



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

IGOR BARBOSA REIS

**“ARDENDO NO FOGO DE TANTOS VÍCIOS”: MODELOS E CONDUTAS MORAIS
NA BAHIA DO SÉCULO XVIII**

**Salvador
2023**

IGOR BARBOSA REIS

**“ARDENDO NO FOGO DE TANTOS VÍCIOS”: MODELOS E CONDUTAS MORAIS
NA BAHIA DO SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA) para obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. George Evergton Sales Souza.

Salvador
2023

R375 Reis, Igor Barbosa
“Ardendo no fogo de tantos vícios”: modelos e condutas morais na Bahia do século XVIII./ Igor Barbosa Reis. – 2023.
161 f. ; il.

Orientador: Prof.º Dr.º George Evergton Sales Souza

Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

1. Ética do discurso. 2. Conduta. 3. Comportamento social. 4. Ética religiosa.
I. Souza, George Evergton Sales. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 241.5

IGOR BARBOSA REIS

**“ARDENDO NO FOGO DE TANTOS VÍCIOS”: MODELOS E CONDUTAS MORAIS
NA BAHIA DO SÉCULO XVIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. George Evergton Sales Souza – Orientador
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Jaime Ricardo Gouveia
Universidade de Coimbra

Prof. Dra. Juliana Torres Rodrigues Pereira
Universidade Federal da Bahia



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Estrada de São Lázaro, 197, Federação, Salvador - Bahia
CEP: 40210-630. Tel: 71 3283 7904/ 3283 7903

ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

| | | | |
|--|------------|----------------|----------------|
| NOME DA(O) ALUNA(O) | | MATRÍCULA | NÍVEL DO CURSO |
| Igor Barbosa Reis | | 2020113613 | Mestrado |
| TÍTULO DO TRABALHO | | | |
| "Ardendo no fogo de tantos vícios": modelos e condutas morais na Bahia do século XVIII | | | |
| EXAMINADORES | ASSINATURA | CPF | |
| George Evergton Sales Souza (Orientador– UFBA) | | 476.275.145-68 | |
| Juliana Torres Rodrigues Pereira (UFBA) | | 055.394.417-70 | |
| Jaime Ricardo Gouveia (Universidade de Coimbra) | | CA725073 | |

ATA

Aos nove dias do mês de janeiro do ano de 2023, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **IGOR BARBOSA REIS**, aluno do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor George Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu **APROVAR** o aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

O trabalho cumpre satisfatoriamente com os objetivos de uma dissertação de mestrado. Destaca-se a boa redação, o bom levantamento de fontes, o uso de uma bibliografia circunstanciada. A dissertação aborda vários aspectos relacionados à vida social e religiosa da Bahia setecentista, o que levou o autor a buscar informações em múltiplas fontes documentais e a fazer uso de uma extensa bibliografia que contribuiu para uma rica análise dos dados apresentados.

SSA, 09/01/2023: Assinatura do aluno:



SSA, 09/01/2023: Assinatura do orientador:



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Estrada de São Lázaro, 197, Federação, Salvador - Bahia
CEP: 40210-630. Tel: 71 3283 7904/ 3283 7903

DECLARAÇÃO

Declaro, para os devidos fins, que, sob a coordenação da Prof. Dr. Evergton Sales Souza, compuseram a banca de defesa de dissertação de Igor Barbosa Reis, número de matrícula 2020113613, intitulada: "Ardendo no fogo de tantos vícios": modelos e condutas morais na Bahia do século XVIII, os professores doutores Juliana Torres Rodrigues Pereira (UFBA) e Jaime Ricardo Gouveia (Universidade de Coimbra).

A banca reuniu-se para a defesa no dia 09 de janeiro de 2023, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 09 de janeiro de 2023.



P/ Prof. Dr. Fábio Baqueiro Figueiredo

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História - PPGH

Universidade Federal da Bahia - UFBA

AGRADECIMENTOS

O ingresso ao Mestrado me reservou um misto de dor e prazer porque, ao mesmo tempo em que prazos e cumprimento de muitas tarefas trouxeram ansiedade e medo, a participação nas aulas e nos eventos, as leituras de fontes e bibliografia e a própria escrita desta dissertação tornaram incrível a experiência. Deste modo, não tenho dúvidas de que tomei uma das decisões mais acertadas da minha vida, mas não a sustentei sozinho.

Universidades nascem e se mantêm para uma produção de conhecimento científico a favor da transformação social e qualquer determinação que se coloque contra isto deve ser enfrentada energicamente por todas as pessoas que as compõem. Neste sentido, me orgulho de ter me graduado na Universidade Federal da Bahia e agradeço por seu Programa de Pós-Graduação em História aprovar o meu projeto e proporcionar a realização do Mestrado, não sem o apoio financeiro da FAPESB, instituição para a qual também estendo meus agradecimentos.

Agradeço ao prof. Dr. George Evergton Sales Souza, orientador e amigo querido sem o qual não haveria esta dissertação. O primeiro contato nas aulas animadas de História Moderna, na graduação, certamente influenciou para a descoberta, algum tempo depois, do meu gosto pelo estudo de condutas morais na América Portuguesa. Tornou-se o mestre que me guiou pelos caminhos da vida acadêmica primeiro com o trabalho de pesquisa na iniciação científica, passando pela experiência do intercâmbio em Portugal, a concepção do projeto de mestrado e, claro, o desenvolvimento desta dissertação. É uma referência de professor, pesquisador e cidadão. Obrigado pelo cuidado, pelo bom humor, pela paciência e pelos preciosos conselhos.

Agradeço à prof. Dra. Juliana Torres pelas leituras atentas das produções decorrentes da pesquisa na graduação, como leitora crítica da monografia, e no Mestrado, por meio da disciplina que ministrou sobre História Global. Agradeço também ao prof. Dr. Jaime Gouveia, do qual tive o prazer de ouvir contribuições importantes para a pesquisa no VIII Encontro Internacional de História Colonial. Tive a certeza de que ambos seriam imprescindíveis para o meu crescimento enquanto pesquisador compondo a banca examinadora desta dissertação. Agradeço-lhes por terem aceitado este convite e proporcionado um aprendizado genuíno com as observações que fizeram para o andamento do trabalho na qualificação.

Agradeço àqueles amigos e colegas com quem compartilhei ideias, dificuldades e realizações que fizeram parte desta empreitada, especialmente Alberto Abreu Santana, André Lucas, Clarissa Pacheco, Danile Assis, Douglas Corrêa, Gerluce Uzêda (*in memoriam*),

Jenniffer Santana, Keila Paixão, Maria Clara Porto, Mirela Matos, Murila Carneiro, Pedro Uzêda, Rafaela Almeida e Yuri Augusto Oliveira. Obrigado por me acolherem, cada um ao seu modo, e acreditarem em mim.

Mas também tenho a sorte de ser acolhido e amado pela minha família consanguínea, numa realidade ainda pouco provável para jovens LGBTQIA+. Agradeço às minhas tias Eliana Barbosa e Edleuza Barbosa, minha prima Marília Souza e meu avô Elias Teixeira por todo o suporte emocional e material do dia a dia; ao meu pai Sérgio Ricardo dos Anjos que, mesmo sem viver comigo, nunca esteve longe; e minha mãe Ana Cláudia Barbosa, que experimentou comigo cada etapa, não só deste Mestrado, mas de uma vida toda. As palavras não dimensionam o amor que sinto por vocês.

À Herondina Barbosa, dona Bibi (*in memoriam*), minha adorada avó por tanto amor e por ter me ensinado, dentre tantas coisas, a olhar com ternura para a diversidade. Certamente estaria orgulhosa de mim.
Sempre a amarei.

RESUMO

REIS, Igor Barbosa. *“Ardendo no Fogo de Tantos Vícios”*: modelos e condutas morais na Bahia do século XVIII. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023, 161p.

O processo de disciplinamento encontrou vigor na Bahia a partir do século XVIII, em função de ações variadas para torná-la uma metrópole religiosa no Atlântico Português. Dentre elas, figurou a produção de discursos morais que mobilizou significativamente os agentes e instituições da Igreja católica na metrópole e na colônia. A dissertação pretende analisar alguns destes discursos em significativo diálogo com as condutas dos diferentes indivíduos e grupos que viviam no Arcebispado. Tem a pretensão de investigar também os próprios comportamentos da cristandade que emergem numa sociedade colonial multiétnica e hierarquizada onde a experiência de fé nem sempre condiz com as determinações disciplinadoras.

Palavras-chave: Discursos morais; Condutas; Disciplinamento social e religioso.

ABSTRACT

REIS, Igor Barbosa. *“Burning in the fire of so many vices”*: models and moral behaviors in Bahia in the 18th century. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023, 161p.

The process of disciplining found vigour in Bahia from the 18th century onwards, as a result of various actions to make it a religious metropolis in the Portuguese Atlantic. Among these, figured the production of moral discourses that significantly mobilized the agents and institutions of the Catholic Church in the metropolis and in the colony. The dissertation intends to analyze some of these discourses in significant dialogue with the conduct of different individuals and groups who lived in the Archbishopric. It also intends to investigate the very behaviors of Christianity that emerge in a multi-ethnic and hierarchical colonial society where the experience of faith does not always match the disciplinary determinations.

Keywords: Moral discourses; Behaviors; Social and religious discipline.

ABREVIATURAS

AHU-CU – Arquivo Histórico Ultramarino – Conselho Ultramarino

ANTT-IL – Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa

ANTT-MSLIV – Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Manuscritos da Livraria

ASV-CC – Arquivo Apostólico do Vaticano – Congregação do Concílio

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Introdução | 15 |
| Capítulo 1 - Entre o vício e a virtude: modelos de conduta e disciplinamento na Bahia setecentista | 23 |
| 1.1 “Cabeça do Estado do Brasil” e metrópole religiosa: um retrato de Salvador no século XVIII | 23 |
| 1.2 A vitalidade do disciplinamento social e religioso: estratégias e concepções em torno dos modelos de comportamento | 32 |
| 1.2.1 O sentido da confissão | 35 |
| 1.2.2 A concepção de moral | 49 |
| 1.3 Vício, virtude e a caracterização das condutas | 55 |
| 1.3.1 Um roubo na Sé e a seca dos anos 1730: modelo de vício para a condenação | 56 |
| 1.3.2 Miríade de devoções: modelo de virtude para a exaltação e a piedade | 65 |
| Capítulo 2 - Os pecados e vícios da cristandade: diálogos incitados pela religiosidade colonial | 77 |
| 2.1 “Caiu no absurdo de celebrar missa”: os pecados dos clérigos | 77 |
| 2.2 De desrespeitos à Igreja a feitiçarias: os desvios do laicato | 97 |
| 2.2.1 A presunção de fidalguia na raiz dos desrespeitos ao Santo Ofício | 98 |
| 2.2.2 A expressividade das heresias e blasfêmias | 105 |
| 2.2.3 Feitiçaria em bolsas de mandinga e patuás | 118 |
| 2.3 “Inundam estas paragens com um caos de vícios”: os delitos dos escravos e libertos | 123 |
| 2.3.1 Corruptores dos costumes: a estigmatização dos negros | 123 |
| 2.3.2 Olhares demonizadores sobre os calundus | 136 |
| 2.3.3 Práticas mágicas entre escravos, libertos e livres | 139 |
| Conclusão | 150 |
| Fontes | 155 |
| Referências | 159 |

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende abordar os modelos de comportamento vigentes e as próprias condutas da cristandade na Bahia do século XVIII em franca vinculação a um processo de disciplinamento social pós-tridentino. Com as suas experiências de fé, a cristandade estabelecia uma relação dialética com o disciplinamento que se estruturava na fronteira entre a adesão e a contestação aos seus modelos de conduta.

Neste sentido, importa primeiramente perscrutar a escolha do recorte espaço-temporal. O século XVIII, na América Portuguesa, nascia cercado de esperança com a recuperação econômica ancorada no crescimento do açúcar no mercado. Apesar da concorrência das colônias holandesas, “o açúcar brasileiro”, notadamente o da Bahia, “ainda mantinha o seu prestígio, sendo considerado de qualidade superior às variedades cultivadas nas Índias ocidentais”. Ainda que o açúcar não perdesse a sua posição durante todo o século, não se pode desconsiderar que o ouro e os diamantes nas remotas Minas Gerais enriqueceram bastante o Império e, rapidamente, se tornaram a maior motivação para o incremento do tráfico de escravos com a África Ocidental¹.

O tráfico tornou Salvador um dos principais portos de desembarque de cativos na colônia, impulsionando também seu segundo maior gênero de exportação, o tabaco. Mesmo de terceira qualidade, pois era “feito com folhas rejeitadas de qualidades superiores, enroladas sob a forma de uma corda grossa e generosamente pinceladas com melaço”, monopolizava a preferência das sociedades africanas ocidentais em relação aos tabacos ingleses, franceses e, sobretudo, da Companhia das Índias Ocidentais, a qual conseguiu se estabelecer significativamente no comércio de escravos na costa ocidental africana e taxou todos os interesses econômicos de outras monarquias sobre ele².

Este quadro contribuiu para a formação de uma sociedade multiétnica de maioria negra na América Portuguesa que teve na Bahia um dos seus maiores exemplos. Junto às de Pernambuco, Rio de Janeiro e Minas Gerais, a capitania da Bahia contava com negros, pardos e mulatos em quantidade expressiva, além de brancos, caboclos e indígenas. Diante de tamanha diversidade, exprimiu-se uma cristandade que abrangia uma série de comportamentos. Tão diversos, denotavam vivências e identidades religiosas diversas em

¹BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 2011, pp. 159-162.

²Ibid.: pp. 172-173.

torno do catolicismo hegemônico preconizado pelo disciplinamento social, concepção útil para a pesquisa³.

Derivado da historiografia alemã, que buscava a compreensão do controle organizado pelos regimes totalitários na Europa do século XX, o conceito de disciplinamento social espalhou-se para a época moderna numa aproximação entre poder régio e religião – católica ou protestante. O disciplinamento social passou a ser definido como instrumento político que, a partir do Concílio de Trento (1545-1563), reuniu em torno de si a Igreja e o Estado com o objetivo de satisfazer

à necessidade de reger as relações sociais e humanas, cada vez mais complexas, em função de modelos de comportamento que, devidamente difundidos e interiorizados pelos sujeitos, levariam à progressiva transformação da sua consciência moral e dos seus costumes em todos os âmbitos da vida social⁴.

Com a Bahia vivendo o auge da sua riqueza, o disciplinamento estruturou-se a partir das ações de um conjunto de agentes eclesiásticos que ocupavam o clero diocesano, o clero regular e a Inquisição. Estas ramificações institucionais da Igreja exerceram, no setecentos, intensa atuação na América Portuguesa e, especificamente, na Bahia, categorizada como Arcebispado no Atlântico desde meados do século XVII⁵.

A constituição dos modelos de comportamento por essas instituições como parte do disciplinamento esperava a obediência irrestrita dos fiéis pela imposição, mas dialogou com os comportamentos da cristandade. A compreensão disto é enriquecida por uma historiografia crescente nos últimos anos que evoca a importância da agência dos diversos grupos sociais que compunham a cristandade ante o disciplinamento, notadamente na recepção, apropriação e recriação dos modelos de comportamento. Esta realidade, tão atuante no Portugal católico e nas colônias portuguesas na África, suficientemente distintas entre elas, se reproduziu de forma excepcional na sociedade colonial americana. No século XVIII, é uma sociedade que já se encontrava profundamente complexa e não tem a sua compreensão satisfeita pelo costumeiro conceito de pirâmide porque misturava escravismo, valores de Antigo Regime

³Ibid.: p. 175; PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Horizonte, 2006, pp.9-10.

⁴PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal*, p.11; PROSPERI, Adriano. Disciplinamiento: la construcción de un concepto. In: UNDURRAGA, Verónica; GAUNE, Rafael (eds.). *Formas de control y disciplinamiento – Chile, América y Europa siglos XVI-XIX*. Santiago: Uqbar Editores, vol. 292, 2014, pp. 47-50.

