

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

O SAGRADO E O PROFANO NO PARANÁ SETECENTISTA.

CURITIBA

2005

FABRÍCIO FORCATO DOS SANTOS

O SAGRADO E O PROFANO NO PARANÁ SETECENTISTA.

Monografia apresentada como requisito de conclusão da graduação do curso de História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. José Roberto Braga Portella

Curitiba

2005

Aos poucos que ainda existem...

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais (Jorge e Cleusa), Tia Rose, Vó Palmira, Rodrigo; Aos amigos de infância e que ainda hoje estão comigo: Pedro, Eduardo, Renan, Lucas; Aos alunos integrantes do CEDOPE que me ajudaram: Rosangela, Júlia, Allan Kato, Ana Emília, Fernando Kowalski; Aos Professores da UFPR, especialmente Sérgio Odilon Nadalin (Sérgião), José Roberto (Peninha), Maria Luiza, Magnus, Antonio César; Rodrigo e Diogo (Ars Notória) em nome da “tríade”!; Daniela, Nilson e Gustavo (War Kommand), Guinter, Guilherme; Pessoal da minha turma: César, Silvio, Anderson, Diogo (Fantasma), Rodolfo, Torinho, Isa, Carmem, Ana Luisa, Rafael, Tatiana (acho que escrevi errado), Klassen (Alemão), Fábio Machioski; Camaradas da Federal ou não: Athos, Guga, André; Otto, Tahan, Alan Gruba, Willian, Ricardo (primo), Raphael (primo), Daniel (Metal Lord), Guilherme (Berne), Chuchy (YEAH!); Ao Serginho da coordenação do nosso curso, que sempre resolve os problemas de todos, e aos demais que deveriam certamente estar aqui, mas que esqueci de citar.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – IGREJA E MAGIA NOS SÉCULOS XV E XVI.....	5
CAPÍTULO II – BUSCA PELA RECUPERAÇÃO DO CATOLICISMO E EXPANSÃO MARÍTIMA: A COLÔNIA COMO UM PARAÍSO OU COMO UM INFERNO?.....	15
CAPÍTULO III – CRENÇAS, PRÁTICAS MÁGICAS E MORAL CRISTÃ NO PARANÁ SETECENTISTA.....	27
CONCLUSÃO.....	40
ANEXOS.....	43
REFERÊNCIAS.....	52

INTRODUÇÃO

A produção historiográfica a respeito do tema da religiosidade na era moderna, notadamente a partir da década de 1970, centrou esforços na observação das formas que ela assume em configurações sociais específicas. Reconhecia-se, portanto, a impropriedade de se aplicar perspectivas de análise lineares e generalizantes para fenômeno tão complexo. E, sobretudo, reconhecia-se a relação fundamental entre o contexto sócio-espacial e as modalidades de interação dos grupos sociais com a esfera do sagrado.

É nesta direção que se direcionou a presente investigação. O objetivo deste trabalho, por sua vez, é o de recompor formas de relacionamento e da percepção do sagrado no Paraná setecentista.

Buscou-se retratar em um primeiro momento, a percepção mágica de mundo no contexto europeu, abordando questões referentes aos medos que atemorizavam grande parte da população campesina européia em idos do século XV.

O intento de tal abordagem foi o de demonstrar como crenças típicas do paganismo europeu se mantinham fortemente arraigadas na sociedade, mesmo com os esforços de cristianização empreendidos pela Igreja Romana. Nessa direção, a Igreja se viu forçada a adotar métodos de conversão que aproximavam o cristianismo da religiosidade popular, atitude que desencadeou uma série de questionamentos efetivados por cristãos que não viam com bons olhos essa aproximação.

Conseqüentemente, abria-se espaço para a ascensão de setores protestantes na Igreja que, revoltados com o que denominavam de “não distinção entre sagrado e profano” no âmbito religioso, forçariam por meio de suas indagações e acusações toda uma reforma do catolicismo. Para a Igreja católica uma reação acerca das críticas sofridas se fazia necessária. E a mesma viria com o Concílio de Trento (1545-1563).

Dessa forma, os doutores da Igreja Romana buscaram reformular o próprio catolicismo, legando aos seus ritos e sacramentos formas e valores que em momento algum deveriam ser associados com elementos de origem pagã. Tentava-se assim, estipular uma forma de “religião oficial”, a qual todos os “bons fiéis” deveriam seguir.

Nesse sentido, procurou-se, no segundo capítulo deste estudo, analisar os cânones tridentinos que objetivavam a recuperação do catolicismo perante os avanços protestantes amplamente observados na Europa. Em um segundo momento de análise dessa questão, inseriu-se na discussão a questão de como no século XVI a Igreja percebeu os desafios da política evangelizadora como uma estratégia de expansão da fé católica, atitude que possibilitaria uma outra perspectiva acerca dos planos colonizadores efetivados pelos países que concordaram com as novas políticas de Trento.

As navegações empreendidas por países como Portugal, por exemplo, eram tidas como aventuras maravilhosas que possibilitariam ao seu término a descoberta de um *Novo mundo*, passível de ser explorado economicamente e extremamente propício à expansão do catolicismo romano.

Entretanto, a percepção acerca da colonização europeia em novas terras, como o Brasil, seria marcada ora por momentos de euforia em relação às novas possibilidades para o reino luso e para a cristandade, ora por momentos de plena frustração, pelo menos em relação à propagação da moral cristã.

Aborígenes lascivos cuja essência parecia ser demoníaca; uma natureza que, embora rica e lucrativa, atormentava com insetos e outras “pragas”; colonos que preconizavam os pecados ao invés das virtudes; falta de uma organização sólida da estrutura eclesiástica colonial, e os escravos africanos com suas práticas religiosas que mais pareciam os *sabbaths* europeus, são os elementos que remetem ao sentido “obscuro” e “nefasto” da colonização.

Dessa forma, inferno e colônia seriam vistos, muitas vezes, como praticamente sinônimos. A Igreja tridentina, ciente do “caráter satânico” dos habitantes da nova terra, lutava pela instauração do sagrado na sociedade, reprimindo e buscando anular todas as formas de religião que se distinguiam da forma oficial. Entretanto, a percepção mágica da natureza e do homem, que representava o obstáculo maior para a missão evangelizadora em terras coloniais, ainda se fazia presente.

O terceiro e último capítulo desta investigação se direciona nesse sentido. Por meio da análise de processos-crime movidos no Paraná setecentista¹ e das obras “Memória Histórica de Paranaguá” de Antonio Vieira dos Santos e “História da América Portuguesa”

¹ Processos gerais antigos do arquivo Dom Leopoldo Duarte de São Paulo integrantes do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses, sécs XV a XIX da UFPR.

de Rocha Pita, buscou-se constatar tanto traços de sobrevivência da visão mágica de mundo, como a inserção superficial dos valores cristãos na sociedade, demonstrando como “sagrado e profano” ainda se confundiam.

O primeiro dos processos utilizados diz respeito a uma prática bastante comum entre as populações européia e colonial, que em tempos de reforma católica, passou a ser fortemente repreendida: a adivinhação. Prática freqüentemente associada a Satã, a adivinhação foi comumente rotulada de “feitiçaria” pelo Tribunal do Santo Ofício. E seus praticantes, conseqüentemente, não escapavam da vigilância inquisitorial.

O segundo documento relata a “ira” de um iconoclasta que teria queimado duas imagens: uma de nossa Senhora da Conceição e a outra de Jesus. Tal fonte, embora muito fragmentada, aponta indícios de uma relação marcada muitas vezes pela proximidade que as pessoas possuíam com os santos no período moderno. Essa relação especial, que era cultivada com imagens santas, aponta para um aspecto “material da religião”, marcado fundamentalmente pelo “poder mágico” que era atribuído por muitos aos santos.

O último processo apresenta uma série de crimes que teriam sido cometidos pelo vigário Antonio Esteves Ribeira. Diversos “escândalos” são atribuídos ao pároco, que como demonstra o documento, inclusive se vangloriava de alguns deles. Esse comportamento, nem um pouco ortodoxo, expõe um dos maiores empecilhos enfrentados pela Igreja tridentina em sua propagação pela “verdadeira doutrina”: a fragilidade, principalmente no plano colonial, do aparelho eclesiástico. Muitos párocos, que deveriam dar o exemplo de conduta a ser seguido pelos fiéis, caminhavam na direção oposta dos valores que eram preconizados nos cânones tridentinos.

Evidentemente, outros crimes que iam contra os valores que “um verdadeiro cristão deveria possuir” foram encontrados no levantamento primário das fontes a serem utilizadas neste trabalho. Brigas em igrejas, padres que proferiam injúrias em frente dos fiéis, adultérios e bigamias são apenas alguns exemplos de serem citados nessa direção.

No entanto, optou-se por escolher os processos acima mencionados devido ao seu maior estado de conservação – em outros documentos previamente observados diversas informações que poderiam ser utilizadas no decorrer da análise estavam inacessíveis devido ao estado precário em que as fontes se encontravam – além da relação mais próxima que possuem com o objeto de pesquisa. A prática de “feitiçaria” e a queima de imagens não

refletem apenas os desvios de conduta religiosa que havia na colônia, mas também, transparecem sobrevivências de crença em uma “força mágica”.

Por fim, objetivou-se enriquecer o campo historiográfico paranaense fundamentalmente, destacando a amplitude de alguns aspectos presentes nas concepções religiosas da população, pois estudos que priorizem essa temática são praticamente inexistentes em nossa produção historiográfica.

CAPÍTULO I – IGREJA E MAGIA NOS SÉCULOS XV E XVI

Feitiços e magias são elementos que possuem presença marcante na complexa religiosidade do período moderno (séc. XV a séc. XVIII). Tais práticas podiam ser encontradas não somente no espaço rural repleto de paganismo, onde crenças místicas tinham presença marcante, mas também podiam ser observadas, de uma certa forma, na própria Igreja.

Os eclesiásticos do *medievo*, através da forma que atribuíram ao cristianismo durante esse período, tornaram a Igreja em uma instituição onde a distinção entre as práticas mágicas, pagãs por excelência pelo menos no plano teórico, e as sacras, era praticamente imperceptível. “Pois admitiam uma situação em que, muitas vezes, a crença na potência mágica da Igreja era fundamental para a devoção popular”¹. Conseqüentemente, o aspecto mágico e o devocional cristão formariam um só conjunto. Ou seja, havia um “mundo” – como será demonstrado posteriormente – onde a magia não estava presente somente nos ritos pagãos, mas também na Igreja.

A “realidade” européia, principalmente no que se diz respeito ao espaço rural, contribuía imensamente para uma “percepção mágica” do mundo. Do século XIII ao XVI principalmente, calamidades incessantes varriam países como a França. Robert Muchembled destaca que nesse ínterim a realidade social foi profundamente modificada devido às flutuações econômicas decorrentes das desgraças que afligiam os franceses. Como resultado de tal situação, uma “insegurança material” passou a ser gerada no interior da sociedade. “Os camponeses lutavam desesperadamente contra a fome e frio, contra uma natureza hostil”².

Jean Delumeau destaca que os temores não conheciam limites. As intempéries, portanto, poderiam vir das noites sombrias de inverno, das florestas – que sempre assombraram a maioria dos camponeses europeus – ou do mar repleto de monstros híbridos e sereias que encantavam os homens para depois lançá-los às águas entre outros perigos. Portanto, a falta de segurança parecia ser uma constante entre a maioria da população

¹ THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo : Companhia das Letras, 1991 p. 54

² MUCHEMBLED, Robert. **Culture Populaire et Culture des Élités Dans La France Moderne (XV^e-XVIII^e siècle)**. France : Champs Flammarion, 1978.

européia desde fins da idade média. Logicamente, as dificuldades que afligiram grande parcela do *Velho Mundo* como a fome, a peste e o conseqüente aumento na taxa de mortalidade, contribuíram imensamente para que essa sensação de insegurança aflorasse.

Ainda nessa direção, dois outros medos eram bastante recorrentes dentro do cotidiano das populações campestres. O primeiro deles era gerado em decorrência da crença em fantasmas que, hipoteticamente, faziam menção ao passado nefasto de grande parte das pessoas no *Velho Mundo*. Dessa forma, as angústias sofridas anteriormente se faziam sentir novamente, produzindo no interior do presente sensações parecidas com as que varreram a Europa em tempos de peste. Anos mais tarde, esses sentimentos viriam a ser potencializados com o advento das forças malignas e das tropas infernais bastante comuns no imaginário renascentista.

O segundo dos medos estava relacionado à noite. Habitat natural de todas as criaturas mórbidas e que, envoltas pelas trevas, planejam a perda física e moral do homem³. Nela residiam os subversores, como os animais maléficos e os homens que “odeiam a luz”. Portanto, podemos salientar que diversos medos sentidos em função da noite consistiam em adversidades, “perigos” como chama Delumeau, “reais”. A sensação de estar “preso” pela escuridão certamente aterrorizou e ainda aterroriza os homens. Nela a incerteza impera. Assim, outros perigos poderiam – e foram como demonstrou Delumeau em *História do Medo no Ocidente...* – ser desencadeados.

Nesse sentido, “medos reais” – da morte, do frio e da fome – são gerados na medida que desencadeiam “medos imaginários” como salienta Muchembled⁴. O mundo natural, que além de proporcionar aos homens um desafio maior do que esses podem suportar, é o cenário de fenômenos que fogem à compreensão. “O sobrenatural é onipresente”⁵. O autor acima citado descreve com perfeição tal quadro: “a incapacidade de dominar o mundo físico não provém somente das repercussões precárias das condições de vida, mas também de ‘homens fracos’, ‘homens inquietos’(...)”⁶.

³ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**. Uma cidade sitiada. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. p. 96.

⁴ MUCHEMBLED, Robert. **Op cit.** p. 34.

⁵ **Id. Ibid.** p 34.

⁶ **Id. Ibid.** p 40

“Na Europa do começo da Idade Moderna, o medo, camuflado ou manifesto, está sempre presente em toda parte. Assim é em toda civilização mal armada tecnicamente para responder às múltiplas agressões de um meio ameaçador”⁷, pois para os camponeses principalmente, a natureza é uma ordem designada por algo superior.

