

CAPÍTULO I

A CONTRA-REFORMA E O ALÉM-MAR

*São pecadores perfeitos: repellem o amor de Deus
e orgulham-se dos defeitos.*

Anchiera

*Só o último lugar está livre de inquietações: e
não por outro privilégio senão por ser o mais
baixo.*

Vieira

TEMPO DE REFORMA

Quando os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil, em março de 1549, o Concílio de Trento estava prestes a encerrar sua primeira fase. Reuniu-se em 1545, e quatro anos depois seria adiado em razão da peste que assolara a cidade-sede do encontro; reconvocato em 1562, após várias tentativas malogradas, concluiria seus trabalhos no ano seguinte. Muitos anos se haviam passado desde a primeira reunião e outros eram, em sua grande maioria, os sacerdotes presentes à sessão final, mas pouco se modificara no ânimo dos conciliares: aparentemente não tomaram qualquer resolução de afronta ao protestantismo, já bem espalhado pela Europa, conservando a Igreja numa posição defensiva ou, como diria Delumeau, de "cidade sitiada".

Defesa do catolicismo frente ao avanço dos protestantes, eis o que parecia ter marcado as decisões do principal Concílio moderno, eixo da assim chamada Contra-Reforma. Nenhuma disposição de combater aos reformadores, nenhuma grande inovação de ordem jurídica, mas tão-somente a reafirmação de dogmas, sacramentos e estados que a Igreja defendia desde, pelo menos, a Reforma

principal obra do Concílio repousou menos na renovação legislativa da Igreja do que na mudança de atitude em relação aos velhos códigos: nova disciplina com respeito à hierarquia eclesástica; homogeneização da pastoral e da prática sacramental junto à massa dos fiéis; reforço da autoridade episcopal.¹ Mas já nesse ponto, em meio à simples reafirmação da tradição eclesástica romana, percebe-se o movimento de avanço do catolicismo e da Igreja, fruto da profunda autocrítica de tempos idos, e que marcaria decisivamente o conjunto das sociedades europeias e não europeias nos tempos modernos.

Resguardando seu meio contra a difusão luterana ou calvinista, insinuando avanços em novos territórios, a Contra-Reforma não se esgotou, entretanto, no episódio do Concílio, nem se limitou a reagir, acuada contra a onda protestante. Foi, antes, a reforma de uma Igreja inquieta, sobretudo após o século XIV, com a distância que a separava dos fiéis, para o que muito contribuíam o despreparo, o absenteísmo e a ineficácia do clero, desde a alta hierarquia aos curas paroquiais. O que levou os reformadores do século XVI a questionarem o estado clerical e o sacramento da ordenação já era percebido no seio da Igreja pré-Tridentina — da qual saíram, aliás, Lutero, Calvino, Zwinglio e tantos outros dissidentes. No plano institucional, a reordenação dos bispados, pedra angular do Concílio de Trento, fora já desenvolvida em várias dioceses no século XV e no início do XVI: Guillaume Brignonet, em França (1472-1534), pretendia transformar a diocese de Meaux em sé-modelo, do mesmo modo que Gian Matteo Giberti, em Verona (1527) e Francisco Ximénez de Cisneros (1435-1517), cardeal primaz de Toledo. Todos procuraram estimular a devoção ao Evangelho entre os clérigos, prepará-los para o exercício da pastoral, disciplinar as ordens regulares, citar condições, enfim, para uma aproximação mais ampla e profícua entre a Igreja e os leigos. Foram todos precursores do Concílio de Trento e da obra de um Carlos Borromeu, em Milão, ou de um frei Bartolomeu dos Mártires, em Braga, empenhados em igual tarefa após meados do século XVI. Pereneceram à *Devotio Moderna*, nascida em fins do século XIV a partir da pregação de Ruysbroeck, “o admirável”, ou de Geraldo Groote e os Irmãos da Vida Comum, que acentuavam a importância da meditação pessoal, da introspecção da fé e da difusão do cristianismo pelo povo — idéias que marcariam Lutero, Calvino, Erasmo, Inácio de Loyola e muitos outros, católicos ou protestantes do século XVI.

Sobretudo no século XV, a Igreja parece ter despertado para o que o principal historiador das Reformas denominou “lenda da Idade Média Cristã”,² descobriu-se que o cotidiano da *Repubblica Christiana* corria alheio à lei de Deus, a piedade colorida pelo paganismo, os grandes momentos da vida, como o batismo,

o casamento e a própria morte sofrendo pouquíssima intervenção do clero e regulados, antes de tudo, pelas culturas e tradições locais às quais a Igreja devia se adaptar. Descobriram-se, mais do que nunca, uma religião folclorizada, moralidades impudicas à luz dos mandamentos, e um clero paroquial não somente despreparado, mas integrado à vida da comunidade, cujo dia-a-dia só poderia indicar o triunfo absoluto do demônio na Terra. A que atribuir tantas epidemias, como a Peste Negra, as guerras fratricidas em solo cristão, as resistências e os avanços dos infiéis e tantas outras calamidades, senão à fragilidade da Igreja ante os pecados dessa humanidade apóstata governada por Lúcifer?

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: entre as profissões autorizadas aos padres pelos estatutos de um bispado alemão figuravam, entre outros ofícios, os de jardineiro, vaqueiro, agricultor, boticário e pescador, proibindo-se os de presamista, comerciante, taverneiro, traficante e advogado — o que bem nos mostra quem eram ou poderiam ser os encarregados da fé nas paróquias da cristandade.³ Exemplo notável de cura medieval dá-nos o impetuoso Pierre Clergue, padre de Montaillou no século XIV: sedutor de várias mulheres, para o que utilizava seu poder na comunidade, chegou a recomendar a uma de suas amantes, que dele engravidara, o uso de certa erva peculiar, contraceptiva para ambos os sexos.⁴ Concubinato e um pouco mago, assim o qualifica Le Roy Ladurie, e assim parece ter sido boa parte dos párocos na Europa medieval.

Os intelectuais de inícios do século XVI mostravam-se sobremodo inquietos com a decadência da cristandade, e desejavam com ardor aproximar a humanidade de Deus, qualquer que fosse a luta a ser travada com o demônio. Tal foi a substância do humanismo cristão e, conseqüentemente, a da Reforma e da Contra-Reforma, do que resultou um vasto e ambicioso programa de evangelização de massas em todos os domínios da vida social e religiosa. Não sem razão a moderna historiografia prefere falar em Reformas, pois ambas as vertentes, protestante e católica, partilharam motivos comuns: nas palavras de um historiador britânico, “a renovação da piedade cristã dos dois séculos anteriores a 1500”,⁵ depurando-a do que julgavam ser superstição herética ou demoníaca, extirpando sua propensão ao pecado. As Reformas divergiram, é certo, em pontos fundamentais de ordem teológica, política ou tática: os protestantes, radicalizando a crítica à estrutura eclesástica, negaram a autoridade apostólica do papa, contestaram o valor da maioria dos sacramentos, questionaram o celibato clerical (Lutero chamá-lo-ia hipócrita) e, sobretudo, negaram a importância das obras terrenas como meio

possível de salvação eterna. A marca do pecado original sobre a humanidade — frisa-nos sempre Delumeau — afigurava-se para os protestantes muito mais atterradora, indelével e irremissível. Mas as duas Reformas caminharam juntas no mais extraordinário processo de aculturação posto em prática no Ocidente. Pierre Bérard localiza nessa convergência de propósitos o núcleo da modernização do Ocidente, expresso no conflito então insaurado entre uma mentalidade rural, popular, relativamente ligada a sacralidades pagãs, e uma “ideologia proselitista”, cristã e moderna, veiculada por uma elite baseada na cultura escrita.⁶ Processo comum às duas Reformas e articulado, em diversos aspectos, à concentração dos poderes estatais, ao absolutismo, aos novos enquadramentos das populações pelas monarquias e pelos Estados europeus.

O êxito do processo pressupunha, assim, ampla reordenação da sociedade à luz dos valores cristãos, implicando profunda reforma dos costumes e das moralidades vigentes. Na versão católica da Reforma, procurou-se já antes de Trento, mas sobretudo após 1563, defender o matrimônio enquanto sacramento e instituição. Era assunto delicado, já que a postura da Igreja em face do matrimônio sempre fora problemática, e durante séculos permanecera o casamento como união profana, o “menor dos males”, remédio para os que não conseguiam viver castos — era o que pregava São Paulo na Epístola aos Coríntios (1 Cor 7,8). Até o século XII foram poucos, como Santo Agostinho, os que viram o casamento como sagrado, mas mesmo o insigne teólogo associava sacramento matrimonial como fidelidade e procriação, considerando impura a cópula conjugal em si. Longos debates e muita hesitação precederam a inclusão do matrimônio entre os sete sacramentos da Igreja — o que definitivamente ocorreu com as Sentenças de Pedro Lombardo em 1150. A partir de então a *desponsatio* converteu-se no símbolo da união espiritual entre Cristo e a Igreja, e o enlace dos corpos em signo de sua união corporal. A cópula conjugal, profana em Santo Agostinho, assimilava-se ao mistério da encarnação, verdadeiro sacramento, desde que o matrimônio se basesse no mútuo consentimento dos nubentes. O essencial dos ritos consistia na aceitação recíproca e pública dos parceiros pelas “palavras de presente” diante do sacerdote, a quem cabia abençoar a união.

As decisões dos séculos XII e XIII não anularam, contudo, as normas comunitárias e os ritos tradicionais que, de alto a baixo da escala social, regulavam casamentos e uniões conjugais no Ocidente cristão. Variando regionalmente segundo as tradições e as culturas dos povos europeus, os ritos matrimoniais espelhavam sempre uma aliança entre famílias, e os próprios casamentos atendiam a interesses ligados à transmissão do patrimônio, distribuição

de poder, conservação de linhagens, reforço de solidariedades comunitais. Mais importantes do que a bênção sacerdotal às uniões eram as “promessas de casamento” feitas pelo homem à família da noiva — os chamados esponsais ou desposórios: comemorados com grandes festas e troca de presentes, autorizavam aos olhos da comunidade envolvida a coabitação dos futuros cônjuges. A intervenção eclesial nesse processo tornou-se crescente a partir do século XIII, mas se adaptou, em geral, aos costumes de cada lugar. O verdadeiro casamento não era, pois, o sacramento matrimonial dos doutores da Igreja, formalizado no recebimento mútuo dos nubentes diante do sacerdote, mas sim os contratos firmados no plano social, comunitário e familiar.⁷

Assim, em meados do século XVI havia, do lado católico, duas frentes de combate a propósito do casamento: reafirmá-lo como sacramento diante da negação protestante, pois Lutero o julgava apenas uma “necessidade física”, e convertê-lo em instituição basilar da chancela eclesial sobre a vida dos fiéis: eliminar os ritos “populares” de casamento ou, ao menos, subordiná-los à cerimônia oficial, sobrepondo-se o sacramento ao aspecto contratual das uniões; uniformizar a liturgia dos recebimentos “à porta da igreja”, condicionando-se ao profertimento das “palavras de presente” diante do pároco e de duas testemunhas; zelar pela obediência e regular as dispensas dos antigos impedimentos de parentesco que o direito canônico julgava prejudiciais ao matrimônio,⁸ impedir a coabitação dos noivos antes do recebimento *in facie ecclesiae*; reforçar a indissolubilidade matrimonial, só admitida em casos excepcionais.⁹ Próximo, no mais das vezes, do “modelo gregoriano” de casamento, o matrimônio tridentino acrescentou-lhe porém uma nova disciplina, homogênea o suficiente para fazer da cerimônia eclesial o único, perfeito e verdadeiro casamento cristão.

No afã de controlar de perto a vida dos fiéis, a Reforma Católica não se limitou a reafirmar dogmas e regras sobre o casamento a fim de difundir-lhes como norma geral. Foi 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. Embora o Concílio não tenha explicitado qualquer decisão acerca da família, o movimento da Contra-Reforma revelar-se-ia muitíssimo cioso dessa importante esfera da vida social, multiplicando regras e conselhos para o bem-viver doméstico por meio de catecismos, sumas e manuais de confissão impressos em escala cada vez maior a partir do século XVI. Tudo parece indicar, diz-nos Flandrin, que a Igreja Tridentina vislumbrou na família um dos lugares privilegiados da vida cristã e, talvez, porque a Reforma lhe havia ajudado a tomar consciência da força dos laços domésticos e

das possibilidades que ofereciam para vigiar e educar a massa de fiéis.¹⁰ Foi portanto comum às duas Reformas o projeto de domesticação dos indivíduos via célula familiar. De igual modo o foi, como veremos a seu tempo, a repressão mais violenta das relações sexuais e das uniões ilícitas, tanto as que transgrediam o casamento como as que vicejavam à sua margem.

