNTON, 1993).

No caso brasileiro, conforme os índices expostos por Florentino (1997), a partir de 1816, a África Central seria o principal ponto de origem da maior parte das mulheres e homens trazidos como escravos para o mercado do Rio de Janeiro. O que superava os índices de pessoas trazidas da África Ocidental, ponto tradicional de embarque de expatriados para o trabalho forçado (FLORENTINO, 1997). Alguns dados já conhecidos podem dar uma noção dessa importância conforme proposto por obras como as de Heywood (2009) e Thornton (1993).

Para além deste triste estado de coisas, é importante também salientar a influência social e cultural que os bacongos imprimiram na cultura e na história nacionais. Das lendas do “Chico Rei” nas Minas Gerais do século XVIII (SILVA, 2007), a Revolta de Manoel Congo em Vassouras no Rio de Janeiro do século XIX (SLENES, 1995), passando pelos Maracatus e Congadas em diferentes pontos do Brasil, a história destas margens do Atlântico, aparentemente opostas, em muitos pontos se cruzam.

Analizando a narrativa acerca da coroação do rei do Congo, expressa na obra do britânico John Green nos coloca diante destas diferentes margens de “rio chamado atlântico” (COSTA E SILVA, 2003). Uma obra publicada na Inglaterra do século XVIII com narrativas registradas por missionários italianos do século XVI sobre povos da África Centro Ocidental vinculados, ainda que precariamente, ao império colonial português. Tudo isso nos permite ter um breve vislumbre desta complexa interação entre ritos, símbolos, valores, significações e ressignificações que ideias e crenças ganharam neste ponto do Atlântico em meio a uma das maiores tragédias da história da humanidade que foi a escravidão.

## 2 O RELATO DA COROAÇÃO

A obra, do viajante britânico John Grenn (1688-1757) possui várias partes as quais o autor chama de *Livros*. No *Livro III* intitulado “*Viagens e percursos para Congo e Angola com*



*a descrição daquelas terras e seus habitantes*<sup>3</sup> a descrição da cerimônia de coroação do rei dos congoleses. Se valendo da descrição do missionário capuchinho Denis de Carlo de Piacenza<sup>4</sup> que percorreu a região entre 1666 e 1667, o autor britânico relata detalhadamente a cerimônia de entronização do rei africano.

Após discorrer sobre as riquezas e potencialidades do Reino do Congo e seu conflituoso processo sucessório, frei Piacenza descreve a cerimônia de coroação do rei congolês. Na área externa do palácio construía-se um tablado elevado, recoberto por um tapete ricamente adornado, onde eram colocados uma cadeira com veludo vermelho e o manto real. À frente eram cuidadosamente postos almofadas que traziam uma bula papal e documentos de autorizações vindas de Portugal assim como três grossos braceletes de ouro e a coroa real feita de ouro e prata (GREEN, 1746, p. 259).

Reunia-se ao redor deste tablado uma multidão de nobres congoleses, religiosos, portugueses e a população. A cerimônia se inicia com uma proclamação solene feita por um dos príncipes do reino:

Tu, que será rei, não seja ladrão, nem ganancioso e nem vingativo; mas seja amigo dos pobres: Você deve dar esmolas pelo resgate de prisioneiros ou escravos, ajudar os necessitados e ser caridoso com a Igreja: você deve sempre se esforçar para manter este reino em Paz e Tranquilidade; e observa inviolável a aliança com o teu irmão, o rei de Portugal (GREEN, 1746, p. 259) (Tradução do autor)<sup>5</sup>.

A alocução ao mesmo tempo que reitera os valores e virtudes que deveriam acompanhar a um rei cristão – como o desprendimento, generosidade, boa-vontade para com os pobres e necessitados – postula também a fidelidade a Igreja Católica e curiosamente a manutenção dos vínculos com um reino estrangeiro, no caso por meio do rei de Portugal. Elementos religiosos e políticos se juntam de forma a exprimir a ideia de que o reino congolês tinha na nova fé e na aliança com os portugueses seus pilares.

<sup>3</sup> Título original em inglês: “Voyages and travels to Kongo and Angola with a description of those countries and their inhabitants”

<sup>4</sup> Apesar de Green chamar o autor de “Denis”, a obra citada é de Dionígio Carli de Piacenza. Nela são relatadas as experiências dos missionários chefiados por Michelangelo de Guattini. CARLI, Dionigi. Viaggio de P. Michael Angelo de Guattini da Reggio et del P. Dioniggi de Carli da Piacenza. Capuccini, Predicatori e Missionarii Apostolloci nel Regno del Congo (...). Tipografia de Prospero Vidrotti, 1672.

<sup>5</sup> Transcrição do texto original em inglês: ““Your, who shall be king, be no thief, neither covetous nor revengeful; but be a friend to the poor: You shall bestow alms for the ransom of prisoners or slaves, help the needy, and be charitable to the church: you shall Always endeavour to keep this kingdom in Peace and quietness; and inviolably observe the League with your brother the king of Portugal” GREEN, 1746, p. 259). Com atualização da grafia de modo a permitir a compreensão do texto.

Esta vinculação ao rei de Portugal expressava-se tanto neste discurso que iniciava a cerimônia de coroação quanto na colocação em lugar de destaque diante do trono das cartas de autorização enviadas pelo governo português. Isto pode ser entendida como uma manifestação cultural híbrida que ao mesmo tempo juntava elementos católicos presentes na cerimônia de homenagem que marcava o juramento de vassalagem com as práticas próprias do undamento africano (CARVALHO, 2013).

Por meio destas cartas as autoridades coloniais portuguesas sediadas em Luanda, faziam valer sua autoridade sobre os povos de outras partes da África Centro-Oeste. Por meio da prática europeia da vassalagem instituía-se de alianças defensivas e ofensivas com reinos africanos. Tal princípio se confundia com o instituto do Undamento, uma prática local onde um líder recém-empossado era legitimado pelo grupo através de sua apresentação e a ratificação de seu poder pelos demais líderes do grupo (PARREIRA, 1990). A medida em que o poderio colonial português crescia na África Centro-Oeste esta prática se tornava cada vez mais recorrente. A cada novo líder local que ascendia ao comando, estes ratificavam seus votos de vassalagem ao rei português, representado pelo governador-geral de Luanda, reforçando assim o domínio português sobre estes (CARVALHO, 2013).

Ao término da proclamação, entoava-se um cântico enquanto dois dos nobres mais importantes do reino ladeavam o *Manicongo*<sup>6</sup> conduzindo-o pelo braço até ao trono e adornando-o com os braceletes, o manto de veludo e colocando sobre sua cabeça a coroa (GREEN, 1746, p. 259). Esta participação dos nobres congoleses servia ao mesmo tempo para reforçar os vínculos entre estas elites dirigentes e o novo monarca e demonstrar o quanto este último dependia destes chefes locais para fazer garantir seu poder e autoridade.

Após o estabelecimento dos portugueses nas costas da África Centro-Oeste e com a intensificação do tráfico humano para o trabalho escravo na América, essa nobreza viu seu poder ser ampliado. O controle sobre milícias armadas assim como o mando em rotas comerciais que ligavam ao interior do continente por meio de pedágios, conferiam-lhes o monopólio das exportações de produtos assim como do tráfico humano. Se não fosse o suficiente, ainda eram os responsáveis pelo sustento dos padres católicos e das igrejas e santuários em seus territórios (HERLIN, 2004). Sua participação na cerimônia de coroação, mais que uma formalidade, representava a manifestação de seu poder e influência política e religiosa.

<sup>6</sup> Título dado ao rei congolês (Thorton, 1998)

Devidamente vestido com seu manto e seus braceletes e já instalado em seu trono, os padres paramentados solenemente com túnicas brancas se aproximavam, trazendo consigo um lectionário e o Evangeliário sobre os quais o novo rei prestava seu juramento (GREEN, 1746, p. 259). Se a nobreza local investia o novo soberano com seu manto e sua coroa, a Igreja Católica europeia dava fé pública ao seu juramento.

O juramento régio era feito se utilizando-se de um missal e um Livro dos Evangelhos (“*mass book and the Evangelists*”, GREEN, 1746, p. 259). O Livro de Missa, ou Missal, é o livro usado nas celebrações eucarísticas de rito católico romano contendo as orações à serem feitas pelos clérigos. O Evangeliário, por sua vez, é um livro utilizado durante as missas católicas onde estão as leituras bíblicas proclamadas para os domingos e festas do ano litúrgico, também é conhecido como lecionário, ele geralmente possui uma capa adornada e é carregado solenemente em ocasiões especiais (HERBERMANN, 2014). Este juramento feito sobre o Livro dos Evangelhos remetia ao juramento feito pelo rei de Portugal quando de sua aclamação (SERRÃO, 1986).

Ao final da cerimônia o rei desce do tablado e segue acompanhado de doze nobres e os demais convidados para o palácio real. No percurso a população que acompanhou o rito lança terra sobre o rei e seus convidados. Tal fato ao mesmo tempo que é apresentado como um sinal de alegria e festa popular, recebeu por parte de Green um tom que remete a perspectiva da humildade cristã (GREEN, 1746, p. 259).

Terminada esta Solenidade, os doze nobres e o Rei vão ao palácio, acompanhados com todos presentes na Coroação; que lançou Terra e Areia sobre ele, por um Sinal de Alegria e por Advertência de que embora ele agora seja Rei, ele se tornará Pó e Cinzas (GREEN, 1746, p. 259) (Tradução do autor)<sup>7</sup>.

As manifestações de festa e contentamento por parte das populações congolesas sempre causaram impressão aos narradores europeus. Em uma obra do século XIX, o funcionário colonial português Alfredo de Sarmento comentava sobre a recepção das forças militares portuguesas em Mbanza Congo/São Salvador. Segundo a narrativa de Alfredo de Sarmento, ao serem introduzidos na cidade foram recepcionados por uma grande multidão, naquilo que ele chamava de “algazarra infernal” (SARMENTO, 1886, p. 54).

<sup>7</sup> Transcrição do texto original em inglês: “This Solemnity ended, the twelve noblemen and the King go to the palace, accompanied with all present at the Coronation; who cast Earth and Sand upon him, for a Token of Rejoicing, and for Admonition, that though he be now King, he shall become Dust and Ashes (GREEN, 1746, p. 259). Com atualização da grafia de modo a permitir a compreensão do texto.



Annunciou-se esta por um grande alarido, e por uma multidão enorme de pretos que se dirigiam para a nossa residência, saltando, gritando, gesticulando e disparando tiros, signal de verdeiro regosijo entre todos os povos dos sertões. Era uma algazarra infernal, a que mal resistiram os nossos ouvidos e as nossas cabeças, já bastante enfraquecidos pela privação do somno" (SARMENTO, 1886, p. 54).

Este relato do funcional da administração colonial lusitana, coletados quando da expedição enviada pelo Governo-Geral de Luanda à capital congolesa no ano de 1856, apesar da alta carga de preconceito e do reforço da representação dos locais dentro dos paradigmas relacionados a oposição entre civilização e barbárie, figuram entre os registros mais significativos acerca dos usos e costumes em Angola e no Reino do Congo por volta da metade do Oitocentos. Para ele, as manifestações efusivas dos congoleses eram entendidas como demonstrações populares e festivas, ainda que inusuais para os padrões europeus. Tal perspectiva, contrasta consideravelmente com aquela expressada pelo autor britânico do século XVIII, que as comprehende pela perspectiva da humildade cristã e mesmo de certo pessimismo.