Nessa direção, as preocupações de grande parcela da população camponesa européia também podem ser vistas como um medo do futuro. Se a atual situação já não era nem um pouco favorável, o que esperar do dia de amanhã? “Na civilização de outrora, o amanhã era mais objeto de temor do que de esperança”⁸.

Logicamente, soluções eram buscadas para cessar, ou pelo menos tentar, as angústias geradas por tamanha adversidade. A mais recorrente era, sem sombra de dúvida, a magia. Dessa forma, podemos dizer que ela surge como um instrumento, como um meio provável, de buscar um controle sobre aquilo que não se conhece e que, na maioria das vezes, devido aos fatores mencionados acima, se teme. Conseqüentemente, realizavam-se feitiços, benzeduras que, de certa forma, faziam jus à essência da religiosidade popular européia, repleta de histórias maravilhosas e superstições das mais diversas que reafirmavam, na medida em que fortalecia, a presença da percepção mágica do homem e também da natureza. Assim, não seria exagero imaginar, devido a essa característica, que os “agentes” das magias, os feiticeiros, bruxos e nigromantes – como passaram a ser mais comumente designados após a publicação do *Malleus Maleficarum* em 1486 – podiam ser considerados como pessoas imbuídas de um poder sobrenatural.

Para Muchembled, a vila era uma outra proteção buscada pelos camponeses em meio às enormes dificuldades e ao temor da força funesta que representavam a morte e as penúrias que a antecipavam. “A vila representa uma esfera de segurança, junto a um espaço interno que acolhe, juntamente com os entes queridos, do espaço exterior que representa o perigo”⁹. Assim, o vilarejo consistia em um local privilegiado, que trazia “conforto” em relação às florestas onde as feras noturnas – lobos na maioria das vezes – ficavam sempre à espreita.

⁷ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**. Uma cidade sitiada. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. p. 41.

⁸ **Id Ibid.** p. 76

⁹ MUCHEMBLED, Robert. **Op cit.** p. 79.

Assim sendo, “a presença do sobrenatural exprime a si mesma na religião popular, criando uma forma de ‘cristianismo folclórico’¹⁰, ou como destaca Jean Delumeau, um “magismo cristão”. Ou seja, há uma “imensa dispersão do sagrado que ‘investe’ o universo de forças que, em princípio, não são ‘boas’ e nem ‘más’¹¹. Portanto, a cultura popular se expressa no meio rural através de uma visão apenas superficialmente cristã, sendo o caráter mágico primordial¹².

Como a Igreja se encontrava perante a essa situação onde todos os males eram explicados, fundamentalmente, por uma lógica pagã? Para Keith Thomas, a Igreja Romana, devido ao quadro da religiosidade de fins da Idade Média, se viu “oprimida pela tradição de que a realização de milagres era o meio mais eficaz de demonstrar seu monopólio da verdade”¹³. Conseqüentemente, podemos supor, que a Igreja deveria ser vista como um invólucro de poder mágico para garantir a continuidade da evangelização dos pagãos.

Nessa direção, um dos aspectos fundamentais do processo evangelizador constituía em aproximar a fé cristã à realidade camponesa. Seqüencialmente, os clérigos buscavam homogeneizar a religiosidade presente, primordialmente, nas vilas e nos campos. Atitude que se assemelha ao que será feito anos mais tarde no Brasil colonial: uma espécie de controle, de “mecanismo regulador” das práticas religiosas que deveria funcionar, digamos, ao “sabor das circunstâncias”. Entretanto, essa estratégia de ação acabou por gerar um dos argumentos centrais da Reforma Protestante como será apontado a seguir.

Ainda destacando os estratagemas – se assim podemos chamá-los – adotados no empreendimento romano de evangelização, podemos perceber métodos de “conversão” que buscavam inserir valores cristãos no cotidiano dos camponeses. Um deles consistia na utilização de elementos dos cultos pagãos dentro da cerimônia cristã. Trazer o fogo para dentro do templo - representado pelas velas e lamparinas - e periodizar festas cristãs em datas antes utilizadas para cerimônias pagãs são os exemplos mais recorrentes a serem citados nesse sentido.

Entretanto, ainda podemos citar o papel fundamental que os “santos” assumiram dentro do processo de homogeneização cristão. “Os santos estavam sempre a postos para cuidar de uma variedade de eventualidades diárias. As grávidas podiam usar relíquias

¹⁰ **Id. Ibid.** P. 37.

¹¹ **Id. Ibid.** p. 39.

¹² **Id. Ibid.** p. 117.

¹³ THOMAS, Keith. **Op. Cit.** p. 35

santas – cintos, saias e casacos – guardadas para tal fim por diversas casas religiosas (...)”¹⁴. Atitude que, devido ao poder místico envolvido nas diversas situações em que poderiam ser utilizados, aproximava os mesmos dos feiticeiros e mágicos.

Tal citação toca em uma questão importante dentro da configuração interna desse “magismo cristão”: os símbolos religiosos. Muitas relíquias podiam ser utilizadas sem que fossem consideradas pela Igreja como manifestações de superstição. Trechos dos evangelhos, por exemplo, podiam conter, para grande parcela da população camponesa européia, poderes que “repelisses” o mal e que, conseqüentemente, traziam uma sensação de segurança aos seus portadores. Poder que, como destaca Thomas, não fora em nenhum momento reivindicado pelos teólogos¹⁵.

Ainda podemos salientar, tendo como sustentáculo obras bastante representativas da historiografia acerca do tema, os sacramentos dentro dessa discussão. “A missa, em particular, estava associada ao poder mágico, e deve-se dizer que a doutrina da Igreja foi pelo menos indiretamente responsável pelo fato”¹⁶. Submetido a um processo de reinterpretação, o rito da missa foi exposto a uma espécie de deslocamento de poder. Como resultado, atribuiu-se à consagração do pão e do vinho efetivada pelo sacerdote um valor mágico. Dessa forma, o padre passaria a ser dotado de um poder “maior”. E os dizeres proferidos de maneira ritualística por ele seriam capazes de transubstanciar a matéria.

De maneira esquemática podemos ilustrar a situação da seguinte forma:

Rito da missa: *Modus Operandi* eclesiástico → Transubstanciação → “Magia” na visão das pessoas comuns.

O batismo, assim como a cerimônia da sua confirmação e a do casamento, também recebeu uma significação especial dentro do imaginário popular. Muitas pessoas das comunidades rurais em especial eram crentes de que, depois de batizada a criança, a mesma teria um desenvolvimento melhor. Até a água a ser utilizada no cerimonial poderia ser dotada de propriedades especiais.

Portanto, da mesma forma que a missa “todos os outros sacramentos cristãos geraram um conjunto de crenças parasitárias que atribuíam a cada cerimônia um significado

¹⁴ **Id. Ibid.** p. 37

¹⁵ **Id. Ibid.** p. 40.

¹⁶ **Id. Ibid.** p. 41

material que os dirigentes da Igreja nunca haviam alegado”¹⁷. Conseqüentemente, embora o alto clero insistisse em realizar uma profusão cada vez maior de novos valores em sua luta contra o paganismo, o cristianismo se diluía, como mostram esses exemplos, na imensidão das crenças populares.

Entretanto, traços da cultura pagã européia também iam sendo enfraquecidos na medida em que elementos cristãos passavam a ser inculcados dentro do plano religioso popular. O sagrado estava assim presente no cotidiano camponês, porém tratava-se de uma outra forma de sagrado, que podia estar em alguns objetos ou mesmo advir de palavras e gestos rituais. Nas palavras de Muchembled, tratava-se de um sagrado “um pouco mágico e um pouco cristão”¹⁸, onde um sucesso material – advindo, no plano popular, dos cerimoniais – era atribuído às formulas espirituais da Igreja, como aponta Thomas.

Logicamente, esse misto de cristianismo e magia não agradava a todos. Nesse sentido, questionamentos cada vez mais freqüentes e representativos começaram a ser efetivados a respeito da forma implementada ao sagrado pela Igreja Romana. Thomas destaca que já no ano de 1395 os Lolardos execravam os ritos principais do catolicismo romano, afirmando assim uma posição, como salienta o autor, “ultraprotestante”¹⁹.

A Reforma viria, portanto, como principal meio para a distinção entre magia e religião. Para os protestantes, a Igreja estava sendo desvirtuada de seu real propósito e caindo nas suscetibilidades das trevas. É nesse exato momento que o clima de terror e a “cultura do medo” passam a ser perceptíveis na Europa moderna. Nesse sentido, toda a simbologia presente nos sacramentos ministrados pela Igreja Romana e no seu esforço de conversão passou a ser tida como profana. Conseqüentemente, a “magia da igreja medieval”, que ainda se fazia sentir na idade moderna, tornou-se execrável na medida em que representava – para os protestantes – mera superstição²⁰.

Os Lolardos, já citados, bradavam veementemente contra certos elementos mágicos presentes no culto católico. A água benta e o pão sagrado eram tidos pelos adeptos do protestantismo inicial como meros utensílios dentro da configuração do rito da missa. Um pedaço de pão não se tornaria dotado de propriedades especiais por causa de meros dizeres.

¹⁷ **Id. Ibid.** p. 45

¹⁸ MUCHEMBLE, Robert. **Op. Cit.** p. 113.

¹⁹ THOMAS, Keith. **Op Cit.** p. 55.

²⁰ A situação para a Igreja católica se agravaria ainda mais no século XVI quando seus métodos representariam, para os protestantes, os intentos de Satã.

Os padres, fundamentais dentro da cerimônia, não seriam muito diferentes de meros feiticeiros. A missa, portanto, não seria muito diferente de um ritual pagão.

O momento da discussão é apropriado para retornarmos ao problema inicial: A Igreja romana sustentaria com seus métodos de conversão a magia no âmbito popular? Já vimos que sim, e o rito da missa talvez seja o exemplo que melhor corrobora essa questão. Afinal, “na medida em que infortúnios físicos podiam ser explicados em termos espirituais, poderiam ser enfrentados com armas espirituais, e nisso a Igreja reivindicava seu monopólio”²¹. Entretanto, tratava-se justamente de uma tolerância como afirmavam os puritanos?

A magia popular não era vista pelos tribunais eclesiásticos como sendo fundamentalmente diabólica. Para Thomas, “nenhum membro do clero negaria que um acordo tácito com Satã estava implícito na prática da magia, mas pouquíssimos parecem ter levado as implicações disso tão a sério quanto seria de se esperar”²². Assim sendo, as indagações a respeito de supostos pactos diabólicos para trazerem infortúnios ao mundo dos homens se originavam, primordialmente, dos setores protestantes. Entretanto, seria uma atitude tola imaginar que a Igreja não combatesse a magia popular. O esforço de cristianização por si só já prova o embate. O que era questionado, porém, era o método e sua eficácia, que para os protestantes não representava o verdadeiro espírito da Igreja, mas sim, o seu oposto.

Sinal claro – não somente para os Lolardos, mas também para os puritanos que acreditavam fortemente que as intempéries do mundo eram fruto da tolerância da Igreja para com a magia²³ - da vinda de Satã, do fim dos tempos. Já na Alemanha, o terror se alastrava com uma força ainda mais surpreendente. Nos primeiros trinta anos do século XV, a crença – talvez a certeza – de que o Diabo era o senhor deste mundo era bastante comum.

Carlos Roberto Nogueira destaca amplamente que a consolidação da “força” do Diabo, o momento da sua glória, se dá justamente na reforma protestante. Assim, toda uma reestruturação acerca da imagem de Lúcifer é efetivada nesse período. Seu poder agora é fenomenal como demonstra o autor, e sua presença se faz sentir no cotidiano de toda

²¹ THOMAS, Keith. **Op. cit.** p. 53.

²² **Id. Ibid.** p 218.

²³ **Id. Ibid.** p. 82.

sociedade européia. “ (...) no século XVI, quando todas as forças da religião organizada estavam há séculos mobilizadas para formular a noção de um Satã pessoal, ele tinha uma realidade e uma imediatez que não podia deixar de apoderar-se até mesmo dos espíritos mais fortes”²⁴.

Allan Macfarlane, nessa direção, destaca que uma tipologia de comportamento pode ser observada numa sociedade onde o Mal se faz sentir abruptamente. “As coisas não são o que parecem ser: por trás do rosto sorridente esconde-se o ódio, o gesto amistoso conduz à queda. Uma pessoa é ao mesmo tempo um vizinho e possivelmente membro de uma organização secreta e subversiva”²⁵. Assim gerava-se no período moderno a ânsia de “ver” o Mal e de identificá-lo, além da necessidade de senti-lo sempre presente, a espreita.

Como conseqüência, uma ampla e rica demonologia foi criada por católicos e protestantes. Súcubos e Íncubos atormentavam os sonhos dos homens trazendo perversões às suas mentes. Feitiços podiam ser lançados por mágicos que, em muitos casos, incitavam os mais diversos demônios a causarem danos às plantações e à criação de animais. Monstros fantásticos, geralmente híbridos de animais terrestres e voadores, poderiam ser evocados à noite por meio de cerimoniais macabros onde crianças eram servidas como oferendas a fim de satisfazer as vontades funestas de tais criaturas.

Inúmeros manuais foram redigidos com o intento de demonstrar os diversos poderes dos quais dispunham Satã e suas legiões. A leitura de tais tratados, era imprescindível para quem quisesse identificar e, conseqüentemente, se proteger das ações mais nefastas que os homens poderiam presenciar.

Satã, os diabos: o discurso demonológico emprega indiferentemente o singular ou o plural. A ubiquidade da ação diabólica leva postular não só o extraordinário poder de Lúcifer, mas também a existência de um exército de anjos do mal que obedecem docilmente a seu chefe como os anjos executam as ordens de Deus. Mesmo que o próprio Satã, como acreditam certos teólogos, resida no inferno, seus agentes habitam nosso universo (ai de nós!)...²⁶

Trata-se de uma visão que, embora tenha sido perpetuada pela cultura dirigente, nos remete ao lado fantástico da cultura popular que, no século XV, passará a ser “demonizado”

²⁴ **Id. Ibid.** p. 382.

²⁵ MACFARLANE, Allan. **A Cultura do Capitalismo**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor Ltda, 1989. p. 130.