Vigilância e repressão variaram consideravelmente segundo os países e, ainda, conforme a natureza do delito praticado, de modo que tanto a Justiça Civil como a eclesiástica ou a inquisitorial tiveram alçada sobre os desvios morais entre os séculos XVI e XVIII. Mas, nos países católicos, o mecanismo clementar de controle das consciências e dos comportamentos residiria no sacramento da penitência, na confissão auricular. Generalizada pelo IV Concílio de Latrão (1215), estendida obrigatoriamente a todos os fiéis na época da Quaresma, a confissão sacramental tornar-se-ia, diz-nos Foucault, matriz da produção discursiva sobre o sexo no Ocidente.¹¹ Daram do século XIII os modelos de sumas e manuais de confissão que se multiplicariam por toda a Europa a partir do século XV, os quais, limitando a superficialidade dos antigos penitenciais da Alta Idade Média — limitados a enumerar pecados e respectivos castigos —, habilitariam os confessores à decifração minuciosa de atos e intenções, sentimentos e desejos. A arguição dos penitentes e o atirar de memórias individuais no rastreamento das culpas basear-se-iam, desde então, nos dez mandamentos da lei divina, nos cinco da Igreja e, no campo privilegiado do confessor, nos sete pecados capitais.¹² E, entre estes, a luxúria assumiria o lugar de maior destaque, assimilada em certos casos ao crime de heresia, ofensa ao primeiro e fundamental mandamento da lei de Deus. Adulterios, fornicações, incestos, violações, bestialidades, sodomia, masturbações, sonhos eróticos, toques íntimos, poluições noturnas: nenhum ato, parceiro ou circunstância deveria escapar à fala do penitente, ao ouvido do confessor.

Combatida pela Reforma Protestante que a julgava charlatanice — pois só Deus, pregavam os reformadores, tinha o poder de salvar ou condenar —, a confissão sacramental foi peça-chave na estratégia da Contra-Reforma: valorizada enquanto sacramento e renovada em sua técnica. O moderno confessorário, se parando confessor e penitente por meio de telas ou grades, e posto à vista do público no interior das igrejas, foi uma das invenções do Concílio de Trento, abolindo-se as confissões privadas e íntimas que, aproximando sacerdotes e filhas (ou filhos) espirituais, mais incitavam que coíbiam os pecados da carne.¹³

E, ponto central da nova estratégia católica, sem o que nem a moral nem a religiosidade popular tornar-se-iam genuinamente cristãs, cumpria remodelar o

mulhar a vocação sacerdotal, protegendo-a das imposições familiares e valorizando a primazia do estado clerical sobre os demais estados; zelar, enfim, pela austeridade moral dos clérigos, seculares ou regulares, sistematizando-se as inspeções diocesanas e vigiando-se, na medida do possível, as ordens religiosas.

Os ditames do Concílio de Trento e a política global da Reforma Católica espalharam-se pela Europa desde o século XVI, embora a sistemática aplicação de suas decisões e estratégias seja típica do século XVII. Em França, as resoluções tridentinas sofreram alguma resistência por parte da monarquia, mas na Europa Meridional foram imediatamente acolhidas. Na Espanha, Felipe II as recebeu triunfalmente em julho de 1564, ainda que sob reserva das prerrogativas reais. Em Portugal, ato contínuo, o Alvará de 12 de setembro de 1564 recomendou a pronta observância das determinações conciliares, e numerosos sínodos encareceram-se de adaptar as constituições da Igreja lusitana às resoluções de Trento.¹⁴ Na menoridade de D. Sebastião, Portugal era governado pelo cardeal infante D. Henrique, irmão de D. João III e inquisidor-geral. Adotada oficialmente no Reino, a Contra-Reforma não tardaria a se expandir para o Brasil, se lá já não estivesse desde os primeiros anos do Concílio. Afinal, já o dissemos de início, pouco antes de a peste ter afugentado os prelados de Trento, chegavam à Bahia os padres da Companhia de Jesus, ordem-modelo desse novo tempo da cristandade.

A IGREJA E A MISSÃO

Entre as resoluções do Concílio de Trento, nenhum destaque fora dado à expansão católica no além-mar. Charles Boxer considera esse descaso um reflexo accidental da política pontifícia no século XVI, especialmente preocupada com o avanço protestante na Europa e com a ameaça turca no Mediterrâneo.¹⁵ Além disso, a posição defensiva assumida pelo Concílio, bem como a composição maioritariamente italiana dos conciliares, dificilmente o levariam a formular, em meados daquele século, uma política global para o Novo Mundo. Eram outras as prioridades, outros os objetivos a alcançar: defesa dos sacramentos e do direito canônico em face dos ataques protestantes e modificação da disciplina e da qualidade do corpo eclesiástico, a fim de capacitá-lo ao exercício da nova pastoral. Mas não subestimemos as pretensões da Igreja: já no próprio século XVI, escreve Muller,¹⁶ o espírito de defesa cedeu lugar ao de ataque e de missão, e a partir do

século XVII a perspectiva mundial da Contra-Reforma adquiriu contornos institucionais com a criação da Sagrada Congregação da Propaganda da Fé (1622), que, sob o impulso de monsenhor Francesco Ingoli, buscou supervisionar, orientar e financiar a obra missionária no mundo descoberto.

No ultramar ibérico, por outro lado, a expansão do catolicismo esteve presente desde os começos da colonização, estimulada não por Roma, mas pelos reis, que através do padroado exerciam absoluto controle sobre as Igrejas espanhola e portuguesa. Na América hispânica, os reis católicos e Carlos I cedo providenciaram o envio de franciscanos, dominicanos, agostinianos e mercedários — para desenvolverem a catequese dos nativos, logo seguidos pelos jesuítas, em 1568 — além de outras ordens. Nos domínios portugueses foram sempre os jesuítas que, desde os primórdios da expansão, lograram obter a primazia no campo missionário, a começar pela Índia, onde, dirigidos por Francisco Xavier, estiveram antes mesmo do Concílio de Trento. O Brasil não foi exceção a esse quadro, e desde 1500 salientaram-se os objetivos missionários da colonização: Pedro Vaz de Caminha, nosso primeiro cronista, escrevera a D. Manoel exaltando o “acrescentamento de nossa Santa Fé” como a principal obra a ser feita na terra descoberta e, meio século depois, lembraria D. João III a Tomé de Souza: “a principal coisa que me moveu a povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”.¹⁷ No século seguinte, seria Vieira a exprimir sem lugar a dúvidas o sentido missionário da colonização: “os outros cristãos têm obrigação de crer a fé; o português tem obrigação de a crer e, mais, de a propagar (...)”. Todos os reis são de Deus feitos pelos homens; o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus (...).¹⁸ Apesar das divergências entre o Estado e a Igreja — e não foram poucas —, e dos conflitos que opuseram colonialismo e ação missionária no Brasil, estaríamos de acordo com Charles Boxer: “a aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa”, o trono e o altar, a fé e o império, era uma das principais preocupações comuns aos monarcas ibéricos, ministros e missionários em geral”.¹⁹

Foram muitas, no entanto, as diferenças entre as Américas espanhola e portuguesa no tocante à organização eclesiástica secular. Na primeira, onde a administração metropolitana se fez notar desde cedo, a Igreja acompanhou *pari passu* o avanço da conquista, de modo que até 1565 já havia quatro arcebispos instalados em São Domingos, México, Lima e Bogotá. No Brasil, pelo contrário, o progresso da instituição eclesiástica parece ter sido lento e arrastado, a seguir com atraso notável o processo colonizatório, mesmo se considerarmos o quanto a ocupação mostrou-se apegada ao litoral. Criado em 1551, o bispado da Bahia foi

por muito tempo a única diocese colonial, cabendo-lhe administrar todos os negócios eclesiásticos na imensa colônia portuguesa. Centralização inoperante, incumbência inviável, somente atenuada pela criação da prelazia do Rio de Janeiro em 1576, transformada em diocese cem anos mais tarde.²⁰ Só então, ao que tudo indica, a estrutura eclesiástica ganhou impulso no Brasil, buscando adequar-se à expansão territorial e à maior densidade do processo colonizatório: ainda em 1676 seria criado o bispado de Pernambuco; no ano seguinte o do Maranhão; e no século XVIII as dioceses do Pará (1719), Mariana (1745) e São Paulo (1745), além das prelazias de Goiás e Cuiabá, ambas em 1745.²¹ Apesar das dificuldades, desde o século XVI os bispos coloniais se empenharam na inglória tarefa de organizar a Igreja no Brasil. D. Pedro Leitão chegou a realizar um sínodo na Bahia, do qual resultaram algumas constituições, embora, informa-nos Anchieta, nenhum de seus clérigos fosse letrado...²² Somente no início do século XVIII teria a Igreja colonial suas próprias constituições, decretadas no sínodo de 1707 pelo então arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide.

Comentando a organização eclesiástica na Colônia, Gilberto Freyre afirmou: “(...) a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com seu bispo a que se vão queixar os desenganados da Justiça secular nem a igreja isolada e só, ou do mosteiro ou abadia (...) [mas] a capela do engenho”.²³ Clero subserviente ao privatismo dos senhores, religião circunscrita à esfera das famílias poderosas, igreja descentralizada, a estrutura eclesiástica colonial em nada parecia concorrer para o êxito tridentino no Brasil. A sólida organização de paróquias atreladas aos poderes episcopais, meta essencial da reforma preconizada em Trento, esbarraria aqui na lenta e tardia criação de dioceses, na frequente e prolongada vacância dos bispados, na escassez e na desqualificação do clero secular.

Mas foi sobretudo por meio das missões que o espírito da Contra-Reforma penetrou nas colônias ibéricas antes que Trento encerrasse suas atividades. Ao Brasil chegou pela voz dos jesuítas liderados por Nóbrega, ansiosos para iniciar a conversão das gentes do trópico. Boxer concebeu a missão como instituição de fronteira, típica da colonização ibérica no ultramar,²⁴ mas não convém esquecermos ter sido, antes, uma tática essencial da Contra-Reforma como um todo, utilizada na Polónia, Tchecoslováquia, Suíça, Países Baixos, França, em quase toda a Europa, enfim, desde que Roma julgasse viável a reconversão de certas regiões ao catolicismo, ou reencionasse consolidá-lo em áreas fiéis, compensando as deficiências do clero paroquial.²⁵ A missão integrava já uma estratégia ofensiva da Igreja, reunindo o que de mais caro havia no projeto tridentino: a aculturação massiva, popular e rural, e não mais a pregação limitada aos centros urbanos, como faziam

os franciscanos nos séculos XIV e XV. "Deculturação" e catequese das massas, demonização e aculturação dos campos, nisso residiu, em grande medida, o essencial da Reforma Católica em sua ambição mundial. Baeta Neves percebeu muito bem o caráter globalizante da missão articulada à Contra-Reforma: "a missão quer alargar algumas das características centrais da superfície sobre a qual quer deixar sua marca (...). Este projeto se instaura permanentemente: é um processo, um conjunto de políticas".²⁶

A isso se propuseram os jesuítas desde a fundação da Companhia: "procurar incessantemente ajudar a salvação e perfeição dos próximos", e não apenas zelar pelas próprias almas. Tridentinos *avant la lettre*, não por acaso viriam a gozar de enorme prestígio junto à Cúria romana, exercendo extraordinária influência nas decisões do Concílio por intermédio de Diogo Laínez, geral da Companhia. Pois foi essa "milícia papal", como a chamou Herculano, que trouxe a Contra-Reforma ao Brasil; trouxe-a antes de Trento, antes mesmo de instalar-se o primeiro bispado na Colônia.

ACULTURAÇÃO NO TRÓPICO

Demonização da vida cotidiana das populações, aculturação cristã, missão salvacionista, os traços fundamentais da Reforma Católica na Europa estiveram simultaneamente presentes nos domínios ibéricos do ultramar. Mas se nos voltamos agora para o trópico, outra deve ser a perspectiva: há que considerar o específico, o que se vincula à descoberta de um mundo novo, gentes desconhecidas, terras estranhas, sem perder de vista o fenômeno maior do colonialismo.