Tal perspectiva está intrinsecamente relacionada a realidade a qual Green está envolvido e no horizonte de possibilidades do público para o qual ele escreve sua obra. Em uma Inglaterra com forte presença das Igrejas Reformadas, seja a Igreja Anglicana seja as chamadas Igrejas Dissidentes: Batistas, Anabatistas, Quakers e Presbiterianos (SOARES, 2001), uma coroação em ritos católicos e com manifestações populares efusivas causava estranhamento. Antes de buscar compreender o contexto e o local em que o texto original foi produzido, ele o analisa como um sinal de exortação cristão aquele que fora elevado à realeza.

Nos dias que seguiam a coroação o novo rei permanecia em seu palácio. Este período era especialmente dedicado a recepção de dignitários do reino, comerciantes estrangeiros, autoridades militares assim como clérigos. Os estrangeiros, prostrados, o saudavam desejando vida longa. A população local o homenageia com palmas e lhe beijam a mão. Terminado esse período, o rei se dirigia ao mercado da cidade e discursava declarando solenemente que tudo faria para o bem-estar do reino e para a propagação da Fé Católica<sup>8</sup> (GREEN, 1746, p. 260). Este era o último rito oficial em torno da elevação de um novo rei e sua realização no mercado da capital dos congoleses demonstra a força política e a significação social que tal local representava.

<sup>8</sup> Transcrição do texto original em inglês: "The eight days being past, the King appears in the Market, and makes a Speech to the People, declaring his Resolution to perform what was propounded to him; and assuring them, that ahe will study nothing more than the Welfare o his Kingdoms, and the Propagation of the Romish Faith" (GREEN, 1746, p. 259). Com atualização da grafia de modo a permitir a compreensão do texto.

A cidade de Mbanza Congo, que passou a se chamar São Salvador após a conversão de parte das classes dirigentes congolesas ao catolicismo, já era um centro comercial quando da chegada dos portugueses recebendo mercadorias de diferentes localidades da África Centro-Ocidental. Havia rotas comerciais que a conectavam a região de Luanda, donde vinham conchas *Nzimbu* (*Olivancillarianna*) que seriam usadas como meio circulante; a foz do Zaire donde chegava o sal marinho e outros produtos como peixes, cerâmicas e cestaria; do lago Malebo no interior de onde provinham a ráfia; outras rotas serviam ao transporte de cobre e chumbo obtidos ao norte das cataratas do grande rio e finalmente outra rota trazia artigos da Matamba a mais rica dos sobados<sup>9</sup> congoleses (VANSINA, 2010a).

Dentre todas as atividades comerciais existentes na região, o comércio de almas foi aquele que mais obteve crescimento após a chegada dos portugueses e que mais determinantemente definiu o destino político do reino nos séculos seguintes. O crescimento das cidades, da riqueza e poder das classes dominantes, assim como de sua riqueza material estava diretamente relacionada ao tráfico humano, concentrados em cidades como Mbanza Congo/São Salvador (VAINFAS; SOUZA, 2014). Desta forma, terminar os rituais de sagradação com um discurso que buscasse agradar aos traficantes de escravos e demais negociantes servia como uma expressão do compromisso novo mandatário com sua causa e os colocava como fiadores do novo reinado.

Importante reforçarmos mais uma vez que tais descrições, antes de serem retratos fidedignos da realidade do Reino do Congo no século XVII são frutos das escolhas editoriais e comerciais dos envolvidos pela elaboração e publicação da obra. Por mais que se baseassem nos registros dos missionários capuchinhos Dionísio Piacenza e Miguel Ângelo de Gattina, os britânicos Green e Astley imprimiram na obra pontos de vista e realces próprios de seu tempo e adequados à realidade de seu público consumidor.

### 3 THOMAS GREEN, SUA OBRA E SEU TEMPO

O livro “*A New general collection of voyages and travels (...)*”<sup>10</sup> é uma obra de quatro volumes publicadas pela tipografia de Thomas Astley, em Londres entre os anos de 1745 a

<sup>9</sup> Sobado: Área geográfica que está sob a jurisdição de um soba (LOPES, 2011b, p. 645)

<sup>10</sup> O nome completo da obra é: *A new general collection of voyages and travels: consisting of the most esteemed relations, which have been hitherto published in any language; comprehending everything remarkable in its kind, in Europe, Asia, Africa, and America* (Uma nova coleção geral de viagens e trajetos: consistindo nas relações mais estimadas, que foram publicadas até agora em qualquer idioma; compreendendo tudo que é notável em sua espécie, na Europa, Ásia, África e América. Tradução do autor.

1747. O primeiro deles se dedicava a apresentar as viagens dos exploradores portugueses às Índias Orientais, assim como as jornadas dos ingleses as costas da África e no sul da Ásia entre os séculos XV a XVII. O segundo volume se voltava a representar a costa ocidental da África entre os séculos XVII e XVIII. O terceiro volume compreendia as viagens às costas atlânticas da África e a Ásia, mais especificamente a China, entre os séculos XVI e XVIII. O quarto e último volume seguida descrevendo a China e apresentava Coreia, da Sibéria oriental e o Tibete nos séculos XII a XVII.

A coleção foi uma antologia organizada por John Green (1688-1757) e era composta por narrativas de viagem que em grande parte se dedica a representar relatos de viajantes vinculados à Portugal ou a Grã-Bretanha. Ricamente ilustrada, ela continha mapas atualizados, plantas de construções importantes em diferentes localidades assim como gravuras contendo paisagens naturais e registros dos usos e costumes das populações dos lugares representados. Apesar da grandiosidade dos esforços empreendidos por Green em fazer demonstrar regiões tão distintas do globo, a coleção se popularizou como sendo da autoria de Thomas Astley (? – 1759), na verdade ele foi apenas o tipógrafo.

Esta dúvida quanto a autoria pode ser atribuída ao fato de que não aparece na folha de rosto da obra o nome de seu autor, apenas do responsável pela impressão. Tal fato, serve para expressar o pouco que se sabe sobre Green, que não costumava assinar suas obras o que fez com que muitas delas fossem atribuídas a outros autores e tipógrafos. A coleção “*A New general collection of voyages and travels (...)*”, só teve sua autoria confirmada já no século XIX (CRONE, 1951).

Todo este mistério quanto a John Green reflete sua trajetória conturbada e seus percalços, no entanto estas não foram capazes de fazer desaparecer por completo a quantidade de seus trabalhos e sua qualidade técnica. O pouco que se sabe sobre o autor é que ele era irlandês, nascido provavelmente em 1688 em uma família de posses. Seu irmão chegou a se tornar prefeito de Dublin no século 1757. Por problemas com a justiça inglesa, ele adotou diferentes pseudônimos durante sua carreira. Há indícios de que tenha usando o sobrenome Rogers, Mead e por fim o nome pelo qual ele ficou conhecido John Green. Atuou como ilustrador, gravador, pintor mas conseguiu notoriedade como geógrafo e cartógrafo na corte de Jorge II (CRONE, 1951).

John Green iniciou suas atividades na capital inglesa por volta de 1717 desenvolvendo trabalhos grandes nomes da geografia na época. Trabalhou para o erudito Edward Chambers na

construção da *Cyclopaediae*, também conhecido como Dicionário Universal de Artes e Ciências publicado em 1728, assim como também trabalhou para Thomas Jeffreys traduzindo, compilando e organizando relatos de viagem. Deste período surge a organização de “*A New general collection of voyages and travels*” (...). Além de simplesmente copiar *ipsis literis* os textos originais aos quais tinha acesso, ele corrigia dados e informações acerca de localizações, latitudes e longitudes e agregava maior valor às obras atualizando parte das informações, que em muitos casos eram de séculos anteriores (CRONE, 1951). Por outro lado, criava a ocasião propícia para inserir suas posições e pontos de vistas.

Todo este esforço no sentido de traduzir, transcrever e divulgar obras relativas a viagens e expedições a lugares distantes do mundo estão intrinsecamente ligados ao ambiente inglês da metade do século XVIII. A cartografia, era chamada à época de ciência dos príncipes, seus especialistas e pesquisadores faziam parte do ambiente intelectual britânico em pé de igualdade com filósofos naturalistas e literatos. Livros e mapas eram produtos tidos como sendo de luxo, adquiridos pela alta nobreza, membros do clero anglicano e pela tradicional aristocracia inglesa. Neste contexto, tipógrafos especializados em obras geográficas notabilizaram-se pela edição de livros de viagem sobre lugares distantes do globo (WATSON, 1947). A tipografia de Thomas Astley, por exemplo, notabilizou-se por fazer publicar obras de viajantes e exploradores como John Atkins, John Barbot, Willem Bosman e Theodor de Bry. Todo esse esforço pode ser entendido pela pretensão de ampliar o mercado de livros de viagem em língua inglesa (CRONE, 1949).

Para além da descrição das narrativas dos missionários católicos na África Centro-Oeste do século XVII, os comentários e as perspectivas adotadas por John Green no século XVIII, não são retratos imparciais da realidade. Eles apresentavam posições políticas e expressavam relações de poder. Eles correspondem a um conjunto de escolhas culturais, formas de entender o mundo, pontos de vista e esforços criativos de seus autores, além do nível de conhecimento científico, tecnológico e das convenções cartográficas de cada período (BUENO, 2004). As formas de apresentar o Reino do Congo e suas interações com os portugueses são escolhas que buscam dar a conhecer a sociedade inglesa e ao governo de Londres uma ideia mais clara acerca das riquezas e possibilidades que as ricas terras em torno da foz do Zaire poderia oferecer.

#### 4 MISSIONÁRIOS E GANGAS NO CONGO

Um dos elementos mais marcantes da descrição compilada por Green e que talvez mais causasse impacto na sociedade inglesa do período seja a interação entre o catolicismo romano, formalmente expulso da Inglaterra, com os usos e costumes próprios da África Centro-Ocidental. Não obstante, muito antes de Henrique VIII separar a Igreja da Inglaterra de Roma o rei congolês fizera-se batizar no rito católico. A adesão de parcelas importantes da população congolesa à nova crença trazidas pelos navegadores portugueses, ao mesmo tempo que acenou ao país africano com a possibilidade de figurar dentre as demais potências cristãs europeias (AMARAL, 1997), vinculou-o a dinâmica de um mundo atlântico em formação (ALENCASTRO, 2000).

Os contatos entre congoleses e portugueses se iniciaram com a expedição de Diogo Cão em 1486. No ano seguinte novas levas de militares, representantes diplomáticos e missionários desembarcaram na região. Nizinga Nikuyu, o líder dos congoleses, deixa-se batizar e adota o nome cristão de “João”, assim como o rei português. Outros membros da classe dominante também aderiram ao catolicismo (LOPES, 2011). Desta aproximação, forças militares portugueses – dispondo de armamento tecnicamente superior – passaram a atuar ao lado do exercício de Nizinga Nikuyu contra rebeliões no interior, fortalecendo o poder real. Intensificam-se os contatos comerciais e diplomáticos e foi criado até mesmo um bispado em Mbanza Congo/São Salvador. O rei africano consegue que seu filho fosse nomeado bispo pelo papa Leão X (1475-1521), porém ele assumiu apenas honorificamente e os prelados seguintes passaram a ser nomeados a partir pelo rei de Portugal (CHANTAL, 2005).