⁵Ibid.: pp.13-15; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, pp. 305-330.

como a pureza de sangue, e desenvolvimento de uma densa camada de mercadores e negociantes⁶.

Por um lado, o disciplinamento entrelaçou, por meio da construção de modelos de condutas morais, o fortalecimento da Igreja e do Estado contribuindo para privilegiar a obediência a Deus, ao monarca e ao Papa, implantar novas formas de espiritualidade atinentes a uma ortodoxia religiosa, tentar suprimir as heresias e os traços de religiosidade popular lidos como exuberantes e regulamentar a sexualidade. Por outro, as populações definiram historicamente formas de experimentar a fé no seu dia-a-dia e nas suas relações entre si, mas também com as próprias instituições disciplinadoras dos dois lados do Atlântico⁷.

Deste modo, estudar a imbricada relação entre modelos e condutas é um expediente que se sensibiliza ao impacto da doutrina católica no campo das mentalidades e das vivências que, na América Portuguesa, esbarrava com uma imposição violenta da religião a indígenas, africanos e seus descendentes na qual havia atropelo de representações, divindades, símbolos e elementos deixando um rastro de mortes e sofrimentos atrozos a não-europeus. A centralidade da Bahia setecentista no estudo permitirá, significativamente, flagrar estes dilemas numa capitania que vive um momento singular de crescimento e consolidação do seu poder político, econômico e, sobretudo, religioso no âmbito imperial⁸.

Alguma demonstração de agência da cristandade da Bahia setecentista ante o disciplinamento vigente já se manifestou em estudos sobre criptojudaísmo, que não deixou de ser o alvo primevo da justiça episcopal do Arcebispado e da Inquisição de Lisboa; sobre a convivência no limiar entre cumplicidades e delações, mas dotada de intercâmbios de sistemas religiosos, de cristãos-velhos e cristãos-novos no cotidiano da capitania; e sobre o adultério feminino, que revela estratégias tecidas pelas mulheres coloniais para driblar o incremento da vigilância em torno de si pela situação de pretensa inferioridade moral que lhes era atribuída⁹.

⁶PROSPERI, Disciplinamiento: la construcción de un concepto, pp.55-56; PALOMO, Federico. Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la Edad Moderna. In: MARTIN, Eliseo Serrano; PÉREZ, Jesús Gascón (orgs.). *Poder, sociedad, religion y tolerância en el mundo hispánico: de Fernando el católico al siglo XVIII*. Zaragoza: Institución Fernando el católico, 2018, pp. 200-203; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.119.

⁷GREER, Allan; MILLS, Kenneth. A Catholic Atlantic. In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; SEEMAN, Erik R. (Eds.). *The Atlantic in Global History 1500-2000*. 2ª ed. London; New York: Routledge, 2018, pp. 5-7.

⁸SANTOS, Zulmira C. “A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na época moderna: questões e perspectivas”, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, v.21, 2009, pp. 246-261; SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 507.

⁹Alguns destes trabalhos são JESUS, Carmem Lúcia Santos de. *Sem tramelas e sem gelosias: Adultério feminino e divórcio na colônia (1750-1800)*. Dissertação de Mestrado em História Regional e Local, Universidade do

Tão salutares quanto estes estudos são aqueles que renovaram a historiografia brasileira sobre moralidade e religiosidade entre o clero e, principalmente, entre o laicato, durante todo o período colonial. Alguns aparecerão com recorrência nos capítulos desta dissertação por encerrarem discussões bem fundamentadas sobre costumes, pensamentos e vivências religiosas da cristandade, os quais se solidificaram no curso de três séculos a exemplo dos comportamentos íntimos que ganhavam publicidade pela parca vida privada e, assim, foram lidos como desvios sexuais; o mundo da feitiçaria e da magia que, incrustado no cotidiano, aproximava o catolicismo de necessidades mais imediatas; e a realidade das festas e liturgias, onde não se pedia licença para combinar sinais de distinção e materialização da hierarquia com um caldeirão de emoções, musicalidade e dança intensas e dotadas de características devedoras das religiões indígenas e africanas¹⁰.

As fontes utilizadas na dissertação indicam a importância do discurso como veiculador dos modelos pretendidos e da expressão de uma religiosidade pouco condizente com eles. Em função da Reforma católica, a palavra escrita combinou-se com a oralidade para o sucesso da cristianização e da vigilância da ortodoxia em todos os cantos do Império. Assim, ganharão relevo para a pesquisa produções discursivas como os sermões, livros devocionais, processos inquisitoriais, a legislação canônica e os relatórios *ad sacra limina*.

Tendo como finalidade o bom proveito espiritual das almas dos fiéis, através do ensino da verdade da fé católica e da explicação dos Mandamentos para uma vida terrena virtuosa e a salvação eterna, a pregação era um ato de comunicação social que demandava eloquência e retórica eclesiástica tanto para a instrução quanto para o controle das condutas morais, servindo-se dos sermões e dos livros devocionais como bases escritas¹¹.

Os sermões produzidos na e sobre a Bahia setecentista revelavam acontecimentos relacionados à sua cristandade, julgados de tal forma que se tornam valiosos para a compreensão do caráter disciplinador das fontes deste tipo. São cercados de parábolas, que

Estado da Bahia (UNEB) – Campus V, Santo Antônio de Jesus, 2013, 116p; JÚNIOR, Ademir Schetini. *Cristãos-novos e Criptojudáismo na Bahia setecentista*. Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2018, 356p; e SEVERIS, Suzana Maria de Sousa Matos. *Além da Exclusão: convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002, 405p.

¹⁰SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, pp. 202-364; ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993, pp. 270-282; MOTT, Luiz. Cotidiano e vida religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, F. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *História da Vida Privada no Brasil – Vol. 1: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 163-170; VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, pp. 77-277;

¹¹MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668): a revolta e a mentalidade*. Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1983, pp. 3-4.

denotam grande erudição e dão maior ênfase para a caracterização neles defendida, como demonstra um sermão sobre a seca que assolou a Bahia na década de 1730. Este sermão narra brevemente uma seca que agravou Israel, cuja culpa recaiu sobre o profeta Elias, que respondeu ter sido o seu próprio acusador, o rei Acab, o culpado, na medida em que “deixando a Lei do verdadeiro Deus por abraçar os erros do falso Baal”, instigou a justiça divina a castigar a si mesmo e ao seu reino. O interessante é que, comparando com a seca na capitania, o autor supera a alegoria ao dizer que dirigiria o sermão a ambas as partes porque “em Elias como primeiro Patriarca, e Príncipe de toda a vida monástica, cujo singular esplendor é a humildade, se representam os pequenos; em Acab Rei poderoso, e arrogante, se figuram os Grandes” defendendo a ideia da seca como castigo divino pela culpa de ricos e pobres¹².

Valendo-se sobejamente da narrativa parabólica, os livros devocionais que circulavam na colônia preocupavam-se mais em expor o pecado e evitá-lo a partir da apresentação, bastante didática, de modelos de conduta moral baseados nas Sagradas Escrituras. O *Compendio Narrativo do Peregrino da América* (1731) explicava os Dez Mandamentos, por exemplo, partindo de casos onde são cumpridos e ofendidos. Assim, vale observar a exposição do Nono mandamento e a sua antítese – o pecado do adultério – em que, primeiramente, conta-se a lastimosa história de Alboíno, rei dos lombardos que desposou uma escrava e, “depois de ter levantado a tão alto estado, a tornou a aniquilar” de um modo que sofreu, como retaliação, “uma traição, por zelosa, e mal sofrida”. A exposição segue com uma demonstração do cumprimento da virtude como contraponto quando o autor se refere as “rainhas muito pias, discretas e virtuosas” dos reis de Portugal, dentre as quais se destaca uma que “sabendo que seu marido se divertia com uma mulher, a foi buscar, e venceu o agravo com um grande afago que lhe fez: motivo por que tanto a meretriz, como o discreto marido se apartaram da má ocasião”. Deste modo, “tratou o fidalgo dali em diante de viver com sua esposa, como lho merecia o seu grande amor e prudência”¹³.

¹²ALMEIDA, Manoel Ângelo de. *Declamação moral que na ocasião da rogativa que fez a venerável Ordem Terceira do Carmo da Bahia com uma devotíssima Procissão de penitência por causa da grande seca, que sentiu a mesma cidade da Bahia desde o ano de 1734 até o presente de 1735, empenhando-se nesta rogativa ao pronto-patriarca Santo Elias, para com o seu patrocínio abrir os Céus, e regar a terra, disse o Reverendíssimo Padre Mestre Fr. Manoel Ângelo de Almeida, doutor jubilado na Sagrada Teologia, e provincial da mesma província do Carmo da Bahia, e oferece ao seu cunhado o capitão André Marques, cavaleiro professo da Ordem de Cristo e sub-prior da dita venerável Ordem Terceira. Dada ao prelo por um seu intimo venerador.* Lisboa: Oficina de Joseph Antônio da Silva, M.D.CC.XXXVI [1736], pp. 2-4.

¹³PEREYRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais, e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela medida diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à virgem da Vitória, imperatriz do céu, rainha do mundo e*

É curiosa ainda, no capítulo dedicado ao Sétimo mandamento, a advertência contra todo e qualquer pecado, rodeada, em poucas linhas, de certa riqueza parábólica, como se vê a seguir:

Quem alagou o mundo todo com o dilúvio? Quem abrasou aquelas cinco cidades com fogo? Quem provocou as pragas do Egito? Quem no Deserto foi causa do castigo daquele povo? Quem fez tragar a Darhan e seus sequazes? Quem soverteu a Nínive? Quem assolou a Jerusalém? Quem cativou e entregou a Espanha aos Mouros? Tudo isto fez a malícia do pecado, além de outros muitos, e grandes castigos gerais, e particulares, que houve e temos visto e a cada passo estão sucedendo¹⁴.

Verossímeis, livros devocionais oferecem um complemento interessante aos processos inquisitoriais para proporcionar maior apreensão das condutas morais em jogo entre os habitantes da Bahia setecentista. As fontes provenientes do Tribunal do Santo Ofício deixam antever as desobediências e faltas da cristandade em relação ao divino no cotidiano, com suas relações íntimas e públicas. A partir deles, descortina-se um conjunto sofisticado de vivências morais e sexuais dos habitantes da Bahia setecentista, que serviriam como fundamento para os discursos dos sermões. Mas os processos, por si mesmos, veiculavam já um discurso moralizante, ainda que em uma estrutura narrativa sob parâmetros bastante rígidos, na exposição dos notários sobre os desvios. Os casos mais interessantes para a pesquisa são aqueles ligados à vivência religiosa como blasfêmia, heresia e feitiçaria, expressões de um catolicismo amalgamado às religiões marginalizadas na colônia.

A legislação canônica, notadamente as determinações do Concílio de Trento e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1719), e os relatórios *ad sacra limina* completam as fontes de maior relevância. As primeiras funcionaram como sistemas jurídicos de normas eclesiais que ordenaram a América Portuguesa no setecentos em uma relação de complementaridade e mimese entre elas. As segundas faziam parte das obrigações dos arcebispos e bispos, com o envio periódico deste relatório ao pontífice sobre o estado das suas dioceses, não só em termos geográficos e materiais, mas também em termos morais, trazendo dados que permitem acessar sob outro prisma as percepções dos agentes disciplinadores a respeito da cristandade.

Em face deste rol de documentações importantes, importa definir resumidamente como a dissertação está estruturada. Os dois capítulos que a compõem trazem, respectivamente, os

senhora da Piedade, mãe de Deus. Primeira Parte. Lisboa Ocidental: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, MDCCXXXI [1731], pp. 332-333.

¹⁴Ibid.: p. 173.

modelos e os comportamentos. Ainda que esta divisão tenha sido útil para proporcionar ao leitor uma compreensão mais organizada das duas realidades, mostrou-se impossível não entrecruzá-las em vários momentos de modo que os modelos são retomados nas análises sobre os comportamentos e os comportamentos funcionam como substrato da preparação e divulgação dos modelos.

O primeiro capítulo traça, inicialmente, um panorama mais completo da Bahia no século XVIII, com ênfase para os títulos de “cabeça do Estado do Brasil” e metrópole religiosa que, juntos, alicerçavam a importância da capitania em vários aspectos da organização do Império Português, sobretudo o religioso, o qual ganha o protagonismo no segundo tópico. Neste, além de uma definição mais precisa das instituições, agentes e estratégias do disciplinamento na capitania, também há uma extensa análise sobre a importância do sacramento da Penitência e da concepção de moral vigente.

Pela renovação pós-tridentina, a confissão é apresentada como o meio mais eficaz de salvação de qualquer má conduta, materializando a continuidade do pertencimento de todos e cada um aos preceitos católicos. Por isto, gerou uma produção escrita que circulou na colônia com o propósito de regulamentá-la definindo pormenorizadamente o papel de confessores e penitentes para um cumprimento bem-sucedido do sacramento. O Concílio de Trento também legou uma concepção de moral que privilegiava uma existência terrena marcada pela conciliação entre livre-arbítrio e lei divina para manifestação do amor a Deus.

O terceiro tópico do primeiro capítulo caracteriza os modelos num trânsito contínuo entre o vício e a virtude, categorias presentes desde as primeiras produções discursivas na e sobre a América Portuguesa. A dicotomia pôde ser concebida no período aqui exposto a partir de algumas condutas que chamaram a atenção dos agentes disciplinadores, como o roubo da âmbula de ouro na Sé em 1729, a seca que trouxe muitos prejuízos na década seguinte, a inauguração da Igreja do Bonfim e até as exéquias ao rei D. João V por razão do seu falecimento. Todas contribuíram para o disciplinamento reforçar que o vício, ou seja, a infração aos sacramentos e Mandamentos divinos, merecia a condenação, enquanto a virtude, definida como o cumprimento da perfeição através da realização dos sacramentos, Mandamentos e boas obras, mereceria benção e graça de um Deus cada vez mais tido como justo.

O segundo capítulo adentra mais fortemente os comportamentos, organizando-se a partir da investigação de vivências de três grupos: o clero, o laicato e os negros – escravos, libertos e livres. O disciplinamento fortaleceu ideias previamente atribuídas a cada um deles,

que se confirmavam ou não no espectro de condutas trazido. No que tange aos clérigos, objetos do primeiro tópico, os delitos, que envolviam principalmente realização de ofícios religiosos proibidos e manutenção mútua dos sacramentos da Ordem e do Matrimônio, eram tratados com rigor já que se esperava uma conduta incorruptível e exemplar para guiar a cristandade na verdadeira fé.

Quanto às pessoas comuns, atribuía-se a ideia de que cultuavam a presunção de fidalguia, sendo ricas ou pobres, e conseqüente preguiça ou desleixo com qualquer atividade que exerciam. Os seus delitos comprovavam que a preocupação com as aparências convivía com uma vida marcada por experiências de fé bastante autênticas. Já os negros eram atravessados pela estigmatização de algumas práticas e devoções, pois, convertidos, nascidos sob a fé católica ou sem nenhuma crença nela ajudaram a moldar uma religiosidade colonial que amalgamava fragmentos de crenças religiosas diferentes a partir do envolvimento significativo com feitiçarias e superstições.

Com esse cenário, o objetivo é tornar a dissertação parte integrante de um campo de possibilidades para aprimorar os estudos sobre a complexidade das relações entre discursos e práticas, modelos e comportamentos no mundo católico moderno, onde a Bahia setecentista não deve ser negligenciada porque agregava determinações, pensamentos e ações do seu tempo.

CAPÍTULO 1

Entre o vício e a virtude: Modelos de conduta e disciplinamento na Bahia setecentista

Na Bahia setecentista, metrópole religiosa do Atlântico Português desde 1676 que ganhou maior lustre com as iniciativas no decurso do arcebispado de D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722), vicejam modelos de conduta vinculados ao disciplinamento social e religioso pós-tridentino e produzidos por agentes eclesiásticos e civis.