²⁶ DELUMEAU, Jean. **Op. cit.** p. 257.

com uma amplitude até então não observada. Assim, o demônio precisa ser combatido de todas as formas e em todos os lugares: na própria Igreja como diria Lutero, sendo o papa o Anticristo; nas injúrias protestantes por “Ele” professadas como rebatia o lado católico e ainda nas inspirações que o mesmo insuflava em toda população.

Assim, “O mal domina todas as consciências. O Homem moderno sente-se inseguro, insegurança baseada na crença de um Satã todo poderoso, identificado a todas as desgraças e azares que ocorriam no mundo”²⁷. Sentimento que, potencializado pela proximidade cada vez maior do Diabo, tornou possível o sucesso da Reforma e o frenesi em relação às bruxas. Eis a *mass media* da Renascença²⁸ que despertou o sentimento de predestinação em Lutero, potencializado depois em Calvino.

Nada escaparia à ação de Satã. A Igreja, como já fora explicitado, encontrar-se-ia em um lugar obscuro para os protestantes. Suas ações – salientando fundamentalmente a forma de conversão dos pagãos – não representariam as puras intenções de Deus. Ao contrário, demonstrariam a podridão a qual o Diabo e seus representantes – eclesiásticos, mas principalmente o Papa – insistiam em propagar. “Sortilégios satânicos”, ou os resquícios de paganismo, presentes nos cerimoniais católicos eram afrontas imperdoáveis para os protestantes. As pressões ao alto clero aumentavam e, a cada dia, novas “injúrias” – agora na ótica do catolicismo – eram proferidas e energicamente reafirmadas.

Conseqüentemente, a indagação torna-se inevitável: havia, portanto, uma distinção entre o espaço pertencente ao sagrado e os domínios de tudo que era profano? Creio que a resposta seja negativa. Sagrado e profano eram um só conjunto de elementos, fato que atormentava tanto protestantes quanto – como será exposto em um momento mais oportuno – católicos.

Os reformadores da Igreja, acreditando piamente que lutavam contra as próprias legiões demoníacas, buscavam a glória do cristianismo e a restauração da ordem na qual tudo deveria seguir. Desejavam assim, hipoteticamente, a regeneração da Igreja como instituição ao passo que ansiavam também, em um plano maior, a reabilitação do homem.

Os católicos, por sua vez, rebatiam todas as acusações sofridas reforçando a essência diabólica das críticas recebidas. Os protestantes estabeleceram toda a desordem, e

²⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão**. São Paulo, Ática, 1986. p. 78.

²⁸ Expressão utilizada por Jean Delumeau em “A História do Medo no Ocidente...”

assim, seria fundamental buscar soluções práticas para solucionar todos os problemas referentes aos dogmas que abriam espaço para questionamentos.

Vontades distintas, mas que remetem a uma influência milenarista presente em ambos os casos. Dom Manuel, por exemplo, “encarnará” os anseios da cristandade durante o período das grandes navegações, ao passo em que chama para Portugal, a responsabilidade dos empreendimentos ultramarinos. Fato que possibilitará, posteriormente, uma nova perspectiva para a Igreja católica acerca da expansão marítima colonizadora.

Porém, em meio dos conflitos religiosos amplamente presentes na Europa moderna, se encontrava, ainda arraigada no cotidiano dos camponeses, a cultura popular. Nesse sentido, a visão mística de mundo ainda se fazia sentir, fato que impulsionaria juntamente com a Reforma – como já fora anteriormente destacado – uma repressão, caracterizada mais visivelmente pela intenção homogeneizadora da Igreja católica pós Concílio de Trento.

CAPÍTULO II – BUSCA PELA RECUPERAÇÃO DO CATOLICISMO E EXPANSÃO MARÍTIMA: A COLÔNIA COMO UM PARAÍSO OU COMO UM INFERNO?

Como fora salientado no capítulo anterior, o clima de insegurança assombrava o Velho Mundo nos séculos XV e XVI. E essa sensação não ficou restrita a uma pequena parcela da população campesina como se pode imaginar. Podemos até supor que o medo era algo coletivo e onipresente.

É evidente que um dos grandes impulsos para o alarde a respeito do “fim dos tempos” e da presença de Satã e seus exércitos no cotidiano foi dado pela Reforma Protestante. E, acompanhando o inimigo dos homens, estava – na ótica protestante – a Igreja Católica. Dessa forma, tudo conspirava para um declínio do homem, no sentido em que, no próprio seio da cristandade, se encontravam os semeadores da discórdia.

Retomamos assim ao problema que atormentava tanto os doutores católicos quanto os protestantes e que já fora anteriormente destacado: O sagrado havia se tornado profano? A Igreja Romana abria espaço para as críticas protestantes com a sua metodologia de conversão dos pagãos?

Esses questionamentos implicariam, necessariamente, em toda uma discussão acerca do espaço do sagrado dentro do âmbito da religiosidade. Conseqüentemente, era preciso que, no seio do catolicismo, fosse adotada uma estratégia a fim de fornecer meios para a sua revitalização. Nesse sentido, as questões acima e suas implicações decorrentes viriam a ser consideradas de suma importância pelo alto clero. E é nesse momento que a reação católica passaria a ser planejada, sendo o seu reflexo mais imediato, o Concílio De Trento (1545-1563).

A Igreja católica buscaria dessa forma não somente a sua recuperação, mas também, desejava colocar fim aos males que tanto afligiam a cristandade e que comprometiam a unidade do rebanho. Logicamente abria-se, com essa prerrogativa, espaço para a troca de acusações entre católicos e protestantes. Afinal, ambos os lados se viam presos a um embate pela revitalização da cristandade, o que, evidentemente, acirrava o conflito.

Disputa que, certamente, aumentava a divisão dos fiéis e que, afora os perigos suscitados pela cultura popular, pelos turcos e pelos judeus, comprometia o bem estar da república cristã. Nesse sentido, a bula convocatória do concílio tridentino ressalta a necessidade da união dos cristãos, trazendo evidentemente para o lado católico, a liderança na execução de tal tarefa:

...tomando-se por necessário que fosse apenas um o redil, e um só o pastor do rebanho do Senhor, para manter a unidade da religião cristã, e para confirmar entre os homens a esperança dos bens celestiais; se achava quase quebrada e despedaçada a unidade do nome cristão com cismas, contradições e heresias. E desejando nós também que fosse prevenida e assegurada a república contra as armas e os feitos dos infiéis; pelos erros e culpas de todos nós, visto que ao descarregar a ira divina sobre nossos pecados, foi perdida a ilha de Rodas, foi devastada a Hungria, e concebida e projetada a guerra por mar e por terra contra a Itália, contra a Áustria e contra a Escalavônia: porque, não sossegando em tempo algum nosso ímpio e feroz inimigo, os Turcos; julgava que os ódios e contradições que fomentavam os cristãos entre si, era a ocasião mais oportuna para executar de modo feliz seus desígnios.¹

Referente a esse trecho de documentação é interessante chamar a atenção para o fato de que as dificuldades pelas quais passa a cristandade, como o avanço Turco no território europeu, estão sempre ligadas – e de certa forma sendo desencadeadas – pela falta de união dos cristãos. Conseqüentemente, na medida em que ressaltavam esse problema, os doutores da Igreja romana estruturavam a defesa do catolicismo frente a grande difusão e aceitação do protestantismo.

Para Ronaldo Vainfas, esse resguardo católico permeou as decisões mais marcantes do Concílio tridentino, pois o mesmo desencadeava uma autocrítica da Igreja. “ (...) em meio a simples reafirmação da tradição eclesiástica romana, percebe-se o movimento de avanço do catolicismo e da Igreja, fruto da profunda autocrítica de tempos idos (...)”². Portanto, era necessário não somente reafirmar os dogmas a fim de livrá-los da conotação mágica atribuída pela maioria da população, mas sim, analisar os meios e as circunstâncias que possibilitaram tal interpretação por parte da maioria dos camponeses europeus.

Nessa direção, a relação amistosa entre paganismo e cristianismo – fruto da necessidade de adaptação da Igreja em relação ao cotidiano dos camponeses – estaria com seu fim anunciado. Afinal, dela derivavam os demais empecilhos encarados pelos doutores

¹ Bula Convocatória do Concílio de Trento no Pontificado de Paulo III. P. 2

² VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro : Campus 1989. p. 8

romanos e que, como já fora demonstrado, era o sustentáculo das críticas advindas de Lutero e dos demais reformadores. Era a não distinção entre o que deveria ser “sagrado” e o que deveria ser “profano” que mantinha, por exemplo, a existência de um clero paroquial integrado aos costumes e tradições campestres³. E nesse âmbito se sustentava o “magismo cristão”, a religião repleta de folclore.

Dessa forma, não é difícil imaginar o quão grave era a situação para a Igreja católica nos idos do século XVI. Era necessário revitalizar os dogmas e, conseqüentemente, demarcar de fato o espaço do que pertencia ao sagrado e do que era profano. Nessa direção, Vainfas destaca que para o sucesso da reação católica a sociedade deveria ser reordenada à luz dos valores cristãos, “implicando profunda alteração dos costumes e das moralidades vigentes”⁴.

Assim, por meio da dissociação em relação à cultura pagã, a Igreja romana buscou reerguer seus ritos. A missão tridentina, nesse sentido, vinha para estabelecer uma nova disciplina e “findar”, pelo menos em tese, com a significação material atribuída aos cerimoniais religiosos por grande parte da população campestre européia.

“No afã de controlar de perto a vida dos fiéis, a Reforma Católica não se limitou a reafirmar dogmas (...) Foi mais além e preocupou-se, como jamais o fizera, com a vida das famílias, as relações entre pais e filhos, maridos e esposas, os sentimentos domésticos, a convivência diária nos mais variados aspectos”⁵.

Essa vigilância seria, posteriormente, assimilada pela população como demonstra grande parte dos processos inquisitoriais realizados na Europa moderna. Muitas das acusações de bruxaria eram reafirmadas, na maioria das vezes, por pessoas próximas dos réus, geralmente “vizinhos”. Assim a caça às bruxas e feiticeiras se sustentava na “paranóia coletiva” comum nos tempos da chamada contra-reforma.

Vigiar, portanto, era uma medida básica para garantir o sucesso da Reforma católica, uma vez que as “faltas”⁶ estavam presentes no dia a dia de todos. A “culpa” era de todos. Dessa forma, policiar a vida social propiciaria à Igreja tridentina, em certa medida, a revitalização dos dogmas e a propagação dos valores cristãos.

⁴ VAINFAS. *Op cit.* 10.

⁵ *Id Ibid.* p. 11-12.

⁶ Refiro-me à permanência de elementos pagãos na religiosidade popular e os cismas, expostos na bula convocatória do Concílio tridentino referenciada logo acima, que impediam a união da Igreja.

Nesse sentido, as novas resoluções a respeito dos sacramentos encontradas no Concílio de Trento demonstram a enorme preocupação em demarcar, de fato, o espaço do sagrado. Antes de tudo, marcam por meio dos dogmas a sua “forma”, e como a mesma deveria ser fielmente seguida.

Na sessão VII do concílio tridentino, celebrada em três de março de 1547, os sacramentos são tidos como essenciais para a “perfeição da saudável doutrina da salvação”. Os mesmos ainda são considerados como o início de toda **verdadeira** santidade. Sem sombra de dúvida são palavras fortes e que, por si só, já seriam suficientes para manter tanto as críticas aos reformadores quanto à defesa católica em relação aos mesmos. Porém, uma das frases iniciais da sessão e os cânones subseqüentes demonstram, de uma forma mais precisa e rica, a necessidade sentida pela Igreja Romana de reerguer seus dogmas:

Com este motivo e com a finalidade de dissipar os erros e extirpar as heresias, que atualmente apareceram acerca dos Santos Sacramentos, em parte devido às antigas heresias já condenadas pelos Padres, e em parte por aquelas que foram inventadas recentemente, que são ao máximo perniciosas à pureza da Igreja Católica, e à salvação das almas, o Sacrossanto, Geral e Ecumênico Concílio de Trento congregado legitimamente pelos mesmos Legados da Sé Apostólica, insistindo na doutrina da Sagrada Escritura, nas tradições Apostólicas, no consentimento de outros Concílios e dos Padres, acreditou que devesse estabelecer e decretar as presentes regras canônicas, prometendo publicar depois, com o auxílio do Espírito Santo, as demais regras que faltam para a perfeição da obra iniciada:

Cân. I - Se alguém disser que os Sacramentos da nova lei não foram todos instituídos por Jesus Cristo, Nosso Senhor, ou que são mais ou menos que sete, a saber: Batismo, Confirmação (Crisma), Eucaristia, Penitência (Confissão), Extrema-unção, Ordem e Matrimônio, ou também que algum destes sete não é Sacramento com toda verdade e propriedade, seja excomungado.

Cân. IV - Se alguém disser que os Sacramentos da nova lei não são necessários, porém supérfluos para a salvação, e que os homens sem eles e sem o desejo deles, alcançam de Deus, apenas pela fé, a graça da salvação, e também que nem todos sejam necessários a cada pessoa em particular, seja excomungado⁷.

No primeiro cânon percebe-se claramente que o batismo, a eucaristia e o matrimônio, por exemplo, são instituídos por uma ordem divina. Logo, sua essência emana, naturalmente, de Deus. Portanto, denominá-los de futilidades e desconsiderar sua imprescindibilidade para a salvação das almas, ou ainda atribuir aos mesmos um caráter que não seja sagrado é um dos piores pecados que podem ser cometidos. Assim, a Igreja

⁷ **Concilio de Trento**, sessão VII. Decreto e canons sobre o sacramento. 03 de março de 1547.

Escolhi tais cânones com o intento de demonstrar como a Igreja buscava reafirmar e valorizar dois elementos básicos para a fé cristã na ótica do catolicismo e que, na minha opinião, foram os mais criticados pelos protestantes devido aos fatores expostos no primeiro capítulo: os sacramentos e o pároco.

tentava extirpar qualquer laço que, cerimônias como o batismo ou a missa, podiam ter com o paganismo. Tentava ainda, anular a “magia” remanescente da Igreja medieval e que, já em idos de 1500, permanecia e fornecia os argumentos necessários aos protestantes.