Sérgio Buarque de Holanda já detectara, em seu clássico *Visão do paraíso*, que não pouco imaginosos foram os portugueses do século XVI na retratação dos trópicos americanos. Ao contrário dos espanhóis — a começar pelo genovês que o descobriu —, encantados e maravilhados com a paisagem e o mistério do Novo Mundo, os portugueses revelar-se-iam sobretudo práticos; elogiosos, é certo, no relato da imensidão e da abundância das novas terras, mas sem a fantasia edenizadora que marcara os navegantes de Castela. A atmosfera mágica que envolvia o Descobrimiento parecia "rarefazer-se à medida que penetramos na América lusitana".²⁷ Calejados pela aventura marítima africana e asiática, os portugueses não edenizaram seu descobrimento ou, no máximo, fizeram-no desencantados, mais propagandísticos no elogiar do que sonhadores no descrever, anestesiados em face dos antigos

mitos e lendas sobre o paraíso terreal que muitos imaginaram ao sul do Equador. Para os lusitanos dos 1500, entre os quais o próprio Caminha, o paraíso não ficava no Brasil — e os poucos que afirmaram o contrário, como Simão de Vasconcelos no século XVII, ou Rocha Pita no XVIII, parecem tê-lo dito por recurso de estilo, mal revelando o porquê de um Brasil paradisíaco.

Em seu belo *O Atabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza retomou a edenização portuguesa do trópico, redescobrimdo-a limitada, parcimoniosa e condicional. Edenização restrita à natureza, ao elogio de terras, matas, frutos, rios. Louvor às potencialidades da nova Colônia que não dispensava o queixume irritado contra o desconforto do viver nos trópicos, onde o elogio aos bons ares e climas convivía com o horror dos calores e dos insetos, das pulgas e baratas que enxameavam por toda a parte. Não esteve um jesuíta — lembra-nos a autora — a contar 45 grilos e 450 pulgas entre a "grandíssima multidão" de insetos que perturbava a missa, o sono, a mesa e tudo o mais? Elogio à natureza restrito, mitigado e ainda condicional: as maravilhas da natureza brasileira só adquiriam sentido se exploradas pela efetiva colonização da terra. Peto de Magalhães Gandavo, em 1576, e Ambrósio Fernandes Brandão, no início do século XVII, foram os "exponentes da verrente edenizadora", e também os mais insistentes em condicionar o "paraíso brasileiro" à vinda de colonos, ao trabalho escravo, à difusão dos engenhos e trapiches.²⁸

Afastando-se, porém, dessa esfera quase edênica que prevaleceu no retrato da natureza, Laura de Mello e Souza descobriu o sentido infernal da colonização; descobriu-o na descrição dos ameríndios, das gentes estranhas aos olhos do europeu, cujo tipo físico, cor, hábitos e costumes se associaram à animalidade, a humanidades inferiores, decaídas, diabólicas. Laura nos mostrou com brilho a recorrência de crenças antigas sobre o homem selvagem, seu parentesco com os monstros medievais e a sutil transposição desse imaginário para a figura do indígena: monstro por seu afastamento geográfico, selvagem por sua nudez, sua vida e seus hábitos, dos quais o mais repulsivo consistia na antropofagia — que muitos julgaram derivar de hediondo gosto pela carne humana.²⁹

Mas a rejeição dos ameríndios pelos portugueses não era nova: acompanhava ou reeditava imagens e discursos veiculados no cenário hispano-americano dos séculos XV e XVI. Nas ditas Índias de Castela, não obstante fosse mais forte a miragem paradisíaca do primeiro encontro, também os índios foram deturados à medida que avançava a conquista e que das ilhas caribenhas se passava ao continente e aos grandes impérios do México e do Peru. No entanto, o imaginário castelhano foi ali muitíssimo variado e a repulsa hostil pôde conviver com visões

complacentes e respeitosas, para o que concorreu, em certa medida, o extraordinário porte das civilizações asteca e incaica. As oscilações se fazem notar no próprio *Diário* de Colombo: inebriado pela maravilha do Éden antilhano, elogiaria os *arawaks*, “gente muito bonita” que de boa vontade acolhia os marujos recém-chegados: mas já na segunda viagem deplorava o número dos “ferozes canibais”, propondo ao rei enviá-los como escravos em troca de mantimentos e armas.³⁰ No México, o impiedoso Hernán Cortés, sempre pronto a ressaltar, para grandeza de seus feitos, a ferocidade da resistência local, admira ser aquela gente “melhor que a da África”, pois vivia em cidades com ordem e policiamento, usava vestidos, calçados, e ornava-se com preciosas jóias de ouro e prata. Em carta de 1519 a Carlos I, admirava-se de ver o quanto tinham e como viviam os índios, “considerando ser gente bárbara e tão apartada do conhecimento de Deus”.³¹ Ao célebre conquistador não faltou a imagem de *nobles señores*, que Sérgio Buarque de Holanda percebeu freqüente na crônica castelhana.

Animalasco ou nobre, o índio visto pelos espanhóis seria, ainda, o infiel e o mouro. Embevecidos pela saga da Reconquista cantada em prosa e verso numa Espanha que recém concluíra sua vitória peninsular, os espanhóis na América julgavam-se herdeiros dos cruzados: Cortés chamou mesquitas aos templos de Tenochtitlán, e Bernal Diaz del Castillo compararia o triunfo castelhano sobre os astecas à batalha de Granada, exigindo do rei iguais benefícios com que se viraram contemplados os cavaleiros de 1492.³² A principal oscilação do imaginário espanhol, que seria próxima à do português, residu, porém, na oposição entre o animal selvagem e o índio homem; entre a conhecida execração de Sepúlveda, para quem os ameríndios não passavam de bárbaros idólatras, incapazes de vida Civil, ou de um Oviedo, que os via animalescos e rústicos; e a radical defesa de Bartolomé de las Casas, que os considerava tão humanos a ponto de admitir como legítima devoção a veneração que dedicavam a seus ídolos. Em relação à espanhola, a primeira grande singularidade da visão portuguesa acerca do índio repousa no fato de terem sido os jesuítas os que mais produziram discursos a esse respeito no Brasil. E a oscilação ideológica dos inacianos foi também mais simples: como observou Baeta Neves, ou bem os índios seriam inocentes que pecavam por ignorância da verdade cristã, ou bem teriam feito uma opção consciente pelo pecado, rejeitando a Deus em favor do demônio.³³ Duas possibilidades, duas alternativas a reproduzir o dilema entre o céu e o inferno, que Laura de Mello e Souza considerou extensivo à própria Colônia.

Embora escassas, não faltaram impressões complacentes em relação aos ameríndios. Fernão Cardim viu na nudez em que todos andavam uma prova do

“estado de inocência, honestidade e modéstia” que entre si guardavam, além de achá-los “pouco endemoniados” e pacíficos.³⁴ Nóbrega, em raro instante de paciência, julgou-os aptos à catequese, pois tudo nesses era “papel branco” em que se podia “escrever à vontade”. E foi ainda comum, entre os relatórios jesuítas enviados a Lisboa e Roma, elogiar-se o progresso da catequese e a receptividade piedosa que os índios devotavam aos padres da Companhia. A apologia da obra missionária era, porém, exercício de perseverança e recurso político dos inacianos; parecia obedecer aos conselhos de Francisco Xavier, que, antes de viajar ao Japão, em 1549, recomendou aos padres das Molucas como se devia escrever aos superiores da Europa: “(...) que seja sobre assuntos edificantes; e cuidado, não escrevam sobre assuntos que não o sejam (...). Lembrem-se que muita gente vai ler essas cartas e, assim, devem ser escritas de forma a que todos fiquem edificadas”.³⁵

No dia-a-dia da catequese, na correspondência interna em que se abordavam os problemas específicos da missão e sobretudo nos discursos voltados para os índios, predominaram, sem dúvida, a detração, a hostilização dos costumes, a má vontade que Laura de Mello e Souza observou nos jesuítas em face das gentes do trópico. Vemo-la em quase todos os padres, inclusive entre os que mais se empenharam em defender os índios contra a escravização. Anchiera considerou-os “de tal forma bárbaros e indômitos” que pareciam “aproximar-se mais à natureza das feras que à dos homens”. Nóbrega, em seus *Apointamentos* de 1558, recomendava castigo e sujeição dos aborígenes como único remédio para cessar o sofrimento da nação portuguesa no Brasil e, escrevendo da Bahia um ano antes, confessara que, exceto dois ou três padres, os demais tinham “pouco gosto pelo gentio”.³⁶ Nosso primeiro provincial jesuíta parece ter sido o maior detrator dos índios no século XVI, mesmo porque era o que mais escrevia sobre o tema. E pregando no século XVII a missionários de partida para o Amazonas, Vieira lhes diria que Deus enviara Tomé, o Apóstolo, para evangelizar o Brasil, a fim de castigá-lo por sua incredulidade: “(...) porque a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”.³⁷

Animalização e demonização andaram de braços dados nesse discurso, que, essencialmente jesuítico, espalhar-se-ia entre outros religiosos e leigos até bem avançado o século XVIII. Nas dificuldades da catequese, no tardio descobrimento do trópico pelos cristãos, na origem dos índios, em quase tudo se via o demônio, o Inimigo, o “lobo infernal”. O único mito eledenizador genuinamente português concorria para demonizar os índios:³⁸ se fora verdade que o apóstolo Tomé deixara pegadas nas pedras e nos caminhos do Brasil (e os jesuítas as rastrearão à farta),

não restava dúvidas de que a luz divina tocara o trópico sem que os índios deixassem de pecar. Pecaminosa era, aliás, a origem do genito, dizia Nuno Marques Pereira, para quem era indubitável descenderem os índios de uma das famílias que haviam migrado de Babel, “por serem homens soberbos, teimosos e não queressem conhecer o poder de Deus”.³⁹ Repetiu-se à exaustão que os nativos não pronunciavam as letras F, L e R por não terem fé, lei e rei, o que, às vezes, significava vê-los como pobres inocentes em estado de anomia, mas para os jesuítas era claro sinal da anarquia diabólica em que viviam. O Inimigo estava em toda a parte e, aos soldados de Cristo, escreveu Baeta Neves, cabia “ler essas marcas” e saber até que ponto o demônio conseguira embaralhá-las.⁴⁰

Mas a demonização dos índios não se baseou tanto na aparente falta de governo ou na presunção de qualquer pacto coletivo com o demônio. Cardim os vira “pouco endemoniados”, e Anchieta só lhes atribuíra a veneração dos trovões, negando que tivessem “comunicação com o demônio”.⁴¹ Usavam de feitiços, todos admitiam, e ouviam feiteiros não por neles acreditarem, disse Cardim, mas porque eles ajudavam nas enfermidades.⁴² Afinal, se não conheciam a Deus, como poderiam crer no diabo? — era o que pensavam os jesuítas. Em matéria de fé, portanto, parece ter predominado a constatação de certa anomia, uma ingênuza irreligiosidade, mais do que que adoração satânica.⁴³ Os indícios de que a mão do demônio agia por detrás dessa aparente inocência recolheram os portugueses sobretudo da licenciosidade em que julgavam viver os índios e, particularmente, da relação que mantinham com o próprio corpo. Repugnava-lhes, antes de tudo, o “cambalismo”, prática ininteligível ao europeu (e assustadora para os missionários), fato que corroborava a visão do ameríndio como ser animalesco, selvagem e monstruoso. Mas inquietava-os, em grande medida, o que consideravam falta de lei, ausência de interdições quanto à exibição do corpo e às relações sexuais.

Leigos ou religiosos, todos sem exceção ressaltaram a nudez dos índios, embora muitos a registrassem com naturalidade. Caminha, ao dizer que não estimavam “nenhuma coisa cobrir”, julgou-os naturalmente inocentes. Gandavo limitou-se a constatar que nada cobriam no corpo, e traziam “descoberto quanto a natureza lhes deu”.⁴⁴ Foram os jesuítas, em sua maioria, que viram na nudez indígena uma prova de escândalo, ocasião de torpezas e de ofensa a Deus. Decifrando a genealogia de tal despudor, Nóbrega localizou-a no pecado de Cam, que escarneceira da nudez de seu pai, Noé, sendo por isso exilado e condenado à servidão.⁴⁵ O pecado de Cam tenderia, aliás, outros frutos aos jesuítas no século seguinte, e alguns nele viam a origem legítima da escravidão no mundo.⁴⁶

O horror que manifestavam os jesuítas face à nudez dos índios, especialmente a das partes genitais, parece mesmo antecipar todo o rigor de uma época — tempo de Reformas —, obcecada pela ocultação dos corpos: na Europa, ainda no século XVI, começariam as interdições aos que eventualmente exibissem seu corpo em banhos públicos, termas, rios ou em qualquer lugar e ocasião. Inaugurar-se-ia, lembra-nos Jean-Claude Bologne, a moderna era do pudor, e no século XVIII algumas congregações chegariam até, por aversão a nudez, a proibir os religiosos de se banharem, salvo por estritas razões de ordem médica.⁴⁷

Os habitantes nus do Brasil quinhentista causaram profundo desalento aos jesuítas, a começar por Nóbrega, que tudo fez para vesti-los desde que chegou à Bahia: quis dar a roupa sobressalente dos padres para os índios batizados; pediu roupas ao padre Simão Rodrigues; considerou a possibilidade de os próprios índios fiarem o algodão de seus vestidos; e incluiu essa medida no plano geral de aldeamento de 1558. Julgava imperioso cobrir o corpo dos índios, alegando várias razões: o escândalo que dariam nus aos padres vindouros; a ofensa a Deus, sobretudo ao assistirem a ofícios divinos com as vergonhas à mostra; a excitação que índias nus causariam nos cristãos.⁴⁸ Era preciso ocultar-lhes o corpo, uma vez batizados: pela nudez em si, descabida em gente cristã, e pelo que essa nudez poderia incitar.