Partilhados e ressignificados no seio da cristandade, estes modelos são devedores de uma valorização do Sacramento da Penitência como instrumento privilegiado de salvação no mundo material e de uma moral católica estruturada na liberdade humana e orientada para o amor incondicional a Deus e conseqüente conformação com a Sua vontade. Transitam entre o vício, pronto para a condenação da cristandade aos castigos divinos sempre que possível, e a virtude, que exalta os católicos da Bahia como um exemplo a ser seguido pela significativa observância da doutrina.

1.1 *“Cabeça do Estado do Brasil” e metrópole religiosa: um retrato de Salvador no século XVIII*

Longe de ser um mero complemento da monocultura escravista de exportação, a cidade colonial resultou de um projeto político que lhe colocava como centro de dominação no Portugal católico moderno. Cada vez mais complexa por assumir diversas funções e abrigar uma população fixa heterogênea e numerosa, Salvador consolidou-se no litoral, onde foi fundada, em 1549, vindo, mais tarde, a se tornar uma das cidades mais importantes de todo o Império Português¹⁵.

Salvador tornou-se centro da capitania da Bahia, que integrava um sistema ao mesmo tempo terrestre e marítimo resistente sustentado pelo latifúndio produtor de açúcar e pela navegação. O território da cidade consistia em “uma grande planície, elevada ao Mar, que lhe fica ao Poente, e ao Nascente a campanha. Está eminente à dilatada Povoação da marinha e, aos repetidos portos, de onde se lhe sobe com pouca fadiga por capacíssimas ruas”¹⁶.

¹⁵CENTURIÃO, Luiz Ricardo Michaelsen. *A Cidade Colonial no Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, pp. 211-236. Col. História 25.

¹⁶CASTRO, Ubiratan. Baía de Todos os Santos: um sistema geo-histórico resistente. In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (orgs.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 50-67; ROCHA PITA, Sebastião. *História da América Portuguesa desde o ano de mil e quinhentos, do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro oferecida à majestade augusta de el*

No final do século XVIII, já se sabe que a cidade da Bahia, como fica popularmente conhecida, dividia-se em cidade Baixa e cidade Alta, onde a primeira começa “na praia no sítio da Preguiça até a Jequitaiá, com uma rua tortuosa, mas continuada com propriedades de casas de três e quatro andares e outros grandes edifícios tendo de oito para nove mil pés portugueses de comprimento” e a segunda “que na mesma direção da Montanha corre com semelhante rua, com tortuosidades não pequenas, desde o Forte de São Pedro até o convento da Soledade, com meia légua de comprimento”, apresentando propriedades mais sofisticadas que “são de ordinário pelo gosto e risco antigos à exceção de poucos mais modernos” além de “grandes conventos e templos ricos e asseados”¹⁷.

Mesmo com certo exagero nos dados demográficos da época, a população desta cidade sinuosa aumentou ao longo do Setecentos¹⁸, levando a uma estimativa de sessenta mil pessoas – e duzentos e cinquenta mil em toda a capitania – no final do século. Possivelmente, “a terça parte de todos estes habitantes poderão ser brancos e índios, sendo as duas outras partes de negros e mulatos”¹⁹. Diante disto, vale analisar a disposição destes grupos na sociedade da época.

Parte da população branca integrava as elites. Proprietários de terra e mercadores “de grosso trato” compunham a alta camada social da Bahia que apresentava, mais do que nos séculos anteriores, barreiras volúveis de ingresso dos últimos pelo fato de que “os ideais da sociedade aristocrática metropolitana” vigoraram “até certo ponto, ou com vários limites” na colônia. Assim, fatores como as purezas de sangue e de fé e o valor fidalgo manifestado na proibição de trabalho manual e de comércio eram marcas de diferenciação que se combinavam com condições de ascensão dadas pela ordem escravista colonial como aquisição de terras, ocupação de cargos políticos, administrativos e militares, participação nas confrarias

Rey D. João V... Lisboa: Oficina de José Antônio da Silva, 1730, p. 49. Todas as citações de fonte estão com grafia adaptada do original e as abreviaturas desenvolvidas.

¹⁷VILHENA, Luís dos Santos. *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas contidas em XX Cartas que da cidade de Salvador Bahia de Todos os Santos escreve um a outro amigo em Lisboa, debaixo de nomes alusivos, noticiando-o do estado daquela Cidade, sua Capitania e algumas outras do Brasil: feita e ordenada para servir na parte de convier de elementos para a História Brasílica, ornada de plantas geográficas e estampas...* Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1802, tomo I, pp. 34-35.

¹⁸Azevedo constata a imprecisão de estudos demográficos realizados em 1755, 1757 e 1759, enfatizando que os dados mais assertivos para o número da população em meados do século são do medidor de obras da cidade Manoel de Oliveira Mendes baseados em observação que o mesmo fazia pela cidade e em registros paroquiais. Contabilizava 6.821 fogos e 37.323 pessoas em 1757. Ver em AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da Cidade de Salvador*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955, pp. 192-193.

¹⁹VILHENA, *Recopilação...* tomo I, pp. 48-49.

e uniões com famílias tradicionais pelos casamentos. A riqueza não foi, portanto, a medida do status social²⁰.

Algumas destas prerrogativas estiveram fundadas nas mercês concedidas pelo poder régio, mas todas traduziam os valores, o prestígio e o poder que distinguiam as elites no seio social cujo estilo de vida prezava pela ostentação pública. A persistência desta identidade comum manifestava-se também no envolvimento de várias famílias em atividades econômicas diversas simultaneamente, sobretudo as monoculturas do açúcar e do tabaco, a pecuária e o comércio de escravos²¹.

Se, por um lado, a diferenciação entre proprietários de terra e comerciantes se impunha em função dos já citados ideais aristocráticos de Antigo Regime presentes no reino, por outro não havia homogeneidade nos grupos mercantis. São os homens de negócios aqueles que ocupam as elites, não só envolvidos em várias atividades econômicas, mas também sócios de contratos-régios e daqueles envolvendo o tráfico de escravos e proprietários de terras e imóveis na cidade. No setecentos, principalmente a partir das reformas pombalinas que lhes favoreciam, marcavam abertamente as suas diferenças em relação aos varejistas, detentores de rendas menores²².

Estes comerciantes de pequeno e médio porte se subdividiam em diversos grupos, de acordo com suas especializações, sendo que os lojistas, o grupo mais poderoso, tinham prerrogativas no âmbito municipal, ocupando cargos políticos, administrativos e militares menores. Entretanto,

embora conseguissem ainda dinamizar seus capitais e tivessem numa situação mais vantajosa dentro da sociedade da Salvador colonial, a peleja ligada às suas atividades mercantis era traduzida apenas como simples sujeitos vivendo com suas negociações em cima dos balcões dos seus estabelecimentos²³.

Em outras palavras, exerciam um comércio “de lojas abertas”, caracterização pejorativa dada pelas elites para manifestar não só o seu desprezo, mas também o seu afastamento deste tipo

²⁰MASCARENHAS, Maria José Rapassi. *Fortunas coloniais: elite e riqueza em Salvador (1760-1808)*. Tese de doutorado em História Econômica – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999, pp. 241-244.

²¹Ibid.: pp. 250-251; SOUSA, Avanete Pereira. *A Bahia no século XVIII: Poder político local e atividades econômicas*. Alameda: São Paulo, 2012, pp. 48-53.

²²JESUS, Gabriel Silva de. *“Tanto Negócio e Tantos Negociantes”*: A cidade de Salvador, uma cidade comercial (1750-1808). Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019, p.66.

²³Ibid.: pp. 74-75.

de atividade. Assim eram estigmatizados os artesãos, os caixeiros e os ambulantes, os quais tinham rendas ainda menores que as dos lojistas, mas tinham presença expressiva no cotidiano da cidade²⁴.

São estas formas do varejo que aglutinavam a parcela branca e pobre da capitania. Envolvidos também em encargos militares e religiosos de menor importância além de trabalhos informais, esta população contribuiu para consagrar a vida cidadina como o espaço da rua com formas próprias de sociabilidade, dentre as quais a constante transumância masculina para fugir da miséria e da marginalização que grassavam nos centros²⁵.

Completando a terça parte de habitantes, definida por Vilhena, estavam os indígenas que, sob os aldeamentos, se tornaram colonos e contribuía com o desenvolvimento da América Portuguesa incrementando a economia, aumentando a população e defendendo o território. Em administrações particulares, não tinham a liberdade assegurada na prática, sendo submetidos à escravidão porque os contratos de trabalho eram burlados, sofriam castigos e até não recebiam pagamento, apenas o sustento básico de comer e vestir. Já os livres que viviam independentemente no interior da colônia, taxados de “selvagens” – e por isso “perturbadores da ordem colonial” –, eram vitimados pelo dispositivo da guerra justa que, com a expansão para o sertão principalmente a partir do Recôncavo e do Baixo Sul, lhes dizimava, escravizava os sobreviventes e ocupava as suas terras²⁶.

Com as reformas pombalinas de meados do século XVIII, um processo mais rigoroso de aniquilamento cultural afetou os povos indígenas, em nome do ideal de civilização. Entretanto, não se deu sem que se olvidasse a religião, encarada como parte fundamental da “civilidade”. Incluindo fugas, conflito aberto e acordos políticos estabelecidos ora com os colonos ora com as ordens religiosas, a agência indígena trazia a necessidade de maior vínculo à sociedade colonial pela consolidação de alguns direitos acenados com essa política marcada pelo paradigma civilizacional, sobretudo a manutenção das terras e a afirmação das identidades diante de práticas adversas²⁷.

²⁴RAPASSI, *Fortunas coloniais*, p. 231; JESUS, “*Tanto Negócio e Tantos Negociantes*”, pp. 72-75.

²⁵CENTURIÃO, *A Cidade Colonial no Brasil*, pp. 245-250.

²⁶BARROS, Rafael dos Santos. “Índios escravizados na Bahia setecentista: apenas uma questão de terminologia”, *Especiaria – caderno de Ciências Humanas*, Ilhéus, vol. 18, nº 33, 2019, pp. 124-150; SANTOS, Fabrício Lyrio dos. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. Tese de Doutorado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, p. 277.

²⁷SANTOS, *Da catequese à civilização*, pp. 226-275.

Salvador consolidou-se como uma cidade negra nos setecentos, não só por ser um importante vetor no tráfico negreiro, mas também porque dependia do trabalho escravo para todas as atividades que nela se desenvolviam cotidianamente. Os homens dedicavam-se ao serviço de ganho nas ruas, como o transporte de cargas e de pessoas, comercialização de alimentos e fornecimento de serviços mecânicos – marcenaria, carpintaria, conserto de pequenos objetos, etc. – e de saúde, sendo barbeiros e sangradores²⁸. Já as mulheres ocupavam-se dos serviços domésticos que incluíam a limpeza de casas e de sobrados, higiene íntima dos senhores e suas famílias, costura, lavagem, produção de alimentos, despejo de dejetos e abastecimento de água, mas algumas até conseguiam trabalhar na rua vendendo alimentos. Ao final do dia ou da semana, os ganhadores pagavam um valor previamente estabelecido aos senhores e embolsavam o excedente, o que fazia da escravidão urbana um caminho menos difícil para a alforria em relação à escravidão rural. Entretanto, é importante ressaltar que a possibilidade de alforria é ainda maior na escravidão doméstica, de “portas adentro”, à qual muitas mulheres se dedicavam²⁹.

A conquista da liberdade através da escravidão urbana traduzia-se num conjunto de fatores que se combinavam com a formação de pecúlio, dentre os quais os humores do mercado escravista e, principalmente, a habilidade política de negociação com os senhores. Uma vez libertos, negros e mulatos aproveitavam o serviço de ganho ou, com muito esforço, as já citadas formas de comércio no varejo enquanto forma de sobrevivência na cidade³⁰.

O rico espectro que enegrecia a cidade da Bahia contava com escravos e libertos de identidades diversas, resultantes do pertencimento às sociedades africanas ressignificado com a diáspora. Assim, diferenciações estabelecidas pelos próprios africanos persistiram dentro dos grupos “guarda-chuva”, baseados nos portos de embarque e em grandes regiões africanas, que foram definidos pelos traficantes de escravos, padres, escrivães e colonos. O grupo mina foi o mais expressivo na Bahia setecentista, reunindo povos aneho, codavis, jejes, fon e iorubás ou nagôs. Os centro-ocidentais, organizados sob os grupos angola e benguela, estiveram em menor número e compreendiam três identidades: bakongos, ambundos e

²⁸O serviço de barbeiro e sangrador exigia alguma especialização, que combinava práticas de cura trazidas dos territórios africanos dos quais os cativos eram provenientes com aquelas aprendidas na colônia. Mais barato, este serviço atendia a população pobre e os escravos enfermos. Ver SOUZA, Daniele dos Santos. *Entre “o Serviço da casa” e o “Ganho”*: Escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010, p.67.

²⁹SOUZA, *Entre “o Serviço da casa” e o “Ganho”* pp. 60-94.

³⁰Ibid.: p. 82; JESUS, *“Tanto negócio e Tantos Negociantes”*, p. 71.

ovimbundos³¹. A população crioula, ou seja, nascida na América Portuguesa, apresentou um crescimento progressivo ao longo do setecentos na Bahia, sobretudo no Recôncavo, e mesclou-se com as diversas identidades africanas por força da escravidão, o que levou ao intercâmbio cultural, mas também promoveu tensões e conflitos pelo fato de que cada grupo demarcava as suas especificidades³².

Economicamente, a Cidade da Bahia escoava o açúcar, produzido em 400 engenhos dos quais “260 no Recôncavo e 140 na comarca de Sergipe del-Rey”. Durante todo o século XVIII, o açúcar passou por flutuações nos preços e nas produções, em função de guerras na Europa, da carestia dos escravos diante da descoberta de ouro nas Minas Gerais e da concorrência antilhana, mas, não deixou de se manter como o principal produto de exportação da colônia. O fumo e a farinha, que tinham expressivo consumo no mercado interno, seguiam de perto o açúcar como principais gêneros de exportação, alimentando, principalmente, um comércio com a África Ocidental. Este quadro se completa com a exportação de couro, madeira e algodão e o desenvolvimento da pecuária e da pesca para abastecimento interno³³.

A importância de Salvador como uma cidade mercantil revela-se ainda pela importação de gêneros alimentícios e produtos diversos no comércio com outras capitanias, as ilhas atlânticas, a própria metrópole, e, sobretudo, pela vultuosidade do tráfico transatlântico de escravos com a Costa da Mina, Angola e Moçambique, negócio que proporcionou à cidade o recebimento de um terço do volume total de africanos que chegavam à colônia durante o século XVIII. Com esta magnitude, a cidade teve seu porto considerado como referência de reparo naval no império por cuidar de embarcações que faziam a carreira da Índia, fator que estimulou trocas comerciais com o Império Português na Ásia³⁴.

³¹SILVA JR, Carlos. *Identidades Afro-Atlânticas: Salvador século XVIII (1700-1750)*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, pp. 182-227.

³²Parés entende que a crioulação e a africanização da população negra na Bahia setecentista aconteceram mutuamente porque estão imbricadas, uma vez que a africanização só podia acontecer em contexto crioula e a crioulação só tem sentido se conduzir à transformação das formas africanas. Ver em PARÉS, Luís Nicolau. “O processo de crioulação no Recôncavo Baiano (1750-1800)”, *Afro-Ásia*, Salvador, vol. 33, 2005, pp. 87-102.

³³VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, p.50; AZEVEDO, *Povoamento da Cidade de Salvador*, p.167; RIBEIRO, Alexandre Vieira. *A cidade de Salvador: estrutura econômica, comércio de escravos, grupo mercantil (c.1750-1800)*. Tese de Doutorado em História Social – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, pp. 54-62; SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 146-147.

³⁴VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, pp. 51-53; RIBEIRO, *A cidade de Salvador...*, p. 83; LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Campinas: Hucitec; Editora da Unicamp, 2000, pp. 1-23.