Na vigésima segunda sessão do Concílio tridentino – datada de 17 de setembro de 1562 – encontramos a descrição clara de como os párocos deveriam proceder na celebração da missa, evitando acima de tudo, qualquer ligação com os costumes populares pagãos:

[...]E se necessariamente confessamos que a nenhuma outra obra podem manejar os fiéis cristãos, tão santa e tão divina como esse tremendo mistério no qual todos os dias é oferecida a Deus em sacrifício, pelos sacerdotes no altar, aquela hóstia vivificante, pela qual nós fomos reconciliados com Deus Pai, é muito importante que seja observado que se deve colocar todo o cuidado e diligência em executá-la, com maior inocência e pureza interior de coração e demonstração exterior de devoção e piedade que seja possível.

E constando ainda que foram introduzidos, seja pelo vício dos tempos, seja por descuido ou malícia dos homens, muitos abusos alheios à dignidade de tão grande sacrifício, decreta o Santo Concílio, para restabelecer sua devida honra e culto, à glória de Deus e à edificação do povo cristão, que os Bispos Ordinários dos lugares cuidem com esmero e estejam obrigados a proibir e retirar tudo o que foi introduzido pela avareza, culto dos ídolos, ou irreverência que não se pode encontrar separada da impiedade, ou a superstição, falsa imitadora da piedade verdadeira.

[...] Atualmente, para que não se dê lugar a nenhuma superstição, proibam por editais, e com imposição de penalidades, que os sacerdotes celebrem fora das horas devidas e se valham, na celebração da missa, de outros rituais ou cerimônias e orações que aquelas que sejam aprovadas pela Igreja, e adotadas pelo uso comum e bem recebido⁸.

Como já salientado no capítulo anterior, os padres eram vistos como uma espécie de “feiticeiros” devido à significação material atribuída aos cerimoniais religiosos cristãos por grande parte da população camponesa. Fato que, sem dúvida, estimulou a acusação de que os mesmos, através da sua “magia”, representassem os intentos de Satã que, por sua vez, chefiava a Igreja como bradava Lutero.

Porém, com o Concílio de Trento os párocos estariam, de certa forma, protegidos das injúrias proferidas pelos protestantes. O decreto citado acima, embora suscinto, deixa claro o quão é importante a sua figura, pois zelando pela forma correta da missa, o padre seria o “transmissor” da verdadeira fé. Assim, poderia tal indivíduo conspirar com o demônio a fim de corromper os homens? O catecismo tridentino demonstra que não. Conseqüentemente, a Igreja buscava, de uma certa forma, reforçar a imagem do pároco como “pai”, ou pelo menos como “amigo”, alguém em que se pudesse confiar e, portanto,

⁸ **Concílio de Trento.** Sessão XXII. Capítulo IX. Capítulo IX, Decreto sobre o que se deve observar e evitar na Celebração da Missa. p .122

confidenciar. “Para atrair o pecador, a pastoral da penitência na época tridentina se esforça por apresentar o confessor sob aspectos tranquilizadores”⁹.

Tal questão toca em um problema bastante comum no período do aviltamento do Concílio de Trento: a formação dos párocos. Segundo Vainfas, “a situação do clero era particularmente dramática ao iniciar-se o século XVI, a começar pela freqüente ausência de vocação sacerdotal e qualificação profissional dos curas paroquiais (...)”¹⁰. Este autor ainda destaca que muitos dos responsáveis pela fé na maioria das paróquias possuíam outros ofícios bastante comuns, como o de carpinteiro, jardineiro, pescador entre outros. Ou seja, a falta de preparo referente aos assuntos da fé, principalmente no que diz respeito a questões mais complicadas como o próprio conflito com o protestantismo, era um problema certamente notado pelo alto clero.

Lembremos também da ligação que essas pessoas simples possuíam com as tradições pagãs, fato que reforçava, como já foi dito, o “magismo cristão”. Portanto, era devesas importante para o sucesso da reforma católica, profissionalizar o clero com a criação de seminários e com o incentivo cada vez maior à vocação sacerdotal. Conseqüentemente, era ponto fundamental dentro do plano tridentino “zelar pela austeridade moral dos clérigos, seculares ou regulares, sistematizando-se as inspeções diocesanas e vigiando-se, na medida do possível, as ordens religiosas”¹¹.

Entretanto, é difícil acreditar que pessoas possuidoras de vínculos tão fortes com as tradições campesinas fossem abandonar, em um curto espaço de tempo, suas crenças e adotar, por completo, uma moral cristã pura¹². Conscientes deste perigo, os doutores da igreja católica estipularam punições a fim de repreender desvios de conduta dos párocos. Nessa direção, segue abaixo a sessão XIII do concílio, celebrada em 11 de outubro de 1551:

⁹ DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**. São Paulo : Companhia das Letras, 1991. p. 34.

¹⁰ VAINFAS. **Op cit.** p. 9

¹¹ **Id. Ibid.** p. 13.

¹² Da mesma forma, o que era objetivado pelo alto clero não era o que se observava no cotidiano da maioria das igrejas. Como será visto no terceiro capítulo, alguns processos crime movidos na região de Curitiba e Paranaguá no século XVIII possuem como réus justamente os padres.

Cap. IV: “Sendo algumas vezes tão graves e atrozes os delitos cometidos por pessoas eclesiásticas que devem estas serem depostas de suas sagradas ordens, e entregues ao braço secular da lei, em cujo caso se requer, segundo os sagrados cânones, certo número de Bispos e se for difícil que todos se juntem, seja deferido o devido cumprimento do direito, e se alguma vez puderem se juntar, seja cassada sua residência. Estabeleceu e declarou o Sagrado Concílio para acorrer a estes inconvenientes, que o Bispo, por si ou por seu vigário geral para causas espirituais, possa processar o clérigo, ainda que este esteja constituído na sagrada ordem do sacerdócio, até sua condenação e disposição verbal, e por si mesmo também até a atual e solene extinção das mesmas ordens e graus eclesiásticos¹³.”

As diretrizes do Concílio de Trento se disseminaram por todo território europeu, em especial como destaca Vainfas, pelos países da Europa Meridional¹⁴. Em Portugal, por exemplo, as premissas de Trento foram aceitas incondicionalmente, fato que viria particularizar todo seu contexto político na medida que a expansão marítima realizada no século XVI se associaria à missão evangelizadora de Trento. Afinal, um dos objetivos a serem alcançados com as investidas em novas terras – como as brasileiras – por meio das navegações era levar a fé e, conseqüentemente, ensinar os princípios estipulados pelo Senhor.

Os reis católicos passaram a encarnar os anseios da cristandade, chamando para si, a responsabilidade acerca da sua recuperação na medida que incentivavam a expansão do catolicismo. Dom Manoel, já mencionado no capítulo anterior, representa de forma precisa o sentimento escatológico que os empreendimentos ultramarinos suscitaram. “O Venturoso queria ser o ‘rei do mar’ e o rei dos reis do ‘orientes’”. Ressaltando as palavras de Delumeau, Dom Manoel queria ser o responsável pela glória cristã, pois sob seu encargo estava o estandarte da fé¹⁵.

Se as navegações em si já eram consideradas como a última seqüência da aventura humana na terra, o que esperar do seu destino? Um mundo novo, sem dúvida, repleto de possibilidades¹⁶ e que – como demonstram as obras de Ronald Raminelli e Laura de Melo e

¹³ **Concílio de Trento.** Decreto sobre a reforma Como se deverão castigar os clérigos quando o exija a gravidade de seus delitos. p. 68.

¹⁴ VAINFAS. **Op cit.** p. 13

¹⁵ DELUMEAU. Jean. **Mil anos de felicidade.** Uma história do paraíso. Lisboa : Terramar, S/D. p. 218.

¹⁶ Antes de poderem usufruir a riqueza e a imensidão das novas terras, portugueses e espanhóis enfrentaram um dos maiores e mais traiçoeiros inimigos dos homens no século XVI: o mar.

Quando abordei a questão referente ao ambiente hostil ao qual a maioria da população europeia estava submetida, destaquei que a magia era vista como um instrumento possível de controle dos perigos pelos quais muitos passavam. Já com o avanço tecnológico observado durante o período das navegações, porém, alguns medos puderam ser, em certa medida, reinterpretados à ótica da racionalidade.

É evidente que a maioria esmagadora dos camponeses ainda estava envolta por demônios, monstros e outros infortúnios que espreitavam nas florestas e no próprio mar. Afinal, Satã e suas hordas eram elevadas a

Souza – geraria fantasias dentro do imaginário europeu¹⁷. A possibilidade de expansão do reino, as novas rotas de comércio e a riqueza que poderia advir da exploração dos recursos naturais sem dúvida instigavam os colonizadores a imaginar maravilhas.

Porém, como aponta Souza, a edenização portuguesa das novas terras, como as brasileiras, esbarrou freqüentemente na dificuldade de se viver em meio aos insetos, ao calor e aos demais desconfortos encontrados no *Novo Mundo*. Aspecto que nos remete ao sentido infernal – como denominou Vainfas – da colonização.

Sem sombra de dúvida, as percepções, as imagens acerca da colonização européia no Brasil tiveram dois momentos distintos: primeiro, o do encantamento com uma natureza rica que poderia ser amplamente explorada; o segundo marcado conjuntamente pelas dificuldades enfrentadas nesse mesmo ambiente e pelo encontro com os ameríndios.

Analisando o “olhar” dos colonizadores europeus sobre os índios, Ronald Raminelli busca recuperar uma vasta gama de mitos acerca dos indígenas, ou como aponta Laura de Mello e Souza “traz subsídios importantes para se repensar o papel ocupado pelas teorizações”¹⁸ formuladas sobre os nativos.

A exemplo de Ronaldo Vainfas, a questão da intimidação, da “naturalidade demoníaca” se faz presente na obra de Raminelli: “a difusão do bárbaro e do demoníaco constitui uma forma de absorver a naturalidade cultural encontrada no Novo Mundo”¹⁹. Nessa direção traços típicos da cultura indígena, como as ações dos pajés, constituiriam um elemento de ligação entre os índios e o demônio. “Animalização e demonização andaram de braços dados nesse discurso, que essencialmente jesuítico, espelhar-se-ia entre outros religiosos e leigos até bem avançado o século XVIII”²⁰. Satã era praticamente onipresente:

píncaros em tempos de Reforma. Contudo, uma alteração dentro do imaginário do século XVI – por mais sutil e circunscrita que tivesse sido – pode ser percebida.

Talvez o comentário de Erasmo de Roterdã – contemporâneo de Lutero – de que Polífemo, Cila, Circe e Lorelei não habitavam mais o Velho Mundo tenha sido um tanto quanto pretensioso. Mas, de qualquer forma, remete a uma das características mais marcantes do período moderno: a coexistência da visão mágica de mundo com o início do pensamento racionalista.

¹⁷ “A evangelização da Europa expulsara o demônio para terras distantes, de mesma forma como a intensificação do contato entre Oriente e Ocidente havia provocado a migração das humanidades fantásticas e monstruosas para a Índia, a Etiópia, a Escandinávia e, por fim, para a América”. SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**. Demonologia e Colonização Séculos XVI e XVIII. São Paulo : Companhia das Letras, 2000. p. 24.

¹⁸ SOUZA, Laura de Mello. Aspectos da Historiografia da Cultura Sobre o Brasil Colonial. In : FREITAS, Marcos César. **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. São Paulo : Contexto, 1998. p. 37

¹⁹ RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização**. A Representação do Índio de Caminha a Vieira. São Paulo : Edusp, 1996. p. 66.

²⁰ VAINFAS, **Op cit.** p. 20.

estava por trás da origem dos indígenas e na dificuldade encontrada pelos catequizadores no ensino dos preceitos cristãos aos gentios.

Outro aspecto que se embrenhou ao discurso da natureza demoníaca dos índios foi a nudez. “Despudor na exibição do corpo, acrescido de licenciosidade e apego à vida promíscua, tudo isso comprovava, aos olhos dos primeiros cronistas, a vassalagem que nossos índios prestavam ao Demônio”²¹. Nudez que, de certa forma, nos remete às bruxas encontradas em inúmeras descrições de *sabbaths* localizadas nas obras de demonólogos e nos processos inquisitoriais do período reformista da Igreja. Nudez que lembrava ainda a lascívia durante a congregação com Satã nos cerimoniais macabros da Europa moderna. E que, no Brasil, serviu como argumento para destacar a essência profana das relações, realçada pela poligamia dos negros da terra.

Entretanto, Raminelli procura destacar outro viés interpretativo por parte dos europeus a respeito da natureza indígena que prioriza mais a ingenuidade do que sua provável “natureza satânica”. “Na primeira metade do século XVI, as crônicas portuguesas jamais conceberam o índio como demoníaco”²².

De qualquer forma, aspectos como a demonização dos costumes e a violência da catequese representam as diferenças que existiam entre a Europa e o Novo Mundo²³. Alterações podiam ser percebidas tanto nos hábitos quanto nas gentes²⁴. A situação, conseqüentemente, não parecia ser favorável às políticas tridentinas. Nelas, o impacto dos descobrimentos fora mais maléfico do que salutar. A colônia era, conseqüentemente, um ambiente propício para a disseminação plena das blasfêmias e dos vícios.

²¹ **Id. Ibid.**, p. 22.

²² RAMINELLI. **Op cit.** p. 154.

²³ Entretanto, Souza procura destacar – na medida que faz coro com Carlo Ginzburg e a tese da circularidade de culturas – elementos tangentes acerca da religiosidade entre o Velho Mundo e a colônia, compartilhados muitas vezes, sem distinção de estratos sociais: “Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionaram como grandes mecanismos que, mais do que aculturar ou ocidentalizar desencadearam a circularidade de níveis culturais”. SOUZA, Laura de Mello. **Op cit.** p. 43.

“ Donatários, padres, empregados domésticos, lavradores partilhavam as mesmas crenças e concepções, sugerindo que o alcance da cultura e da religiosidade popular freqüentemente desconhecia fronteiras sociais”. **Id Ibid.** p. 50.

“Apresentando elementos de continuidade com relação à cultura e à religiosidade popular da Europa no início da Época Moderna, as práticas religiosas da Colônia se confundiam muitas vezes com práticas mágicas e de feitiçaria [...]”. **Id. Ibid.** p. 51.

²⁴ VAINFAS. **Op cit.** p. 25.