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. Fernão Cardim, que chegara a ver inocência na nudez do índio, compararia o interior das ocas a um labirinto infernal, onde o fogo, acesso dia e noite, verão e inverno, era a única roupa de que se utilizavam os aborígenes. O que mais o aturdiria, no entanto, seria a promiscuidade em que viviam cem ou duzentas pessoas num só lugar, reunidas “sem repartimento algum ou divisão”, cada casal em seu rancho e “todos à vista uns dos outros”, fazendo o que lhes aprazia, enquanto a casa ardia em chamas. Mas assim era, expõe de início o jesuíta, antes de serem convertidos pelos padres.⁴⁹

Nudez e promiscuidade combinavam-se com o mais absoluto desregramento nas relações sexuais — foi o que viram (ou deduziram) os observadores dos primeiros tempos. Escrevendo a Lorenzo dei Medici, Vespúcio diria que os índios tinham tantas mulheres quantas queriam, o filho se unindo com a mãe, “o irmão com a irmã, o primo com a prima, e o encontrado com a que encontra”.⁵⁰ Fornicação, poligamia e incesto em todos os graus foi o que também viu o jesuíta Jerônimo Rodrigues, visitando os carijós em 1602: “sujíssimos no vício da carne”, diria, os pais se uniam às filhas, os tios às sobrinhas, os avós às netas; os homens

com várias mulheres e até mulheres com “dois maridos”.⁵¹ Gabriel Soares de Souza chegou a nomear um dos capítulos de seu memorial com o título “Que trata da luxúria destes bárbaros”,⁵² escrevendo, de fato, o mais completo resumo das torpezas ameríndias: luxuriosos ao extremo, não havia pecado da carne que os tupinambás não cometessem em matéria de incesto, poligamia e outros mais; as velhas, observou, granjeavam os meninos ensinando-lhes o que não sabiam,⁵³ e todos só conversavam “sujidades” que cometiam “a cada hora”. Aos apetites libidinosos, certamente, atribuiu o hábito que muitos tinham de engrassar o pênis: “costumam pôr nele o pêlo de um bicho tão peçonhento que lho faz logo inchar, com o que se lhe faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer”.⁵⁴ E, tratando do que pouquíssimos ousavam falar, comentou serem “muito afeiçoados ao pecado nefando”, do qual não se envergonhavam, e o que “servia de macho” dele se vangloriava, tomando essa “bestialidade por proeza”, ao passo que alguns efeminados amavam tendas e se faziam de “mulheres públicas”. O jesuíta Pero Correia insinuaria, aliás, que também algumas índias afeiçoavam-se à sodomia, guerrecando como os homens, casando-se com mulheres, e ficando mesmo injuriadas se as não tomassem por machos.⁵⁵ Os pecados indígenas pareciam não ter limite, era o que pensavam nossos cronistas. E, assim, o jesuíta Antônio de Araújo recomendaria aos confessores inquirir aos índios sobre cada ato luxurioso em particular, em vez de perguntar-lhes genericamente sobre o sexto e o nono mandamentos, preocupado com o fato de a “língua geral” não possuir vocábulos que exprimissem números além de dez.⁵⁶

Da mais extremada luxúria que se costumava atribuir aos indígenas passava-se, às vezes no mesmo texto, à admissão de que entre eles havia casamentos ou ânimo de alguma relação conjugal. Predominava, no entanto, a idéia de que tais matrimônios eram falsos ou duvidosos, uma vez que a poligamia, o desprezo às regras de parentesco cristãs e a instabilidade das uniões invalidavam-nos ou dificultava aos observadores saber quais eram, de fato, os casados. Anchieta, nosso primeiro “etnólogo”, foi o mais empenhado em decifrar a lógica matrimonial indígena, buscando demarcar a “verdadeira regra” das uniões por meio de análises com os preceitos cristãos.⁵⁷ Reconheceu assim que os índios se casavam *in lege naturae*, identificou o matrimônio preferencial entre o tio materno e sobrinha e a interdição que havia de casamentos com mulheres descendentes “pela linha dos machos” — descobrindo, com isso, a primazia do matrimônio avuncular e o patrilinearismo que regia o parentesco tupinambá.⁵⁸ Confundi-u-o, porém, como a todos os jesuítas, a variedade de mulheres que “coabitavam” ou tratavam sexualmente com os homens. Seriam *temiricó* mancebas de um só homem, prisioneiras

ras de guerra ou mulheres em geral? Seria *aguarã* o nome dado à “barregã ou manceba comum a qualquer homem ou mulher?” — indagava-se. Atordoadamente, ainda, a frágil existência de fidelidade conjugal, a tolerância quanto ao adultério: como permitiam muitos maridos que suas mulheres andassem com homens pelos matos? Ou seriam concubinas e não esposas?

Fosse pela poligamia, pela instabilidade das uniões, pelos incestos ou infidelidades, os jesuítas julgavam que, se casamentos havia, eram falsos. O único remédio para os índios era casá-los, uni-los na forma e na regra da Igreja — o que pressupunha muita instrução moral ao lado da sistemática demonização das práticas locais. Foram eles incansáveis em condenar os gentios ao inferno se persistissem no pecado mortal da fornicação, e o teatro foi, sem dúvida, dos meios mais engenhosos de fazê-los ver e sentir quão apartados viviam de Deus em suas incredulidades e libidinagens. Demonização e aculturação pela via do drama religioso, notável tática da Reforma Católica, principalmente acionada no Velho Mundo. No trópico usaram-na com frequência, como no famoso *Auto de São Lourenço*, escrito pelo mesmo Anchieta cerca de 1587: os principais diabos apareciam ali na figura de dois importantes chefes indígenas que haviam lutado ao lado dos franceses no Rio de Janeiro, Guaixará e Aimbirê, os quais exaltavam como obra sua a vida desregrada dos ameríndios. Dançar, pintar-se de vermelho, beber caimim até vomitar, matar e comer prisioneiros, fazer falsas confissões, viver amancebado, cometer adultério, os bailes, os cantos e os prazeres, tudo enfim era impurado ao demônio e objeto de vanglória para Guaixará, diabo-mor. “Quem no mundo como eu ao próprio Deus desafia?” — exclamava, soberbo, o satã tropical dos inacíanos.⁵⁹

Mas a base da aculturação praticada sobre os índios no Brasil consistia em fazê-los casar, uma vez pacificados, verdadeira obsessão dos padres a julgar pela correspondência do século XVI. O ideal, nesse ponto, era casá-los na observância das regras que o Concílio de Trento não tardaria a homologar, e nos vários catecismos vertidos em “línguas brasílicas” encontramos registrada a preocupação com impedimentos, proclamas, palavras de presente, restemunhas, e tudo o mais.⁶⁰ Os inacíanos eram, porém, realistas, e o dia-a-dia da catequese fez-lhes ver que a missão deveria adaptar-se ao Novo Mundo, recuar tacticamente frente às peculiaridades do trópico. Foi esse o percurso em relação ao casamento, em que a impressão de licenciosidade absoluta cedeu lugar ao reconhecimento de que os índios contraham matrimônio e, ainda, de que havia normas a regê-lo. E da condenação geral dos índios ao inferno, homens como Nóbrega passaram a suplicar que Roma atenuasse o rigor dos impedimentos: que Sua Santidade tivesse “largueza destes direitos positivos”, e deixasse os padres celebrarem casamentos entre parentes por

afinidade e mesmo consanguíneos até o segundo grau, pois o matrimônio de "tio com sobrinha da parte da irmã era cá o seu *verdadeiro casamento*".⁶¹ Era preciso casá-los com uma só mulher, ainda que à custa das regras oficiais.

Os jesuítas cederam no casamento, e cederiam noutros terrenos. Que não se negasse o céu ao índio só porque lhe faltava a roupa, dizia Nóbrega: afinal, por "tantos mil anos" não andara sempre nu?⁶² Nosso primeiro provincial da Companhia autorizaria ainda confissões de índios por meio de intérpretes e estimularia a missão na linguagem dos brasis, a despeito das críticas do bispo Sardenha. E Simão de Vasconcelos elogiaria o padre Navarro por pregar ao estilo da terra, "Batendo o pé, espalmado as mãos e fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores".⁶³ Imitação das "gatinhas dos países", observou Gilberto Freyre, prova da flexibilidade da catequese, e também do ânimo jesuítico, disposto a tudo para levar a Reforma Católica aos confins do ultramar.

VÍCIOS DO TRÓPICO, PECADOS DO MUNDO

A má vontade com que os jesuítas viram os índios, a demonização de seus costumes, a violência da catequese, tudo isso pertence à história do moderno colonialismo, à sujeição dos povos encontrados no além-mar, à escravidão e à exploração do Novo Mundo pelos europeus. Inteira, por outro lado, como indicamos de início, o processo mais amplo da Reforma Católica. O olhar que deformou o ameríndio foi o do colonialismo eurocêntrico, mas seria ainda o olhar tridentino da Contra-Reforma, o mesmo que simultaneamente deplorava as condições em que viviam os fiéis da velha cristandade, afastados de Deus, próximos do inferno.

As diferenças que separavam o Velho e o Novo Mundo no limiar da época moderna eram em tudo extraordinárias: em termos de religião, costumes, vida material, genres, dimensões geográficas e, certamente, na posição que os dois passariam a desempenhar no moderno sistema de trocas impulsionado pela expansão ultramarina. Os contemporâneos perceberam, nos dois lados do Atlântico, esse notável elenco de diferenças, inscrito numa dimensão já planetária da Terra. Mas, ao mesmo tempo, conceberam as novas populações à luz da tradicional antropologia cristã, que desde fins da Idade Média rompera as paredes dos mosteiros e das universidades e aspirava a tornar-se modelo de ética para a cristan-

dade em geral. Antropologia tão antiga quanto o cristianismo dos apóstolos ou da patristica, que pressupunha o desprezo pelo mundo terreno e pela própria criatura humana, decaída desde o erro de Adão. A difusão da *Devotio Moderna*, modelo ascético de vida que buscava aproximar o homem de Deus, resgatando-o das trevas em que vivia, não estaria afastada do chamado Renascimento. Tratar-se-ia, no fundo — escreve Delumcau —, do mesmo humanismo que, por múltiplos caminhos e vertentes, buscava redimir uma humanidade injusta, obscurecida e decadente. O apego à cultura clássica, o sonho de resgatar uma Idade do Ouro perdida, a própria valorização do saber experimental, tão característicos do *Quattrocento*, partiriam da mesma visão pessimista do mundo, que seria ainda a dos reformadores do século XVI.⁶⁴ Humanismo contraditório, simultaneamente criador e pessimista, aberto aos mais variados campos do saber, porém melancólico e por isso ligado à difusão da mais rigorosa ascética já inventada no Ocidente; capaz de produzir homens tão diferentes como Leonardo da Vinci e Lutero, Erasmo e Calvino, Giordano Bruno e Inácio de Loyola.

O impacto dos descobrimentos nesse movimento intelectual do Ocidente não é fácil de avaliar. Ruggiero Romano considerou-o decisivo nos rumos que tomou o humanismo europeu no século XVI: mais individualista, possessivo e universalista, menos aberto às diversidades do que parecia ser no século anterior.⁶⁵ Humanismo mais claramente pessimista, diríamos, estreitamente vinculado à inquietação das Reformas, e que, além de empenhar-se na depuração da cultura e religiosidade populares nos países europeus, voltou-se contra as próprias manifestações da cultura erudita que transbordavam os limites de uma ordem cristã renovada. As descobertas podem ter provocado, como sugere Romano, um acirramento da melancolia entre os "diretores de consciência" do Ocidente, desencantados com o mundo conhecido e aterrados ante a constatação de que vasta porção do globo possuía humanidades que jamais haviam conhecido a verdade cristã. A simultaneidade dos processos foi de qualquer modo notável: o Novo Mundo a estimular o desencanto na velha cristandade e sofrendo, em escala ampliada, o impacto dessa mesma ética detratada do homem — colorida no trópico por um racismo de diferentes matizes. Curiosamente, a detração da humanidade parecia ecoar nos dois lados do Atlântico.