Graças à circulação de pessoas, mercadorias e dinheiro proporcionada pelo tráfico negro, Salvador se tornou um vetor de envergadura para a formatação de uma rede de interação entre a América e a África no Atlântico. Ainda que as instituições metropolitanas se fizessem presentes, esta foi uma interação direta que escapou dos interesses de Portugal e extrapolou o período colonial. No final do século XVIII, o mercado atlântico garantia, em grande parte, a riqueza da América Portuguesa³⁵.

No plano político e administrativo, a Câmara contribuiu para consolidar Salvador como “cabeça do Estado do Brasil” desde o século XVII, através de práticas e discursos que incidiam sobre a vida cidadina de modo a torná-la parte integrante do Antigo Regime – ainda que apresentasse um cosmopolitismo indesejado em função da multietnicidade forjada pela situação colonial³⁶.

No século XVIII, comprovando frágeis barreiras de inserção na política, os grandes negociantes exerciam o papel de agentes do poder na Câmara – os “homens bons” – ao lado dos proprietários de terra. Acontecia do mesmo modo na Santa Casa de Misericórdia que reforçava a ideia de Salvador como “cabeça do Estado” colocando-se como uma instituição semiburocrática pelos seus serviços de assistência social apesar de enfrentar, na época, problemas institucionais e financeiros³⁷.

Mesmo ocupadas pelas elites, a Câmara e a Misericórdia viviam em animosidade, entretanto, ambas contribuíram para o fortalecimento de Salvador como principal centro do Atlântico Português no século XVIII³⁸.

Em função do seu próprio crescimento, que acompanhou a expansão territorial e populacional da América Portuguesa, a cidade da Bahia foi alçada à categoria de Arcebispado em 1676, tendo como sufragâneos os bispados de Pernambuco, Rio de Janeiro, São Tomé e Angola. Além disto, seu tribunal eclesiástico passou à condição de Relação, portanto, de segunda instância onde seriam julgados recursos de causas dos tribunais diocesanos dos bispados sufragâneos. Assim, aumentaram os cargos e as atribuições, o que tornou o

³⁵ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 19-42; p. 353.

³⁶MARQUES, Guida. “Por ser a cabeça do Estado do Brasil”: as representações da cidade da Bahia no século XVII. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. *Salvador da Bahia: Retratos de uma cidade atlântica*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp.17-46.

³⁷SOUSA, *A Bahia no século XVIII...*, pp. 53-62; RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia 1550-1755*. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: Editora da UnB, 1981, pp.268-274.

³⁸RUSSELL-WOOD, *Fidalgos e Filantropos*, p. 275.

Arcebispo atraente para carreiras eclesiásticas apesar da carestia da cidade e da tendência à promoção de agentes que já faziam parte do cabido, como uma forma de garantir estabilidade financeira a quem já se dedicava aos serviços no seio da Igreja³⁹.

O Arcebispo apresentava uma situação material satisfatória que comprovava a sua grandeza e importância. De acordo com o relatório *ad limina* de 1745, havia 68 igrejas paroquiais, 92 oratórios e mais de duzentas capelas que levavam vantagem frente às do reino porque “encontram-se decentemente ornamentadas e providas dos necessários paramentos”. Além dos conventos, mosteiros e recolhimentos de donzelas, constava uma série de confrarias, as quais em sua maioria são seculares, mas criadas com confirmação episcopal. Quanto ao pessoal eclesiástico, encontra-se em boa quantidade ocupando integralmente todas as dignidades na Sé com ordenados pagos em numerário, como determina o poder régio⁴⁰.

Este quadro se insere no processo de enaltecimento do Arcebispo como metrópole religiosa, a partir do governo de D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722). Decidiu-se por incrementar as determinações do Concílio de Trento (1545-1563), marco da Reforma católica, dentre as quais três se destacavam⁴¹.

A primeira delas consistiu em dirigir maior atenção à vida diocesana na colônia. Assim, estimulou-se o crescimento do clero diocesano pela multiplicação e provimento das paróquias. No relatório *ad limina* enviada a Roma em 1702, o Arcebispo contava com 41 paróquias⁴², que aumentou para 61 em 1721 por solicitação do arcebispo ao rei⁴³ e em 1745 já tinha 68, sendo 9 localizadas em Salvador e assistindo 34 mil católicos enquanto nas outras

³⁹VILHENA, *Recopilação...*, tomo II, p. 459; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. Uma metrópole no ultramar português: A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 137-138, pp. 137-140.

⁴⁰Arquivo Apostólico Vaticano, Congregação do Concílio, Relationes Diocesum, vol. 712. *Relatório do Arcebispo de Salvador da Baía remetido à Congregação do Concílio pelo bispo D. José Botelho de Matos*, 24 de abril de 1745, fols. não numerados. Traduzido por Antônio Guimarães Pinto. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/salvador_baia

⁴¹Para conhecer outras medidas tomadas pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, ver PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil (1701-1750). In: SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, pp. 45-55.

⁴²ASV, CC, Relationes Diocesum, vol. 712. *Relatório do Arcebispo de Salvador da Baía remetido à Congregação do Concílio pelo bispo D. Sebastião Monteiro da Vide*, 11 de setembro de 1702, fols. não numerados. Traduzido por Antônio Guimarães Pinto. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/salvador_baia

⁴³ASV, CC, Relationes Diocesum, vol. 712. *Relatório do Arcebispo de Salvador da Baía remetido à Congregação do Concílio pelo bispo D. Sebastião Monteiro da Vide*, 10 de junho de 1721, fols. não numerados. Traduzido por Antônio Guimarães Pinto. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/salvador_baia

59, por todo o território do arcebispado, assistiam 210 mil⁴⁴. Qualitativamente, havia a preocupação com a formação moral e intelectual continuada, manifestada na fundação de dois seminários eclesiásticos na capitania – um reforço ao já tradicional Colégio dos Jesuítas em Salvador – e de seminários episcopais, por ingerência do Arcebispado, mas sob a autoridade diocesana⁴⁵.

A segunda determinação envolveu a monumentalidade das construções arquidiocesanas, notadamente o paço arquiépiscopal, uma vez que objetivava “no âmbito do catolicismo tridentino, manifestar aos olhos de todos a dignidade do prelado, mas também, no quadro do padroado português, dignificar a instituição episcopal enquanto representante do soberano”. A construção e decoração, empreendidas pelo arcebispo, indicavam que o paço deveria expressar o poder e a longevidade da Igreja católica na Bahia e em toda a colônia⁴⁶.

Seguia-se ao paço, a construção da Igreja da Irmandade de São Pedro dos Clérigos e o seu hospital além de reparos na Igreja de Madre de Deus e, em menor grau, nas outras matrizes do arcebispado. A Sé, cuja construção concluiu-se no início da década de 1720, não virou o maior objeto de atenção do arcebispo porque já estava amplamente reformada sob o incentivo dos seus antecessores⁴⁷.

Finalmente, a terceira determinação foi a implementação de uma política editorial que levou à produção e circulação de obras com a pretensão de disciplinar a cristandade nos preceitos do catolicismo reformado, tais como sermões, livros devocionais e modelos de santidade, dentre os quais se destacou o de Madre Sórora Vitória da Encarnação⁴⁸. Sem dúvida, a maior manifestação dessa medida deu-se com a celebração do sínodo de 1707⁴⁹, cujas

⁴⁴ASV, CC, Relationes Diocesium, vol. 712. *Relatório do Arcebispado...*, 24 de abril de 1745, fols. não numerados.

⁴⁵LIMA, Lana Lage da Gama. As Constituições da Bahia e a reforma tridentina do clero no Brasil. In: SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, pp. 161-162.

⁴⁶FEITLER; SOUZA, Uma metrópole no ultramar português, p.145.

⁴⁷ASV, CC, Relationes Diocesium, vol. 712. *Relatório...* 10 de junho de 1721; FEITLER; SOUZA, Uma metrópole no ultramar português, p.145; ROCHA PITA, *História da América Portuguesa*, pp. 440-441.

⁴⁸Sobre o empenho de D. Sebastião Monteiro da Vide para canonizá-la em Salvador ao modo de Santa Rosa de Lima em Lima, ver SOUZA, Evergton Sales. O Lume da Rosa e de seus espinhos: espiritualidade e piedade em D. Sebastião Monteiro da Vide. In: SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, pp. 64-71.

⁴⁹Sobre a preparação do sínodo, ver COSTA E SILVA, Cândido. A Celebração do Sínodo Arquidiocesano de 1707. In: SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, pp. 137-147.

“repetidas e piedosas súplicas ouviu Deus propício, dando auxílios ao prelado para os acertos, com que ordenou as Constituições”⁵⁰.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* tornaram-se marca indelével do governo de Monteiro da Vide e da centralidade do Arcebispado, sendo publicadas pela primeira vez em 1719⁵¹. Sem inovação quanto à forma ou ao conteúdo geral, as *Constituições* conformavam-se não só com as disposições tridentinas, mas também com as suas congêneres portuguesas, notadamente as constituições do Arcebispado de Lisboa, antes largamente utilizada na colônia. Entretanto, “parecem formar o conjunto mais completo das constituições portuguesas” porque apresenta anexos que desenvolvem assuntos por ela trazidos e podiam ser utilizados separadamente⁵².

O seu texto principal é apresentado em “1318 cânones, distribuídos em cinco livros, com ênfase no aspecto doutrinal e sacramental da Igreja”, onde,

O primeiro livro trata dos sacramentos; o segundo da missa, taxas e dízimos, jejuns e dias santos de guarda; o terceiro trata do clero, de suas funções, das regras sobre sua conduta; o quarto dos privilégios da instituição eclesiástica, com relação a impostos, edifícios e culto, enterros e testamentos, controle das confrarias; e o quinto das ações inquisitoriais contra crimes, perjúrios e sacrilégios e as penas de excomunhão⁵³.

Com a progressiva adesão dos bispados sufragâneos ao longo da década de 1720, as *Constituições* enfrentaram problemas de aplicação promovidos pela vastidão do território colonial – dentre os quais constava a organização do clero diocesano. No entanto, a regularização da legislação canônica na prática manteve-se no horizonte político dos sucessores de D. Sebastião Monteiro da Vide para satisfazer a projeção de Salvador, a “cabeça do Estado do Brasil”, como metrópole religiosa comprometida com o disciplinamento de corpos, mentes e almas no âmbito do Atlântico português.

1.2 A vitalidade do disciplinamento social e religioso: estratégias e concepções em torno dos modelos de comportamento

⁵⁰ROCHA PITA, *História da América Portuguesa*, p. 368.

⁵¹Feitler e Souza afirmam que D. Sebastião Monteiro da Vide previa a publicação das *Constituições* para pouco tempo depois do sínodo – em 1711, já se encontravam em Lisboa para impressão. Mas a primeira edição só saiu oito anos depois, em 1719, seguida por uma reedição no ano seguinte. Ver em FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. Estudo introdutório. In: VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 54.

⁵²FEITLER; SOUZA. Estudo introdutório, pp. 57-59.

⁵³AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia 1551-2001*. Vol.1 – Período Colonial. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 403.

O disciplinamento social conformou o pertencimento ao Estado português católico a partir da regulação de modelos de comportamento que, incididos sobre as consciências, deveriam transformar os costumes, as relações humanas e as formas de crer de modo a uniformizá-los⁵⁴.

Estes modelos encontrariam a atuação privilegiada das instituições eclesiásticas para a sua produção e difusão no seio da cristandade da capitania nos setecentos. O clero diocesano, já referido, funcionava como a base para o sucesso do empreendimento disciplinador, mas o incentivo para o seu crescimento e organização esbarrava na falta de qualidades morais e intelectuais. As ordens religiosas, por sua vez, prestavam serviços espirituais e assistenciais desde o início da colonização – o que lhes conferia prestígio –, apresentavam vasta produção intelectual e literária e estiveram à frente das iniciativas educacionais, como no Colégio dos Jesuítas da Bahia. Com bens e rendimentos oriundos da participação efetiva na sociedade colonial que se urdia, tornaram-se ricas e proeminentes no processo de disciplinamento, sobretudo a Companhia de Jesus⁵⁵. Já a Inquisição nunca se estabeleceu na América Portuguesa, mas afirmava a sua presença através de uma rede de controle da ortodoxia que se valia da permanente fiscalização de comissários e familiares, alguns pertencentes às ordens e outros tantos ao clero diocesano⁵⁶.

A relação de complementaridade expressada entre estas instituições e seus agentes também se confirma através das estratégias de disciplinamento nas quais os modelos eram empregados. Deste modo, combinavam-se aquelas de natureza pedagógica e persuasiva com as de natureza punitiva e coercitiva, para ensinamento, interiorização e observância dos modelos pós-tridentinos. As primeiras envolvem a catequese, as visitas pastorais⁵⁷ e a

⁵⁴PALOMO, Federico. “Disciplina christiana: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, n.18, 1997, p. 120.

⁵⁵PALOMO, A *Contra-Reforma em Portugal*, pp. 48-55; SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesiásticas e ação religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010, col. Lugar da História, p. 272.

⁵⁶SÁ, Estruturas eclesiásticas e ação religiosa, pp. 276-277. Sobre comissários e familiares do Santo Ofício na colônia, ver CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2006, 208p.; e RODRIGUES, A.C. *Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social (Século XVIII)*. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2014, 406p.

⁵⁷As visitas pastorais constam entre as obrigações do prelado, como se pode ver em VIDE, Sebastião Monteiro da. *Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia, metrópole do Brasil e da sua Relação, e oficiais da Justiça Eclesiástica e mais coisas que tocam no bom governo do dito Arcebispado*. Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, MDCCXVIII [1718]. De acordo com José Pedro Paiva, os objetivos, fundamentos e procedimentos das visitas pastorais nas colônias seguiam as disposições tridentinas reiteradas em constituições metropolitanas. Na América Portuguesa, as visitas pastorais foram mecanismos de afirmação da autoridade episcopal, promovendo a doutrinação de indígenas, africanos escravizados e até colonos além da vigilância dos

pregação, enquanto as segundas consistiam em visitas, censura de produção escrita e a abertura de processos judiciais no Santo Ofício e nos tribunais episcopais⁵⁸.

A palavra, escrita ou oral, torna-se uma importante aliada no desenvolvimento dessas estratégias. Com a Reforma, os manuscritos não perdem a sua importância, mas “a Igreja soube igualmente fazer uso das potencialidades que lhe oferecia a imprensa”, o que conduziu à produção e difusão de textos religiosos – a começar pelos próprios decretos tridentinos – com tipologia variada, concernente às suas diferentes finalidades. Mesmo sem imprensa, a América Portuguesa foi palco de vasta produção e, principalmente, circulação de livros devocionais, guias de comportamento, hagiografias, obras exemplares e catecismos, os quais tinham grande receptividade entre os fiéis⁵⁹.

No século XVIII, o aumento da quantidade e qualidade de títulos lidos na colônia em função do seu crescimento econômico veio acompanhado da expressividade de clássicos latinos, gramáticas, dicionários e obras de ciências naturais e filosofia. Mas essas obras não superavam a literatura religiosa. Houve um renovado vigor das leituras de Teologia moral, Ascese, Teologia dogmática, Direito canônico, Hagiografia e Filosofia moral, certamente pela maior circulação delas em relação às outras⁶⁰.