Não somente os gentios, mas também os colonizadores recém chegados se perdiam em meio ao regime desgarrado que imperava em terras brasileiras: muitos se entregavam à luxúria com as mulheres indígenas, imitando a poligamia dos chefes das tribos. Assim, “cultivar o pecado e dar escândalos, comprometendo com isso a base moral de toda a obra missionária” parecia ser a intenção dos imigrantes²⁵.

Embora a sexualidade desgarrada seja um dos principais alvos das críticas efetivadas pelos religiosos, há a necessidade de lembrar que as práticas religiosas indígenas também foram estigmatizadas. A aproximação dos cerimoniais típicos dos nativos com a bruxaria européia foi, como demonstra Souza, algo comum. Afinal, de forma similar ao que acontecia no Velho Mundo, a visão mágica da natureza e do homem era primordial na colônia.

Posteriormente essa percepção viria a se entrelaçar com o cristianismo, resultando também em uma religiosidade híbrida reforçada ainda pela chegada dos escravos. “Eivado de paganismos e de ‘imperfeições’ [...] o catolicismo de origem européia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados muitas vezes, como na própria religião africana transmigrada”²⁶.

Um outro aspecto que servia de entrave ao espírito ofensivo da igreja tridentina era a falta de organização da estrutura eclesiástica colonial. Por mais que o plano tridentino objetivasse a inserção plena dos valores cristãos na sociedade, seus instrumentos presentes no plano colonial se mostravam pouco eficazes e descentralizados. “As sólidas paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial da reforma preconizada em Trento, esbarraria aqui na lenta e tardia criação de dioceses, na freqüente e prolongada vacância dos bispos, na escassez e na desqualificação do clero secular”²⁷.

O degredo também se encontra inserido na lógica da infernalização. Segundo Souza, no século XVII a Inquisição lusitana erigiu a colônia americana como local especial para essa punição. Os degredados por ela estudados, em sua maioria mulheres cujo crime cometido foi à feitiçaria, salientavam, entretanto, que o Brasil não era um local apropriado

²⁵ VAINFAS, *Op cit.* p. 28.

²⁶ SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. p. 94.

²⁷ VAINFAS. *Op cit.* p. 16.

para se purgarem pecados, pois nele os vícios sempre se faziam presentes. O que, conseqüentemente, impossibilitava qualquer forma de regeneração²⁸.

“Funcionando como via de purgação da metrópole, o degredo – ao mesmo tempo desterro e degradação – trabalhava no sentido de infernalizar a colônia, realimentando o que o olhar metropolitano via cada vez mais como humanidade inviável: olhar bem partilhado, comum a Juízes do Santo Ofício e a réus modestos”²⁹

Dessa forma, o inferno estaria arraigado nas terras além mar. Nelas tudo conspirava para que o caos se alastrasse. Visão, sem dúvida alguma, bastante distinta da primeira impressão tida pelos exploradores europeus quando aqui chegaram: a de que, após os tormentos enfrentados nas longas viagens, teriam alcançado, de certa forma, o “paraíso”.

Assim, o *Novo Mundo* demonstrava ser um terreno propício ao desencantamento – este sustentado pela animalidade dos habitantes das terras brasileiras e pela sua potencialidade diabólica – e a frustração, principalmente dos religiosos, devido à forma como o processo de evangelização aqui se desenvolvia.

Entretanto, a Igreja tridentina não cedeu perante as dificuldades encontradas. A “pastoral do medo”, como denomina Vainfas, se desenvolveu sim em terras coloniais a fim de extirpar – como na Europa – qualquer ligação que as tradições religiosas indígenas ou africanas tivessem com o cristianismo.

No Paraná setecentista, localidade na qual foram realizados os processos crime a serem analisados no próximo capítulo, as acusações de feitiçaria não são numerosas quanto as encontradas na região das Minas Gerais³⁰. Embora escassos essas acusações revelam um

²⁸ SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**. Demonologia e Colonização Séculos XVI e XVIII. São Paulo : Companhia das Letras, 2000. p. 96

²⁹ **Id Ibid.** p. 101.

³⁰ Obras como “O Diabo e a Terra de Santa Cruz” demonstram que parte considerável das incriminações de feitiçaria movidas na região sudeste do Brasil, por exemplo, eram direcionadas aos escravos.

Porém, na localidade aqui estudada o número de cativos encontrados, como apontam algumas listas nominativas de habitantes do século XVIII – período no qual são movidos os processos crime a serem analisados posteriormente – pode ser considerado baixo em comparação as regiões sudeste e nordeste. Tendo como base levantamentos efetivados acerca de censos dos anos de 1778, 1787, 1793 e 1797, para a localidade de Curitiba, pôde-se observar que a média de escravos por domicílio não chegava a dois cativos. Fato que pode ser considerado uma explicação possível para o baixo número de acusações. Os dados referentes à Curitiba encontram-se em anexo.

Também em Paranaguá, região onde o número de escravos era, supostamente, um pouco mais elevado, a quantidade de processos encontrados que remetem à feitiçaria foi escassa. Segundo Allan Thomas Tadashi Kato, ainda no século XIX os pequenos plantéis de escravos, que não passariam de cinco, superavam os

traço comum do plano religioso colonial: a permanência da magia dentro do cristianismo. Sua presença era marcante, sua interação com a religião oficial era contínua e uma repressão por parte da Igreja a essa ligação era necessária.

Assim, demonização, aculturação e elementos de continuidade acerca da cultura e religião popular européia, tornaram-se perceptíveis no Brasil colônia. Cerimônias tradicionais – como os calundus – eram tidas como representações da aliança com o demônio, seguindo o exemplo do que foi efetivado com os ritos pagãos europeus. A Igreja, se espelhando nos preceitos absolutistas e utilizando seus próprios meios de coerção, buscava o controle e a homogeneização da conduta das pessoas por meio da inserção dos valores cristãos na vida cotidiana, na medida que reprimia as práticas religiosas que iam contra a fé e a doutrina.

Conseqüentemente, na colônia assim como na Europa moderna, a Igreja tridentina lutava pela instauração do sagrado na sociedade. Algo que era de difícil concretização, pois muitas vezes, a própria estrutura eclesiástica se demonstrava fraca, pouco organizada e despreparada: em várias oportunidades os párocos “eram tão lascivos ou diabólicos” quanto os índios e os negros. Fato que remete à questão de que o espaço do sagrado e a religiosidade objetivada pelo alto clero não se manteriam somente no aspecto formal dos ritos, mas também, em uma nova moral a ser disseminada.

maiores índices de cativos na região de Paranaguá. Ver mais em KATO, Allan Thomas Tadashi. **Outra Paranaguá urbana:** implicações sócio-econômicas na configuração espacial. Monografia de conclusão de curso, apresentada à Universidade Federal do Paraná, em Curitiba, 2004.

CAPÍTULO III – CRENÇAS, PRÁTICAS MÁGICAS E MORAL CRISTÃ NO PARANÁ SETECENTISTA

Tido como um terreno propício aos intentos diabólicos, seria natural que as práticas religiosas do Brasil colônia viessem a ser marcadas pela intenção homogeneizadora da Igreja. Sem dúvida, a expansão do catolicismo empreendida pela Igreja Romana cultivou a demonização de rituais na medida que alimentava as fogueiras da inquisição por todo o mundo ultramarino.

Entretanto, em um primeiro momento, a falta de organização eclesiástica imperava em terras coloniais brasileiras. Nesse sentido, a missão tridentina encarava severas dificuldades em seu trabalho visando a propagação dos valores cristãos. Como destaca Laura de Mello e Souza¹, a presença de apenas um bispado em cem anos – o da Bahia em 1551 – a falta de visitas pastorais recomendadas pelo Concílio de Trento além de uma única legislação eclesiástica² eram fatores que confluíam para o “caos” da religiosidade em terras coloniais.

Porém, a uniformidade tridentina não viria a ser barrada somente pela falta de uma estrutura que claudicava quanto à organização, mas também pela presença constante da visão mágica de mundo. De forma bastante similar ao que ocorria na Europa, no Brasil se encontravam muitos casos onde o aspecto material da religião, característica amplamente presente no paganismo, suplantava o espiritual. Não somente índios e negros, mas também muitos colonos, buscavam santos, por exemplo, com a mesma perspectiva com que se direcionavam aos curandeiros e feiticeiros.

Aqui, a influência de diversos aspectos culturais dentro do plano religioso seria inevitável, fato que formaria em muitos casos uma religião híbrida, por vezes tolerada e incentivada. Afinal, evangelizar ao sabor das circunstâncias foi uma “tática” adotada pelos missionários a fim de inserir de forma facilitada – pelo menos em tese – valores cristãos na concepção de mundo de índios e escravos. Conseqüentemente, o “magismo cristão” também estava presente dentro da colônia.

¹ SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. p. 87.

² Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707.

A percepção mágica da natureza e do homem, por sua vez, possuía origens diversas: vinha dos resquícios do paganismo europeu trazido pelos colonos, e das religiosidades indígena e africana. Assim, culturas diferentes buscavam manter no âmbito religioso, por exemplo, suas “visões de mundo” características que eram confrontadas diretamente pela Igreja em sua busca pela padronização.

Como fora salientado, a percepção mística de mundo foi marcante tanto na Europa quanto no Brasil Colonial. Ora refletindo os medos e as angústias dos homens, ora transparecendo suas esperanças, tal visão estava ligada de forma intrínseca à religião e fornecia aos homens explicações possíveis para fenômenos que, muitas vezes, fugiam à sua compreensão.

Em relato bastante interessante, Rocha Pitta, cronista nascido em Salvador no ano de 1660, demonstra como os fenômenos naturais poderiam fornecer aos homens malefícios dotados de causas obscuras:

31. Esses distúrbios foram em Pernambuco os primeiros presságios do fatal achaque da bicha, e logo um tremendo eclipse da Lua que naquela província e na Bahia se viu com horror. Apareceu esta grande luminária, presidente da noite, em uma do mês de dezembro do ano de mil e seiscentos e oitenta e cinco, tão abrasada que inculcava ter recolhido no seu côncavo ou na sua circunferência toda a região do fogo; desta (ao aparecer) capa de chamas cobriu a maior parte do seu vastíssimo corpo, tendo precedido alguns meses antes outro eclipse do Sol, em que o príncipe dos planetas mostrara uma névoa, á qual o padre Valentin Estancel, da Companhia de Jesus, astrólogo célebre, chamara aranha do Sol.

32. Fez este religioso sobre os dois eclipses juízo matemático, em um prognóstico em que insinuou muitas enfermidades ao Brasil, e que haviam de continuar por muito tempo. É certo que os eclipses são naturais, formando-os a Terra que se entrepoê ao curso destes dois planetas maiores; porém de tais acidentes pode receber sordície ou qualidade contagiosa o ar por razões manifestas ou causas ocultas, e da sua corrupção resultarem doenças, senão em todo o mundo, em algumas partes dele, como se tem experimentado em contágios e desgraças de que há muitos exemplos antigos e modernos, vivos nas tradições e nos escritos e ainda frescos nas memórias.

33. Principiou este terrível contágio em Pernambuco no ano de mil seiscentos e oitenta e seis e devendo aribuir-se a causa do pestilente mal aos pecados dos moradores ...³

³ Rocha Pitta. História da América Portuguesa. [1730]. Belo Horizonte : Itatiaia, 1976. p. 321-322.

O prognóstico realizado pelo jesuíta Valentin demonstra uma reação comum dos eclesiásticos perante certos fenômenos astrológicos. Segundo Delumeau, os mesmos “não deixavam de aproveitar a ocasião desses sinais celestes para conduzir os cristãos à penitência pelo anúncio de castigos próximos. Mas com toda evidência, eles próprios compartilhavam os temores do povo, que eram também os dos chefes de Estados”. DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente. 1300-1800.** São Paulo : Companhia das Letras, 2001. p. 79.

No trecho de documentação acima podemos perceber que há uma interpretação dotada de substrato mágico acerca do fenômeno, embora o autor insista em manter um certo espírito crítico. Influenciado pelo prognóstico do padre Valentin Estancel, Pitta acreditava que “acidentes” como os eclipses insuflavam o ar com elementos nocivos que poderiam ser transmitidos aos homens resultando em doenças. Dessa forma, a “peste da bicha”*, que passou por grande extensão do Brasil em fins do século XVII, poderia ter sido propagada pelo eclipse da Lua citado.

A causa do malefício, por sua vez, nos remete a uma possível noção de Deus vingador, bastante comum em tempos de reforma protestante e compartilhada fortemente pelos homens da Igreja perante acontecimentos trágicos como a peste negra⁴. Para Pitta, os pecados dos moradores demonstrariam sua sordidez, o que evidentemente, incentivaria a vingança divina. Opinião que é próxima, em certa medida, com a dos religiosos da colônia a respeito do caráter nocivo de parte das gentes brasileiras.

Ainda tratando da peste encontra-se o relato de Antonio Vieira dos Santos, autor do século XIX cuja produção literária está baseada em fontes documentais inacessíveis e que são pertinentes a esta investigação. No primeiro volume da Memória Histórica de Paranaguá, Vieira dos Santos salienta que, alastrando-se pelo continente através da costa, a grande peste teria chegado à Paranaguá. Fazendo menção a Rocha Pitta, Vieira dos Santos aponta que “Paranaguá não foi isenta desse flagelo e castigo do céu. Sofreu o açoite como

* Segundo Antonio Vieira dos Santos a doença se assemelhava à *cholera morbus*. Em grande nota de rodapé a respeito dos sintomas do mal, Vieira expõe o diagnóstico do “Doutor Mendonça”, um médico muito respeitado, conforme apontam suas palavras. Segundo o doutor, os sintomas eram graves e variavam em certos casos: “[...] havemos notado os mais ameaçadores sintomas: nuns aparece calor tépido, e o pulso sossegado; noutros, delírios, ânsias, grande febre, e espirram todos, lançando copioso sangue pela boca”. Antonio Vieira dos Santos. Memória Histórica de Paranaguá. Volume I. [1850]. Curitiba : Vicentina, 2001. p. 58

No dicionário da Língua portuguesa de 1813, há a seguinte definição a respeito da “bicha” : “Bicha, s. f. Insecto como a sanguexuga, lombriga, cobra”. SILVA, Antonio de Moraes. **Diccionario da Língua Portuguesa**. Lisboa : Typografia Lacérdina, 1813. p. 280.