Baeta Neves observou com brilho o fato de a descoberta não ter significado "o achamento de uma alteridade total", mas antes, "um reencontro com regiões de si que se teriam afastado física e espiritualmente (...), um conhecimento das partes até então dobradas, ocultas de um mesmo mapa".⁶⁶ O Novo Mundo acabaria, assim, hostilizado pelo que apresentava de diferente e pelo que mostrava de igual:

duplamente animalesco e monstruoso, a exibir humanidades selvagens e a comprovar quão decáida podia ser a humanidade ignorante de Deus. Parece ter sido essa a conexão predominante entre os descobrimentos e o humanismo pessimista e triunfante do século XVI, mas não foi a única possibilidade de leitura aos olhos dos contemporâneos. Frei Vicente do Salvador, que bem conhecia o trópico, julgou que pendendo o demônio o controle sobre os homens com o advento do cristianismo, migrara para as Américas e ali construíra o seu reino.⁶⁷ Nosso primeiro historiador idealizava, pois, a cristandade eutropéica e demonizava o mundo descoberto — como fariam, aliás, outros cronistas de Portugal e de Espanha na mesma época. Houve, porém, os que no hemisfério Norte fizeram o oposto: inspirados no mundo novo e desalentados com o tempo em que viviam, projetaram sociedades genuinamente cristãs (era o que diziam), justas e tolerantes. *A Cidade da Sol*, de Tomaso Campanella, quase um paraiso terrenal, situava-se perto de Sri Lanka, ao sul do Equador, e a ilha do legendário Utopus, do inglês Thomas Morus, exemplo de equidade, temperança e tolerância cristãs, ficava nos confins da América: de suas maravilhas falara um certo Rafael Hirtlodeu, português de origem grega que vivera anos na ilha da utopia após navegar com Américo Vespúcio.⁶⁸ Houve, pois, outras mediações, outras conexões entre Velho e Novo Mundo após o impacto dos descobrimentos sobre o imaginário do Ocidente. Mas nenhuma delas pôde sobrepujar o tradicional desprezo do mundo que, irradiando-se através das Reformas, imprimiria sua marca aos tempos modernos.

A demonização triunfaria em toda a parte, a agressividade se abateria sobre todas as gentes, fossem do além-mar, fossem da velha cristandade. Lutero, preferindo seu *Primitivo catecismo*, animalizaria os alemães: “todos se denominam cristãos, são batizados e recebem o Santo Sacramento, e não sabem nem o Pai-Nosso, nem a Fé, nem os Dez Mandamentos (...). Vivem como um rebanho inconsciente, como *swinos* desprovidos de razão”.⁶⁹ Seguindo-lhe o exemplo, alguns pregadores e moralistas do século XVII, católicos ou protestantes, chegariam mesmo a “indianizar” a cultura popular eutropéica irredutível à nova pastoral: os jesuítas de Huelva, a oeste de Sevilha, considerariam seus habitantes “mais parecidos aos índios do que aos espanhóis”, e Sir Benjamin Rudyerd, discursando na Câmara dos Comuns em 1628, diria que havia partes na Inglaterra e no País de Gales onde o cristianismo era escasso, onde Deus era só ligeiramente “melhor conhecido do que entre os índios”.⁷⁰ Pensavam, pois, como o célebre Antônio Vieira que, pregando na Catedral de Lisboa, sentenciou: “Dizeis que sois Cristãos? Assim é, [mas] somos cristãos de meias, temos parte da Fé e faltamos outra (...), católicos do credo e hereges dos mandamentos (...). Este é o mundo em que vivemos. Antes e depois de Noé, sempre foi o Dilúvio”.⁷¹

O mundo tornar-se-ia, como jamais o fora, um grande vale de lágrimas. E, na modéstia de um relato de viagem escrito no Brasil, o jesuíta Antônio Rodrigues resumiria a ética dos novos tempos: “ainda que até agora com muitos perigos andei navegando por este mar do sul, onde há tantas tormentas que poucos navios escapam, contudo confesso, caríssimos irmãos, até agora ter navegado por outro mar mais perigoso, que *é o deste mundo e suas vaidades, onde tantos se perdem*”.⁷²

OUTRAS FACES DO PECADO

Fosse pela intolerância moral que ostentavam por princípio, fosse pelo que observaram no início da colonização, os jesuítas cedo perceberam que o mal não campeava só entre o gentio. O “excesso de liberdades”, a “falta de lei” moral com que o ameríndio ofendia a Deus, viram-nas também na conduta dos portugueses recém-chegados do Reino.

Principal porta-voz da lamúria inaciana no século XVI, Nóbrega não pouparia críticas aos primeiros colonos que, tão logo desembarcavam, tratavam de amancebar-se com as índias da terra, e não contentes com esse já monstruoso pecado, muitos se uniam a várias mulheres de uma só vez, prontos a copiar o estilo dos caciques e dos principais do gentio. Quase todos, dizia, tinham suas escravas “por mancebas” e outras livres que pediam aos índios por mulheres, quando não as arrebatavam diretamente. Cultivar o pecado e dar escândalos, comprometendo com isso a base moral de toda a obra missionária, eis o que parecia ser o principal objetivo desses colonos ao migrarem para o Brasil — repetiria Nóbrega em várias de suas cartas. E, se ousavam admoestá-los, instando para que se casassem com uma só índia, os padres eram logo ameaçados, ofendidos e até perseguidos — relatava Leonardo Nunes, que pretendia desfazer “o grande estrago feito pelo demônio” na capitania de São Vicente, apartando amancebados do lugar.

Escrevendo em junho de 1553, Nóbrega veria no célebre João Ramalho o exemplo perfeito do que faziam os portugueses no Brasil: sua vida corria à moda dos índios, rodeado de mulheres que lhe davam copioso número de filhos, os quais, mal atingiam a puberdade, seguiam o exemplo do pai, unindo-se a várias mulheres sem cuidarem se eram irmãs ou parentas. Assim, indignava-se Nóbrega, perpetuava-se a linhagem do pecado de João Ramalho, verdadeira *perra scandali* para os inacianos, “principal estorvo” que tinham pela frente sendo homem “mui-

to conhecido e aparentado com os índios” de São Vicente. Homem difícil, prosseguiu, pois se recusava a qualquer emenda e vivia excomungado por não querer confessar-se aos padres. Mas João Ramalho era somente o maior exemplo da qualidade dos colonos e de como se operava o povoamento da Colônia: “(...) a esta terra, diria desalentado, não vieram senão desterrados da mais vil e perversa gente do Reino”⁷³ — imagem que marcaria profundamente nossos historiadores da colonização.

Os queixumes do provincial dirigiram-se, ainda, contra os clérigos seculares que chegavam ao Brasil após a instalação do bispado da Bahia (1551), acusados de iguais pecados e de convivência com os amancebamentos dos leigos: “além de seu mau exemplo e costumes”, diziam “ser lícito estar em pecado com as negras, sendo elas suas escravas”, e absolviam quantos os procuravam em confissão, fazendo-lhes mui largo o estreito caminho do céu. “A evitar pecados, [esse clero] não veio, nem se evitarão nunca (...). Outras coisas veio fazer que V.R. e eu deveríamos chorar” — escrevia ao padre Simão Rodrigues em 1553.⁷⁴ Passados seis anos, Nóbrega não mudaria de opinião, em carta a Tomé de Souza, denunciando padres que insistiam em manter-se eles próprios amancebados com suas escravas, “que para esse efeito escolhiam as melhores e de mais preço”. Estenderia, assim, ao clero colonial o julgamento que fizera dos desterrados que cá se lançavam: “escória” de padres que destruíra quanto se edificava no Brasil; melhor que não viessem, que não se embarcasse sacerdote “sem ser sua vida muito aprovada” — repetiria, incansável, o jesuíta-mor.⁷⁵

O juízo de Nóbrega ecoaria nos séculos seguintes, e não poucos bispos e prelados repetiriam idênticas críticas aos sacerdotes seculares da Colônia até o fim do século XVIII. E boa parte de nossos historiadores assumiria, aliás, a crítica moralista dos inicianos — com exceção de Gilberto Freyre, adversário mordaz dos jesuítas, que mal disfarçou sua benevolência com o que denominou “abrasileiramento” do clero colonial.⁷⁶ Mas a soltura de nossos padres não destoava, ao menos no século XVI, do conjunto de párocos da Igreja Católica, conforme já salientamos. O despreparo dos curas levava Roma a incentivar missões na Europa ao longo dos séculos XVI e XVII, e muito antes do Concílio, em 1522, o papado outorgaria privilégios na esfera paroquial às ordens religiosas atuantes no ultramar, visando suprir a falta e a desqualificação dos quadros seculares.⁷⁷ No Brasil, porém, a formação de um “clero profissional” parece ter malgrado desde o início, o que, somado à fragilidade da estrutura eclesial colonial, muito comprometeu a eficácia das resoluções tridentinas.

A combater essas e outras dificuldades sempre estiveram os jesuítas, “donzelões intransigentes” nas palavras de Gilberto Freyre, o que muitas vezes

levou a Companhia a chocar-se com a política colonizadora da monarquia e com poderosos interesses escravistas já esboçados no século XVI. É conhecida a oposição que fizeram à escravidão do ameríndio batizado, e tão grave quanto essa foi a contestação que, através da intolância moral, fizeram à política oficial de povoamento da Colônia. Povoa a qualquer preço ainda que por intermédio de pecados, essa foi sabidamente a diretiz da política colonizadora, e Gilberto Freyre foi dos que mais insistiram nesse ponto, relacionando a escassez da população portuguesa, sua limitada capacidade migratória, com a frouxidão da ortodoxia moral na colonização do Brasil.⁷⁸ Não faltaram de fato vozes oficiais a incentivarem veladamente as solturas que tanto incomodavam os jesuítas: Pero Borges, ouvidor na Bahia, lembraria ao monarca, em 1550, quão necessário era “não se guardarem em algumas coisas” as leis do Reino no Brasil: Duarte da Costa diria em 1555 que, sendo o Brasil “terra tão nova (...) e tão minguada”, não se poderia povoa sem muitos perdões; Mem de Sá, cinco anos depois, tornaria a dizer que, se o rei não fosse “fácil em perdoar”, não teria “gente no Brasil”; e nosso primeiro bispo, tão rigoroso em várias matérias, afirmaria que muitas coisas se haveriam de “dissimular”, mormente em terra tão nova.⁷⁹ Muitos foram os que lembaram ao rei o imperioso objetivo colonizador, buscando provavelmente neutralizar o furor rigorista dos inicianos.