Instrumentos para disciplinar a vivência religiosa e disseminar certa espiritualidade, as obras não podiam ser utilizadas indiscriminadamente pelo laicato, sem orientação de confesores e párocos, porém, numa terra onde poucos sabiam ler, é possível pensar que a participação nas cerimônias religiosas e a afirmação de círculos de devoção, como aconteciam em Portugal na altura, impulsionaram-se pela leitura em voz alta dessas obras. Entre os leigos que liam, “a leitura atravessa estágios de valorização do rigor da forma, privilegiando o

comportamentos do laicato e do próprio clero. Entretanto, em comparação com a metrópole, a América Portuguesa sofreu com a escassez do clero secular e, conseqüentemente, a reduzida capacidade de penetração e cobertura das estruturas paroquiais e do exercício da justiça diocesana, o que fez com que membros das ordens religiosas assumissem significativamente as visitas pastorais. Ver em PAIVA, José Pedro. “Pastoral visitations in the First World Empires (Spain and Portugal in the 16th and 17th centuries): A comparative approach”, *Journal of Early Modern History*, Minnesota, n° 24, 2020, pp. 224-252. Importa considerar que circulavam dos dois lados do Atlântico manuais que versavam sobre o bom exercício das visitas, dentre os quais ANDRADE, Lucas. *Visita Geral que deve fazer um prelado no seu bispado, apontadas as coisas por que deve perguntar e o que devem os párocos preparar para a visita*. Lisboa: Oficina de João da Costa, MDCLXXIII [1673], 141p.

⁵⁸PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal*, pp. 30-58.

⁵⁹Ibid.: pp. 58-59; FERNANDES, Maria de Lourdes C. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos (dir.). *História Religiosa de Portugal: Humanismos e Reformas*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 26-36.

⁶⁰ARAÚJO, Jorge de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Tese de Doutorado em Literatura Brasileira – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1988, pp.79-201; p. 446; p. 492.

código mais que o significado, interessando muito mais a pompa formal do que a análise do conteúdo”⁶¹.

A literatura religiosa que interditava qualquer forma de questionamento, não era conflitual e não apresentava espaços dialéticos ou hermenêuticos. Além disto, proporcionava uma leitura que satisfazia ao disciplinamento porque dada à padronização do pensamento e à obediência do que as obras trazem. Ao evidenciar a forma, a leitura mantém-se redutora, imitativa, alienada, desprovida de qualquer mecanismo crítico, aspectos que comprometem a expansão de um conhecimento sistemático na América Portuguesa durante boa parte do setecentos⁶².

Junto à produção textual, a confissão sacramental, “a meio caminho entre o caráter coercitivo e uma natureza persuasiva”⁶³, apresentou-se como uma estratégia poderosa para o disciplinamento, virando objeto de atenção não só da legislação eclesiástica mas também dos livros devocionais e manuais próprios que circulavam na colônia. Neste sentido, a compreensão dos modelos de comportamento fica enriquecida com o exame dos aspectos fundamentais da confissão como um caminho para a salvação da cristandade da Bahia.

1.2.1 *O sentido da confissão*

As constituições diocesanas reforçaram a preocupação tridentina com o Sacramento da Penitência, levando em consideração o conhecimento das realidades sobre as quais legislavam e as tendências teológico-espirituais dominantes em cada diocese. Nas *Constituições* da Bahia, o sacramento aparece de forma mais completa e detalhada do que nas congêneres portuguesas, na medida em que os seus principais aspectos são cuidadosamente expostos⁶⁴.

De antemão, o sacramento é apresentado como elemento imprescindível para a salvação das almas “de todos aqueles que pecaram mortalmente depois do batismo”, ideia em consonância com o Concílio de Trento, o qual explica que o Batismo promove a purificação da alma apenas uma vez, de modo que se os fiéis se mancharem com outros pecados ao longo da vida terrena, devem recorrer sempre à Penitência, instituída por Jesus quando ressuscitou dos mortos informando aos discípulos que o perdão pelos pecados cometidos leva à

⁶¹ARAÚJO, *Perfil do leitor colonial*, p. 456; PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal*, p. 63.

⁶²ARAÚJO, *Perfil do leitor colonial*, pp. 456-457.

⁶³*Ibid.*: p. 83.

⁶⁴FEITLER; SOUZA, *Estudo introdutório*, pp. 65-68.

recuperação da graça⁶⁵. Assim, a confissão se consagraria como parte importante do processo de disciplinamento social e religioso.

As Reformas incrementaram o pertencimento dos indivíduos em Estados sob a égide do catolicismo ou do protestantismo por meio de processos de confessionalização que, mesmo diferentes, objetivavam a uniformidade social em torno da profissão de fé pela confissão religiosa⁶⁶.

Para esta empreitada, a confessionalização selou uma interpenetração mais substancial entre Estado e Igreja na época moderna sem que uma se colocasse acima da outra como se supõe numa historiografia mais tradicional sobre o processo. Assim,

recursos materiais e pessoas eram partilhados e disputados pelos dois, competências de jurisdição sobrepunham-se, princípios doutrinários inspiradores de acção circulavam entre ambos, tudo contribuindo para a criação de fluxos de interesses e de inter-relações, para uma situação de osmose entre a Igreja e o Estado. Os monarcas interferiam profundamente na vida da Igreja e esta tinha notável influência no governo político do Reino⁶⁷.

No Portugal moderno, a confessionalização católica recuperou a ideia, da Antiguidade, da necessidade de formar e consolidar um grande território religioso, a *respublica christiana*⁶⁸, onde a confissão seria uma prática individualizada⁶⁹.

Suscitando angústia crescente quanto à salvação das almas desde o fim do medievo, a Igreja generalizava, ao mesmo tempo, a confissão individual como refrigério. O sacramento

⁶⁵VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado & do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas em o Sínodo diocesano que o dito senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707*. Lisboa Ocidental: Oficina de Pascoal da Silva, MDCCXIX [1719], p. 60; IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento em latim e português dedica e consagra aos excelentíssimos e reverendíssimos senhores arcebispos e bispos da Igreja lusitana*. Tomo I. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, MDCCCLXXXI [1781], pp. 299-305.

⁶⁶LOTZ-HEUMANN, Ute. Confessionalization. In: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geertz; LAVEN, Mary (eds.). *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Londres: Ashgate Publishing Limited, 2013, pp. 34-35.

⁶⁷PAIVA, José Pedro. “O Estado na Igreja e a Igreja no Estado: Contaminações, dependências e dissidência entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640)”, *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, n° 40, 2009, p. 388.

⁶⁸RODRIGUES, Rui Luís. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”, *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol.23, n° 1, jan./abr. 2017, pp. 14-15.

⁶⁹Bossy defende que, na sociedade pós-reforma, o Sacramento da Penitência foi concebido como instrumento para fortalecer a experiência pessoal do sagrado, levando ao exame íntimo de consciência que conduziria a uma reconciliação individual com Deus. Deste modo, perdeu, mas não abruptamente, o seu sentido de mecanismo para a reparação comunitária, típico da vivência católica medieval. Ver em BOSSY, John. “The Social History of Confession in the Age of the Reformation”, *Royal Historical Society*, Londres, Série 5, vol. 25, 1975, pp. 21-30.

da Penitência, assim, não se consolidava como meio certo de salvação sem ser um dispositivo para tranquilizar, o que exigia dos confessores acolhimento aos penitentes, proporcionando-lhes psicologicamente alívio e reconforto⁷⁰.

A consolação espiritual convivia com o exercício do poder político da Igreja na prática da confissão. Frequente e difuso, o sacramento da Penitência serviria para aliviar cada um do peso das suas culpas e mantê-los no caminho da salvação e para conformar a cristandade ao disciplinamento, principalmente por proporcionar, ao lado do Santo Ofício, um combate mais amplo às dissidências religiosas e os seus autores. Não à toa, a regulação de poderes e deveres de confessores e penitentes de acordo com uma sistemática político-administrativa do sacramento é uma preocupação persistente, o que coloca agentes eclesiásticos e civis na linha de frente da implantação da confessionalização no bojo do disciplinamento⁷¹.

Porém, esse movimento não significou que a confessionalização se deu exclusivamente de “cima para baixo”. O caráter individual da confissão não foi um entrave para o crescimento de culturas e identidades devocionais que horizontalizavam o processo mesmo porque a bem-sucedida profissão de fé pelo sacramento exigia dos penitentes o exame de consciência como a primeira postura a ser adotada que, analisada a seguir, dará início a uma observação mais detida sobre o sacramento da Penitência na colônia⁷².

Precedente ao ato de se confessar, o exame da consciência deve ser feito por dias – caso a última confissão tenha sido realizada até um ano atrás – ou por horas se o penitente se confessa com frequência. Consistia no escrutínio das condutas a partir dos Dez Mandamentos, avaliando se, para cada um, houve falta de cumprimento ou infração. Um bom exame requer a adequação da consciência, objeto de caracterização na teologia moral: definida como um juízo prático do entendimento que aplica os ensinamentos divinos sobre a bondade ou maldade das ações rememoradas dos penitentes por eles mesmos, a consciência deve dotar-se das

⁷⁰DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII e XVIII*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 34-41.

⁷¹PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp, 1996, pp. 286-290.

⁷²LOTZ-HEUMANN, Confessionalization, pp.39-40;PALOMO, Federico. Confesionalización. In: BETRÁN, J. L.; HERNANDÉZ, Bernat; MORENO, Dóris (eds.). 2ª ed. *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Barcelona: Servei de Publicacions – UAB, 2016, p. 72.

capacidades de identificar as condutas, acusá-las quando são intencionalmente más ou desculpá-las quando não são e, finalmente, de avaliá-las diante dos ensinamentos⁷³.

Conforme o pregador espanhol Francisco Guijarro, certamente lido entre o clero regular na Bahia, a consciência examinada tem uma classificação: pelo modo com que o penitente identifica, acusa ou desculpa as condutas, pode ser certa, duvidosa, provável ou escrupulosa; já por parte da avaliação que o confessor faz dela pode ser direta ou errada. Nesta tipificação, é importante fazer um exame cauteloso numa consciência provável, principalmente sendo a probabilidade muito tênue e pendente para a demasiada dúvida quanto à natureza de uma má conduta⁷⁴.

Em uma das obras mais lidas na América Portuguesa, o padre Nuno Marques Pereira⁷⁵ explica como, na prática, um bom exame de consciência deve ser feito pelos penitentes:

Buscareis lugar oportuno e parte sossegada, fazendo lembrança dos tratos que tivestes depois da última confissão, dos lugares em que estivestes, e das pessoas com quem conversastes. E depois de bem examinados vossos pecados, propondo de os dizer e declarar todos ao confessor, sem encobrir algum. E fazendo isto cumprireis com o que estás obrigado [...] se depois de ter feito este exame com esta diligência, vos esquecerem alguns pecados, não sendo por malícia, também os perdoará Deus⁷⁶.

⁷³CORELLA, Jaime de. *Practica del confessorario, y explicacion de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la santidad de N.S.S.P. Inocencio XI, su matéria, los casos mas seletos de la theologia moral, su forma, um dialogo entre el confesor y penitente*. Madrid: por Joachin Ibarra, 28ª impressão, 1ª parte, MDCCLXVII [1767], p. 3; GUIJARRO, Francisco. *Buen Uso de la theologia Moral segun la doctrina y espiritu de la Iglesia*. Valência: Oficina de Benito Monfort, tomo I, MDCCLXXXI [1791], p. 1.

⁷⁴Ibid.: p. 15. O *Buen Uso de la theologia moral*, do dominicano Francisco Guijarro (1736-1812), inscreve-se no probabilismo que emergiu entre os séculos XVI e XVII. Definido como a escolha, em situação de dúvida moral, pela opinião mais provável que, amparada pelos doutores da Igreja, assegura a liberdade da consciência individual, o probabilismo contrapunha-se ao tutorismo ou rigorismo, escolha pela opinião mais segura prevista na lei divina, dotada de autoridade suprema sobre as consciências. Ver em DELUMEAU, *A Confissão e o Perdão*, pp. 97-107.

⁷⁵Nuno Marques Pereira (1652-1728) tem uma biografia pouco clara desde o lugar onde nasceu – defendido por muitos estudiosos como sendo Cairu, na Bahia, até a motivação da sua única obra – acredita-se que a escreveu depois de peregrinar pelas atuais regiões de Minas Gerais e São Paulo. Sabendo-se que teve formação sacerdotal em Lisboa, Pereira legou o *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, de 1728, que ganhou sucessivas edições ao longo do século (1731, 1752, 1760, 1765) e que lhe alçou à posição de um dos autores mais conhecidos na colônia no século XVIII. A obra é valiosa pelo retrato da cristandade colonial em seus costumes e na relação com a fé católica sob um estilo barroco e com fins disciplinadores. Ver em ARAÚJO, *Perfil do leitor colonial*, pp. 482-483; e FERREIRA, Jerusa Pires. “Notas preliminares para uma leitura do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*”, *Revista USP*, São Paulo, nº 50, jun./ago. 2001, pp. 18-33.

⁷⁶ARAÚJO, *Perfil do leitor colonial*, pp. 482-483; PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, p.105.

A eficácia deste exercício só é possível com a direção das consciências que, embora pudesse ser realizada por um confessor, era uma atribuição bem diferente da confissão⁷⁷. De qualquer modo, implica em um relacionamento prolongado dos penitentes com o sacramento.

Preocupado com a satisfação da confissão, um dos pilares do movimento jacobeu⁷⁸, o missionário franciscano português Manoel de Deus enfatiza em *Pecador convertido ao caminho da verdade* (1728), obra presente em bibliotecas e acervos de algumas famílias na América Portuguesa, a boa direção espiritual. Para o religioso, todo penitente deve buscar um diretor espiritual qualificado que lhe encaminhe à salvação, sendo um “bom amigo da alma”. Ao encontrá-lo, o penitente estará diante de “um tesouro, e tão precioso, que toda riqueza da terra em sua comparação nada vale”, a quem deve fazer conhecer bem a sua consciência, pedindo “com ânsia e com humildade que queira dar a mão à tua alma fraca, cega e tão enferma” para acompanhamento, mesmo que, depois, se confesse com outrem⁷⁹.

As *Constituições* determinavam a obrigatoriedade da confissão anual para todos, homens e mulheres a partir de sete anos, na Quaresma. Facultativamente, podiam confessar a cada oito dias, em dias do jubileu e próximo ao Natal, Páscoa, Pentecostes e Assunção de Nossa Senhora. A falta da desobriga configurava pecado mortal e o rol dos confessados apresentado por todas as paróquias ao provisor do Auditório Eclesiástico da Bahia fornecia informações detalhadas sobre quem cumpriu ou não o preceito de modo que os faltosos deviam justificar a ausência senão sofreriam excomunhão. É evidente que toda esta preocupação estava longe de tornar a obrigatoriedade da confissão uma norma abstrata, mas uma prática social difundida, registrada e controlada justamente porque a ela se ligou a fiscalização da ortodoxia⁸⁰.

⁷⁷SOUZA, Evergton Sales. *Mística e moral no Portugal do século XVIII: achegas para a história dos jacobeus*. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela (orgs.). *Formas de Crer: ensaios de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba; Corrupio, 2006, p. 114.

⁷⁸Chamado de jacobea, o movimento nasceu em Portugal na primeira década do século XVIII entre os eremitas de Santo Agostinho e objetivava a reforma dos costumes para uma vida em perfeição que acontecia em consonância com a lei divina. Rigorista, privilegiava a oração mental cotidiana, o exame de consciência, a frequência dos sacramentos – sobretudo o da Penitência, o zelo pela salvação das almas, o desprezo do mundo material e a mortificação dos sentidos como importantes aspectos a favor da espiritualidade que deviam ser difundidos em toda a sociedade. A vontade de impor este modelo de vida encontrou adesões entre outras ordens, como os franciscanos de Varatojo, de onde saíram algumas das suas principais lideranças, dentre as quais o frei Manoel de Deus (1696-1730). Ver em SOUZA, *Mística e moral no Portugal do século XVIII...*, pp. 107-119.

⁷⁹ARAÚJO, *Perfil do leitor colonial*, p. 500; DEUS, Manoel de. *Pecador convertido ao caminho da verdade, instruído com os documentos mais importantes para a observância da lei de Deus, dedicados ao rei da Glória e redentor do mundo Jesus Cristo Nosso Senhor*. Coimbra: Oficina de Antônio Simões Ferreira, 1728, p. 33.

⁸⁰PROSPERI, *Tribunais da Consciência*, p. 291; VIDE, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp. 63-68.