Este processo de assimilação de aspectos culturais por parte dos congoleses estava inserido num contexto mais amplo de expansão da zona de influência do então Reino do Congo. A aquisição de habilidades e conhecimentos capacitou os congoleses a atuarem em nível próximos aos utilizados pelos europeus (PINTO & CARREIRA, 1979). Isso é verificável no processo de filtragem elaborado em relação ao catolicismo e no modo como a aquisição do capital simbólico (BOURDIEU, 1989), serviu como reforço e ressignificação do prestígio e honra dos detentores do poder de modo a identificá-los junto a sua própria população e aos portugueses ali presentes.

Tal fenômeno se faz perceber enquanto da utilização de ritos e símbolos europeus como forma de obtenção de capital simbólico na coroação do rei dos congoleses conforme descrito por Piacenza e Green. Ao mesmo tempo em que há elementos de cultura material intrinsecamente relacionados ao poder político e religioso (coroa, manto, trono, Evangelírio),

havia a exigência de que tanto clérigos quantos portugueses e demais estrangeiros prestassem homenagens e se prostrem diante do soberano africano.

Em contraponto é importante destacar que a conversão formal ao catolicismo romano não significou o abandono, automático, das antigas crenças e costumes tradicionais congoleses, especialmente entre as camadas mais pobres da população. Apesar da rápida difusão da nova crença questões relacionadas a práticas culturais originárias se tornaram causa de atritos entre os missionários e os neófitos centro-africanos (REGINALDO, 2011). São exemplos deste conflito a questão monogamia a crença nas *Minkisi* (singular *Nkisi*) (MACGAFFEY, 1986) e mesmo a presença dos sacerdotes do antigo culto junto ao conselho dos reis do Congo (BROADHEAD, 1979).

Este conselho do reino era formado por nobres e sobas de diversas partes país, assessorava o rei assim como também o elegiam. Estes chefes tomavam decisões de caráter estratégico, podiam propor soluções ou alternativas, sua opinião geralmente era considerada, senão determinante. Nele havia assento tanto para os missionários católicos como os representantes do antigo culto ancestral. (BROADHEAD, 1979). Tais líderes eram chamados de *gangas*, ou *ngangas*, termo multilingüístico banto relacionado a ideia de poder, muitas das vezes sobrenaturais (LOPES, 2011b).

A atuação religiosa de missionários católicos na África Centro-Oidental, antes de ser uma “via de mão única” foi um movimento amplo e multivocal em que tanto o cristianismo na África Centro-Oidental quanto as religiosidades locais tradicionalmente estabelecidas sairiam transformados (FERREIRA, 2019). Apesar da renúncia formal às crenças ancestrais, muitos de seus elementos foram incorporados nas relações comerciais entre congoleses e estrangeiros. Reconhecendo o valor social que acordos e compromissos firmados se valendo de *Minkisi* muitos europeus não se furtaram a recorrer a elas. Em meados da década de 1870, a casa comercial francesa Daumas<sup>11</sup>, instalada em *Boma* no estuário do Zaire, possuía uma *Nkisi* dedicada a guerra, utilizada para combater ladrões (VOS, 2012).

Apesar da manutenção de diversos elementos culturais próprios de sua religiosidade ancestral, a presença da religião cristã serviu para estabelecer elementos culturais comuns entre os invasores europeus e as populações da África. Ao mesmo tempo que permitia aos locais acesso uma série de conhecimentos e tecnologias até então inéditas – como como armas de fogo, bens manufaturados ou mesmo de luxo que reafirmavam o poder político dos líderes

<sup>11</sup> M. Daumas Berout & Cia (DIAS, 1998).

congoleses e fortaleciam militar e simbolicamente se poder – por outro introduziu o germe da divisão e preparava o caminho para uma invasão efetiva (BOAHEN, 2010).

## 6 NEGOCIAÇÕES E CONFLITOS

Para além do realce dado por Green na existência de um rei negro, usando uma coroa de ouro e sentado em trono e da aparente contradição deste fato com o lançamento de terra e pó sobre por parte da população local, a narrativa expressa na “*A New General collection of voyages and travels (...)*”, o é um relato feito pelo autor britânico, antes de ser um registro verossímil de uma realidade presenciada é um conjunto de compilações de terceiros especialmente missionários, também europeus, cujas análises estão indelevelmente marcadas por seus conceitos prévios, crenças e interesses. Sua perspectiva não necessariamente procura compreender o fenômeno da coroação do rei do Congo dentro de seu espaço e tempo próprios, mas o interpreta dentro de uma perspectiva religiosa cristã própria da Grã-Bretanha às vésperas da Revolução Industrial. O objetivo da obra era ao mesmo ampliar a quantidade de obras de viajantes disponíveis ao público inglês e ao governo britânico como também apresentar possibilidades e oportunidades econômicas proveitosas para sua metrópole.

A obra é o registro do encontro de várias culturas. Um ponto no qual diversas matrizes culturais se fazem representar. A matriz cultural congolesa a que o autor da obra pretende fazer representar, a cultura portuguesa e seu esforço proselitista e principalmente a própria cultura de inglesa presente nas escolhas e narrativas adotadas pelos elaboradores e patrocinadores da obra. O conflito entre estas diferentes perspectivas gerou transformações e mudanças tanto para populações africanas quanto as não-africanas na África Centro-Ocidental.

A adaptação e uso de ritos e símbolos próprio do catolicismo romano por parte das classes dirigentes congolesas como instrumento de arregimentação de poder político e social sem a renúncia completa às práticas e crenças próprias de sua religião ancestral demonstram um processo de negociação contínua, que não afeta apenas aos povos locais mas que se fazia sentir sobre os estrangeiros ali residentes. Desta forma criou-se um ambiente em que diferentes matrizes culturais e religiosas que conviviam e influenciavam-se mutuamente.

## REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AMARAL, Ilídio do. “Relações externas congolesas na primeira década do século XVII, em tempos de D. Álvaro II: a Embaixada de D. Garcia Baptista e D. António Manuel”. In: *Finisterra*. N. 32. V. 63. Lisboa, 1997, p. 115-131.
- ANSTEY, Roger. **The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760–1810**. Londres: Humanities Press, 1975.
- BATISÍKAMA, Patrício Cipriano. **O Reino do Kôngo e sua origem meridional**. Luanda: Editora Universidade, 2011.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998
- BOAHEN, Albert Adu. "Tendências e processos novos na África do século XIX". In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). **História Geral da África VI**. África do XIX à década de 1880. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 47-76.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.
- BOXER, C. R. **Relações raciais no Império Colonial Português 1415-1825**. Porto: Afrontamento, 1988.
- BROADHEAD, Susan H. “Beyond Decline: The Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”. In: **The International Journal of African Historical Studies**. Vol. 12, Nº. 4, 1979, pp. 615- 650
- BUENO, Beatriz P. S. S. Decifrando mapas: sobre o conceito de “território” e suas vinculações com a cartografia. **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material, 2004, v. 12, n. 1, p. 193–234.
- BURBANK, Jane. COOPER, Fred. **Impérios**: uma nova visão universal. São Paulo: Planeta, 2019.
- CARVALHO, Flávia Maria de. **Os homens do rei em Angola**: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII. 217 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense, 2013.
- CHANTAL Luís da Silva. “Jogos e interesses de poder nos reinos do Congo e de Angola nos séculos 16 a 18”. In: **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime**: poderes e sociedades. Lisboa: FCSH/UNL, 2005.
- COSTA E SILVA, Alberto da. **Um Rio Chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

CRONE, Gerald Roe. **The Hereford World Map**. Londres: Royal Geographical Society, 1948.

CRONE, G. R. John Green: **Notes on a Neglected Eighteenth Century Geographer and Cartographer**. *Imago Mundi*, v.6, 1949, p.85-91.

DIAS, Jill. "Angola" In: ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill. (Coord.). *Nova História da Expansão Portuguesa (Volume X): O Império Africano (1825-1890)*. Lisboa: Editora Estampa, 1998, p. 190-378.

FERREIRA, Frederico Antonio. **O imperador e o príncipe**: a participação brasileira na crise dinástica no Reino do Congo (1857-1861). Rio de Janeiro: Autografia, 2018a.

FERREIRA, Frederico Antonio. **No festim dos lobos**: o Império do Brasil e o colonialismo na África Centro-Oeste (1880-1885). 452 f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2018b.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, século XVIII e XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

WATSON, George, ed. " "Travel: Collections and Histories". **New Cambridge Bibliography of English Literature**. New Cambridge Bibliography of English Literature . Cambridge University Press1974

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HERBERMANN, Charles G. **The Catholic Encyclopedia**: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church. Londres: Catholic Way Publishing, 2014.

HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3. 3d. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LOPES, Nei. **Encyclopédia brasileira da Diáspora africana**.4. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Selo Negro, 2011b.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações. 2. Vol. Salvador: Edufba, 2008.

MACGAFFEY, Wyatt. Religion and society in **Central Africa**: the Bakongo of Lower Zaire. Chicago: University of Chicago, 1986.

PARREIRA, Adriano. **Dicionário Glossográfico e Toponímico da documentação sobre Angola**. Séculos XV-XVIII. Lisboa: Editora Stampa, 1990.

PINTO, F. Latour da Veiga. **Le Portugal et le Congo au XIX<sup>e</sup> siècle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

PINTO, Françoise Latour da Veiga; CARREIRA, A. "Portuguese participation in the slave trade: opposing forces, trends of opinion within Portuguese society: effects on Portugal's socio-economic development". In: **The african slave trade from the fifteenth to the nineteenth century**. Vol. 02. UNESCO. Paris: 1979, pp. 119-147.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas** – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

SARMENTO, Alfredo. **Os sertões d'Africa** (apontamentos de viagem). Lisboa: Editora de Francisco Arthur da Silva, 1880.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo, **História de Portugal**, vol. V, 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Editorial Verbo, 1986.

SILVA, Rubens Alves. "Chico Rei Congo do Brasil". In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org). **Imaginário, cotidiano e poder**. São Paulo: Selo Negro. 2007, p 43-86.

SLENES, Robert. "Malungu, Ngoma vem!": África coberta e descoberta no Brasil". In: **Revista USP**, n. 12 (dez./jan./fev., 1991-1992). 2. ed. Cadernos do Museu de Escravatura. N.1 ano 1, Luanda, 1995.

SOARES, Luiz Carlos. **Ciência, religião e Ilustração: as academias de ensino dos dissidentes racionalistas ingleses no século XVIII**. Rev. bras. Hist., São Paulo, v. 21, n. 41. 2001, p. 173-200.

THORNTON, John K. **The Kingdom of Kongo**: Civil War and Transition 1641-1718. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

THORNTON, John K. "The Art of War in Angola, 1575-1680. In: **Comparative Studies in Society and History**, 30 (2), 1988b.