E no afã de povoa a Colônia, Portugal utilizou-se sistematicamente do degredo, importante mecanismo colonizador e, ainda, depurador da própria Metrópole. Dentre os vários crimes que o direito régio penalizava com o degredo para o Brasil, as transgressões morais não foram as menos notáveis: condenados a viver algum tempo ou perpetuamente no Brasil eram os feiráticos que invadiam mosteiros para arrebataram esposas de Cristo; os que desonestassem virgens ou viúvas honestas; os que fornicassem com tias, primas e outras parentas; os que violentassem órfãs ou menores sob tutela; os que, vivendo da hospedagem alheia, dormissem com parentas, criadas ou escravas brancas do anfitrião; os que dormissem com mulheres casadas, e as próprias adúlteras, em certas circunstâncias; as amantes de clérigos; os alcovíteiros de freiras, virgens, viúvas e parentas dentro do quarto grau; os maridos que matassem esposas adúlteras, caso não provassem o casamento com as mulheres assassinadas...⁸⁰ Além desses, a legislação previa o degredo para feiticeiros, homicidas e outros que a prática judiciária acrescentaria com o passar do tempo: hereges, bigamos, sodomitas, judaizantes... Para despepeiro dos jesuítas, não poucas daquelas penalidades foram de fato aplicadas — como veremos oportunamente. A política de povoamento da Coroa portuguesa parece, assim, confirmar a função e a imagem que Laura de Mello e Souza atribui à Colônia: “lugar de purgação”, “purgatório da Metrópole” desde o século XVI.⁸¹

Na medida do possível, os jesuítas tentaram diminuir a vinda dos indesejáveis do Reino para a Colônia: que viesse “melhor gente”, que “mandassem homens de bem”, especialmente pessoas casadas no lugar dos “degradados que cá fazem muito mal”,⁸² reiterava Nóbrega desde 1549. Mas, colônia de exploração, o Brasil não facilitaria, pelo menos no começo, a vinda de famílias do Reino, estimulando antes os aventureiros desejosos de enriquecimento rápido, além dos degradados que vinham à força, homens errantes em sua maioria, temerosos de viver em terra estranha, ansiosos por voltarem a Portugal. Cientes do que animava a Coroa a colonizar o Brasil — a extração de riquezas e a ocupação litorânea a todo custo —, os jesuítas trataram de ao menos atenuar as consequências morais da imigração predominante. Alegando que os homens se recusavam a casar com suas escravas concubinas por não quererem libertá-las, solicitaram a D. João III provido declarando que tais matrimônios não forrariam as esposas índias. Constatando que muitos amancebados eram já casados no Reino, obrigavam-nos a voltar para as esposas ou a buscá-las em Portugal, usando todos os meios de que dispunham: ameaças de danação eterna, excomunhões e, sobretudo, recusa de absolvição nas confissões — o que às vezes conduzia à descejada emenda. No entanto, o que mais suplicaram os inactivos às autoridades metropolitanas foi o envio de mulheres brancas, base para a construção de uma ordem familiar portuguesa na Colônia e garantia de que as índias ficariam a salvo dos pecados. É já clássica a obsessão de Nóbrega a esse respeito, clamando inúmeras vezes pela vinda de órfãs, moças que dificilmente se casariam em Portugal, meretrizes, mulheres erradas, todas enfim, desde que brancas e casadouras.⁸³ E, com efeito, Nóbrega foi um grande casamenteiro no século XVI: andou “escogitando maridos e alcovitando namoros”, tão logo vislumbrava a possibilidade de matrimônios.⁸⁴

Empenhados em difundir casamentos e concorrer para o povoamento da terra sem prejuízo de Deus, os jesuítas acabaram cedendo no rigor das regras oficiais. Como nos matrimônios indígenas — onde pediram dispensa para casarrios maternos e sobrinhas, contrariando o impedimento consanguíneo de segundo grau —, solicitaram o afrouxamento das normas que impediam portugueses de casarem com índias, especialmente a que proibia os homens de esposarem mulheres se tivessem dormido com irmãs ou parentas da cônjuge, prática habitual nas relações sexuais dos primeiros colonos. Em agosto de 1553, na mesma carta em que solicitava esse relaxamento da disciplina matrimonial, Nóbrega pedia ao padre Luiz Gonçalves da Câmara que confirmasse a morte da primeira esposa de João Ramalho e que obtivesse licença para casá-lo com certa índia, mãe de seus filhos, “não obstante houvesse ‘conhecido’ outra sua irmã e quaisquer parentes

dela”. Dois meses depois de considerá-lo *perna scandalis* de São Vicente, percebera o quanto podia usá-lo na “conversão destes gentios”. Domesticar o pecado de mil faces e convertê-lo em instrumento da fé, assim pretendiam os jesuítas levar a Reforma Católica ao ultramar.

A INTIMIDAÇÃO DA COLÔNIA

Organizar as massas com base na família cristã, fazê-las crer na verdade divina segundo as regras da Igreja, o amplo programa da moderna Reforma Católica carecia de outros meios além dos arranjos institucionais e da disciplina eclesiástica homologados em Trento. A viabilização da nova pastoral — ou a moderna difusão do antigo cristianismo — pressupunha sistemática intimidação dos fiéis, permanentemente ameaça com os horrores que Deus reservava aos que ousassem desviar-se de si. A irradiação dessa “pastoral do medo”, conforme a chamou Delumeau, não esteve ausente do Brasil — colônia formada de variadas culturas, gentes e religiões, somente ocupada para fornecer riquezas à Metrópole, e que por isso imporia muitos entraves ao catolicismo.

Jesuítas à frente, o discurso aterrorizante da cruzada tridentina dispôs-se a combater todo e qualquer obstáculo, e a intimidação dos índios no século XVI articular-se-ia logo com a dos colonos, uns e outros, cada qual a seu modo, mergulhados no pecado e governados pelo demônio. Já vimos, no *Auto de São Lourenço*, o destino que Deus traçara para os índios que, incrédulos por origem, ainda auxiliaram o herege francês: Guaixará e Aimbirê, demonizados depois de mortos, consumiriam seus dias na condenação eterna do inferno, após se vangloriarem dos “pecados indígenas” usando obstar a divina obra dos padres. O sentido da mensagem era claro e generalizante: os que mantivessem “costumes de gentio” teriam destino semelhante ao de Guaixará, inglorio rival de Deus. E também nesse drama pedagógico combinaram-se os dois tipos de ameaças que a pastoral do medo apreciava vincular: o perigo da danação eterna e o castigo divino na Terra. Os índios-diabos de Anchieta haviam de feroz morrido no combate à cruz, e morreriam eternamente por desafiarem a lei de Deus.

Aos colonos dos primeiros tempos aplicar-se-ia a mesma pregação, adaptada naturalmente ao verniz da cristandade que traziam de Portugal. Excomunhões e ameaças, eis o que os jesuítas mais despejaram nos colonos portugueses do

primeiro século, visando especialmente suas ambições escravistas, que tanto afetavam a carequese, e seus desejos libidinosos, que comprometiam toda a obra missionária no além-mar. A obsessão moralista da pregação inaciana no século XVI, sugerida fartamente na correspondência dos padres, seria ainda ampliada nos séculos seguintes, espelhando a temática privilegiada pelo sermoneário católico dos tempos modernos.⁸⁵

Estigmatização dos desejos e das transgressões sexuais, insistência no castigo infernal ou terreno, nada disso faltou em nossos sermões dos séculos XVII e XVIII. Escrevendo em 1699, o padre Manuel Bernardes relataria em seu *Armas da caridade* o destino de dois amancebados, um homem e sua comadre, habitantes do Brasil no século XVI: depois de mortos, dizia, vinham todas as noites a cavalo, como dois vultos ou estátuas de fogo, “e logo partiam um contra o outro”, saídos do inferno a pensar e amedrontar a população, que, segundo o pregador, apelaria a José de Anchieta para esconjurar a terrível visão. “Bem claramente se mostrou neste caso proporcionada a pena com a culpa — concluiria —, pois a Escritura compara a luxúria ao fogo.”⁸⁶

Mais convincente e aterrador que Bernardes parece ter sido Nuno Marques Pereira, o “Peregrino da América”, que andou percorrendo o Brasil no início do século XVIII. Pregando contra o adultério, atribuiria mortes terríveis a famosos pecadores de quem ouvira falar. Um deles, morador em Ilhéus, morrera degolado ao subir numa árvore e prender, por obra divina, o pescoço entre os galhos mais altos: “e para que morresse solenemente com algoz e testemunha de vista em tão atroz suplício, chamou pelo irmão, o qual brevemente lhe acudiu, e vendo-o naquele horrível estado, sem saber determinar-se, se resolveu a subir pela árvore cortada, levando um machado na mão: e quanto mais subia, mais o apertava, oprimido com o peso do pau, até que chegando junto do padecente, se determinou a cortar um dos galhos que o prendiam: e foi tal o golpe que, errando o pau, lhe acertou no pescoço e ali o acabou de matar, e assim veio a morrer miseravelmente este soberbo adúltero, sendo ele mesmo o motor e executor do seu castigo por haver ofendido a Deus e a seu próximo”. Assim terminavam sempre os pecadores do Peregrino: atirando-se de altas janelas, lançados em abismos, soterrados por explosões, ao que se acrescentava a purgação eterna de suas almas pecadoras.⁸⁷

Para livrar os fiéis de tão terrível destino nossos pregadores acenavam com a confissão, único meio de reconciliá-los com Deus, desde que confessassem feita e verdadeiramente todos os pecados, sem exceção. E que o fizessem contidamente, isto é, “com dor, pesar, detestação dos pecados e propósito firme de nunca mais pecar”, por amor a Deus. Confissões omissas ou somente feitas por

medo das trevas não teriam, assim, o mesmo valor — repetiam à falta os códigos, sumas e manuais católicos.⁸⁸ Já dizia Vieira no seu indetectível estilo ameaçador: “(...) O pecado tem muitas portas para entrar, e uma só para sair que é a Confissão. Pecar é abrir as portas ao Demônio [mas] pecar e emudecer é abrir-lhe as portas para que entre e cerrar-lhe a porta para que não possa sair (...)”; e mudos era o que mais havia no confessorário, prosseguia o jesuíta: mudos que silenciavam, negavam, omitiam, dissimulavam, fazendo de suas falas imperfeitas a mais completa homenagem ao Anjo das Trevas.⁸⁹ A exigência da contrição perfeita não dispensava, pois, a atemorização generalizada de todos os penitentes.

Nos séculos XVII e XVIII o sermoneário barroco da Contra-Reforma desenvolveria ao máximo sua técnica de pregação à base de imagens sensíveis, emocionantes, poderosas o suficiente para subjugar a mente dos ouvintes e cativá-la para as verdades da Igreja.⁹⁰ Um padre francês recomendaria até o uso de um “terceiro tom”, grave e soturno, nos sermões sobre a morte dirigidos à massa. Vieira, mestre da pregação barroca em língua portuguesa, discordaria do estilo demasiado “violento e tirânico” que então se usava — embora fosse inigualável na arte de intimidar. “O estilo”, dizia, “há de ser muito fácil e muito natural” e as palavras deviam buscar os contrastes, cadenciadas, claras como as estrelas: “as estrelas são muito distintas, muito claras e altíssimas. O estilo pode ser muito claro e muito alto; tão claro que o entendam os que não sabem, e tão alto que tenham muito que entender os que sabem.”⁹¹

Estilos de pregação à parte, a pastoral do medo acabaria na Colômbia por adotar três referências básicas em sua prática intimidatória: a religiosidade, a exploração social e as transgressões morais — as mesmas, talvez, que simultaneamente norteavam a pregação no Velho Mundo. Aplicada à realidade do trópico percebemos, já no século XVI, a recorrência desses temas na pregação inaciana: no campo da fé, a preocupação com a incredulidade dos índios e sua resistência em assimilar a carequese; no campo social, a intimidação dos colonos por sua avidez em escravizar a população autóctone; em matéria moral, a ameaça contra todos — aos índios por perseverarem em poligâmias, adultérios, incestos e outras libidinagens naturais, e aos colonos porque lhes seguiam o exemplo, amancebando-se com várias mulheres em prejuízo de suas almas e da própria atuação missionária no conjunto. Lentamente, no transcurso do século XVII, a articulação desses temas iria se fazer mais consistente, e novos conteúdos seriam agregados à pregação: de um lado, descobrir-se-ia o negro africano como alvo de culpabilização e objeto de exploração social e, de outro, a demonização inicialmente centrada nos costumes ameríndios iria espalhar-se pelo conjunto da socie-

dade colonial atingindo, no limite, a própria escravidão, fundamento da colonização portuguesa no Brasil.

Se Cardim julgara pouco endemoniados os índios do século XVI, se vira em seus pajés mais curandeiros do que bruxos, o Peregrino da América, no início do século XVIII, não duvidaria em ver no ameríndio exemplos de idolatria, superstições e feitiçarias. A suspeição do pacto demoníaco na religiosidade indígena tornar-se-ia mais nítida, superando as hesitações dos primeiros tempos.⁹² Mas a religiosidade negra seria doravante o principal campo de demonização no campo da fé: Nuno Marques Pereira veia no estrondo de tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas, típico dos *calundus*, a verdadeira “confusão do inferno”, relacionando-a também com a convivência dos senhores de escravos. Perceberia, assim, a exemplo dos jesuítas dos séculos XVII e XVIII, o quanto interessados mostravam-se os senhores em deixar seus negros à margem da catequese, os cultos da senzala funcionando como lenitivo das tensões geradas pela escravidão.