Esta fiscalização integrava a compreensão da vida social como o espaço do confronto entre verdade e erro, correspondentes à ortodoxia e à heresia respectivamente. Neste sentido, regular a obrigatoriedade da confissão comporta a imposição do disciplinamento que conduz à formação na verdade da fé para extirpar a heresia. A Igreja, personificada no confessor, se separa da sociedade pela função de mediadora entre o laicato e Deus, mas se aproxima como maior consoladora espiritual. O saldo foi o estímulo da vigilância, tanto da Igreja sobre os fiéis no âmbito confessional quanto entre os últimos no cotidiano, o que proporcionou delação de culpas alheias para a Inquisição. O Santo Ofício, por sua vez, reforçou ainda mais a obrigatoriedade do sacramento, incidindo sobre os confessores a necessidade de estabelecerem um filtro rigoroso no ato da confissão ao transferir diretamente para o tribunal os penitentes que confessavam heresia e, portanto, não estavam passíveis de absolvição⁸¹.

Não é adequado apenas confessar na época da obrigatoriedade prescrita porque “quem busca a fonte só porque o obrigam é sinal de que não a busca com sede; e quem não tem sede da Divina graça ou é porque está morto ou perto de morrer, tépido; estado tão abominável que provoca o Senhor a vomito”. É, portanto, demonstração de observância que se faça mais confissões ao longo do ano porque expressa o cuidado contínuo com a higiene da alma, lavando-a das manchas das culpas como se lava repetidamente as mãos ou se banha, e também porque, mesmo que os penitentes acreditem que tenham dito tudo, sempre há o que confessar⁸², e, aqui, um bom e bem dirigido exame de consciência ajuda nesta percepção.

Para fazer uma boa confissão, os penitentes devem, antes de tudo, como recomenda Nuno Marques Pereira, fazer sempre

um ato de contrição com grande dor, e arrependimento de ter ofendido a Deus, por ser quem é, tão amoroso e digno de ser amado, propondo firmemente não tornar a ofendê-lo. Porque o não prenda o Demônio, e fique com ele parecido pelo pecado⁸³.

Primeiro elemento necessário para a salvação pelo sacramento da Penitência, a contrição designa a dor interior e espiritual que aflora nos penitentes antes, durante ou depois da confissão – mas deve ser sempre antes da absolvição⁸⁴. Classifica-se como perfeita ou imperfeita – esta última chamada de atrição.

⁸¹PROSPERI, *Tribunais da Consciência*, pp. 463-471.

⁸²DEUS, *Pecador convertido...*, pp. 85-88.

⁸³PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, p. 463.

⁸⁴LARRAGA, Francisco. *Promptuario de la theologia moral que ha compuesto el convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo la mayor parte las doctrinas del*

A perfeita é aquela dor que, demonstrada pelo padre peregrino, se sente pela ofensa a Deus e por Ele ser quem é, digno de todo o amor incondicional. Já a atrição é a dor motivada pelas punições aos pecados cometidos, a começar com o medo de ir ao Inferno e lá sofrer penalidades. Conforme o frade espanhol Francisco Larraga no *Promptuario de la theologia moral* (1765), que devia ter circulado na colônia no final do século XVIII⁸⁵, há ainda uma diferença de acordo com os efeitos: a atrição não causa a graça divina por nascer do temor da penitência, enquanto a contrição concede a graça, sendo sobrenatural, porque valoriza a penitência enquanto demonstração da bondade de Deus⁸⁶.

Considerava-se que a atrição cultivava algum amor por Deus a quem a sentia e, sem dúvida, dominava as motivações da maioria do laicato que “não tinha tempo nem refinamento psicológico suficiente para distinguir em seu arrependimento o que era medo e o que era começo do amor a Deus”. Com longas discussões na teologia moral, a Igreja pós-Trento finalmente validou este tipo de arrependimento sem olvidar que os atritos demandariam da graça divina na absolvição concedida pelos confessores, diferenciando-se daqueles imbuídos de contrição perfeita, para os quais a absolvição representa um aumento de graça⁸⁷.

Nesta questão, as *Constituições* estão em pleno acordo com as disposições tridentinas, sem deixar margem para a dúvida ao reforçar que os penitentes devem ter “algum destes dois atos, contrição ou atrição, e para melhor, ambos, ou o primeiro que é mais seguro”. Assim, é evidente que se alinham a uma tendência rigorista moderada, na qual a superioridade da contrição é afirmada sem rejeição da validade e utilidade da atrição⁸⁸.

M.R.P.Fr. Francisco Larraga, *prior que fue de dicho convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones: y se ilustra con la explicacion de varias constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessiones; del confessor extraordinário de Religiosas; del complice venereo; del Sigilo de la Confession; de la Ayuno, etc.* Madrid: Oficina de Manuel Martin, 1765, pp. 30-31.

⁸⁵O *Promptuario de la theologia moral*, cuja primeira edição é de 1708, teve maior importância do ponto de vista acadêmico do que do religioso. O êxito editorial da obra, expressado nas sucessivas reimpressões ao longo dos séculos XVIII e XIX, decorreu não só do prestígio do seu autor, o dominicano Francisco Larraga (1671-1724), e da sua *alma mater*, a Universidade de Santiago de Pamplona, nos colégios e universidades que, em decadência, ainda tinham como referência de pensamento a Escolástica, mas também pelo fato dela apresentar ideias e abordagens moderadas consonantes com a teologia moral da época. Mas, sendo probabilista, o *Promptuario* foi censurado pela Real Mesa Censória no mundo português moderno, liberado somente em 1797 com modificações pelo Tribunal do Santo Ofício. Ver ORREGO-GONZÁLEZ, Francisco. *La Administracion de la conciencia: Cultura escrita, Confesión e Ilustración en el mundo católico hispano a fines del Antiguo Régimen*. Tesis Doctoral em Historia Moderna, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014, pp.258-271.

⁸⁶ARAÚJO, *Perfil do leitor colonial*, p. 465; LARRAGA, *Promptuario de la theologia moral*, pp. 28-29; VIDE, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 61.

⁸⁷DELUMEAU, *A Confissão e o Perdão*, pp. 47-63; LARRAGA, *Promptuario de la theologia moral*, pp. 40-41.

⁸⁸FEITLER, SOUZA. Estudo introdutório, pp. 68-69; VIDE, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 62.

O segundo elemento é a confissão propriamente dita, vocal, verídica e inteira de todos os pecados, apresentando, mais claramente possível, as espécies de pecado – se por palavras, pensamentos ou ações –, as circunstâncias e o número de vezes em que pecou. Deste modo, as *Constituições* reforçam substancialmente as determinações tridentinas, que acrescentam a necessidade de diferenciação pelos penitentes entre pecados mortais e pecados veniais⁸⁹.

Recomendada no exame de consciência, mas, na impossibilidade disto, no ato da confissão com o auxílio dos confessores, a diferenciação deve acontecer quando os penitentes descortinarem primeiro os mortais, aqueles atentatórios ao Decálogo com ênfase nos pecados contra os dois últimos Mandamentos, porque “ferem mais gravemente a alma e são mais perigosos”. Em seguida, confessarem os veniais, pelos quais “não são excluídos da graça de Deus e em que frequentemente caem” sem a presunção de garantia da absolvição deles⁹⁰.

Os penitentes não devem ter qualquer acanhamento diante dos confessores ao narrar detalhadamente os pecados, afinal a omissão é um sintoma da corrupção da confissão que acontece por vergonha ou malícia dos penitentes. A ideia é que tudo seja confessado de modo que os pecados, faltas e culpas ficam expostos à misericórdia divina para que os reconheça enquanto o contrário significa que nada foi exposto e, portanto, impossível de ser remitido. Na confissão, os penitentes também devem “explicar aquelas circunstâncias que mudam a espécie do pecado” porque, sem elas, os confessores não conseguem “formar juízo da graveza dos delitos nem impor aos penitentes a pena que lhes convém”⁹¹.

A satisfação das culpas, como expressa o padre português António Tavares, conclui a boa confissão e refere-se à penitência que será dada pelos confessores, devendo ser cumprida dentro de um ano ou num prazo previamente estipulado por eles. Caso o penitente não cumpra o que lhe foi prescrito pelo confessor, deve acusar-se na confissão seguinte ou cometerá pecado mortal⁹².

No entanto, importa destacar que o perdão das culpas por Deus não depende do cumprimento da satisfação. Conforme o Concílio de Trento, a satisfação existe como um

⁸⁹VIDE, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 62.

⁹⁰IGREJA CATÓLICA, Concílio de Trento, tomo I, pp. 313-316.

⁹¹CORELLA, *Practica del Confessionario. Lamentacion contra la omission y poco zelo de algunos confesores*, n.p.; IGREJA CATÓLICA, Concílio de Trento, tomo I, p. 317.

⁹²VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp. 62-63; TAVARES, António. *Exame de Confessores ou Breve Tratado, em que discorrendo por todas as matérias de Teologia Moral se instrui um sacerdote em ordem ao como se deve haver no Confessionário*. Lisboa: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, MDCCXXXIV [1734], p. 20.

conjunto de penas para recuperar a graça divina perdida com a ofensa cometida. Longe de significarem uma compensação ao perdão, as penas da satisfação são edificantes para a alma, permitindo o seu aprimoramento porque “apartam sumamente do pecado e, como certo freio, reprimem os penitentes, e os fazem mais acautelados e vigilantes para o futuro”. Portanto, a satisfação não deve ser vista como castigo: uma vez cumprida, eleva a graça já concedida por Deus no momento da absolvição⁹³.

Todo este cuidado com o comportamento, os sentimentos e as ações dos penitentes antes, durante e depois da confissão reiteram o caráter salvífico do sacramento. Contrapondo-se a uma concepção medieval que encarava a Penitência como um canal repleto de práticas preocupadas com a repetição sistemática dos ritos visando a distribuição coletiva de graça para dirimir problemas da comunidade, a concepção moderna vale-se da Penitência como instrumento de intrusão no recôndito das consciências promovendo a rotinização da vigilância de si e do outro, do pecado e do perdão para o alcance individual de consolação⁹⁴. Esta concepção materializou a colaboração entre a Igreja e o Estado em Portugal.

De um lado, a Coroa reconhecia o peso da religião como mecanismo ideológico de controle sobre os indivíduos que fornecia legitimidade ao seu poder e, de outro, a Igreja protegia a sua dominação e hegemonia no campo religioso, resguardando as suas prerrogativas na sociedade de Antigo Regime com a uniformidade do pertencimento ao Estado português conferido pelo poder régio⁹⁵. Pela confessionalização, ambas estão empenhadas em consagrar o catolicismo português moderno na consciência e nos costumes de cada indivíduo, ao mesmo tempo súdito e fiel, no reino e no Império. Neste sentido, se estruturam as análises futuras combinando vivências religiosas da cristandade, como o roubo de objetos sagrados na Sé da Bahia e devoções fervorosas em festas do calendário litúrgico, e a efetivação do controle pelos agentes e instituições da Igreja e do Estado.

A confissão é parte integrante da compreensão desses acontecimentos, exigindo dos penitentes as posturas já abordadas, mas também dos confessores determinadas atribuições com o propósito de disciplinar para salvação das almas. Mesmo dotados do poder de

⁹³IGREJA CATÓLICA, Concílio de Trento tomo I, pp. 329-335; LARRAGA, *Promptuario de la theologia moral*, pp. 36-38.

⁹⁴MYERS, W. David. *Poor, Sinning Folk: Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*. London: Cornell University Press, 1996, pp. 185-204.

⁹⁵PAIVA, “O Estado na Igreja e a Igreja no Estado”, pp. 391-395.

absolvição por receberem a ordem de Missa, os sacerdotes precisam de aprovação e licença do ordinário ou do Privilégio apostólico para exercerem o papel de confessores⁹⁶.

No ato da confissão, as *Constituições* recomendam que, em primeiro lugar, os confessores estejam espiritualmente em estado de graça, cientes de que “representam a pessoa de Cristo Nosso Senhor e que estão constituídos por ele Ministros da Divina Justiça e Misericórdia para que, como árbitros entre Deus e os homens, atendam assim à honra de Deus, como a salvação das almas”. Fisicamente, que se apresentem bem apessoados, “com hábito clerical decente e honesto”, recebendo os penitentes com “grande benignidade e afabilidade” e sem “intrometerem palavras de cumprimento”, de modo a não criar intimidade⁹⁷.

Também é fundamental que os confessores estudem continuamente, retirados em seus aposentos e sem tratos com outros religiosos e o laicato. Devem estar amparados nas Sagradas Escrituras, em manuais de confessores, livros devocionais e obras de teologia moral, como a escrita por Antônio Tavares, o qual ressalta que, se estiverem apoiados em estudos, os confessores não incorrem no perigo de fazer uma má remissão além de saber

Que coisa é pecado mortal, e venial, as circunstâncias, que mudam de espécie, a que casos está anexa a excomunhão e reservação e obrigação de restituição de fama ou fazenda, os pecados ordinários de cada estado e ofício que confessa; saiba ao menos duvidar, consulte e veja os livros⁹⁸.

Deste modo, metaforicamente, o confessor aglutinava as funções de juiz, professor e médico cujas exigências podiam modificar as relações, os comportamentos cotidianos e, sobretudo, o conforto psíquico dos penitentes, angustiados como estavam pela necessidade de salvação⁹⁹.

Como juízes, os confessores inquiriam e classificam as circunstâncias, a gravidade, o tipo e o número de vezes em que o penitente pecou – e de pecados cometidos. Além disto, são aqueles que devem obter, caso se fizer necessário, informações sobre a regularidade em que os penitentes se confessam, se fizeram antes – sobretudo na última vez – boa ou má confissão e se estão ou não excomungados. As obras de teologia moral alertam, entretanto, que os

⁹⁶VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 75.

⁹⁷Ibid.: pp. 77-78.

⁹⁸CORELLA, *Practica del Confessionario. Preambulo para la inteligencia y modo de praticar este dialogo*, n.p.; TAVARES, *Exame de Confessores...*, p. 1.

⁹⁹DELUMEAU, *A Confissão e o Perdão*, p. 14.

confessores não devem perguntar tudo, fazendo os penitentes falarem ao seu modo, intervindo apenas quando se fizer necessário. Postulam ainda que não demonstrem pressa¹⁰⁰ tampouco esboquem qualquer reação diante da confissão. Quando os penitentes falam demais, ou seja, fazem “curiosas, inúteis e indiscretas perguntas”, principalmente se se tratarem de “gente moça, sejam homens ou mulheres”, é prudente que sejam freados pelos confessores¹⁰¹.

As disposições tridentinas reforçam este papel assumido pelos confessores ao afirmarem que o sacramento da Penitência não é “um mero ministério de anunciar o Evangelho ou de declarar que estão remitidos os pecados”, mas um ato judicial em que o confessor, como juiz, pronuncia a sentença¹⁰².

Assumindo metaforicamente o papel de professores com suas intervenções durante a confissão, os confessores transformariam o sacramento numa oportunidade de aprendizado na fé, tirando os penitentes da ignorância ao fornecer conhecimento sobre os pecados e as penalidades a eles concernentes, principalmente para que os penitentes façam exames de consciência cada vez melhores¹⁰³.

A aplicação da penitência, momento significativo do sacramento, procede da avaliação cuidadosa, pelos confessores, de tudo o que ouviu. Considerando conhecimento na fé, posição social, sexo, idade, contrição e as próprias culpas, faltas e pecados confessados, os confessores têm o dever de administrar penitências satisfatórias, moralmente proporcionais aos pecados confessados¹⁰⁴. Deste modo, as penitências jamais devem ser excessivas, por nenhuma razão públicas e nem tão duras ou tão leves¹⁰⁵.