THORNTON, John K. "I Am the Subject of the King of Congo": African Political Ideology and the Haitian Revolution". In: **Journal of World History**, 4 (2), Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

THORNTON, John K. **Warfare in Atlantic Africa**. Londres: University College of London Press, 1998a.

THORNTON, John K., **The kongolese Saint Anthony Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Moviment, 1648-1706**. Londres: Cambridge University Press, 1998c.

THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Campus/Elsivier, 2004.

THORNTON, John K. "Master or Dupe? The Reign of Pedro V of Kongo". In: **Portuguese Studies Review**. 19 (1-2), 2011, pp. 115-132.

VANSINA, Jan. "A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados". In: NIANE, Djibril Tamsir (Org.). **História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI.** 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010a, p. 623-654.

VANSINA, Jan. "O Reino do Congo e seus vizinhos". In: OGOT, Bethwell Allan (Org.) **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII.** 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010b, p. 647-694.

VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Marina de Mello e. "Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII". In: **Tempo**, nº 6. Niterói: Editora UFF, 1999, s/p. Disponível em:<[http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg6-7.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf)>. Acessado em: 05 jan.2014.

VOS, Jelmer. "Without the slave trade, no recruitment". From the slave trade to migrant recruitment in the Lower Congo, 1830-1890. In: LAWRENCE, Benjamin N. & ROBERTS, Richards (Eds.). **Trafficking in slavery Wake: Law and the experience of women and children.** Ohio: Ohio University Press, 2012.

# O concubinato e a ilegitimidade dos filhos nas familiaturas inquisitoriais (Rio de Janeiro, século XVIII)

Roberta Cristina da Silva Cruz<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo examinar a obtenção da carta de familiar do Santo Ofício por indivíduos que tinham concubinas ou filhos ilegítimos. Os habilitandos ao cargo, assim como suas esposas ou noivas, deveriam ter suas diligências aprovadas para conquistarem êxito quanto ao seu pleito à Inquisição. Quanto aos filhos ilegítimos, apesar de não serem um impedimento do ponto de vista regimental, constam como justificativa para a recusa da aprovação das familiaturas. Examinaremos os processos de habilitação de Francisco Ferreira Simões (1757), negociante, solteiro, com suspeita de filhos ilegítimos; Domingos de Amorim Lima, solteiro, licenciado em filosofia, filho de senhor de engenho, com suspeita de ter tido um filho ilegítimo (1749) e João Alvares (ou Alves) Fetal, que tinha rumor de ter tido uma filha com uma mulher casada (1767). Também analisaremos casos em que os candidatos não foram aprovados. Os selecionados foram os de Carlos Monteiro da Silva (1740), que passava por dificuldades financeiras, tinha trato ilícito com uma mulher cristã-nova e filhos ilegítimos; Manuel Francisco Gervides, (1743), que tinha diversos filhos e mancebas, assim como Caetano Mendes da Silva (1769).

**Palavras-chave:** Familiares do Santo Ofício. Rio de Janeiro. Setecentos.

**The concubinage and illegitimacy of children in inquisitorial *familiares* (Rio de Janeiro, Eighteenth century)**

## ABSTRACT

The present work aims to examine the obtaining of the letter of family member of the Holy Office by individuals who had concubines or illegitimate children. Those qualified for the position, as well as their wives or brides, should have their diligence approved in order to be successful in their election to the Inquisition. Regarding illegitimate children, despite not being an impediment from the regimental point of view, they are justified for the refusal of the approval of the families. We will examine the qualification processes of Francisco Ferreira Simões (1757), a businessman, single, with suspicion of illegitimate children; Domingos de Amorim Lima, single, graduated in philosophy, son of a plantation owner, suspected of having an illegitimate son (1749) and João Alvares (or Alves) Fetal, who had rumored having a daughter with a married woman (1767). We will also look at cases where candidates have not passed. Those selected were those of Carlos Monteiro da Silva (1740), who was experiencing financial difficulties, had illicit dealings with a young Christian woman and illegitimate

<sup>1</sup>Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Possui mestrado em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ) e graduação plena em História pela UFF. Link do Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4941286442011880>. Endereço eletrônico: robertacrz@gmail.com

children; Manuel Francisco Gervides, (1743), who had several children and young men, as well as Caetano Mendes da Silva (1769).

**Keywords:** Familiares do Santo Ofício. Rio de Janeiro. Eighteenth century.

## 1 INTRODUÇÃO

Os familiares eram agentes inquisitoriais, pertencentes a uma categoria de cargos ocupados geralmente por leigos, como médicos, porteiros e promotores, que tinham a função de denunciar os desviantes da fé e, além deles, os que simulavam fazer parte da Inquisição ou do clero. Também executavam prisões quando solicitados pelo inquisidor ou pelos comissários. Para ocupar o cargo, o habilitando deveria comprovar sua “limpeza de sangue”, viver dentro dos costumes e possuir um alto cabedal. A ocupação foi almejada por diversos habitantes do Império português, sobretudo pelo prestígio e ascensão social que a patente poderia proporcionar, além dos privilégios inerentes ao cargo (CALAINHO, 2006, p. 40). Antes de analisarmos a importância da carta de familiar, cabe destacarmos brevemente alguns pontos sobre a criação da Inquisição portuguesa e o papel institucional destes agentes dentro do Tribunal.

A criação do tribunal da Inquisição em Portugal, em 1536, teve íntima ligação com o contexto político e social de Castela e Aragão, cujo Tribunal foi criado em 1478. A partir de 1492, os judeus foram expulsos da Espanha ou forçados a se converterem ao cristianismo. No entanto, as perseguições que os conversos também sofreram fizeram com que saíssem da Espanha, indo se refugiar em Portugal. O aumento da população judaica e as pressões dos monarcas espanhóis em troca do casamento de D. Manuel I com a infanta D. Isabel fizeram com que o rei português criasse medidas para a expulsão dos judeus e muçulmanos do reino sob pena de morte e confisco de bens (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 49-62).

Entretanto, apesar das medidas criadas para a expulsão, o monarca tomou outras que procuraram dificultar a saída dos judeus, por serem extremamente importantes no financiamento de atividades ultramarinas, culminando na conversão forçada em 1497. Logo o estigma e a perseguição antes direcionadas aos judeus foram transferidas para os cristãos-novos. A título de introdução, não nos aprofundaremos na explicação sobre o processo de instituição do Tribunal e em suas complexas relações com a política régia. Mas, é importante ressaltar que sua instituição foi marcada por um processo de perseguição aos judeus e depois aos cristãos-novos, culminando na fundação da Inquisição portuguesa no reinado de D. João III (*Ibid.* p.

50). A perseguição aos judeus e cristãos-novos foi a maior praticada pelo o Santo Ofício português, tendo sido responsável pelo maior número de processados e executados.

Acompanhando a estruturação inquisitorial em Portugal, o cargo de familiar foi adquirindo um papel importante. Segundo Daniela Calainho, nos Regimentos de 1552 e 1570 não se encontram referências a esses agentes (CALAINHO, op.cit., p. 40-42). Em estudo recente sobre a Inquisição portuguesa, José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci assinalam que os esforços para a construção de uma rede de familiares em Portugal, já com privilégios e prestígio social, iniciaram-se a partir de 1562 (MARCOCCI; PAIVA, op. cit., p. 42-43) . A referência a eles ocorre pela primeira vez no Regimento de 1613, apesar de terem sido mencionados em alvarás anteriormente. No de 1640, o título de Familiar é incluído tendo como exigência, como já foi dito anteriormente, a atestada “limpeza de sangue”, viver dentro dos costumes e possuir um alto cabedal para que o agente não se corrompesse. Entretanto, a ocupação do cargo conferia prestígio e honra, além de privilégios para alguns, levando com que o buscassem por causa da promoção social (TORRES, 2007, p. 94-98).

Para tornar-se familiar, a pessoa deveria requerer a sua nomeação por meio de uma carta na qual os candidatos diziam seu nome, de seus pais e avós, seu local de nascimento e de residência, assim como de agentes inquisitoriais da região (Ibid., p. 132). A questão financeira era importante também para que o solicitante pudesse arcar com as custas dos inquéritos de costumes e genealogia realizados antes de qualquer nomeação (Ibid. p. 96).

A maior parte dos familiares habilitados no Rio de Janeiro eram solteiros, contabilizando um total de 80,3%, enquanto o de casados e viúvos era de 18,3% e 1,39% respectivamente, de um total de 431 processos examinados em minha tese de doutorado (CRUZ, 2020). Segundo a norma, os habilitandos que fossem casados deveriam passar pela tradicionais inquirições inquisitoriais e submeterem suas esposas às mesmas averiguações. Os solteiros deveriam requerer à Inquisição o mesmo tipo de inquirições para suas noivas. Caso fossem encontradas alguma nódoa ou rumor de sangue “infecto” em sua cônjuge, o candidato seria impedido de conseguir a insignia. No caso de habilitando noivo, o casamento não poderia ser realizado (CALAINHO, op. cit.). Se o agente se casasse sem comunicar ao Tribunal, seu cargo ficava suspenso até que o processo de habilitação da esposa estivesse concluído. Se o Conselho Geral do Santo Ofício desse parecer favorável, o familiar poderia retomar ao seu

posto. Em caso negativo, perderia a patente.<sup>2</sup> No entanto, na América portuguesa ocorreu uma predominância de habilitações de solteiros.

Da mesma forma, constatamos que ocorreu uma predominância de pessoas que tiveram seus processos deferidos originários de Portugal (correspondendo a 90,35% do total de habilitados), principalmente da região do Entre Douro e Minho (CRUZ, op. cit). A predominância dos minhotos nas habilitações do Rio pode ser entendida a partir dos estudos sobre os fluxos migratórios dos portugueses para o Brasil. Esta região contava com uma alta densidade populacional, mas esta não é a única justificativa para o deslocamento de seus habitantes. Era uma sociedade predominantemente rural em que o sistema sucessório não era feito de uma forma igualitária. Então, os filhos excedentes buscavam alternativas para adquirirem posses (PEDREIRA, 1998-1999, p. 47-72; ROWLAND, 2000, p. 324-347). Com a exploração mineradora em Minas Gerais, ocorreu um aumento da emigração portuguesa direcionada a esta região, impulsionando também o estabelecimento desse contingente populacional no Rio (SERRÃO, 1970, p. 597-617). Em 1720, o número de portugueses na colônia americana já tinha aumentado tanto que uma lei buscava limitar a emigração somente aos que estavam investidos em funções oficiais (CORTESÃO apud SERRÃO, 1970, p. 601).