“[...] usando os doentes do cozimento da **erva do bicho** este fazia com que os mesmos lançassem por vômitos e evacuações, uns bichos cabeludos à semelhança de lagartas das hortas, mas nem assim mesmo os doentes não escapavam da morte”. Antonio Vieira dos Santos. Memória Histórica de Paranaguá. Volume I. [1850]. Curitiba : Vicentina, 2001. p. 58. Vieira, entretanto, não diz qual erva era administrada aos doentes.

⁴ Jean Delumeau explicita o discurso eclesiástico acerca da punição divina da seguinte forma: “A idéia de que a divindade pune os homens culpados é sem dúvida tão velha quanto a civilização. Mas está particularmente presente no discurso religioso do Antigo Testamento. Os homens da Igreja, aguilhoados por acontecimentos trágicos, estiveram mais do que nunca inclinados a isola-la nos textos sagrados e apresenta-la às multidões inquietas como a explicação última que não se pode colocar em dúvida”. DELUMEAU, Jean. **Op. Cit.** p. 226.

as demais; e muitas vidas a morte ceifou nesta seara, mas o povo tinha o seu último recurso no patrocínio da Nossa Senhora do Rosário, sua padroeira que lhes havia valer”⁵.

Novamente encontramos menção à peste como castigo divino, o que mantinha uma dispersão do sagrado e da visão mágica de mundo na sociedade colonial. Mesmo pessoas próximas do conhecimento científico, como Rocha Pitta e Vieira dos Santos, levavam em consideração o fato de que a origem de certos acontecimentos poderia advir de uma “força maior” que, como demonstra o caso da “peste da bicha”, estaria inacessível aos homens.

Outros dois acontecimentos relatados por Vieira dos Santos onde se constata essa percepção bastante comum a vários estratos da sociedade colonial são um tremor de terra ocorrido em nove e onze de maio de 1789 e o grande dilúvio de Morretes, datado de 1795:

1789 – 536 – Em 9 de maio de 1789 houve em Cananéia um estrondoso tremor de terra, amanhecendo este dia sendo por vovedouro do ano, um dos sábados e pelo curso da lua; um dos dias em que fixou o ponto de sua conjunção plenária, Nesse dia quando a luz da aurora tinha desterrado as sombras da noite e se recolhia a lua no seu ocaso, indo assombrada do seu acostumado luzir que bem mostrava reir-se eclipsada, padecendo seus defeitos; depois da lua posta, nasceu o astro matutino mui claro e sem impedimento algum, contrário ao seu acostumado resplandecer; não houve em todo aquele dia coisa alguma estranha a ser admirada no sol, nem nos elementos; e tendo o sol medido a carreira desse dia tão claro e sereno, e recolhendo-se no seu ocidente, quando já também tornava a ressurgir a lua, porém, de cor mui rubicunda, eis que repentinamente se ouviu um grande estrondo subterrâneo com movimentos de tremor de terra por espaço de dois minutos mais ou menos [...] Foi tão conhecida essa estranha novidade que no seu movimento uns pasmavam e outros espavoridos saíam de suas casas e outros prostrados de joelhos, pediam a Deus misericórdia [...] O crepúsculo daquela noite mostrou ser a atmosfera mais assombrada duma fumaça imperceptível. Mas depois clareando ficou a noite serena e nela resplandeceu a lua com sua costumada claridade.

1795 – 538 Grande dilúvio na povoação dos Morretes acontecido no ano de 1795 [...] Esta grandiosa enchente acontecida repentinamente e de noite, suas águas se elevaram a mais de 25 palmos de altura, sobre o nível ordinário; as ruas da povoação ficaram todas inundadas [...] os habitantes desamparando suas casas, foram procurar o asilo no alto da igreja recorrendo ao patrocínio da Senhora do Porto, sua padroeira, em cuja igreja se agasalharam [...].⁶

Como prevenir tais intempéries? Onde buscar auxílio para amenizar os efeitos destrutivos das chuvas, de alguns acidentes e ainda da peste? Novamente voltamos à questão de que “medos reais” desencadeavam sentimentos de insegurança em grande parte das pessoas que, por sua vez, buscavam respostas e conforto no sobrenatural.

⁵ Antonio Vieira dos Santos. Memória Histórica de Paranaguá. Volume I. [1850]. Curitiba : Vicentina, 2001. p. 59.

⁶ *Idem.* pp. 192-194

Interpretar fenômenos do mundo físico totalmente à luz da racionalidade ainda era uma tarefa difícil de ser concretizada, mesmo em idos do século XVIII. Para além daquilo que se podia compreender buscava-se ajuda em “forças místicas” comumente tributadas a elementos do culto cristão – como é o caso do apelo a Nossa Senhora do Rosário e a Senhora do Porto – o que destaca tanto a superficialidade da cristianização como a expressão da visão mágica de mundo na religiosidade.

Antes de partir para análise dos processos-crime, é necessário realizar algumas considerações a respeito destas fontes. Vários historiadores, entre eles Keith Thomas, Francisco Bethencourt e Allan Macfarlane, demonstraram o quão válidos são os processos inquisitoriais para o estudo das crenças mágicas. Nesses documentos, informações preciosas são fornecidas sobre características da vida cotidiana das populações. “Ao inventariarem os pecados públicos escandalosos que aconteciam numa comunidade paroquial, através da audição de testemunhas locais, os bispos (...) legaram aos historiadores um instrumento de trabalho em muitos casos insubstituível”⁷.

José Pedro Paiva destaca que essas fontes expõem, dependendo do cuidado com que os “crimes” eram inventariados, os pormenores das práticas religiosas e das crenças da população. Os objetos utilizados nos ritos ilícitos, os desvios de conduta entre outros aspectos da religiosidade popular são passíveis assim de serem identificados. Este autor ainda destaca que a dimensão do número de agentes da magia, e a amplitude da perseguição que os mesmos sofreram também são perceptíveis por meio dos processos.⁸

A feitiçaria efetivada na colônia demonstra como a magia era fortemente arraigada no cotidiano da população. Embora o número de acusações de feitiçaria no Paraná setecentista seja baixo se comparado com localidades da região sudeste e nordeste, podemos identificar por meio dos processos crime que a crença nos poderes místicos de certos rituais e o apego material à religião se faziam aqui presentes.

Como salientado anteriormente, a “magia” representava uma espécie de “mecanismo de controle” regulador das circunstâncias que possibilitava a seus crentes uma certa sensação de segurança. Além do mais, a magia representava ainda uma espécie de “ponte” com o sobrenatural na medida que funcionava como via conectora com o que se

⁷ PAIVA, José Pedro. **Práticas e Crenças Mágicas**. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra : Minerva, 1992. p. 15.

⁸ **Idem**. *Ibid.* p. 17

desconhecia. Nessa direção, Souza aponta que a feitiçaria colonial servia justamente como uma forma de ajuste do colono ao meio que o cercava. Sem muita representação perante o frenesi da “caça as bruxas” efetivada na Europa – segundo as palavras da historiadora – a feitiçaria aqui efetivada se caracterizava, quase sempre, pelo caráter individual que possuía⁹.

Das três incriminações movidas contra feitiçarias na região da 5ª Comarca de São Paulo, duas constituem crime de adivinhação, prática largamente difundida no ocidente cristão e freqüentemente associada ao diabo¹⁰. Uma das adivinhadoras locais era Maria de Freitas, mulher casada com Joaquim de Aguiar e residente na Villa de Paranaguá, acusada em 27 de novembro de 1749¹¹.

A primeira testemunha do processo é Salvador Correa de Moraes, casado, com idade de aproximadamente vinte e cinco anos, natural da mesma vila e morador da Ilha do Benito. Questionado pelos interrogatórios do Edital da Visita, Salvador disse que no mês de outubro, poucos dias após a festa de Nossa Senhora do Rosário, estava na casa da acusada quando “vio que esta pegou em huma peneyra de peneyrar congonha em huma tizoura [f. 2v] tizoura e se apartou de caza Levando isto comsego e se [3 palavras cortadas.] o mato [...]”¹².

Intrigada, a testemunha perguntou onde a ré teria ido com aquele objeto. Sem titubear, Maria lhe respondeu que havia ido tirar a sorte do pedreiro Paulo Rodrigues, que estaria interessado em saber se uma Felícia lhe queria bem ou não. Ainda expondo sua

⁹ SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. p. 155.

¹⁰ **Id. Ibid.** p. 156.

Medo do porvir, eis como define Delumeau a adivinhação: “O que significavam tantas preocupações e proteções, senão que o futuro próximo aparecia, outrora, carregado de ameaças e repleto de armadilhas e que convinha precaver-se a todo instante contra umas e outras? Daí a necessidade de interrogar e de interpretar certos sinais, tentando, graças a eles, conhecer o futuro com antecedência. A ‘adivinhação’, em seu sentido amplo era – e é ainda para aqueles que a praticam – uma reação de medo diante do amanhã”. DELUMEAU, **Op. cit.** p. 76.

José Paulo Paiva salienta que a adivinhação era uma atividade recorrente tanto as camadas “populares” da sociedade quanto aos seus setores mais eruditos. Neste último utilizava-se, em larga escala, a astrologia. PAIVA, José Pedro. **Op. cit.** p. 128.

Nessa perspectiva, o relato fornecido por Rocha Pita acerca da “peste da bicha” citado logo acima é um exemplo que corrobora tal afirmação.

¹¹ O estado de conservação dos documentos é extremamente ruim. O processo de Maria de Freitas é o que possui um menor número de páginas corroidas, tornando sua utilização mais acessível.

As outras duas mulheres acusadas de feitiçaria são, a saber: Rosa de Souto, incriminada no ano de 1755 por realizar adivinhações com uma peneira e Juliana de Freitas, acusada no ano de 1763.

¹² Processo de Maria de Freitas, ano de 1749. p. 2

aptidão às práticas ilícitas, Maria “pegou da tizoura por huma perna e na outra pegou Domingas Gonçalves molher Solteyra e fincou as pontas della no arco da d.^a peneyra e tornando ambas a Levantalla deram no ar huma volta com a tizoura aberta [...]”¹³. Erguendo a peneira por meio da tesoura, Maria Freitas teria pronunciado, segundo o testemunho, uma espécie de oração clamando a São Felipe, São Thiago e aos demais Santos e Santas da corte do céu além de outras palavras que Salvador não se recordava. Proferidos esses dizeres, a peneira teria sido erguida por Maria e sua ajudante Domingas “e a tizoura cahio das mãos virando tres vezes [...], digo, vezes vio elle testemunha fazer estas ceremonias húa atras da outra [...]”¹⁴.

O testemunho de Salvador continua por mais algumas linhas sem fornecer maiores detalhes da operação, destacando apenas que Maria efetivava adivinhações com a peneira freqüentemente.

A outra testemunha do caso é Bernarda Franca de Siqueira, casada, natural da Vila do Iguape e com idade de vinte e nove anos. As declarações de Bernarda a respeito do ritual praticado por Maria são bastante similares ao relato fornecido por Salvador, porém outros dois casos de adivinhação são destacados desta vez.

Segundo a testemunha, em uma ocasião Maria havia perdido um chapéu e buscava recuperá-lo. Na seqüência do depoimento, é dito que a acusada havia adivinhado que tal chapéu teria sido achado por um negro, “e mostrou a ella testemunha depois hum Santo Antonio amarrado e enleado com cordas em sua caza e lhe disse que assim o tinha p.^a lhe trazer hum negro que adivinhou tinha o chapeo que perdera [...]”¹⁵.

A outra adivinhação – também feita com a peneira e com a tesoura¹⁶ – mencionada no testemunho de Bernarda foi feita “p.^a a ver se a d.^a Domingas Gonçalves estava culpada na Vizita*, e assentaram q’ nam porque a peneyra nam deo volta nem se Levantou no ar”¹⁷.

¹³ **Idem.** p. 2.

¹⁴ **Idem.** p. 3

¹⁵ **Idem.** p.4.

¹⁶ Analisando acusações movidas contra “mágicos” que efetivavam a adivinhação na cidade de Coimbra, José Pedro Paiva destaca que a cerimônia da “peneira e da tesoura”, denominada (coscinomancia) como aponta o autor, poderia ser utilizada também na cura de “feitiços”. Ver mais em PAIVA, José Pedro. **Op. cit.** pp. 128-158.

* “Após a instalação da Inquisição em Portugal, entre 1536 e 1540, foi por meio de visitasões que se desenvolveu a ação do Santo Ofício [...] A visitação funcionava como uma ‘inquisição volante’, uma inspeção que percorria determinados territórios para ouvir confissões e denúncias de crimes atinentes ao Santo Ofício [...]. VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro : Objetiva,

No rito efetivado por Maria não se encontra nenhum conjuro demoníaco durante a prática da adivinhação. No processo, apenas são relatadas palavras pronunciadas pela adivinhadora que lembram uma oração cristã. Fato que, de certa forma, remete à tradição popular européia que creditava força às essas orações, como aponta Souza¹⁸.

Ainda tratando o caso de Maria de Freitas encontramos novamente a proximidade na relação com os santos dentro da religiosidade, característica presente tanto na Europa moderna quanto no Brasil colonial. Souza destaca que o culto dos santos se difundia amplamente a partir do século XV e por todo o século XVI. Eles eram os intermediários a quem se poderia recorrer para pedir maridos, auxílio na procura de objetos perdidos entre outras necessidades¹⁹ como demonstra o caso de Joze Jacome de Azevedo.

O auto de denúncia movido no ano de 1753 em Paranaguá, embora nebuloso em muitas partes, ressalta que Joze teria quebrado e queimado duas imagens: uma de Nossa Senhora da Conceição e a outra de Jesus. Segundo Joze Furtado de Mendonça, homem casado e morador da Vila de Paranaguá, uma tal Dona Margarida Nunes (?) lhe contara em uma conversa que o acusado havia queimado o rosto da santa com a “declaraSão que [...] da dita Sr.^a Como era venerada havia de fugir [...]”²⁰. Joze Furtado ainda tinha ouvido do ajudante Manoel Borges que Joze “metera num borralho de cinza hu Santo christo per q. o não tinha livrado [...] que esteve algu’ tp.^o nesta por crime do Juizo Ecleziastico [...]”²¹.