Mais uma vez, as *Constituições* reforçam a determinação do Concílio de Trento, o qual avisa aos confessores que a satisfação não é só para remediar a alma dos penitentes, mas também para mortificá-los dos pecados passados. Assim, é vital aos confessores aplicarem “saudáveis e convenientes satisfações” para que não incorram em ofensa grave a Deus

¹⁰⁰Isto “quando não houver perigo de morte, guerra ou naufrágio presente” porque são ocasiões em que “há de abreviar todo o possível”. Ver em TAVARES, *Exame de Confessores...*, pp. 7-8.

¹⁰¹CORELLA, *Practica del Confessionario.Preambulo para la inteligencia y modo de praticar este dialogo*, n.p.; TAVARES, *Exame dos Confessores...*,pp. 6-9; VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 78.

¹⁰²IGREJA CATÓLICA, Concílio de Trento, tomo I, p. 325.

¹⁰³CORELLA, *Practica del Confessionario.Preambulo para la inteligencia y modo de praticar este dialogo*, n.p.

¹⁰⁴O termo “moralmente” foi empregado porque “es imposible medir metaphysicamente la satisfaccion que cada culpa merecer y solo se requiere uma estimacion prudente, razonable, sin escrupulizar con nimiedad sobre si excede ò falta de medida justa”. Ver em CORELLA, *Practica del Confessionario...*, p. 170.

¹⁰⁵TAVARES, *Exame de Confessores...*, p. 19;VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 79.

participando dos pecados dos penitentes ao tratá-los com demasiada indulgência, “impondo-lhes obras muito ligeiras por delitos gravíssimos”¹⁰⁶.

Os três remédios espirituais possíveis na penitência são o jejum, para as obras penais; a esmola, para obras de misericórdia e a oração, que serve para ambas. Deste modo, os confessores assumem figurativamente a última função que lhes são atribuídas, de médicos, porque promovem adequadamente a cura de almas, doentes por seguirem o caminho do pecado¹⁰⁷.

A absolvição é parte essencial do sacramento da Penitência, porque manifesta o poder de remissão ou não dos penitentes pelos pecados confessados. Para Larraga, a linha mestra deste poder é a contrição, cuja valorização determina o merecimento da graça divina, ministrado pelos confessores¹⁰⁸.

Obras e manuais versam sobre o modo de dizer a absolvição dependendo do tempo em que a última confissão foi feita, além de advertirem que, caso os penitentes estejam excomungados ou suspensos, os confessores devem absolvê-los primeiro destas censuras e depois da matéria da confissão¹⁰⁹.

O exercício desse poder, portanto, não acontece arbitrariamente, relacionando-se com o que foi confessado e, sobretudo, com a realização de contrição dos penitentes. Assim, são incapazes do benefício da absolvição

os que nenhum sinal dão de verdadeira dor e arrependimento, os que não querem depor o ódio e inimizade nem restituir a honra, a fama e fazenda, podendo; os que não querem deixar a ocasião próxima do pecado, nem satisfazer ao escândalo publico, que tem dado, nem finalmente deixar as culpas e emendar a vida¹¹⁰.

Maus usos da absolvição servem como alerta nas disposições tridentinas quando sinalizam aos penitentes que não devem se sentir lisonjeados pela absolvição oriunda de confessores sem ânimo sério e verdadeiro de fazê-la. Por outro lado, conhecendo a má fama de alguns confessores no exercício da absolvição, não devem ser negligentes na sua salvação

¹⁰⁶IGREJA CATÓLICA, Concílio de Trento, p. 335.

¹⁰⁷CORELLA, *Practica del Confessionario. Preambulo para la inteligencia y modo de practicar este dialogo*, n.p; p. 172.

¹⁰⁸LARRAGA, *Promptuario de la theologia moral*, pp. 40-42.

¹⁰⁹TAVARES, *Exame de Confessores...*, pp. 24-26.

¹¹⁰VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp.78-79.

mantendo-se em confissão com estes, buscando imediatamente algum que obre seriamente. Caso contrário, não teriam seus pecados remitidos¹¹¹.

Dois dispositivos, umbilicalmente ligados, também receberam atenção pós-Trento como forma de assegurar um bom cumprimento da confissão: a publicidade dos confessoriais e a questão do sigilo confessional.

Sobre a primeira, a determinação era de que os confessoriais ficassem na Igreja, mas visível a todos, especialmente quando as mulheres se confessavam. O tabique divisório entre confessores e mulheres penitentes foi a materialização da barreira imposta para evitar a solicitação, ou seja, o uso da confissão pelo confessor para incitar e manter relações sexuais e/ou amorosas com as mulheres que se confessavam. A solicitação significou a emergência de uma nova figura de crime que subordinou a prática confessional ao Santo Ofício de modo a fazer deste o instrumento de repressão privilegiado para aliar-se à pedagogia, trabalhada principalmente pelas ordens religiosas, a favor da reforma moral e intelectual do clero. Além disto, a solicitação imiscuiu “discussão doutrinária no seio da Igreja católica” com a questão da moral no que tange à orientação do papel da Inquisição¹¹².

O confessorial virou um espaço para isolar e unir, a um só tempo público e privado pelo fato de que precisava manter absolutamente secreto o diálogo entre confessores e penitentes. O Concílio de Trento determina que o modo de fazer a confissão em segredo é o mais adequado, mais por estar assentado no costume já que a Igreja assim “praticou desde o princípio e ainda pratica” e menos porque não há, na lei divina, proibição para que os penitentes se confessem publicamente, embora a exigência para tal também não seja feita¹¹³.

A preservação do segredo deste diálogo envolve o segundo dispositivo, que obriga legalmente os confessores a proibirem que terceiros ouçam as confissões e que ninguém, sobretudo eles mesmos, manifestem claramente ou não quem confessou, quais pecados confessados e quais penitências foram dadas, sob pena de cárcere e deposição do ofício sacramental. Esta determinação segue o rastro da resolução de uma contenda com a Inquisição que, ávida por descortinar as consciências querendo informações do que foi dito

¹¹¹IGREJA CATÓLICA, Concílio de Trento, tomo I, p. 325.

¹¹²PROSPERI, *Tribunais da Consciência*, pp. 501-510; VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp. 79-80. Para uma análise mais detida da solicitação na América Portuguesa, ver GOUVEIA, Jaime. *A Quarta Porta do Inferno: A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado Editora, 2015, 604p.

¹¹³IGREJA CATÓLICA, Concílio de Trento, tomo I, pp. 319-321.

em confissão, coagia a quebra do sigilo confessional pelos confessores para a investigação das heresias e os seus autores nos primeiros anos após a Reforma¹¹⁴.

A queixa que inicia a *Practica del Confessionario* (1767)¹¹⁵ possivelmente chegou na América Portuguesa na segunda metade do século XVIII porque dirige-se, por um lado, aos penitentes por praticarem omissão do excesso de pecados e vícios que cometem e à falsa promessa de observância dos comportamentos após a confissão porque a motivação não se dá por amor a Deus; por outro, aos confessores que, lenientes com uma má confissão, não penitenciam adequadamente¹¹⁶.

Percepção igual a esta tem o *Compendio Narrativo do Peregrino da América* (1731) ao ressaltar que, por causa de más confissões e falta de bons conselhos, “vão muitos confessores ao inferno, levando muitos penitentes consigo” ilustrando com um caso em que o espírito de um fidalgo aparecia para a sua esposa rodeado de chamas e ao lado de outro homem, seu confessor, dizendo que agora sofria com ele os tormentos do Inferno porque, em vida, mergulhado em pecados, recebia desse confessor poucos conselhos e penitências suaves¹¹⁷.

Vivendo soterrados nestes pecados e em mentiras, sem exercitar a caridade e sem instrução na verdade divina, os confessores estão perdidos e põem a perder o laicato, sob o olhar atento do frade espanhol Jaime de Corella. Assim, clama que se dediquem aos estudos da doutrina que o ofício lhe exige para melhorar as suas condutas e, só então, curarem os males espirituais que acometem os penitentes e impedem a sua salvação. Caso contrário, devem temer os castigos divinos, que costumam ser implacáveis¹¹⁸.

Diante desta lamentação que é apresentada como razão da obra, é possível compreender que a confissão é a saída final para livrar todos das doenças da alma, causadas pelas más condutas e/ou pelas faltas daquelas consideradas boas. Subjacente à interpretação delas nos

¹¹⁴PROSPERI, *Tribunais da Consciência*, pp. 247-267; VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp.84-85.

¹¹⁵Esta edição espanhola, aqui utilizada, teve grande repercussão no mundo católico moderno. Entretanto, apesar de suas sucessivas reedições, a obra, escrita pelo capuchinho Jaime de Corella (1657-1699) e publicada pela primeira vez em 1685, foi censurada em Portugal e na Itália no início do século XVIII por trazer abordagem demasiado probabilista. Ver em REAL ACADEMIA DE LA HISTÓRIA, Jaime de Corella. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/17513/jaime-de-corella>. Acesso em: 27 de novembro de 2021.

¹¹⁶ARAÚJO, *Perfil do leitor colonial*, p. 465; CORELLA, *Practica del Confessionario. Lamentacion contra la omission y poco zelo de algunos confesores*, n.p.

¹¹⁷PEREYRA, *Compendio Narrativo...*, pp. 107-108.

¹¹⁸CORELLA, *Practica del Confessionario. Lamentacion contra la omission y poco zelo de algunos confesores*, n.p.

modelos de comportamento produzidos pelos agentes eclesiais, prevalece um sentido de moral que contribui para categorizar a cristandade sem perder de vista as suas vivências.

1.2.2 *A concepção de moral*

Através de boas ações e constante reconciliação pelo sacramento da Penitência, a cristandade está apta a comungar do Santíssimo Sacramento. Neste sentido, vale trazer à tona um sermão do século XVII pregado no Colégio dos Jesuítas da Bahia. Nele, o seu autor, padre Lourenço Craveiro, definia o Santíssimo Sacramento que deveria ser ofertado a toda a cristandade como o maná fornecido por Deus aos hebreus no êxodo, fugindo do Egito. Do mesmo modo que a hóstia consagrada para o sacramento da Eucaristia, o maná era pão na aparência, mas tinha sabor da carne, com os seus respectivos temperos e acompanhamentos, que cada um espiritualmente precisava. Pode-se notar que cada comportamento indicava situações possíveis dos penitentes em relação à confissão.

O sabor de galinha é próprio para os enfermos, aqueles que metaforicamente têm febre das culpas que carregam no momento em que se confessam. A carne de galinha deve ter o sabor realçado com açafrão, que representa a mortificação e a paciência, e coentro, que representa o esquecimento do mundo, certamente para não mais pecar¹¹⁹.

O segundo sabor combina codorniz e perdiz e é próprio dos convalescentes, ou seja, aqueles que pagaram penitências dadas em confissão pelas suas culpas ou, metaforicamente, os desejosos de recobrar a completa saúde da alma depois de livrarem-se da doença dos pecados. As carnes estão temperadas com azeite, vinagre, sal e pimenta, onde o azeite é a misericórdia, o vinagre é a memória da Paixão de Cristo, o sal é a paz e a pimenta a amizade¹²⁰.

Carnes macias como as do cordeiro e do cabrito dão o gosto da hóstia dos mimosos, definidos como os pecadores arrependidos que farão a penitência recebida em confissão. Neste sentido, o tempero próprio deste sabor delicado são alfaces, aplicadas por Deus porque representam a contrição. A partir de outra carne bastante sensível, a de vitela, o sermão traz perfis mais alinhados com a concepção de moral pós-tridentina. A carne de vitela é destinada aos sãos, aqueles livres de toda a culpa e, assemelhados aos santos, dotados de graça. Esta categoria indicaria aqueles que conservam uma conduta desejável, a qual dota o livre-arbítrio

¹¹⁹CRAVEIRO, Lourenço. *Merenda Eucarística e Sermão que pregou o P. Lourenço Craveiro da Companhia de Jesus, da Província do Brasil, no Colégio da Bahia, no terceiro dia das quarenta horas à tarde em 16 de fevereiro de 1665*. Lisboa: Oficina de Domingos Carneiro, 1677, pp. 3-6.

¹²⁰Ibid.: pp. 7-10.

do cumprimento estrito das leis divinas. Sentem a vitela temperada com mostarda, que representa a fé, vital para assim se manterem¹²¹.

Os dois últimos sabores são das carnes de cervo e de águia que, apesar de rígidas e robustas, relacionam-se com o sabor da carne de vitela por preconizarem a conduta moral ideal. A de cervo é para os esforçados, aqueles que seguem com valentia na prática das virtudes e, para tal, os pés do cervo são bons acompanhamentos por representarem a leveza na satisfação da vontade divina. A de águia é o sabor privilegiado dos entendidos, aqueles que compreendem perfeitamente os atributos e mistérios de Deus por cultivarem amor incondicional a Ele. O acompanhamento adequado são as asas, que simbolizam a leveza para fugir das coisas materiais e metaforicamente voar na direção do amor de Deus¹²².

A merenda eucarística pode ter o sabor de qualquer alimento, não só o da carne. Assim, “sabe a pão, porque em pão se consagra; sabe a vinho porque em vinho se gosta; sabe a fruta e da mais saborosa; sabe a doce, antes é a substância da doçura divina, ou a mesma doçura divina em substância; e sabe a água, a água de vida eterna”. Independente da iguaria que represente, foi abençoada por Deus para “sustento, remédio, alívio e regalo das nossas almas” e deve ser bem aproveitada pelos católicos para que melhorem em natureza, tenham a graça aumentada e regalem-se eternamente na glória¹²³.

Todos transitam – ou deveriam transitar – pelos tipos descritos no sermão porque estes são provas manifestas da moral exigida à cristandade, preocupada em amar a Deus utilizando do livre-arbítrio para conformar-se à Sua vontade. Na tentativa de estruturar uma singularidade cultural, a concepção sobre a moral presente em sermões como este, tratados e livros devocionais girava em torno da necessidade dos fiéis saberem e praticarem as virtudes. Pelo fato da concepção de moral sensibilizar-se à importância da consciência individual, a satisfação desta necessidade demandaria que cada um aliasse dois elementos extrínsecos: a lei divina e o livre-arbítrio. Como parte do disciplinamento, os elementos conduziram à salvação de cada fiel/súdito e modelação dos pensamentos e ações dos mesmos na sociedade¹²⁴.

O livre-arbítrio é definido como o duplo poder do entendimento e da vontade para escolher uma de duas partes opostas ou incompatíveis das ações, dos sentimentos e das coisas

¹²¹Ibid.: pp. 10-15.

¹²²Ibid.: pp. 15-22.

¹²³Ibid.: pp. 23-24.

¹²⁴DELUMEAU, *A Confissão e o Perdão*, pp. 104-109; SABEH, Luiz Antônio. *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*. 1ª ed. Curitiba: Prismas, 2017, pp. 376-377.

do mundo. Para Guijarro, estas variáveis não têm pura e total bondade, apresentando também profundas imperfeições, o que lhes torna duais. As diferenças podem ser de exercício, como amar ou não amar; de contrariedade, como amar ou odiar; e de espécie, como orar ou estudar. É importante considerar ainda a coação e a necessidade, aspectos que limitam o exercício do livre arbítrio uma vez que, em estado de natureza suscetível ao pecado, os humanos gozam de plena liberdade desde que não estejam compelidos a agir sob qualquer uma delas¹²⁵.

A liberdade, bem utilizada quando amparada pela lei divina, tem o propósito de colocar o laicato no caminho da salvação eterna, “preocupação quase exclusiva” da moral, enquanto “a vida terrena é considerada passageira para não se apegar à matéria (riqueza e prazeres)”. Ao aglutinar lei e liberdade, a moral expressa fundamentalmente conformação ou deformação das ações que conduziria ao exercício da bondade ou da malícia, respectivamente. Qualquer ação é indiferente até que o indivíduo a incorpore, tornando-a boa ou má¹²⁶.

A obrigação de ordenar as ações para a bondade potencializa-se porque significa ordená-las a Deus, que é o fim último da razão e eleva à graça e glória eternas os fiéis que assim agem. O contrário, ou seja, ordenar as ações para o mal, magoa Deus e varia entre pecado mortal ou venial dependendo das circunstâncias em que ocorreu e dos resultados que gerou¹²⁷.