Ao analisar paralelos entre os padrões familiares dos emigrados para a região mineradora e a minhota, Donald Ramos estabeleceu importantes análises relevantes para este estudo. Destaca que a média de casamento na localidade colonial era tardia, da mesma forma que ocorria no território português. Além disso, existia uma maior proporção de mulheres no Norte do que no restante do reino. Tal fato, segundo o autor, reforçaria a crença de que os homens tenderiam a se estabelecer em outras regiões. Tal situação levaria que elas se casassem mais tarde ao esperar um retorno dos homens e uma possível melhoria quanto a condição financeira (RAMOS, 2008, p. 133-153). O autor ressalta que:

A configuração que definia o norte era única: moldada pela ausência de homens e caracterizada por casamentos tardios no tocante às mulheres, baixas taxas de casamentos entre a população em geral, baixa proporção de famílias nucleares, bem como altas taxas de ilegitimidade e abandono. Surpreendentemente, as mesmas características foram identificadas no Brasil colonial, especialmente na região produtora de ouro (Ibid., p.140)

<sup>2</sup>Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal. Lisboa: Officina de Manoel da Sylva, 1640. Livro I, § 3

Muitas destas pessoas, eram homens que buscavam se estabelecer no Brasil como uma forma de melhorarem suas condições de vida. Um grande contingente se envolveu em funções comerciais (SAMPAIO, 2007. p. 254-255). Muitos se beneficiavam de parentes e amigos que moravam na região há mais tempo e facilitavam sua adaptação no novo local de moradia, assim como sua inserção social (PEDREIRA, op. cit. p. 47-72). Conforme sublinhado por José Pedreira, muitas destas pessoas permaneciam no Brasil, sobretudo quando tinham conseguido alcançar estabilidade financeira (Ibid., p. 60-62).

Com o alto índice de solteiros, muita das relações ocorriam na esfera do concubinato, dando fruto aos filhos não legítimos, sobretudo numa sociedade marcada pela escravidão. Afinal, Alencastro menciona que de 11 milhões de africanos que chegaram vivos nas Américas, 44% vieram para o Brasil (ALENCASTRO, 2000). A esse respeito, Ronaldo Vainfas informa que essas relações foram relativamente frequentes na colônia, sendo praticadas também por clérigos. Entretanto, o casamento com escravas forras ou brancas pobres não ocorria sem represálias (VAINFAS, 2010, p. 114-128). No terceiro capítulo da minha tese, examinamos o caso de Manoel Vaz de Carvalho que perdeu a carta de familiar por ter se casado com uma mulata (CRUZ, op. cit.).<sup>3</sup>

Os habilitandos ao cargo de familiar, assim como suas esposas ou noivas, deveriam ter suas diligências aprovadas para conquistarem êxito quanto ao seu pleito ao Santo Ofício. Segunda a legislação, qualquer mácula quanto ao sangue ou moral do postulante seria um impedimento para a obtenção do título, conforme destacado anteriormente. No entanto, a respeito dos filhos ilegítimos, o Regimento de 1640 sublinhava que: “Os ministros e oficiais do Santo Ofício, Cristãos-Velhos de sangue limpo, sem raça de mouro, judeu, ou gente novamente convertida a nossa fé, e sem fama do contrário. (...) Saberão ler e escrever, e se forem casados, terão a mesma limpeza as suas mulheres e os **filhos que por qualquer via tiverem**”.<sup>4</sup>

Apesar de tal passagem indicar a necessidade da “limpeza de sangue” para suas mulheres, também destaca que os filhos, frutos do matrimônio ou não, também deveriam tê-la. Ter filhos fora do matrimônio era desencorajado pela Igreja Católica, assim como o

<sup>3</sup>Luiz Fernando Rodrigues analisou casos de habilitandos que foram rejeitados pelo Santo Ofício por terem se casado com mulheres de ascendência africana. Cf. LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício português (1680-1780)*. Tese de doutorado. Mariana: UFOP, 2018. pp. 152-154.

<sup>4</sup> Regimento do Santo Oficio da Inquisição dos Reynos de Portugal. Lisboa: Officina de Manoel da Sylva, 1640. Livro I, § 2. Grifo nosso.

concubinato. Entretanto, não foi o impedimento que mais teria restringido a pretensão dos indivíduos a postulação aos cargos inquisitoriais no Rio de Janeiro.

Entretanto, localizamos processos de habilitação incompletas em que postulantes ao cargo não conseguiram a almejada carta de familiar por esta razão. Por isso, investigaremos os motivos que teriam levado nossos personagens a obterem êxito em suas candidaturas, enquanto outros não tiveram o mesmo sucesso.

## **2 A ILEGITIMIDADE E O CONCUBINATO NAS HABILITAÇÕES AO CARGO DE FAMILIAR DO SANTO OFÍCIO**

Examinaremos casos de candidatos que tiveram concubinas e/ ou filhos ilegítimos. O primeiro habilitando é o homem de negócios Francisco Ferreira Simões. Solteiro, natural da freguesia de São Paio dos Principais de Vilar de Figos, termo de Barcellos, Arcebispado de Braga e residente no Rio de Janeiro. Era filho legítimo de Paulo Ferreira, natural de São Veríssimo do termo de Vila de Prado, do mesmo arcebispado que seu filho, e de Serafina Simões, da mesma localidade que Francisco. Neto paterno de Baptista Ferreira e Anna Gomes. Materno, de Pedro Simões e Domingas Fernandes. Sabia ler e escrever bem e seu cabedal girava em torno de 15 mil réis. Tinha 30 anos em 1747, ano em que seu processo foi iniciado (ANTT, TSO, CG, HSO, Francisco Ferreira Simões, mç 74, doc. 1338).

As inquirições começaram no local de nascimento de seu pai e avós paternos. Da parte dos pais, avós e bisavós, o habilitando era totalmente “limpo de sangue”. Entretanto, a maior parte das testemunhas não tinha conhecimento de Francisco nem de sua mãe, pois seu pai, segundo a testemunha Pedro de Azevedo, “...saiu moço da freguesia” (*Ibid.*). Nas freguesias de origem de Serafina e Francisco, a primeira pessoa inquirida, Custódio Gomes Alves, lavrador, que dizia ter mais ou menos 100 anos, afirmara que conhecia bem os avós maternos e paternos do habilitando, assim como os bisavós paternos, confirmando que todos eram cristãos-velhos (*Ibid.*).

No Rio de Janeiro, havia a suspeita de que tivera uma filha ilegítima com uma preta, entretanto tal suspeita não interferiu em seu processo. Neste processo, apenas uma pessoa, José Ribeiro dos Santos havia mencionado tal fato, conforme consta no termo de abertura do processo (*Ibid.*). Nas diligências, buscaram identificar se ele realmente tinha uma filha e se a mãe desta era sua cativa. Era indicado também que deveriam identificar se ela tinha sido batizada e quem tinha sido o padrinho (ANTT, TSO, CG, HSO, Francisco Rodrigues da Cunha,

mç 88, doc. 1502). Como não conseguiram tais informações e José falecera sem que pudesse dar maiores esclarecimentos sobre isto, acreditaram que “...por algum ódio ou defeito...” (Ibid.). por parte da testemunha, esta acusação foi feita. Desta forma, o habilitando conseguiu ser nomeado familiar em 1751 (Ibid.).

Ao pesquisarmos no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, localizamos devassas eclesiásticas, datadas de 1738, em que consta uma denúncia contra um Francisco Ferreira Simões, mencionando que ele tinha “...trato ilícito com Luiza, mulata forra sua tia a qual dele tem parido...” (AEAM. Devassa Eclesiástica do ano de 1738, Livro Z1, folha 116v, Francisco Ferreira Simões). A testemunha de tal fato era Antônio José, solteiro, ferrador, natural de Silvares, Arcebispado de Braga. Ao ser questionado pelo visitador de como se tinha tal informação, dissera que “...sabe por ser constante nesta freguesia [e o ouvir] geralmente” (Ibid.).

Laura de Mello e Souza explica que as devassas eclesiásticas são fontes importantes para compreensão do modo de vida da sociedade mineira. Respeitando o que determinava as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, os visitadores deveriam ser eclesiásticos, que deveriam observar o exercício das questões religiosas. Entretanto, averiguavam o comportamento da população em questões mais abrangentes do cotidiano. As denúncias feitas pelas testemunhas falavam mais sobre assuntos relacionados à moral e à sexualidade do que sobre as questões principais das visitações (SOUZA, 1999, p. 19-21). O interrogatório era composto por 40 questões. Algumas delas, diziam respeito ao mesmo tipo de “culpa”. Versavam sobre indagações ligadas ao modo como os sacerdotes cumpriam com suas obrigações, heresia, incesto, feitiçaria, concubinato, etc (Ibid.).

A autora indica que o número de concubinatos era elevado, não devido apenas ao número alto do imposto cobrado pela Igreja à celebração do matrimônio, mas pela fluidez das relações nas Minas, ressaltando o fato de muitos virem de Portugal sem suas esposas ou solteiros (Ibid., p. 23). As relações davam-se não apenas pela convivência de um homem vivendo com uma mulher, mas convivendo com duas ou mais. Assim como uma mulher convivendo com mais de um homem (Ibid.). Muitas dessas relações eram incestuosas. Sobre o termo incesto, Mello e Souza sublinha que tinha uma conotação mais abrangente, não se restringindo apenas às relações entre irmãos e irmãs ou pais e filhos, por exemplo. Citando as devassas, destaca que “...ajuntamento com alguma parenta por consanguinidade, ou afinidade

em grau proibido, ou comadre com compadre, ou padrinho com afilhada, ou madrinha com afilhado” (AEAM, Devassas, ano de 1753, f.7 apud SOUZA. op. cit. p. 23).

Apesar de ser um tipo de fonte que oferece importantes indícios sobre os modos de vida da população mineira setecentista, Mello e Souza ressalta que muitas destas denúncias podem não ter acontecido ou não da forma que foram relatadas. Afinal, são relatos feitos por intermédio do escrivão da devassa que provavelmente foi “...coautor em muito daquilo que de preconceituoso se dizia sobre a população da terra” (SOUZA, op. cit. p. 26-27).

Francisco tinha *trato ilícito* com sua tia, conforme a denúncia prestada à devassa mineira. Se este fato realmente ocorreu, não temos como saber através da documentação que dispomos. Mas, é certo que havia algum “rumor”, pois a testemunha José Raimundo dos Santos mencionou algo parecido aos agentes inquisitoriais responsáveis pela inquirição do que tinha sido feito à devassa em Mariana.

Mas, o mais interessante deste caso é o fato de Francisco não ter indicado que havia morado na região mineradora para que as inquirições pudessem ser feitas nesta localidade. Além disso, nenhuma das testemunhas inquiridas, com exceção de José, relatou este fato ou sabia da existência da filha. Desta forma, Francisco conseguiu obter a carta de familiar em 1751.

João Alvares (ou Alves) Fetal, natural da cidade de Lisboa, mais especificamente da freguesia de Santa Isabel e batizado na de São Julião. Estava residindo no Rio há dois anos, a contar da data de início de seu processo em 11 de dezembro de 1764 (ANTT, TSO, CG, HSO, João, mç. 134, doc. 206). Era solteiro, vivia de sua loja e tinha entre 25 e 30 anos. Vivia com “asseio mediano... e não possuirá mais de dois mil cruzados...” (Ibid.). Seu processo correu relativamente rápido, pois João já tinha seus pais habilitados pelo Tribunal.

Era filho de Antonio Alvares Fetal, também familiar do Santo Ofício desde 31 de março de 1745, e de Paula Maria de Jesus, que, por ser casada com um agente inquisitorial, também já tinha sido submetida às diligências (Ibid.). Ambos eram naturais e residentes na freguesia de origem do filho. Em 1765, as inquirições foram iniciadas em Lisboa, na Rua do Sol, local de moradia dos pais de João. As testemunhas levantaram o rumor de que o habilitando tivera uma filha de uma mulher casada.<sup>5</sup> No entanto, algumas testemunhas mencionavam que a criança tinha morrido. Outras, que a mulher com a qual ele tinha o trato ilícito já era falecida (ANTT,

<sup>5</sup> Testemunhas inquiridas: Manoel da Fonseca, Domingos João, Domingos Luiz e sua esposa, Francisco Joaquim e sua esposa, Sebastião Pereira e sua esposa, Manoel Caetano e Verissimo Rodrigues Cabelereiro.