O processo se encontra muito desorganizado e o documento bastante deteriorado, porém, juntando outros testemunhos não identificados, mas que remetem a Jozé Jacome, supõe-se que o réu teria feito uma promessa a Jesus pedindo que não fosse preso – o crime que teria cometido, porém, não pôde ser identificado na fonte. Entretanto, Joze não escapou da prisão, e buscando vingança pelo pedido renegado por Cristo, teria queimado a imagem. Como apontam algumas declarações fornecidas por outras testemunhas do caso, parece que

2000. p. 511. Aconteceram três visitas do Santo Ofício no Brasil: 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), 1618-1620 (Bahia) e 1763-1769 (Grão-Pará).

Além das visitas, a Igreja também utilizava as “devassas episcopais” como meio de policiar as práticas religiosas aqui efetivadas. Procedimento normatizado pelas Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, as devassas se “inseriam no contexto pós-tridentino de incorporar fiéis ao seio da Igreja, extirpar idolatrias, desbastar a religiosidade dos traços folclóricos. Nesta qualidade deveriam ter-se realizado por toda a colônia, de Norte a Sul (...)”. SOUZA, Laura de Mello. **Op. cit.** p. 291.

¹⁷ Processo de Maria de Freitas, ano de 1749. p. 4.

¹⁸ SOUZA, Laura de Mello. **Op. cit.** p. 161.

¹⁹ **Idem Ibid.** p. 118.

²⁰ Auto de denuncia movido contra Jose Jacome de Azevedo, ano de 1753. p. 2.

²¹ **Idem.** p. 2.

Joze teria tentado “acobertar” seu sacrilégio, escondendo em algumas casas o que havia sobrado das imagens de Nossa Senhora da Conceição e de Jesus.

O raciocínio de Joze, que levou o mesmo a incinerar as imagens, parece ser marcado tanto pelo ceticismo quanto pela crença de que os santos, ou as imagens destes, detinham poderes. Por quê a santa, Nossa Senhora da Conceição, era tão venerada? O quê motivava os fiéis a cultuá-la? Alguma forma de poder? Se a mesma o detivesse de fato se livraria facilmente das chamas nas quais havia sido colocada.

E quanto a imagem de Jesus? Joze teria “confiado” à ela sua liberdade. Entretanto, o mesmo não teria escapado impune do crime que havia cometido. Como resultado da situação, lá se foi o Cristo para o fogo. O iconoclasta parecia de fato acreditar que a imagem de Jesus viria a lhe salvar, mas como o resultado foi outro, tratou de punir o “filho de Deus”. Atitude que era bastante comum na colônia e que ainda hoje se encontra. É evidente que Jozé fora mais longe na sua raiva, mas virar santos de cabeça para baixo a fim de “castigá-los” fazia, e ainda faz, parte da religiosidade de muitos. Infelizmente, não há nenhuma datação dos fatos mencionados na denúncia, o que permitiria levantar com maior segurança a possibilidade de que Jozé, após não ter sido atendido por “Jesus”, teria adotado efetivamente uma posição de desconfiança em relação aos poderes dos demais santos, levando-o dessa forma, a “testar as potencialidades” da imagem de Nossa Senhora da Conceição.

Adivinhações e queima de imagens por as mesmas não terem atendido pedidos. Tais práticas demonstravam o quão longe as pessoas estavam da doutrina e da fé preconizadas pela Igreja Romana. A percepção mística de mundo, em muitos casos independente da distinção de estratos sociais, estava fortemente inserida no cotidiano da população. Além do mais, a permanência dessa visão transparecia, em certa medida, o repúdio de parte das pessoas pela religião oficial. Atitude que, muitas vezes, era voltada também ao clero como demonstra Souza²².

Nessa direção, o desrespeito para com os párocos era sustentado, em vários casos, pelas atitudes pouco convenientes dos mesmos que, em tese, seriam os pregadores e semeadores da virtude e da fé. Um dos exemplos do quanto os padres podiam se desviar de uma conduta adequada é dado pelo vigário da Vila de Paranaguá, Antonio Esteves Ribeira.

²² SOUZA, Laura de Mello. **Op cit.** p. 101

Denunciado no ano de 1748 na mesma vila, o pároco acumularia as seguintes acusações: “concubinato, falta de sacramentos, havia envenenado um inimigo, havia maltratado um escravo até a morte, fazia retiradas ilícitas da fábrica da Igreja, desonrara algumas mulheres”²³.

Cerca de nove testemunhas confirmaram a denúncia contra Ribeira que “escandalizava a todos da comunidade” e que mantinha “tratos e comratos indignos, e injuriosos ao Estado SaSerdotal, do qual o Denunciado vive tão Esquecido [...]”²⁴.

A primeira delas era o Capitão Anttonio Ferreira Mattozo, natural e morador da vila que afirmava que:

[...] o Reverendo Denunciado vindo por Vigario desta freguezia trouxe da da Piedade em sua Companhia e cometiva as denunciadas Maria de Siqueyra mulher Solteira, e a Izabel Nunes de Siqueyra mulher Cazada, com mais hum seo Camarada Socio com quem vinha concubinada a dita Izabel Nunes, publicando e dizendo o tal Socio por todo o [?] caminho a lhe chegar a esta villa ser com ella cazado [...]”²⁵

Ribeira, por sua vez, confirmava veementemente – sem crise alguma de consciência – a alegação de seu “camarada” na medida que vivia concubinado com Maria de Siqueyra, levando a mesma todas as noites para sua casa. Atitude que, sem dúvida, chocava o Capitão Anttonio e as demais testemunhas ouvidas no processo. Segundo seu relato, Ribeira teria tido dois filhos de Maria de Siqueyra que era assistida por ele – juntamente com Izabel Nunes de Siqueyra – com alimentação e moradia.

Segundo o auto de denúncia, tal atitude escandalizava a todos e, sabendo disso, o padre Ribeira teria elaborado um plano de fuga caso fosse incriminado. Seguindo o testemunho de Anttonio, descobre-se que:

[...] o Denunciado escreveo da Cidade de Sam Paulo para esta Villa varias cartas as quais elle testemunha vio-as e leo as para o dito seu Socio e Camarada nas quais lhe dezia estava fazendo os gastos ás ditas Denunciadas, pedindo lhe que foSse o dito Socio [...] fazer o que tinham ajustado nesta Villa, o que o dito Socio declarou a elle testemunha dizendo, que o ajuste fora: o ter lhe o dito Denunciado persuadido a que no cazo que elle não tornace para esta freguezia foSse o dito Socio conduzir as Denunciadas para as Minas gerais, para onde o Denunciado dizia avia de ir, e que Lá se ajuntariam, e se foSsem perseguidos se meteriam com ellas pellos Certoens.²⁶

²³ Processo de Antonio Esteves Ribeira, ano de 1748. p. 1.

²⁴ **Idem**, p. 2.

²⁵ **Idem**, p. 7.

²⁶ **Idem**, p. 7.

O ajudante Manoel Borges, outra testemunha do processo, destaca que em uma ocasião Manoel Nunes, suposto pai de Maria Siqueyra, teria ido à casa do acusado reivindicando que Ribeira casasse logo sua filha, e que caso o mesmo não o fizesse, haveria de denunciá-lo. Irritado com a ameaça, Ribeira teria dito: “Calla te, que eu me vingarey; ou te inSinarey”²⁷. Passados alguns dias, o pároco teria mandado a casa de Manoel Nunes um prato de doce envenenado, “do qual comendo veyo a morrer”.²⁸

Como aponta o Concílio de Trento, apenas a acusação de concubinato já motivaria uma punição um tanto quanto severa ao vigário por parte da Igreja:

Quão torpe é, e que coisa tão indigna dos clérigos, que se tenham dedicado ao culto divino, viver em impura torpeza, e em obsceno concubinato, muito o é manifestado no mesmo feito, com o escândalo geral de todos os fiéis, e a própria infâmia do corpo clerical.

Para que sejam induzidos os ministros da Igreja àquela continência e integridade de vida que lhes corresponde, e aprenda o povo a respeitá-los com tão maior veneração quanto seja maior a honestidade com que os vejam viver, proíbe o Santo Concílio, a todos os clérigos, o atrevimento de manter em suas casas ou fora dela, concubinas ou outras mulheres das quais se possa ter suspeita, e inclusive manter com elas qualquer comunicação. Se isto não for cumprido dessa forma, imponha-se a eles as penas estabelecidas pelos sagrados cânones e pelos estatutos das igrejas.

E se admoestados por seus superiores, não se abstiverem, fiquem privados por esse feito, da terceira parte dos frutos, subvenções e rendas de todos os seus benefícios e pensões. Esta punição será aplicada às rendas da igreja ou a outro lugar piedoso, conforme arbítrio do Bispo.²⁹

²⁷ **Idem.** p. 9.

²⁸ **Idem.** p. 9.

²⁹ **Concílio de Trento.** Decreto sobre a reforma do clero. CAP. XIV - Determine-se o modo de proceder contra os clérigos que vivem em concubinato. p. 192.

Mary Laven aponta que o celibato, em tempos de reforma, representava uma enorme preocupação para a Igreja, que conhecia a fraqueza de muitos clérigos à tentação da carne: “No início da Reforma, era o celibato ideal que parecia ser o calcanhar de Aquiles da Igreja Católica. Tão fácil de desdenhar, revelava-se muito mais difícil de defender, por seu fundamento superficial nas Escrituras. Mas, acima de tudo era difícil de manter. O celibato era difícil, eis a questão. A Igreja católica jamais poderia esperar livrar suas fileiras de toda a pecha de corrupção sexual. [...] Durante um breve período, no início do século XVI, a questão provocou controvérsia dentro da própria Igreja. Havia os que questionavam o empenho de sua igreja num sacerdócio celibatário. Outros propunham a abolição das ordens religiosas, com base em que eram corruptas além de qualquer redenção. Mas, em 1563, o Concílio de Trento firmou posição. Adotou uma política linha-dura, estabelecendo a superioridade do celibato como ponto de fé e decretando anátema a todos os que se atrevessem a afirmar que a condição de casado era mais digna que a virgindade. [...] LAVEN, Mary. **Virgens de Veneza : vidas enclausuradas e quebra de votos na Veneza setecentista.** Rio de Janeiro : Imago, 2003. p. 99.

Entretanto, outros “escândalos” são atribuídos a Ribeira, que não parecia achar suficiente que a população conhecesse apenas seu trato ilícito com Maria. Vangloriando-se, o padre teria dito que, na Vila de Santos, havia pecado com quarenta mulheres, inclusive “desonrando algumas”. Ribeira ainda teria pecado com várias outras mulheres na Vila de Paranaguá.

Ainda contabilizando as faltas do padre, o Capitão Anttonio destaca que o vigário fora chamado a confessar Paula Cordeyra, que se encontrava muito doente. Ribeira, pouco interessado em cumprir suas obrigações como eclesiástico, teria demorado horas para atender o pedido, deixando assim a enferma falecer sem os sacramentos.

A evidente falta de vocação sacerdotal do pároco ainda pode ser constatada quando:

[...] na noite de Natal castigara o Denunciado a hum seo escravo pizando-o a cousses, e dando lhe pancadas, cujo estando elle testemunha estava ouvindo de sua caza, que dista da lengue (sic) o Denunciado estava castigando oitenta palmos pouco mais ou menos, e que deichando-o amarrado, e fechado em caza enquanto hia dizer MiSsa, quando voltou della abrindo a porta achou o morto o dito seo escravo.³⁰

Reforçando o rol de acusações encontramos, por fim, a denúncia de que Ribeira – durante todo o tempo que serviu de pároco na freguesia de Paranaguá – utilizaria dinheiro pertencente à fábrica da Igreja, cerca de doze mil e oitocentos réis, para seu próprio benefício.

Os outros testemunhos presentes no processo seguem destacando a conduta imprópria do vigário, sempre realçando uma certa sordidez do seu caráter³¹. Julgamentos à parte, o processo movido contra Ribeira reflete uma característica comum a muitos dos eclesiásticos presentes na Colônia: seu despreparo. Pois, de certa forma, parte do clero secular, devido a sua extração social, teria maior identidade com as pessoas comuns. Fato que, sem dúvida, distanciava muitos párocos da conduta preconizada nas disposições tridentinas e nas constituições primeiras do arcebispado da Bahia.

³⁰ Processo de Antonio Esteves Ribeira, ano de 1748. p. 8.

³¹ No termo de encerramtno do auto encontra-se o pedido de prisão para Ribeira: “L.^{vo} [?] em 13 de Nov de 1748. O escrivão o paSse no rol dos culpados e as ordês neceSsr^{as} p.^a ser prezo e soquestrado. S. Paulo 2 de Dez de 1748.” Processo de Antonio Esteves Ribeira, ano de 1748. p. 15.

Assim, sagrado e profano se confundiam também no Paraná setecentista. Muitos padres, que possuíam comportamentos pouco apropriados para representantes da fé, pareciam verdadeiros “demônios”. Em outros casos, práticas como a feitiçaria demonstrava como a visão mágica de mundo ainda estava presente no imaginário da população. O que afastava, cada vez mais, a “cruzada tridentina” do sucesso.

Porém, a repressão inquisitorial se fez sentir em todo o Brasil colônia. Os processos movidos pelo Santo Ofício por si só a comprova. E tanto o controle das práticas religiosas consideradas ilícitas quanto a homogeneização das mesmas seriam sim levadas adiante pela Igreja Romana. “Vigiar e punir” eram palavras de ordem para muitos eclesiásticos do período tridentino, o que demonstra como os mecanismos reguladores e de controle da sociedade, desenvolvidos pelas estruturas políticas do Estado absolutista, poderiam ser muito utilizados pela Igreja³². Palavras que, certamente, marcaram o cotidiano de grande parcela da população colonial.

³² Essa idéia é desenvolvida por Muchembled em várias de suas obras, entre elas a já referenciada “Culture Populaire et Culture des Érites Dans La France Moderne (XV^e–XVIII^e siècle)”.

CONCLUSÃO

A visão mágica de mundo teria sido superada pela Igreja tridentina? Haveria ainda na sociedade colonial alguma sobrevivência material referente à religião? Indo mais adiante e aproximando a pergunta ao nosso tempo, ainda restariam resquícios em nosso cotidiano de uma certa percepção mística do mundo inserida na religiosidade?