A crítica demonizadora à religiosidade das gentes de cor, dos índios e sobretudo dos africanos, acabaria por confundir-se com os ataques à religiosidade popular vivida na Colônia — portuguesa, no século XVI, e cada vez mais sincrética no transcurso da colonização pela contínua agregação e justaposição de elementos ameríndios e africanos.⁹³ Contradição insolúvel da Reforma Católica no Brasil, o processo colonizatório fornecia à Igreja a oportunidade de expandir-se no ultramar, ao mesmo tempo que, operando-se à base da escravidão e da miscigenação cultural, inviabilizava a “cristianização das massas” levada a efeito na Europa. Nada parecia refrear, no entanto, o ímpeto de nossos seguidores de Trento; como na Europa, condenaram os espetáculos profanos, a irreverência das festas populares, os divertimentos, a mistura da piedade cristã com superstições e crenças pagãs, o lado alegre do cotidiano, enfim, que marcava a vida das populações.⁹⁴ Afinal, Cristo jamais rira, diria Bossuet no século XVII, “ser risível”, concordaria Vieira, “é a primeira propriedade do racional e a maior impropriedade da razão”.⁹⁵

Mas a condenação da vivência profana da religião privilegiaria no Brasil os cultos negros, e mais intimidados do que os escravos seriam por isso os senhores, acusados de tolerantes e coniventes com a prática dos *calundus*. Os jesuítas tornar-se-iam os mais ferrenhos adversários dos métodos de controle senhoriais na Colônia, multiplicando críticas, nos séculos XVII e XVIII, à superexploração dos escravos, à crueldade das punições, às más condições em que viviam os cativos, à resistência que os senhores opunham à catequese dos negros. Se com respeito ao Índio contestaram a própria escravidão, limitaram-se no caso dos africanos a censurar os métodos utilizados pelos senhores no “governo dos escravos”. Fize-

ram-no, porém, com extremo rigor e, ao estilo da pastoral, ameaçavam-nos com a perdição eterna ou com a vingança divina na Terra. Atacavam, pois, nos senhores leigos, o pânico que tinham da rebelião — medo que também os jesuítas não conseguiam dissimular.⁹⁶

Donos de escravos e cruzados da Reforma Católica no ultramar, os jesuítas idealizariam uma colônia escravista, porém cristã, onde as relações entre senhores e cativos se baseariam em direitos e deveres recíprocos, a reproduzir o modelo monárquico e patriarcal de família que se buscava difundir no Velho Mundo. Articulando o propósito missionário com a realidade escravista da colonização, demonizariam a religiosidade negra por ser ofensiva a Deus, mas também por aglutinar os escravos, solidarizá-los, empalidecendo o conformismo genuinamente cristão que deveriam cultivar.

O modelo patriarcal de família, perfeitamente ajustado à pastoral dos novos tempos, extrapolaria na Colônia os limites que devia guardar: o triunfo do “privatismo”, da força dos proprietários rurais sobre os frágeis poderes do Estado levaria, nesse campo, à derrota da missão. Ficaram, pois, os jesuítas atormentados pelos senhores pela onipotência arrogante e pecaminosa, enquanto pregavam aos escravos para que suportassem o seu miserável estado. Vieira, uma vez mais, assumiria com máximo brilho esse duplo papel: aos senhores ameaçava com o inferno e a rebelião se continuassem a supliciar os escravos e a impedi-los de abraçar o cristianismo; aos escravos, que sofressem piamente os piores castigos e horrores pois, imitadores do martírio de Cristo, deles seria o Reino dos Céus.⁹⁷ Nosso principal jesuíta não diria outra coisa, pregando aos pobres de Lisboa: que não lamentassem por faltar-lhes a comida, pois quanto mais esguálidos fossem, menos devorados seriam na sepultura; já os corpos dos ricos, “estando cheios e carnudos”, que banquetes não dariam para os vermes? “Oh! triste destino” teriam os ricos: “comer para serem comidos”.⁹⁸ A lógica do desprezo pelo mundo, lembramos Delumeau, implicava a “recusa de toda sedição e, com mais razão, de toda revolução”.⁹⁹

Junto à desaprovção da religiosidade sincrética e à crítica conservadora da escravidão, a ação tridentina na Colônia alinharia a permanente ofensiva contra as transgressões do sexto mandamento — ofensiva generalizada, que desde o século XVI visaria tanto à liciosidade natural do Índio como à dos colonos portugueses, e privilegiaria, entre os pecados da carne, os que mais diretamente pareciam comprometer a construção de uma ordem familiar no Brasil: amancebamentos, concubinaros, incestos, poligâmias, adulterios. Ofensiva que não pouparia leigos ou clérigos desregrados, índios ou conversos, homens ou mulheres, aos

quais se somariam, no século XVII — e com grande destaque —, os africanos. Jorge Benci os veria como os maiores pecadores da Colônia, atribuindo-lhes pro-pensão natural aos "vícios da desonestidade"; nenhuma "nação era mais inclinada e entregue aos vícios que a dos pretos", dizia, sendo "impossível achar-se um africano que não fosse desonesto", como inviável era achar-se um africano que não fosse africano. Os negros excediam na lascívia aos "brutos mais libidinosos" e, ao contrário dos brancos, não careciam de mestre que lhes ensinasse a arte dos pecados — pois nela eram já doutores.¹⁰⁰ Benci foi, talvez, o que mais insistiu nessa inclinação dos negros para a fornicação, mas tanto ele como os jesuítas de seu tempo vinculariam as libidinagens africanas ao desregramento da escravidão.

Vieira, Antonil, Benci, todos acusaram os senhores de não combaterem a licenciosidade dos negros, permitindo-lhes cultivar os prazeres do ócio, impedindo-os de aprender os mandamentos da Igreja, recusando-se a casá-los na forma tridentina e, sobretudo, dando-lhes o melhor exemplo de como viver em pecado. De que maneira poderiam os negros viver casadamente — indagava-se Benci — se viam senhores "casados com mulheres dotadas assim de honra como de formosura" deixarem-nas por uma escrava enorme, monstruosa e vil?¹⁰¹ Aponhando o desregramento dos escravos, os jesuítas denunciavam os adúlteros dos senhores e das sinhas, condenavam a promiscuidade sexual da casa-grande e a miscigenação que dela resultava e se irradiava por toda a Colônia. Antonil não deixaria de ver soberba e vício na casta dos mulatos, gente ingovernável, "salvo quando por alguma desconfiança ou ciúme o amor se muda em ódio e sai armado de todo gênero de crueldade e rigor".¹⁰²

Ameríndios luxuriosos, colonos insaciáveis, negros lascivos, mulatas desinquietas, senhores desregrados, sinhas enciumadas, o pecado estava em todas as gentes e lugares. A todos, sem exceção, cabia portanto intimidar, ameaçar, castigar — foi o que pensaram os seguidores de Trento no ultramar português. Atendendo a tantas lamúrias e apelos, já no primeiro século nossos bispos enviaram visitantes a rastrear os pecados de todos e a puni-los com o rigor da lei eclesiástica. Não tardaria, ainda, para que o já célebre Santo Offício lisboeta enviasse, também ele, o seu próprio visitador, acrescentando à intimidação jesuítica o pânico da fogueira inquisitorial.

NOTAS

1. Bossy, John. The Counter Reformation and the People of Catholic Europe. *Past and Present* 47, 1970, p. 53.
2. Delumeau, J. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona, Labor, 1973, p. 199-210.
3. *Id. ibid.*, p. 193.
4. Ladurie, E. Le Roy. *Montaillon, village occitan (de 1294 a 1324)*. 2. ed. Paris, Gallimard, 1982, p. 124-147; p. 190-192.
5. Muller, Michael. *A Contra-Reforma*. Lisboa, Gradiva, 1984, p. 14.
6. Bérard, Pierre. Le Sexe entre tradition et modernité (XVIe.-XVIIIe. siècles). *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 76, 1984, p. 136.
7. Flandrin, Jean-Louis. La Doctrine chrétienne du mariage. In *Le Sexe et l'Occident*, Paris, Seuil, 1982, p. 103; Métrol, Marie-Odile. *Le Mariage: les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier, 1977, p. 40-45; Duby, Georges. *Le Chevalier, la femme et le prêtre*. Paris, Hachette, 1981, p. 189-197.
8. Entre os impedimentos dirimentes (que anulavam o casamento), destacamos os ligados ao parentesco: natural (consanguinidade até o quarto grau); espiritual (contrato no batismo, entre o que batiza e o batizado, seu pai e sua mãe); legal (proveniente da adoção e contrato entre perfilhante, perfilhado e filhos da que perfilha, bem como entre a mulher do adotado e a adorante, e a mulher do adotante e o adotado). Importante também é o impedimento de afinidade contralida pelo marido com todos os parentes consanguíneos da esposa até o quarto grau e vice-versa e, ainda, entre o homem e todos os parentes de uma mulher com quem tivesse cópula ilícita (e vice-versa). A lista de impedimentos incluía, porém, várias outras situações, como rapto, impotência, falta de testemunhas, ausência de pároco e disparidade de religião. V. rol completo em Silva, Maria Beatriz B. Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo, Edusp, 1984, p. 129-131.
9. Segundo o direito canônico, os casos em que mais cabia o pedido de separação eram: adúlterio, heresia, inclinação para o mal (vulgar, matar, cometer atos sexuais contra natura), maus-tratos, vontade de matar ou assassinar o cônjuge e loucura. V. Tarczylo, Theodore. *Sexe et liberté au siècle des lumières*. Paris, Presse de la Renaissance, 1983, p. 242. M.B. Nizza da Silva esclarece que o "divórcio" nada mais era do que a separação, pois os cônjuges só podiam voltar a casar se fosse dada sentença de matrimônio nulo. *Op. cit.*, p. 210.
10. Flandrin, J.-L. *Familias*. Paris, Seuil, 1984, p. 120.
11. Foucault, Michel. *Historia da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1977, p. 62.
12. Mandamentos da lei de Deus: 1) Amarás a um só Deus; 2) Não tomarás o Seu nome em vão; 3) Guardarás domingos e festas; 4) Honrarás a teu pai e tua mãe; 5) Não matarás; 6) Não fornicarás; 7) Não furtarás; 8) Não levantarás falso testemunho; 9) Não desobedecerás a mulher do próximo; 10) Não cobçarás as coisas alheias. Mandamentos da Igreja:

- 1) Ouvir missa aos domingos e em dias santificados; 2) Confessar ao menos uma vez ao ano; 3) Comungar pela Páscoa da Ressurreição; 4) Jejuar quando manda a Igreja; 5) Pagar dízimos e primícias. Os sete Pecados Capitais: 1) Soberba; 2) Avariza; 3) Luxúria; 4) Colera; 5) Gula; 6) Inveja; 7) Preguiça.
13. Sanchez Ortega, Maria Helena. *Un sondeo en la historia de la sexualidad sobre fuentes inquisitoriales*. In Villanueva, J.P. (org.) *La Inquisición española*. Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 926.
14. Herculano, Alexandre. *Estudos sobre o casamento Civil*. 2. ed. Lisboa, Tavares Cardoso e Lima, 1892, p. 187 e segs.; Almeida, Fortunato de. *Historia da Igreja em Portugal*. Porto, Livraria Civilização Editora, 1968, vol. 2, p. 511 e segs.
15. Boxer, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981, p. 101; Delumeau, J. *El catolicismo...*, p. 10.
16. Muller Op.cit., p. 21.
17. Caminha, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manoel Em 1 de maio de 1500*. Lisboa, J. Borsio Impressor, 1939, p. 53. *Carta a D. João III*. Apud Tapajós, Vicente. *Historia administrativa do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro, Daspa, 1966, vol. 2, p. 261.
18. Apud Hoornaert, Eduardo. *A Igreja no Brasil colônia (1500-1800)*. São Paulo, Brasiliense, 1982 (Col. Tudo é História, 45), p. 40.
19. Boxer, C. *A Igreja...*, p. 98.
20. Em fins do século XVIII a América espanhola contava com oito arcebispos e 31 bispos. Já no Brasil, até 1551, a Igreja esteve subordinada ao arcebispado do Funchal, cuja diocese, criada em 1514, exercera poderes metropolitanos entre 1532 e 1550. O bispado de Salvador, tão logo criado, foi subordinado ao arcebispado de Lisboa (1551). V. Almeida, F. de, op. cit., p. 23, 33-34. Além da prelaia do Rio de Janeiro, criou-se a de Pernambuco, em 1614, extinta logo em 1624.
21. Azzi, Rioldando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In Hoornaert, E. et alii. *Historia da Igreja no Brasil*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, p. 175-176.
22. Id. ibid., p. 176. Tais constituições jamais foram impressas e observadas, continuando a vigorar as de Lisboa, segundo informação de Anchieta.
23. Freyre, Gilberto. *Casa-Grande e senzala*. 16 ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, p. 195.
24. Boxer, C. *A Igreja...*, p. 93-95.
25. Muller. Op.cit., p. 36-37; 63.
26. Neves, Luis Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro, Forense, 1978, p. 35.
27. Fiolanda, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. 3. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, p. 1-12.
28. Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 32-48.