TSO, CG, HSO, João, mç. 134, doc. 206. F. 10 -16). Então, não foi possível saber com precisão o destino de ambas.

No Rio de Janeiro, as pessoas perguntadas informaram que o habilitando vivia na cidade há pouco tempo e estava iniciando um negócio (*Ibid.*). Também mencionavam que ele nunca tinha sido casado, nem sabiam da existência de filhos ilegítimos. No mês de agosto de 1766, novas testemunhas foram inquiridas e acrescentaram que João morava na freguesia da Candelária, mas que tinha se mudado para Angola com seu negócio (*Ibid.*). Provavelmente foi para África buscando melhorar sua posição financeira e social. Localizamos uma provisão datada de 1771, de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, em que é mencionado que João tinha sido nomeado escrivão da câmara e almoxarife de Luanda (ANTT, CLNH, Condes de Linhares, mç. 52, doc. 97).

Encontramos o processo de um familiar habilitado em 22 de novembro de 1763 chamado José Alvares Fetal. Em outras documentações achamos com o sobrenome Alves, assim como no caso de João. Não conseguimos estabelecer o grau de parentesco entre eles, ou se este existia. Mas, os pais do José, Gaspar Mendes e Maria Tereza Antunes, apesar de serem naturais de Coimbra, residiam em Lisboa. Além disso, durante seu processo de habilitação, ele morava no Reino de Angola (ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações, José, mç. 96, doc. 1384.). Era homem de negócios e vivia na África para se ocupar de “...comerciar com fazendas e voltar no mesmo navio...” (*Ibid.*). Inclusive, faleceu em Luanda em torno do ano de 1769, deixando sua herança para a mãe e suas irmãs Maria Teresa, casada com Bernardo Ribeiro, e Josefa Joaquina, casada com Gervásio Manuel Vicente (ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina (JIM), Justificações Ultramarinas (JJU), África, mç. 27, n.º 7, cx. 48). Devido às coincidências, podemos inferir que João já contava com José para se estabelecer na cidade africana, assim como acontecia com os familiares que tinham parentes ou amigos quando chegavam ao Rio de Janeiro (CRUZ, *op. cit.*).

Portanto, fora do reino português, João sempre tivera bons procedimentos. Além disso, “...principalmente vivendo no Rio de Janeiro ao presente pelo que se passou o escândalo do trato ilícito que o podia embaraçar...” (ANTT, TSO, CG, HSO, João, mç. 134, doc. 206. F. 3) (Grifo meu). Por não saberem do rumor contra ele fora de sua terra natal e por já contar com parentes habilitados pelo Tribunal, João conseguiu conquistar sua carta de familiar em 27 de outubro de 1767.

Na maioria dos processos apresentados, os agentes tinham suspeita de ter filhos ilegítimos e/ ou concubinas negras ou mulatas. Geralmente, a Inquisição foi flexível em relação à tal impedimento de acordo com os processos examinados. O único processo em que não aparece a questão da “limpeza de sangue” foi o de João Alvares Fetal. Nele, as testemunhas alegavam que ele tinha tido uma filha com uma mulher casada. Mas, como não conseguiram localizar a criança ou sua mãe, e pelo fato não ser “público e notório” no Rio de Janeiro, ele conquistou a patente.

O próximo habilitando é Domingos de Amorim Lima que era solteiro quando seu processo de habilitação foi iniciado e tinha entre 25 e 30 anos. Morador da freguesia de Nossa Senhora da Ajuda de Sernambetiba, termo da Vila de Santo Antonio de Sá, bispado do Rio de Janeiro. Era filho do tenente Antonio de Amorim Lima, natural da freguesia de Santa Maria de Tavora, termo da Vila dos Arcos de Valdevez, e de sua mulher, Isabel Coelho de Souza natural da mesma vila do habilitando, batizada na cidade do Rio. Neto pela parte paterna de Domingos Gonçalves, natural da mesma localidade que seu filho, e de sua mulher Ignes Fernandes nascida na freguesia de São Salvador de Viveiro. Ambos do termo de Vila dos Arcos de Valdevez. Pela materna, neto de Domingos Coelho de Souza, natural de Vila Real, batizado na freguesia de São Pedro, e de sua mulher Maria Coelha Rodrigues, natural da freguesia da Vila de Santo Antonio de Sá. Seu processo teve início em 1744 (ANTT, TSO, CG, HSO, Domingos, mç. 37, doc. 651).

Era licenciado em filosofia, assistente e administrador de um engenho de açúcar de seu pai em Guapimirim. Segundo seu vizinho, Antonio da Costa Araujo, homem de negócios, primeira testemunha inquirida nas diligências, Domingos tinha uma parte de terras suas na fazenda. Nelas, tinha construído casas e tinha seus próprios escravos (*Ibid.*). Tinha cabedal de aproximadamente 40 mil cruzados, além da herança que iria receber de seus pais (*Ibid.*). Veremos que Domingos e seus parentes recorreram à diversos meios de legitimarem a posição privilegiada de sua família.

Como já discutimos, as pessoas que tinham atividades ligadas ao comércio procuravam a familiatura para reconhecer ou melhorar suas posições sociais. Da mesma forma, a aquisição do bacharelado ou licenciatura na Universidade era uma maneira de auferir privilégios. Nesta condição, poderiam conseguir bons cargos, já que na América portuguesa, a nobreza geralmente não vinha do sangue (STUMPF, 2009, p. 31-50). O período com o maior número de matrículas de brasileiros na Instituição ocorreu entre 1720 e 1772, ano em que sofreu uma reforma para

adequar o que era ensinado ao exercício das políticas pombalinas (FONSECA, 1999, p. 558-559).

Apesar do baixo número de familiares habilitados no recôncavo, totalizando apenas 12 pessoas, a metade era natural da vila de Santo Antonio de Sá. Além disso, 6 desempenhavam atividades ligadas à posse de terra (CRUZ, op. cit). Muitas fazendas e engenhos foram estabelecidos na região e contavam com a produção de gêneros alimentícios, como a cana de açúcar, farinha de mandioca, dentre outros (FRIDMAN, 2009, p. 91-106; FRAGOSO, 2001, p. 29-72; AMANTINO; CARDOSO, 2008). A mão de obra era essencialmente escrava. Uma das estratégias das famílias que desempenhavam tais práticas era recorrer às familiaturas para aumentarem o seu prestígio.

Ao longo de seu processo, foi relatado que talvez Domingos tivesse um filho com Rosa Maria, uma mulher parda, ex-cativa, que continuava a morar na fazenda de seu pai. Mas, existia a dúvida se a criança era filha do habilitando ou de seu irmão. Então, em suas inquirições, tal fato foi averiguado com maior atenção a fim de saber se o boato era real ou não.

Foi constatado que não poderiam ter certeza de quem era o pai, mas que os indícios levavam a crer que era de um amigo dos donos da fazenda, chamado João Ribeiro Guerra. Ao perguntarem a Rosa sobre quem era o pai de seu filho, ela “... respondera com lágrimas que sobredito moço João Ribeiro Aguiar a inquietara e a enganara...” (ANTT, TSO, CG, HSO, Domingos, mç. 37, doc. 651. F. 22 – 23). Além disso, no assento de batismo da criança, era mencionado que no dia 13 de janeiro de 1744, na igreja de Santo Antonio de Sá, tinha sido batizado uma criança chamada José Balthazar. Tinha o registro do nome da mãe, mas o pai era incógnito. Como padrinho constava o nome de Nicolau José, homem casado, morador da mesma vila (Ibid.).

Por estas razões

a que nos parece lhe não pode prejudicar tanto porque não assentam de qual dos dois é [cô] por afirmarem que isto se dizia com pouco fundamento e além disto não se acha reconhecido por seu filho antes pelo que informa o segredo comissário há mais fundamento para se presumir que é de João Ribeiro Guerra, cuja casa frequentava a dita parda e não do habilitando que sempre foi de honesto procedimento e sem vícios (Ibid.).

Além disso, Domingos tinha uma irmã habilitada pelo Tribunal. Ela se chamava Maria Isabel de Amorim e era casada com o familiar Manoel Antonio de Carvalho, homem de negócios, solteiro, filho de José Vaz, natural da Vila de Guimarães, morador na cidade do RJ

(Ibid.). Ou seja, seus pais e avós já tinham sido aprovados nas diligências de Maria Isabel (Ibid.).

Então, Domingos teve sua carta de familiar feita em 30 de outubro de 1749. Em 1756, começaram as inquirições de Maria da Conceição Cruz, esposa de Domingos, batizada na freguesia da Nossa Senhora da Candelária (Ibid.). Filha legítima de Lourenço da Cruz Pinto, homem de negócio, natural e batizado na freguesia de Santo Ildefonso, extramuros da cidade do Porto, e de Catharina da Conceição, natural da cidade do Rio e batizada na freguesia da Candelaria, onde moravam. Neta paterna de Domingos Pinto e de Joanna de Souza, já falecidos, naturais da freguesia de Santo Idelfonso. Pela parte materna de José Rodrigues Durão, e de sua esposa Luiza da Maia, naturais de São João da Foz do Douro. As testemunhas de seu processo indicaram que a esposa, assim como seus ascendentes, eram limpos de sangue e de bons procedimentos. Então, as diligências foram aprovadas em 13 de janeiro de 1758 (Ibid.).

Monsenhor Pizarro indica que Antônio, pai de Domingos, fundou a capela de Nossa Senhora da Conceição construída em 1731, na freguesia de Santo Antonio de Sá, e posteriormente foi transferida para Nossa Senhora da Ajuda de Guapimirim, como podemos constatar no trecho abaixo

2<sup>a</sup> – da Senhora da Conceição no Engenho chamado dos Amorins. Foi ereta á instâncias de Antonio de Amorim Lima, por autoridade do Ilmo. Sr. D. Fr. Antonio de Guadalupe, em Provisão de 7/11/1.731. e benzida pelo R. Vigário Colado da Freguesia de S. Antonio de Sá, Miguel Antonio Ascoly, aos 23 de dezembro do mesmo ano dito. Seu Administrador é hoje o Dr. Antonio d'Amorim Lima, filho d'aquele fundador. Pela Provisão d'ereção consta, que tem patrimonio, e me disseram ser em terras do mesmo Engenho. Achei-a bem sortida de parametros, e em termos; e só faltava o ornamento encarnado, que me afirmou o dito administrador estava a consertar-se nesta Cidade. Dista ¼ de legoas pelo Rio Aguapehy, para o rumo de N. Esta Capela pertence de justiça á Freguesia de S. Antonio de Sá, não só por ficar da outra banda do Rio Aguapehy-Merim, que é a divisa entre estas duas Freguesias, como também, por ter sido dada em conta na Visita d'aquela mesma Freguesia, no ano de 1.747; e como Filial á mesma, foi benzida pelo próprio Pároco Miguel Antonio Ascoly: E se o Oratorio de D. Maria da Conceição, que fica da outra banda do Rio Aguapehy-Asú, pertence com a Fazenda á Freguesia de S. Antonio de Sá; como não pertencerá também esta Capela com a Fazenda, que se divide por terra com a Fazenda de D. Maria da Conceição, tendo sido ambas de um só dono, qual foi o Pai de ambos os possuidores presentes, e ficando as mesmas duas Fazendas entre os Rios Aguapehy-Merim e Aguapehy-Asúdividente. A causa, por que hoje se vê sujeita voluntariamente a Capela dita á esta Freguesia não parece ser outra, senão a proximidade, em que lhe fica para os Santos Sacramentos<sup>6</sup>.