Creio que a resposta seja afirmativa para essas questões. Referente ao plano colonial, mesmo com o esforço romano de homogeneização dos ritos além de sua tentativa de difundir condutas religiosas adequadas, casos como o da feiticeira Maria de Freitas e do iconoclasta Jozé Jacume demonstram o quão superficial era a cristianização da população colonial em pleno século XVIII.

É fundamental lembrar, nesse sentido, que a magia era um meio possível de explicação para situações que fugiam ao controle das pessoas. Ela proporcionava segurança em muitas situações onde forças maiores pareciam agir. Era a percepção mística acerca da vida que fornecia conforto a muitos:

Visão mágica que se topa na utilização da magia e dos mágicos como forma de decodificação e explicação da realidade, principalmente quando se trata de justificar a desgraça e o insólito, num universo que ainda não conhece o acaso. Visão mágica que se descobre na gestão do complexo quadro das tensões e solidariedades comunitárias, que uma vida material exígua e desconfortável forçava entre todos aqueles que viviam lado a lado. Visão mágica que se perscruta nos desempenhos individuais de cada um, face à doença e sua cura, ao amor, à amizade, ao ódio, ao negócio, ao destino, à morte.¹

A adivinhação efetivada por Maria de Freitas para saber se sua colega Domingas Gonçalves sofreria alguma acusação nas visitas empreendidas pela Igreja reflete, ao meu ver, justamente essa necessidade de segurança em relação a um ambiente hostil, na medida que reflete ainda um certo medo do porvir. Transparece, ainda, uma certa angústia em relação à vigilância que a Igreja, inspirada em certa medida pelos ideais absolutistas, começara a efetivar.

¹ PAIVA, José Paulo. **Práticas e Crenças Mágicas**. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra : Livraria Minerva, 1992. p. 269.

Entretanto, como aponta Laura de Mello e Souza, a presença efetiva das políticas tridentinas de padronização só seria sentida em terras coloniais por idos do século XIX. Medidas que, de fato, dispersaram valores cristãos na sociedade e que normatizaram, até certo ponto, as práticas religiosas que eram aqui realizadas, muitas vezes tidas como “demoníacas”.

Nessa direção, citei neste trabalho como houve uma aproximação de estereótipos acerca da “bruxaria” efetivada na Europa com as religiosidades presentes no Brasil. Atitude que tornou possível, como salienta Souza, a diabolização, aculturação, além do desencadeamento da “circularidade de culturas”.

Ainda foi possível perceber no desenvolvimento desta investigação que um cristianismo “puro e correto”, objetivo primordial dos doutores católicos, estava longe de ser alcançado. Mesmo hoje se encontram exemplos de crenças que remetem, de certa forma, ao apego material que os “feiticeiros” e “bruxos” modernos possuíam à religião. Nesse sentido, é passível de ser citado como exemplo uma prática bastante comum em nosso país: utilizar santos retratados em papel – os famosos “santinhos” – como espécie de “amuletos” protetores.

A superficialidade dos valores cristãos presentes em terras coloniais também foi um ponto tratado nas páginas deste estudo. Ligada diretamente com a questão da religiosidade, a falta de uma propagação maior da “verdadeira doutrina” caracterizou o insucesso do plano tridentino de ação.

Como exemplo mais claro da dispersão restrita dos valores morais preconizados no Concílio de Trento utilizei o caso do pároco Antonio Esteves Ribeira. Suas atitudes representavam o quanto as pessoas, mesmo sendo membros do corpo eclesiástico, se encontravam distantes dos ideais preconizados por Trento.

Dessa forma, sagrado e profano se mantinham presentes na sociedade colonial. Mas não devidamente separados como à Igreja Romana objetivara. Sagrado e profano ainda se confundiam. Mesmo com o terror da inquisição, o “mundo mágico” era uma realidade na colônia. Porém, é evidente que muitas das suas características foram sendo diluídas pelo processo de cristianização, mas ainda assim, o substrato mágico da religiosidade ainda se fazia sentir.

Em síntese, tal percepção era comum no período moderno, o que demonstra – como fora salientado – uma certa permanência da magia nos idos dos setecentos na colônia, mesmo sendo ela combatida pela Igreja no âmbito das práticas religiosas e, por vezes, contraposta “à luz da razão”.

É importante destacar que a tentativa de observar sobrevivências de “visão mística” de mundo na sociedade não significou, em momento algum no desenvolvimento deste trabalho, adotar uma perspectiva generalizante de análise. O alerta de Carlo Guinzburg efetivado no prefácio à edição italiana de “O queijo e os vermes”² acerca dos exageros cometidos no estudo das “mentalidades” foi levado sim em consideração.

Nesse sentido, creio que para alguns indivíduos do século XVIII a “peste da bicha”, por exemplo, poderia ser fruto de uma punição divina em relação aos pecados dos homens, porém para outros, a mesma poderia advir de más condições de higiene ou de outros fatores que não estariam necessariamente ligados com questões religiosas.

² GUINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo : Companhia das Letras : 2001, .p. 28-29.

ANEXOS

**Tabela 1 – Curitiba. Cálculo da média de média de escravos por domicílio.
Primeira Companhia de Ordenança, 1778.
(Levantamento efetivado por Allan Kato*).**

(1) Número de escravos por domicílio	(2) Quantidade de domicílios em função do número de escravos	(3) (produto) (1) x (2)
00	168	0
01	13	13
02	8	16
03	6	18
04	5	20
05	6	30
06	2	12
07	3	21
08	4	32
09	2	18
10	1	10
13	1	13
14	1	14
20	1	20
24	1	24
25	1	25
30	1	30
Total	224	316
Média: $316/224= 1,4107$ escravo por domicílio		

* Alunos do curso de graduação de História da Universidade Federal do Paraná e integrantes do Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses (CEDOPE) da UFPR.

**Tabela 2 – Curitiba. Distribuição da população por sexo e por idade.
1778.
(Levantamento efetivado por Allan Kato*).**

Idade (em anos)	População Masculina	População feminina	População total
0	-	-	-
1-4	184	177	361
5-9	221	258	479
10-14	171	190	361
15-19	108	121	229
20-24	97	120	217
25-29	86	114	200
30-34	81	95	176
35-39	51	52	103
40-44	53	78	131
45-49	29	36	65
50-54	45	37	82
55-59	31	17	48
60-64	39	20	59
65-69	24	14	38
70-74	09	08	17
75-79	03	02	05
80 e mais	08	08	16
TOTAL	1222	1367	2589

**Tabela 3 – Curitiba. Cálculo da média de escravos por domicílio.
Primeira Companhia de Ordenança 1787.
(Levantamento efetivado por Camila Arantes da Silva*).**

(1) Número de escravos por domicílio	(2) Quantidade de domicílios em função do número de escravos	(3) (produto) (1) x (2)
00	217	00
01	13	13
02	09	18
03	07	21
04	04	16
05	02	10
06	08	48
07	04	28
08	01	08
09	03	27
13	01	13
14	01	14
15	02	30
16	01	16
19	01	19
25	01	25
Total	275	306
Média: $306/275= 1$ escravo por domicílio		

**Tabela 4 – Curitiba. Distribuição da população por sexo e por idade.
Primeira Companhia de Ordenança 1787.
(Levantamento efetivado por Camila Arantes da Silva*).**

Idade (em anos)	População Masculina	População feminina	População total
0	-	-	-
1-4	94	117	211
5-9	128	121	249
10-14	108	95	203
15-19	70	74	144
20-24	72	60	132
25-29	52	63	115
30-34	45	53	98
35-39	27	36	63
40-44	49	45	94
45-49	24	20	44
50-54	20	16	36
55-59	09	13	22
60-64	31	10	41
65-69	02	07	09
70-74	07	05	12
75-79	05	04	09
80 e mais	04	06	10
TOTAL	747	745	1492

Tabela 5 – Curitiba. Cálculo da média de escravos por domicílio.

Primeira Companhia de Ordenanças, 1793

(1) Número de escravos por domicílio	(2) Quantidade de domicílios em função do número de escravos	(3) Produto
00	221	-
01	12	12
02	14	28
03	08	24
04	06	24
05	04	20
06	06	36
07	07	49
08	03	24
10	01	10
12	02	24
13	02	26
20	02	40
22	01	22
27	01	27
Total	290	360
Média: $360 / 290 = 1.2$ escravos por domicílio		

**Tabela 6 – Curitiba. Cálculo da média de escravos por domicílio.
Segunda Companhia de Ordenanças, 1793.**

(1) Número de escravos por domicílio	(2) Quantidade de domicílios em função do número de escravos	(3) Produto
00	381	-
01	16	16
02	17	34
03	04	12
04	11	44
05	07	35
06	02	12
07	01	07
08	01	08
09	03	18
10	02	20
11	04	44
13	02	26
15	01	15
17	01	17
20	01	20
21	01	21
24	01	24
26	01	26
39	01	39
Total	458	438
Média: $438 / 458 = 0,95$ escravos por domicílio		

**Tabela 7 – Curitiba. Distribuição da população por sexo e por idade.
Primeira e Segunda Companhia de Ordenanças. 1793**

Idade (em anos)	População Masculina	População feminina	População total
0	-	-	-
1-4	275	314	589
5-9	332	404	736
10-14	299	289	588
15-19	206	224	430
20-24	179	276	455
25-29	131	152	283
30-34	142	157	299
35-39	77	80	157
40-44	101	120	221
45-49	47	46	93
50-54	59	63	122
55-59	40	32	72
60-64	54	37	91
65-69	14	12	26
70-74	17	17	34
75-79	7	3	10
80 e mais	29	13	42
TOTAL	2009	2239	4248

**Tabela 8 – Curitiba. Cálculo da média de escravos por domicílio.
Segunda Companhia de Ordenanças, 1797.
(Levantamento efetivado por Paula Roberta Chagas*).**

(1) Número de escravos por domicílio	(2) Quantidade de domicílios em função do número de escravos	(3) (produto) (1) x (2)
00	484	00
01	17	17
02	15	30
03	11	33
04	4	16
05	6	30
06	4	24
07	3	21
08	3	24
09	3	27
10	2	20
11	1	11
12	3	36
14	1	14
15	1	15
16	1	16
27	1	27
30	1	30
Total	561	391
Média: $391/561 = 0,6$ escravos por domicílio		

**Tabela 9 – Curitiba. Distribuição da população por sexo e por idade.
Segunda Companhia de Ordenanças, 1797.
(Levantamento efetivado por Paula Roberta Chagas*).**

Idade (em anos)	População Masculina	População feminina	População total
0	0	0	0
1-4	267	310	577
5-9	338	301	639
10-14	223	222	445
15-19	176	198	374
20-24	165	229	294
25-29	123	170	293
30-34	108	129	237
35-39	85	73	158
40-44	84	83	167
45-49	50	57	107
50-54	62	53	115
55-59	26	32	58
60-64	45	48	93
65-69	16	10	26
70-74	18	7	25
75-79	8	3	11
80 e mais	19	13	32
TOTAL	1813	1938	3751

FONTES:

ARQUIVO DOM LEOPOLDO DUARTE DE SÃO PAULO. Processo do Padre Antonio Esteves Ribeiro, ano de 1748. Documento integrante do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses, sécs XV a XIX da UFPR.

_____. Processo de Maria de Freitas, ano de 1749. Integrante do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses, sécs XV a XIX da UFPR.

_____. Auto de denúncia envolvendo Jozé Jacume de Azevedo, ano de 1753. Integrante do acervo do Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses, sécs XV a XIX da UFPR.

CONCÍLIO DE TRENTO (1545-1563). Disponibilizado no site: www.teofilos.com.br.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA (1707) – CEDOPE (Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses, sécs XV a XIX) Documentação digitalizada.

ANTONIO VIEIRA DOS SANTOS. Memória Histórica de Paranaguá. [1850]. Curitiba : Vicentina, 2001.

ROCHA PITTA. História da América Portuguesa. [1730]. Belo Horizonte : Itatiaia, 1976.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia. Feiticeiras, saladores, e nigromantes no séc. XVI.** Lisboa, Portugal : Coleção Temas de Cultura Portuguesa nº 11, 1987.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente.** Uma cidade sitiada 1300-1800. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.

GUINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes.** São Paulo : Companhia das Letras, 2002.

_____. **História noturna: decifrando o sabá.** São Paulo : Cia das Letras, 1991.

LAVEN, Mary. **Virgens de Veneza : vidas enclausuradas e quebra de votos na Veneza setecentista.** Rio de Janeiro : Imago, 2003.

MONTEIRO, John. **Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo.** São Paulo : Companhia das Letras, 1995

_____. **Confronto de Culturas: Conquista, resistência, transformação.** São Paulo : Edusp, 1997.

MUCHEMBLED, Robert. **Culture Populaire et Culture des Éléites Dans La France Moderne (XV^e–XVIII^e siècle).** France : Champs Flammarion, 1978.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão.** São Paulo, Ática, 1986.

PAIVA, José Pedro. **Práticas e Crenças Mágicas.** O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra : Livraria Minerva, 1992.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira.** São Paulo : Edusp, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo na Terra de Santa Cruz.** São Paulo : Companhia das Letras, 2001.

_____. **Inferno Atlântico.** Demonologia e Colonização Séculos XVI e XVIII. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.

_____. **Feitiçaria na Idade Moderna.** São Paulo : Editora àtica, 1989.

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

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil.** Rio de Janeiro : Campus, 1989.

BIBLIOGRAFIA:

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. **População e nação no Brasil do século XIX.** Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1999.

BURMESTER, Ana Maria Oliveira. **A População de Curitiba no séc. XVIII (1751-1800) Segundo os Registros Paroquiais.** Tese de Mestrado. Apresentada à Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1974.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão.** São Paulo : Companhia das Letras, 1991.

_____. **Mil anos de felicidade.** Uma história do paraíso. Lisboa : Terramar, S/D.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **Crescimento demográfico e evolução agrária paulista 1700-1836.** São Paulo : Editora HUCITEC, Edusp, 2000.

NADALIN, Sergio Odilon. **A demografia numa perspectiva histórica.** Belo Horizonte: ABEP, 1994.

_____. **Paraná: Ocupação do Território, População e Migrações.** Curitiba : SEED, 2001.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo** (6a. ed.). São Paulo : Brasiliense, 1961.