29. Id. ibid., p. 49 e segs.
30. Colombo, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. 2. ed. Porto Alegre, LPM, 1984, p. 45 e 123, respectivamente.
31. Cortés, Hernán. *A conquista do México*. Porto Alegre, LPM, 1986, p. 35, 47.
32. Romano, Ruggiero. *Mecanismos da conquista colonial*. São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 12-26; 73-74.
33. Neves, L.F.B. Op.cit., p. 60.
34. Cardim, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980, p. 87-90.
35. Apud Boxer, C. *A Igreja...*, p. 118.
36. Leite, Serafim (org.). *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, p. 73, 77.
37. Cidade, Hernani (org.). *Padre Antônio Vieira (sermões)*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940, vol. 2, p. 321; Souza, L. de M. e. Op. cit., p. 49-71; Jaboaão, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo orbe seráfico brasileiro*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasiliense de M. Gomes Ribeiro, 1858, vol. 2, p. 13.
38. Trata-se da "tenda de Sumé". V. Holanda, S. B. de, op. cit., p. 104-125.
39. Pereira, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. 6. ed. Rio de Janeiro, ABL, 1939, vol. 2, p. 26-27. A origem hebréia dos índios foi discutida por Diego Andrés Rocha em seu *Tratado unico y singular del origen de los indios*, 1681. Ver Holanda, Sérgio Buarque de, op. cit., p. 287-288.
40. Neves, L.F.B. Op.cit., p. 44.
41. Anchieta, José de. *Informações e fragmentos históricos (1584-1586)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886, p. 28.
42. Cardim, F. Op. cit., p. 87.
43. No entanto, desde Tomás de Aquino a Igreja admitia a realidade dos fatos mágicos e presunha pactos entre os feiticios e o demônio. Em seu *Manual do inquisidor* (1376), Nicolau Emérico forneceria os indícios que se deviam buscar do pacto demoníaco, e vários tratados demonológicos foram escritos nos séculos XVI e XVII. V. Souza, L. de M. e. *A feiticaria na época moderna*. São Paulo, Ática, 1987 (Col. Princípios, 116), p. 21-22; 38 e segs.
44. Gandavo, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/USP, 1980, p. 52.
45. Assim o disse Marcus Nogueira, personagem do "Diálogo da conversão do genito". V. Martins, Wilson. *Historia da inteligência brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1978, vol. 1 (1550-1794), p. 44.
46. Foi o que disse Benci Jorge. *A economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo, Grijalbo, 1977.
47. Bologne, Jean-Claude. *Histoire de la pudeur*. Paris, Olivier Orban, 1986, p. 18; 34 e segs.

48. Nóbrega, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritas (1549-1560)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886, p. 49-59.
49. Cardim, F. Op. cit., p. 152. Luís Felipe Baeta Neves frisou bem essa primeira mediação sugerida no discurso jesuítico: da visão monolítica do gentio passou-se à distinção entre índios e conversos, "os primeiros sujeitos ao Diabo, e os segundos, a Deus". Op. cit., p. 63.
50. Vespúcio, Américo. *Novo Mundo*. Porto Alegre, LPM, 1984, p. 94. Florestan Fernandes relacionou a poligamia indígena com o fundamento gerontocrático do sistema cultural tupinambá, que privilegiava os grandes guerreiros, feiticeiros ou chefes de extensas parentelas com a oportunidade de se unirem a várias esposas — o que, aliás, era proibido para as mulheres. V. *Organização social dos tupinambás*. 2. ed. São Paulo, Difel, 1963, p. 153. Também Gilberto Freyre atribuiu a poligamia masculina menos ao desejo sexual do que ao "interesse econômico de cercar-se o caçador, o pescador ou o guerreiro dos valores econômicos vivos, criadores, que as mulheres representam". Op. cit., p. 116.
51. *Novas cartas...* p. 232.
52. Souza, Gabriel Soares de. *Treatado descrito do Brasil em 1587*. 4. ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971, p. 308-309.
53. Em virtude da falta de parceiras jovens — já que o homem só poderia se casar quando fizesse um prisioneiro, além de outras restrições —, os mancoes tupinambás "contentavam-se com as velhas, apesar de as saberen estéréis". Fernandes, F., op. cit., p. 158.
54. Já em 1503 Américo Vespúcio observara algo semelhante, também animado por um espírito de reprovação. "Pois que as suas mulheres, sendo libidinosas, fazem inchar os membros dos seus maridos a uma tal grossura que disformes parecem e brutais, e isso com um seu certo artifício e a mordida de animais venenosos; e por causa dessa coisa muitos deles o perdem e ficam eunucos." Op. cit., p. 94.
55. *Novas cartas...* p. 97. O mesmo disseira Gandavo sobre essas mulheres. Op. cit., p. 57. Florestan Fernandes afirma que a sodomia recebia o benéfico social entre os tupinambás, embora o "papel passivo" exercido por homens fosse sujeito a insultos (utilizando-se a palavra "livra"). Quanto às mulheres que se "casavam" entre si, adquiriam "toda espécie de parentesco aditivo e de obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos". Op. cit., p. 160-161.
56. Araújo, Padre Antônio de. *Catecismo na lingua brasileira (1618)*. Rio de Janeiro, PUC, 1952, p. 102-103.
57. Anchieta, José de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. *RHGB*, Tomo 8, 1846, p. 254-261.
58. "A descendência real era contrada na base dos parentescos consanguíneos, através da linha paterna." Fernandes, F., op. cit., p. 170. "O casamento preferencial do tio materno com a filha da irmã refletia-se na terminologia de parentesco", sendo a sobrinha designada pelo tio de "futura esposa". Id. *Ibid.*, p. 203.
59. *Teatro de Anchieta*. São Paulo, Loyola, p. 145-158.

60. Vários catecismos e manuais de confissão foram impressos em línguas "brasílicas", tanto por jesuítas como por outros religiosos (ver bibliografia). Dentre os mais detalhados encontra-se o de Antônio de Araújo, já citado. A propósito da perspectiva mundial da Contra-Reforma, Charles Boxer nos informa sobre várias obras de apoio à missão publicadas no século XVI em tagalo, chinês, japonês (*romaji*), náuatle, etc. Op. cit., p. 57-62.
61. *Cartas do Brasil...*, p. 109-110. (Grifo nosso.) A decisão final do Concílio de Trento na seção XXIV, cap. V, foi a de que somente se dispensasse no segundo grau em casos de grandes príncipes e causa pública. Ver Silva, M.B.N. de, op. cit., p. 131.
62. *Cartas do Brasil...*, p. 141-142. Neves, L.F.B., op. cit., p. 38-39, 75.
63. Vasconcelos, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 221.
64. Delumeau, J. *Le Peche...*, p. 30-41; 138 e segs. V. tb. Holanda, S.B. de, op. cit., p. 181-182, e Souza, L. de M. e, *O diabo...*, p. 44.
65. R. Romano afirma que o humanismo se orientou conforme dois eixos: "clássico (e gasto) do conhecimento histórico que quer trazer o passado ao presente e alimentar o último com o primeiro, e o outro, de acordo com o conhecimento do espaço que se abre com a exploração do mundo" (determinante e preponderante). E prossegue: "Não é por acaso que o primeiro humanismo — o que se alimenta unicamente do patrimônio clássico — é mais aberto e mais liberal", e nele "encontramos ensaios de sincretismo entre mundo clássico e cristianismo." Já o segundo momento, "se deu lugar ao exato sentido do relativismo de um Montaigne (...), por outro lado, levou as grossas fileiras do humanismo a estabelecerem uma unicidade agressiva, voraz, esmagadora". V. "Conquistista, geografia e humanismo" in op. cit., p. 97-100.
66. Neves, L.F.B. Op. cit., p. 32.
67. Salvador, Frei Vicente do. *História do Brasil (1500-1627)*. São Paulo, Melhoramentos, 1975, p. 57.
68. Campanella, Tommaso. *A Cidade do Sol*. Lisboa, Guimarães Editores, 1980, p. 13. O nome original da ilha era Tápobana. Morus, Thomas. *A utopia*. 6. ed. Lisboa, Guimarães Editores, 1085, p. 27-28.
69. Apud Souza, L. de M. e Op. cit., p. 90.
70. Apud Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, Temple Smith, 1978, p. 208.
71. Vieira, Antônio. *Sermões*. Lisboa, Typografia de Miguel Deslandes, 1679-1689, vol. 1, p. 224-245.
72. Leite, S. Antônio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul. *ABN*, 49, 1927, p. 63 (grifo nosso).
73. *Novas cartas...*, p. 46; 60.
74. *Cartas do Brasil...*, p. 84; *Novas cartas...*, p. 35.
75. *Cartas do Brasil...*, p. 77; 193-194.
76. Freyre, G. Op. cit., p. 195. Nosso clero, "se não primou nunca, a não ser sob a roupeta de jesuíta, pelo ascetismo ou pela ortodoxia, sempre se distinguiu pelo brasileirismo", ou

- seja, pela subserviência aos grandes senhores, pelos amancebamentos e pela flexibilidade ou negligência no exercício do sacerdócio.
77. Boxer, C. Op. cit., p. 86-87. Tais privilégios, que autorizavam as ordens em relação ao episcopado, iriam colidir com o reforço dos poderes diocesanos estabelecidos em Trento. No século XVI, os jesuítas relutaram em entregar paróquias ao clero secular colonial.
 78. Freyre, G. Op. cit., p. 245 e seqs.
 79. Apud Pinho, Wanderley. *Aspectos da história social da cidade de Salvador (1549-1650)*. Salvador, Prefeitura Municipal, 1968, p. 239-240.
 80. Almeida, Cândido Mendes de (org.). *Código filipino ou ordenações e leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Philomático, 1870, Livro V, Títulos XV, XVI, XVIII, XXI, XXIV, XXVI, XXX, XXXII, XXXVIII.
 81. Souza, L. de M. e. Op. cit., p. 82 e seqs.
 82. *Novas cartas...*, p. 60. *Cartas do Brasil...*, p. 59.
 83. *Cartas do Brasil...*, p. 54-55; 79; 83-92; 98.
 84. Pinho, W. Op. cit., p. 533. V. tb. Costa, Afonso. *As orfãs da rainha (base da formação da família brasileira)*. Rio de Janeiro, 1950.
 85. Analisando sermões franceses do século XVI ao XVIII, Delumeau constatou a forte recorrência de temas como a luxúria, a beleza física, o traje feminino, a castidade, o casamento e a vividez, com os quais só rivalizaram as pregações sobre roubo, dinheiro, avarizia e ambição. V. *Le Pêché...*, p. 477.
 86. Bernardes, Manuel. *Armas da castidade*. Lisboa, 1699, p. 198.
 87. Pereira, N.M. Op. cit., vol. 1, p. 49, 288-290.
 88. *Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia (1707)*. São Paulo, 1853, Livro I, XXXIV, parags. 131-132. Sobre manuais de confissão portugueses: V. Lima, Lana Lage da Gama. Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade. In Vainfas, Ronaldo (org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
 89. Vieira, A. Op. cit., vol. 2, p. 373-374.
 90. Deyon, Pierre. Sur certaines formes de la propagande religieuse au XVIIe. siècle. *Annales E.S.C.*, 1, 1981, p. 16-22.
 91. Cidade, H. (org.) Op. cit., vol. 2, p. 248-249.
 92. Pereira, N.M. Op. cit., vol. 1, p. 277-288. Nas últimas décadas do século XVIII, a imagem do índio iria desdobrar-se em dois sentidos opostos: sua desvalorização enquanto homem inferior e rude, incapaz de abraçar o cristianismo mais por ignorância do que por "inocência" ou apego ao diabo, e sua glorificação pela primeira literatura nativista. Ver, sobre o último ponto, Souza, Antônio Cândido de Mello e. *Letras e idéias no Brasil Colonial*. In Holanda, S.B. de (org.). *História geral da civilização brasileira*, Tomo 1, vol. 2, p. 98-99. Dois caminhos, duas possibilidades exprimiriam, na figura do índio, os conflitos de um colonialismo em crise.
 93. Souza, L. de M. e. Op. cit., p. 155-156.

94. Delumeau, J. *Le Pêché...*, p. 85, 144-145, 473-477, 487-488. O "Peregrino da América" reprovava "comédias, passos, bailes, entretizes, toques de viola e músicas desconastas". Op. cit., vol. 1, p. 100-116.
95. Vieira, A. Op. cit., vol. 14, p. 216.
96. Examinamos o assunto em *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 149-159.
97. Cidade, H. (org.) Op. cit., vol. 2, p. 78-114.
98. Vieira, A. Op. cit., vol. 7, p. 402-403.
99. Delumeau, J. *Le Pêché...*, p. 513.
100. Benci, J. Op. cit., p. 178 e seqs.
101. Id. *ibid.*, p. 103.
102. Andreoni, João Antônio. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, p. 160.