<sup>6</sup>Visitas Pastoriais de Monsenhor Pizarro ao recôncavo do Rio de Janeiro - 1794. 25<sup>a</sup> freguesia de Nossa Senhora d'Ajuda - Orago na sua origem, de Sernambetiba, e hoje de Aguapehy-Merim. fls. 145v a 152 apud GALDAMES, Francisco Javier Müller. *Entre a Cruz e a Coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007, p. 435.

Pelo menos desde 1742, seu pai residia nessas terras, pois ele e sua esposa requereram ao Conselho Ultramarino a demarcação das mesmas.<sup>7</sup> Como podemos notar no trecho supracitado, no ano de 1794 quando Pizarro fez sua visitação, o engenho havia sido dividido em dois: uma parte era administrada pelo Alferes Antonio de Amorim Lima, filho mais velho de Domingos e Maria da Conceição (CABRAL, 2008). Ele tinha sido capitão e, posteriormente, tornou-se Alferes.<sup>8</sup> A capela de Nossa Senhora da Conceição que fora construída em sua fazenda, depois foi transferida para as terras de Guapimirim, por ser mais próxima de lá (FORTE, 1937, p. 45). Pizarro constatou que Antonio, em conjunto com uma irmã solteira, administravam essa porção das terras, herdadas de seu pai, provavelmente já falecido à época.<sup>9</sup> Além destes filhos, Domingos e Maria da Conceição tiveram outros quatro: Francisco, Lourenço, Domingos e José.<sup>10</sup> Domingos também tornou-se alferes.<sup>11</sup> Em uma escritura de quitação de hipoteca, datada de 21 de maio de 1777, consta que D. Maria da Conceição era viúva e testamenteira de seu marido.<sup>12</sup> Informação similar é indicada no relatório do Marquês

<sup>7</sup>AHU\_ACL CU\_017-1, Cx. 48|Doc. 11363. Requerimento do Tenente Antonio de Amorim Lima, e de sua mulher Isabel Coelho de Sousa, em que pedem a demarcação de mil braças de terras que possuíam entre os rios Guapi-Mirim e Guapi-Assú, na commarca do Rio de Janeiro (1741).

<sup>8</sup>ANTT, Registo Geral de Mercês de D. Maria I, liv. 2, f. 205. ANTT, Registo Geral de Mercês de D. Maria I, liv.18, f. 3v. REQUERIMENTO de Antônio de Amorim Lima à rainha [D. Maria I], solicitando confirmação da sua patente de capitão da Companhia do 8º distrito do Terço de Auxiliares de Infantaria da vila de Santo Antônio de Sá, de que é mestre-de-campo Alexandre Alvares Duarte e Azevedo, posto que vagou por falecimento de João de Amorim Lima. AHU-Rio de Janeiro, cx. 113, doc. 12.

<sup>9</sup>Pela quantidade de homônimos nesta família, fizemos correlações com os dados que constavam nas fontes para estabelecer o grau de parentesco entre eles. Acreditamos que as terras foram divididas entre a mãe e o filho mais velho. Mas, pode ser uma parte entre a esposa de Domingos e seu irmão, já que Pizarro indicava que Maria era filha do tenente Antonio de Amorim, mas, na verdade, era sua nora.

<sup>10</sup>“Escritura de dinheiro a juros com hipoteca que fazem Domingos de Amorim Lima e sua mulher Maria da Conceição Cruz ao Doutor Félix da Cunha Ferreira, curador dos menores filhos deles devedores - duas moradas de casas, a primeira de sobrado, sitas na rua das Violas, partindo de uma banda com casas dos herdeiros de Marcos Cardoso e da outra com José Monteiro Fialho, correndo os fundos para a rua dos Pescadores, e a outra térrea, sita no beco de Santa Rita, partindo de uma banda com os herdeiros de Alexandre Filgueira de Carvalho e da outra com casas da fábrica de Santa Rita. Hipoteca feita como garantia da quantia que coube aos quatro filhos do casal, de nomes Francisco, Lourenço, Domingos e José, que haviam herdado de sua avó paterna, Catarina da Conceição, por testamento e para cada um, a quantia de 1:166\$544” AN, 1ON, 138A, p. 78 apud In: ABREU, Maurício. *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara*, séculos XVII e XVIII, 21 mai. 1777, 12 dez. 1768. ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, mç. 409, n.º 5.

<sup>11</sup>“Escritura de venda da segunda parte de uma morada de casas que faz o Alferes Domingos de Amorim Lima a Bento Esteves de Araújo – de sobrado, sita na rua da Quitanda dos Pretos, partindo de uma banda com casas de José Freire(?) Lima e da outra com quem de direito for, herdada de seu tio Lourenço da Cruz(?) Pinto.” Apud AN, 2ON, 109, p. 151v In: ABREU, Maurício. *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara*, séculos XVII e XVIII, 21 mai. 1777. 11 ago. 1781.

<sup>12</sup>“Escritura de quitação de hipoteca de uma morada de casas que faz Dona Maria da Conceição, viúva e testamenteira de seu marido Domingos de Amorim Lima, ao Capitão José Pereira Amarante - de sobrado, sita na rua Direita, partindo de uma banda com casas que foram de Agostinho de Faria e Belchior Gonçalves, hipotecada por escritura de 22/11/1771 [2º Ofício]”. AN, 2ON, 101, p. 126v apud In: ABREU, Maurício. *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara*, séculos XVII e XVIII, 21 mai. 1777.

do Lavradio, de 1778, em que é citado que Antonio de Amorim e sua irmã tinham o engenho que produzia mantimentos e possuía escravos. Além disso, é relatado que ele tinha um porto.<sup>13</sup> Realizava também o transporte e madeira (COUTINHO; CASTRO, 1830, p. 287-288). Quanto à Maria da Conceição, era considerada uma das maiores proprietárias rurais da região (FORTE, 1984, p. 5).

Buscamos processos de perfilhação para descobrir se Domingos tinha reconhecido José Balthazar posteriormente. Mas, não localizamos nenhum registro sobre isso. Quem recorreu a estes instrumentos foram os seus filhos Antônio e Francisco. O primeiro, justificou o fato de querer reconhecer seus filhos dizendo que, por estar solteiro, com mais de 50 anos, e não ter alguém que pudesse deixar seus bens, gostaria que ficassem para seus descendentes. No ano de 1778, deu entrada no processo de perfilhação de quatro filhos que teve com Maria Luísa da Encarnação. Eles chamavam-se Francisco, José, Antônia e Maria. Dizia ainda que esta era a sua última vontade<sup>14</sup>.

Já seu irmão, o capitão Francisco de Amorim Lima entrou com um processo de legitimação para Francisco de Assis de Amorim Lima, nascido em 4 de novembro de 1781<sup>15</sup>. Seu irmão, Domingos, tinha sido o padrinho da criança. Em seu processo, há relatos de que a criança tinha sido criada com os membros da família e sempre considerada como parte integrante. No momento da perfilhação, Francisco de Assis estava com 34 anos (ANRJ, Desembargo do Paço, Legitimações, caixa 124, pac. 3. doc. 50).

Nas habilitações incompletas, localizamos casos similares aos apresentados até o momento, mas com especificidades que nos permitem entender as razões da interrupção de seus processos. Carlos Monteiro da Silva era natural de Colares, mas informara ao Santo Ofício que era de Lamego. Ou seja, já tentou dificultar a obtenção de informações sobre sua ancestralidade. Declarava ser mestre pintor, morador do Rio de Janeiro. Era filho de José Monteiro da Silva e de Francisca Maria. Neto paterno de Pedro Pereira da Silva e de Joana Monteira. Materno de Manuel da Costa, cozinheiro no convento de Colartes da Ordem do Carmo, e de Maria Antunes. Em suas inquirições, as testemunhas informaram que o habilitando encontrava-se muito pobre.

<sup>13</sup> “Eng.os o do Cap.m Ant.o de Amorim Lima, e sua Irmā, avera 80 annos q he fabricado, tem 54 Escravos, fas por anno 50 Caixas, e 2 pipas de agoa ardente, alem de outras colheitas de mantimentos” Relação do Marques de Lavradio - Parte II. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB). Tomo LXXVI. 1913. pp. 290-291.

<sup>14</sup>REQUERIMENTO de Antonio de Amorim Lima à rainha [D. Maria I] solicitando carta de legitimação de quatro filhos que teve com Maria Luísa da Encarnação. AHU-Rio de Janeiro, cx. 117, doc. 82; cx. 118, doc. 30.

<sup>15</sup>Era capitão desde 1782. ANTT, Registo Geral de Mercês de D. Maria I, liv.13, f. 171.

Além disso, tinha trato ilícito com uma mulher cristã-nova, de alcunha “Caracaté”. Com ela tinha tido dois filhos. Além deles, já tinha um filho mulato. Seu processo foi interrompido em 1740 (ANTT, TSO-CG, Habilidades Incompletas, doc. 1104).

Manuel Francisco Gervides, que teve seu processo encerrado em 1743, era natural de Gervide, freguesia de S. Vicente de Oleiros, termo de Guimarães. Era homem de negócios, filho de João Francisco e de Catarina Gonçalves. O habilitando “...sempre foi infamado de trato ilícito com algumas negras...” e tinha diversos filhos ilegítimos (ANTT, TSO-CG, Habilidades Incompletas, doc. 4142).

Já Caetano Mendes da Silva tinha “...trato ilícito com uma mulata e o teve também com uma preta, das quais tem filhos...” (ANTT, TSO-CG, Habilidades Incompletas, doc. 1079). De toda forma, o comissário mencionou que “não obstante este embaraço já *em caso semelhante mandou proceder a judiciais*, parece estar nos termos o habilitando que não consta fosse casado, nem que tenha mais filhos ilegítimos” (Ibid.) (Grifo meu). Apesar do parecer positivo, o processo foi encerrado em 1769 sem uma justificativa para tal (Ibid.).

Nestes processos recusados, a “voz pública” era mais evidente do que nos demais. Em todos os processos, as testemunhas inquiridas pelos comissários respondiam a um longo questionário no qual deveriam dizer se suspeitavam das razões de estarem sendo indagadas; se conheciam o habilitando, seus pais, avós e bisavós; se a testemunha teria ódios ou inimizades por ele; se o habilitando ou seus ascendentes foram presos ou penitenciados pelo Santo Ofício; se era solteiro ou casado quando deixou sua terra natal; se deixou filho legítimo ou ilegítimo e se tudo o que tinha testemunhado era “público e notório”. A esse respeito, a “fama” pública do habilitando era determinante para ele ingressar nas instituições portuguesas deste período. Desta forma, a “fama” e a “voz pública” eram fundamentais para o indivíduo ter sua habilitação aceita ou negada (TORRES, 2003-04, p. 8). Além disso, em alguns casos os habilitandos apresentavam mais de um impedimento, não sendo o fato de ter filhos ilegítimos o único, como buscamos destacar. Em outros, não foi possível determinar a razão da interrupção em relação aos que foram aprovados.

### 3 CONCLUSÃO

Na maioria dos processos apresentados, os agentes inquisitoriais tinham suspeita de ter descendentes e/ ou concubinas negras ou mulatas. Notamos que tal falta foi relativamente contemporizada pela Inquisição. O único processo em que não aparece a questão da “limpeza

de sangue” ou qualidade foi o de João Alvares Fetal. Nele, as testemunhas alegavam que ele tinha tido uma filha com uma mulher casada. Mas, como não conseguiram localizar a criança ou sua mãe, e pelo fato não ser “público e notório” no Rio de Janeiro, ele conquistou a insígnia. Ao comparar com as habilitações incompletas, localizamos casos similares aos apresentados, mas com especificidades que nos permitiram entender as razões da interrupção de seus processos. Carlos Monteiro apresentou locais diferentes de nascimento de seus ascendentes. Além disso, tinha parcos recursos e vivia amancebado com uma cristã-nova, com quem tinha filhos. Para acrescentar, também era pai de um mulato. Manuel Francisco Gervides e Caetano Manoel também tinham trato ilícito com mulheres pretas ou mulatas além de diversos filhos ilegítimos. Nesses casos, os rumores eram mais fortes do que nos aprovados.

Como discutido, em todos os processos, as testemunhas inquiridas pelos comissários respondiam a um longo questionário sobre a vida do habilitando e seus ascendentes e descendentes. A esse respeito, como já indicamos, a “fama” pública do habilitando era determinante para ele ingressar nas instituições portuguesas deste período. Desta forma, a “fama” e a “voz pública” eram fundamentais para o indivíduo ter sua habilitação aceita ou negada (TORRES, 2003-04, p. 8). É importante sublinhar que nossa análise, por ser pautada no aspecto não normativo, ou seja, nas exceções, não buscou apresentar uma amostra exaustiva que poderia nos levar a afirmações quantitativas. Entretanto, seu caráter qualitativo, nos possibilita visualizar algumas tendências do período quanto à habilitação de pessoas que estavam fora do padrão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes manuscritas e impressas

AEAM. Devassa Eclesiástica do ano de 1738, Livro Z1, folha 116v, Francisco Ferreira Simões.

AHU\_ACL CU\_017-1, Cx. 48\Doc. 11363. Requerimento do Tenente Antonio de Amorim Lima, e de sua mulher Isabel Coelho de Sousa, em que pedem a demarcação de mil braças de terras que possuíam entre os rios Guapi-Mirim e Guapi-Assú, na commarca do Rio de Janeiro (1741).

AN, 1ON, 138A, p. 78 apud In: ABREU, Maurício. *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara*, séculos XVII e XVIII, 21 mai. 1777, 12 dez. 1768. ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina, Justificações Ultramarinas, Brasil, mç. 409, n.º 5.

AN, 2ON, 101, p. 126v apud In: ABREU, Maurício. *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara*, séculos XVII e XVIII, 21 mai. 1777.

AN, 2ON, 109, p. 151v In: ABREU, Maurício. *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara*, séculos XVII e XVIII, 21 mai. 1777. 11 ago. 1781.

ANRJ, Desembargo do Paço, Legitimações, caixa 124, pac. 3. doc. 50.

ANTT, CLNH, Condes de Linhares, mç. 52, doc. 97.

ANTT, Feitos Findos, Juízo da Índia e Mina (JIM), Justificações Ultramarinas (JJU), África, mç. 27, n.º 7, cx. 48.

ANTT, Registo Geral de Mercês de D. Maria I, liv. 2, f. 205.

ANTT, Registo Geral de Mercês de D. Maria I, liv.18, f. 3v.

REQUERIMENTO de Antônio de Amorim Lima à rainha [D. Maria I], solicitando confirmação da sua patente de capitão da Companhia do 8º distrito do Terço de Auxiliares de Infantaria da vila de Santo Antônio de Sá, de que é mestre-de-campo Alexandre Alvares Duarte e Azevedo, posto que vagou por falecimento de João de Amorim Lima. AHU-Rio de Janeiro, cx. 113, doc. 12.

ANTT, Registo Geral de Mercês de D. Maria I, liv.13, f. 171.

ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilidades, José, mç. 96, doc. 1384.

ANTT, TSO, CG, HSO, Domingos, mç. 37, doc. 651.

ANTT, TSO, CG, HSO, Francisco Ferreira Simões, mç 74, doc. 1338.

ANTT, TSO, CG, HSO, Francisco Rodrigues da Cunha, mç 88, doc. 1502.

ANTT, TSO, CG, HSO, João, mç. 134, doc. 206.

ANTT, TSO-CG, Habilidades Incompletas, doc. 1079.

ANTT, TSO-CG, Habilidades Incompletas, doc. 1104.

ANTT, TSO-CG, Habilidades Incompletas, doc. 4142.

COUTINHO, Dom Rodrigo de Souza; CASTRO, Conde de Resende Dom José. Aviso de 21 d'Outubro 1799. In: ARAUJO, José Paulo de Figueiroa Nabuco de. *Colleção chronologico-systematica da legislação de fazenda do Império do Brasil*. 1830. pp. 287-288.

Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal. Lisboa: Officina de Manoel da Sylva, 1640.

Relação do Marques de Lavradio - Parte II. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB). Tomo LXXVI. 1913. pp. 290-291.

REQUERIMENTO de Antonio de Amorim Lima à rainha [D. Maria I] solicitando carta de legitimação de quatro filhos que teve com Maria Luísa da Encarnação. AHU-Rio de Janeiro, cx. 117, doc. 82; cx. 118, doc. 30.

Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro ao recôncavo do Rio de Janeiro - 1794. 25ª freguesia de Nossa Senhora d'Ajuda - Orago na sua origem, de Sernambetiba, e hoje de Aguapehy-Merim. fls. 145v a 152 apud GALDAMES, Francisco Javier Müller. *Entre a Cruz e a Coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007

## Bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras, 2000.

AMANTINO, Márcia. CARDOSO, Vinicius Maria. "Múltiplas Alternativas: diversidade econômica da Vila de Santo Antonio de Sá de Macacu - Século XVIII". In: *Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada* – Vol. 3 Nª 5 Jul-Dez 2008. Disponível em: <[http://www.ufjf.br/heera/files/2009/11/artigo\\_4.pdf](http://www.ufjf.br/heera/files/2009/11/artigo_4.pdf)> . Acesso em 29 jan. 2018.

CABRAL, Diogo de Carvalho. "Floresta, política e trabalho: a exploração das madeiras-de-lei no Recôncavo da Guanabara (1760-1820)". In: *Revista Brasileira de História*. vol.28 n.55. São Paulo, Jan./Jun. 2008. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882008000100011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882008000100011)>. Acesso em: 15 jan 2019.

CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé*. Bauru: Edusc, 2006. p. 40.

CRUZ, Roberta Cristina da Silva. *Familiaturas controversas: as normas e as práticas do Santo Ofício (Rio de Janeiro, 1725-1807)*. Tese de doutorado. Niterói: UFF, 2020.

FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Conciênciia*: Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

FONSECA, Fernando Taveira da. "Scientiae thesaurus mirabilis: estudantes de origem brasileira na Universidade de Coimbra (1601-1850)". In: *Revista Portuguesa de História*, t. XXXIII. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1999. pp. 558-559. Acesso em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/144018247.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2018.

FORTE, José Matoso Maia. "Vilas fluminenses desaparecidas". In: *Revista da Sociedade Brasileira de Geografia do Rio de Janeiro*. Tomo XLIV, 1937.

FORTE, José Matoso Maria. *Vilas fluminenses desaparecidas (Santo Antonio de Sá)*. Itaboraí: Prefeitura Municipal de Itaboraí, 1984.

FRAGOSO, João. "A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial". In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÉA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRIDMAN, Fania. "Freguesias fluminenses ao final do Setecentos". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 49, março-setembro, 2009, pp. 91-106. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/34641/37379>>. Acesso em 29 jan. 2018.

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Indignos de servir: os candidatos rejeitados pelo Santo Ofício português (1680-1780)*. Tese de doutorado. Mariana: UFOP, 2018.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

PEDREIRA, Jorge. "Brasil, fronteira de Portugal. Negócio, emigração e mobilidade social (séculos XVII e XVIII)." In: *Anais da Universidade de Évora*. Évora: Universidade de Évora, 1998-1999, p. 47-72. Disponível em: <[https://www.academia.edu/32413927/Brasil\\_fronteira\\_de\\_Portugal.\\_Neg%C3%B3cio\\_emigr%C3%A7%C3%A3o\\_e\\_mobilidade\\_s%C3%A9culos\\_XVII\\_e\\_XVIII\\_](https://www.academia.edu/32413927/Brasil_fronteira_de_Portugal._Neg%C3%B3cio_emigr%C3%A7%C3%A3o_e_mobilidade_s%C3%A9culos_XVII_e_XVIII_)>. Acesso em: 20 ago 2018.

RAMOS, Donald. "Do Minho a Minas". In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte, v. 44, n. 1, jan./jun., 2008, p. 133-153. Disponível em: <[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm\\_pdf/RAPM%2006%202008\\_do%20minho%20a%20minas.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/RAPM%2006%202008_do%20minho%20a%20minas.pdf)>. Acesso em: 10 set. 2018.

ROWLAND, Robert. "Brasileiros do Minho: emigração, propriedade e família." In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (orgs.). *História da Expansão Portuguesa: Do Brasil para África (1808-1930)*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. 4, 2000.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. "Famílias e negócios: a formação da comunidade mercantil carioca na primeira metade do setecentos. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Org.). *Conquistadores e Negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos*. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SERRÃO, Joel. "Conspecto histórico da emigração portuguesa.". *Análise Social*, v. 8. N. 32 (1970) p. 597-617. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documents/1224258510R3rFG4jc9La79ZA4.pdf>>. Acesso em 20 ago 2018.

SOUZA, Laura de Mello. *Norma e Conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

STUMPF, Roberta Giannubilo. *Os cavaleiros do ouro e outras trajetórias nobilitantes: as solicitações de hábitos das ordens militares nas Minas setecentistas*. Tese de Doutoramento em História. Brasília: Unb, 2009.

TORRES, José Veiga. “Da repressão à promoção social: A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº40, outubro de 1994.

TORRES, Max Sebastián Hering. "Limpieza de Sangre" ¿Racismo en la Edad Moderna?. In: *Tiempos Modernos* 9 (2003-04). ISSN: 1139-6237.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Imagem do fundo: Detalhes do Ficheiro:Orbis Terrarum Nova et Accuratissima Tabula, de Nicolaes Visscher, 1658.



# Em Perspectiva

Revista do PPGH/UFC