O laicato deve aprender que a prática das virtudes pela orientação da moral à bondade é genuína se munida de uma virtude maior, predecessora, que é o amor de Deus. Em exame de consciência, contrição e penitência, os fiéis devem considerar Deus sumamente amável porque senão ficam incapazes de se moverem, e deste modo, não mudam de vida em prol da perfeição, umbilicalmente ligada ao fato de se salvarem exercitando as virtudes¹²⁸.

O amor de Deus é o que torna o fiel “mortificado, humilde, manso, modesto, obediente, justo, prudente, forte, temperado e tudo o mais que há de ter para ser perfeito” sendo vital “procurar com todas as forças este amor e suavissimamente, sem saber como, te acharás com todas as virtudes”¹²⁹.

Faz-se necessário, então, explicar melhor este amor. Possivelmente lido entre os agentes eclesiásticos da Bahia setecentista, Manoel de Deus concebe o amor divino como “uma coisa tão alta, tão excelente e soberana que os mais abrasados serafins, ainda que estejam cheios

¹²⁵GUIJARRO, *Buen Uso de la Theologia Moral...*, tomo II, pp. 360-363.

¹²⁶Ibid.: pp. 366-370; CARVALHO, José Maurício de. “A Moral católica no período colonial e seu impacto na tradição luso-brasileira”, *Estudos Filosóficos*, São João Del-Rei, nº 7, 2011, p.6.

¹²⁷GUIJARRO, *Buen Uso de la Theologia Moral...*, tomo II, p. 371.

¹²⁸DEUS, *Pecador convertido...* pp. 103-105.

¹²⁹Ibid.: p. 106.

deste amor, não saberão perfeitamente declarar o que ele é”, de modo que a explicação dele depende do entendimento do que Deus é porque, sendo Ele inefável e incompreensível, “todos os bem-aventurados não podem cabalmente dizer e declarar a malícia de uma culpa grave que nos separa do sumo bem, e pela mesma razão, não podem declarar a excelência do amor sagrado que nos une ao sumo bem”¹³⁰. Ao invés de procurar entendê-lo, é preferível que sinta incondicionalmente a grandeza deste amor, mais valioso que as riquezas materiais e até a própria natureza.

Amar verdadeiramente a Deus não se restringe à demonstração de profunda emoção ao cumprir os preceitos da doutrina, na verdade isto é efeito do que se passa internamente, qual seja, a união da alma humana a Deus por seus atributos: a memória, o entendimento e a vontade. A memória lembra os benefícios e as perfeições divinas, o entendimento existe para conscientemente satisfazê-los e a vontade designa a conformidade com o que Deus quer, de modo a atendê-las como prova de amor sendo “enfermidades que te manda, pobreza em que te põe, perseguições que permite, desconsoações e securas na oração e em todos os mais exercícios”¹³¹.

A fuga da vontade divina indicia a falta de amor, o que pode ser remediado com o exame de consciência, a confissão e a contrição. Manoel de Deus sinaliza que é importante enxergar os pecados cometidos “não como faltas contra esta ou aquela virtude, mas como ofensas da vontade de Deus”¹³². Sem reconciliação, a alma dos pecadores está irremediavelmente condenada ao inferno e os seus tormentos.

Ordenar as ações para o pecado sem se preocupar com a busca sincera do perdão divino a favor da salvação leva o fiel a conhecer a outra face de um Deus que, após a Reforma, torna-se vingador. Pronto para amar e perdoar a todos, este Deus misericordioso que dá provas de paciência caminha para a vingança por se encontrar profundamente contrariado¹³³.

A vingança é marca de uma justiça que “por ser reta, há de dar o prêmio aos bons e o castigo aos maus”. Neste sentido, o Inferno por Ele criado configura o pior dos castigos, sendo objeto de temor. O lugar é “o mais triste, o mais tétrico e hediondo que se possa imaginar, o clima o mais pestífero, o mais infame, o mais baixo e profundo, pois é o mesmo centro da Terra, o sangradouro de todas as fezes do mundo”, feito sob medida para seus

¹³⁰Ibid.: p. 108.

¹³¹Ibid.: p. 123.

¹³²Ibid.: p. 119.

¹³³DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. Trad.: Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 335-344.

habitantes, aqueles cujos corpos são os mais infames e vis. A contraposição com o Céu, lugar dos corpos gloriosos, enfatiza a retidão da justiça divina, na medida em que o Paraíso é descrito como uma estância, a morada daqueles que gozam perfeitamente da paz eterna¹³⁴.

O primeiro grande tormento trazido pelo Inferno é a pequenez do seu espaço que comprime os condenados de tal sorte que “ficarão nela como sardinhas em um barril ou como uns cachos de uva espremidos num lagar”. Já como feixes de lenha que se diferenciam uns dos outros pelo tipo de madeira, serão atados de acordo com os tipos de pecados cometidos para alimentarem o fogo do forno do inferno¹³⁵.

A visão se torna a pior e mais temerosa possível quando se enfatiza que os pecadores são reféns ao fogo. Dentre as razões trazidas pelo missionário italiano Alexandre Périer no *Desengano dos Pecadores* (1724)¹³⁶, com base nas Sagradas Escrituras, o fogo foi o elemento escolhido para atormentar os condenados ao Inferno porque são eles vítimas e holocaustos da justiça divina, ou seja, serão completamente queimados pelo fogo, mas se manterão incorruptíveis, não sairão destruídos, de modo a ter consciência do seu castigo eterno¹³⁷.

Ao arderem e queimarem sem serem consumidos, os pecadores têm sempre a memória das suas maldades na consciência que, juntas, integram a dupla e imperdoável ofensa a Deus: de um lado, o abuso da liberdade; e de outro, o gosto ilícito e vedado de preferir os bens temporais ao invés do amor divino. Deste modo, uma vez condenados ao Inferno, Deus castiga “o abuso que o pecador faz da sua liberdade com o aperto da prisão, e o gosto, ou deleite proibido, com toda a dor e tormento universal do fogo”¹³⁸.

Sob uma má conduta que não remedia, a cristandade goza indevidamente do seu livre-arbítrio, apresentando uma moral corrompida. Assim, no Inferno, além de ter a liberdade exterior cerceada pelo espaço e movimentos limitados, o pecador padece da prisão da alma em todas as suas três potências porque só terá memória para lembrar-se do tempo perdido em maldades e do desprezo das inspirações divinas para a reconciliação; o entendimento levará

¹³⁴PÉRIER, Alexandre. *Desengano dos Pecadores, necessário a todo o gênero de pessoas, utilíssimo aos missionários e aos pregadores desenganados que só desejam a salvação das almas*. Roma: Oficina de Antonio Rossis, MDCCXXIV [1724], pp. 5-15.

¹³⁵Ibid.: pp. 8-10.

¹³⁶Escrita por Alexandre Périer (1651-1730), jesuíta que atuou não só como missionário nas capitâneas de Pernambuco e da Paraíba, mas também procurador das Missões durante a primeira metade do século XVIII, a obra com cunho disciplinador seria condenada pela Real Mesa Censória em 1774 por amedrontar os leitores com suas imagens que exploravam visualmente os tormentos do Inferno. Ver em FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. “Condenados às Fornalhas Acesas do Inferno: sobre os tormentos do Inferno a que estavam sujeitos os pecadores no *Desengano dos Pecadores* (1724)”, *Tempos Históricos*, Cascavel, vol. 21, 1º sem. de 2017, pp. 292-322.

¹³⁷PÉRIER, *Desengano dos Pecadores...*, pp. 17-18.

¹³⁸Ibid.: p. 16.

ao pensamento sucessivo do descuido em deixar de amar Deus; e a vontade será condenada a detestar a eterna desgraça que lhe abateu. Além disto, “amaldiçoarão a si e a hora em que nasceram, aos pais e mães que os geraram e criaram e a todos aqueles que foram cúmplices das culpas e delitos que cometeram”¹³⁹.

Para evitar tamanho infortúnio, a saída está no cultivo do amor de Deus que é a chave para uma moral adequada à Igreja reformada porque, além de levar à prática de todas as virtudes, “arranca as raízes dos vícios, alumia o entendimento, limpa a consciência, alegra a alma e mostra a Deus”. A alma em que mora este amor mantém-se virtuosa na medida em que sente qualquer falta, vício ou pecado do corpo como agravos da vontade amabilíssima de Deus, estando sempre disposta a pedir perdão e cumprir as penitências¹⁴⁰.

Ao lado da terribilidade do Inferno, mas inclinado ao Paraíso, está o Purgatório. Desde o século XII, este lugar intermediário oscilava entre o tempo terreno e o tempo escatológico voltado à provação. Más condutas não observadas em vida tinham possibilidade de remissão no Purgatório, desde que fossem pecados veniais¹⁴¹.

Ainda que prezasse pela responsabilidade individual da consciência e dos atos cometidos por cada um, o Purgatório é o único lugar possível para intervenção dos vivos após a morte. O Purgatório respeitou os sufrágios, crença com força entre a cristandade desde os primeiros tempos. Preces, missas e uma série de indulgências feitas nas confrarias e no seio da Igreja militante para as almas demonstraram a solidariedade entre os vivos e os mortos, fortalecendo a piedade coletiva. Além disso, os sufrágios tornaram o Purgatório um instrumento de poder da Igreja em detrimento do foro divino, detentor da justiça¹⁴².

Com o caminhar para a salvação continuava solitário, a vontade divina se afiguraria na realização individual das boas ações e na expiação dos pecados por meio do sacramento da Penitência. Sem ambas, a salvação da alma estará comprometida eternamente porque as más ações não remediadas levam os pecadores contumazes a se afastarem do amor divino e condenarem a alma a conhecer os terríveis revezes do Inferno, face desagradável de um Deus considerado justo e verdadeiro.

¹³⁹Ibid.: p. 24.

¹⁴⁰DEUS, *Pecador convertido...*, p. 112.

¹⁴¹ O Purgatório teve como uma de suas condições de nascimento e consolidação a ideia de pecado venial. Por tanto tempo vago na teologia moral, o pecado venial definia basicamente a miríade de pecados cotidianos e habituais que contribuía para uma má conduta. Como o próprio Purgatório, o pecado venial era também intermediário: infringia a pureza da Santíssima Trindade e dos santos, mas não eram graves, como as ofensas ao Decálogo. Ver LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017, pp. 15-19.

¹⁴² Ibid.: pp. 25-26.

1.3 *Vício, virtude e a caracterização das condutas*

Considerando a constante execução do Sacramento da Penitência como instrumento de salvação para satisfazer uma moral que enfatiza o encaminhamento do livre-arbítrio à contrição pelos pecados e prática de boas ações por vontade divina, os modelos de conduta constituídos pelos agentes eclesiásticos e reforçados pelos agentes civis, notadamente o Governo-geral e a Câmara de Salvador, ligaram-se necessariamente às ideias de vício e virtude.

Ambas se originam das considerações encerradas nas disposições tridentinas sobre o pecado e a graça e, principalmente, da produção demonológica europeia típica do fim da Idade Média que ganhou novos contornos com a colonização. Esta combinação levou à interpretação da colônia dentro da dicotomia entre catolicismo e práticas heterodoxas como uma luta entre o bem e o mal, fortalecendo o papel ideológico da Igreja. Entretanto, desenvolveu-se diferentemente em cada território: se na América Hispânica, houve maior teorização das heterodoxias – chamadas idolatrias ou exorcismos – como manifestações demoníacas que deviam ser extirpadas por especialistas, na América Portuguesa o assunto ficou reservado aos tratados de teologia moral, crônicas e correspondências¹⁴³.

Este comedimento deveu-se a uma mentalidade portuguesa pouco interessada na fabricação da magia e do mistério atrelada ao humanismo renascentista. Fundindo a crença nos mitos do passado antigo e medieval do catolicismo à capacidade imaginativa condicionada pela experiência, a mentalidade portuguesa promoveu, durante o século XVI, a ideia de que o triunfo do bem, ou seja, a cristianização, sobre o mal – as crenças e práticas nativas – se daria no paraíso terreal, associado ao Novo Mundo¹⁴⁴.

Nos séculos posteriores, a compreensão sobre a sociedade colonial que se forjava e consolidava se deu do mesmo modo, dotada de atenuações plausíveis pela exploração dos sentidos, sobretudo a visão, à realidade¹⁴⁵. Neste sentido, a linguagem demonológica

¹⁴³SESBÖUÉ, Bernard; GROSSI, Vittorino. Pecado original y pecado de los Orígenes: Del Concílio de Trento a la época contemporanea. In: SESBÖUÉ, Bernard (org.). *História de los dogmas – El Hombre y su salvación*. Vol. 2. Trad. Alfonso Ortiz García. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, pp. 169-202; SESBÖUÉ, Bernard; GROSSI, Vittorino. Gracia y justificación: Desde el Concílio de Trento hasta la época contemporanea. In: SESBÖUÉ, Bernard (org.). *História de los dogmas – El Hombre y su salvación*. Vol. 2. Trad. Alfonso Ortiz García. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, pp. 245-280; SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 40-43.

¹⁴⁴HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no Descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, pp. 161-292.

¹⁴⁵Para Holanda, o primado da visão sobre os outros sentidos reforçou-se na colônia pelo pensamento jesuítico que, vinculado ao aristotelismo e ao tomismo, acreditava no mundo real como inferior, mas com traços das coisas espirituais que, plenamente percebidas, enriqueceriam a alma. Estas coisas comoviam, mais do que os outros sentidos, a visão, o que exigia dos homens a observação sistemática da realidade. Ver em HOLANDA, *Visão do Paraíso*, pp. 275-277.

aprofundou o desencantamento do Novo Mundo como lugar edênico, enfatizando ainda mais a batalha, neste espaço, entre Deus, cultuado pela virtude, e o Diabo, evocado no pecado e no vício¹⁴⁶.

Para demonstrar tal ideia, a escrita religiosa na América Portuguesa delimitou os contrários, de modo que esmiuçou o cotidiano colonial, principalmente as vivências religiosas, a partir da presença da força divina e das forças demoníacas em constante conflito. A primeira seria objeto de exaltação ou piedade para que a graça divina abençoasse a cristandade, enquanto a segunda levaria à detração da mesma, agudizando, assim, o medo da supremacia do mal que condena todos ao Inferno tanto ao incorrer quanto ao tomar conhecimento de outrem que incorreu numa conduta moral inadequada¹⁴⁷.

A análise que se tece a seguir explora as dimensões dos modelos de conduta estabelecidos sob a égide desse embate a partir de alguns acontecimentos envolvendo a cristandade da Bahia setecentista e os discursos a eles atribuídos, o que transformava a capitania num microcosmo da experiência da crença no catolicismo na América Portuguesa.

1.3.1 *Um roubo na Sé e a seca dos anos 1730: modelo de vício para a condenação*

O modelo de vício para a condenação da cristandade nos discursos morais retoma a ideia de que o livre-arbítrio conduzido para ordenar ações ao pecado, sem perdão, torna a alma faltosa do amor divino e passível da sua justiça. Mas também revela a linha tênue entre pecado e delito no pós-Trento.

De um lado, houve o fortalecimento da transformação do crime ou delito – que se configura como toda falta contra a sociedade e o Estado – em pecado de forma a envolvê-lo na lei natural, que versa sobre a moral; de outro, a laicização do pecado, considerando que se tratava de uma violação da lei positiva sem qualquer componente sagrado. O resultado deste duplo processo foi a metamorfose do direito penal dos Estados modernos, ou seja, a imposição implícita da moral católica no julgamento das ações dos súditos sob lei positiva¹⁴⁸.

Ainda que nem todo pecado seja crime, todo crime é pecado porque este, enquanto manifestação de uma má conduta moral que seria remediada pela justiça eclesiástica fazendo a vontade de Deus e ao mesmo tempo evitando a pena eterna, se criminaliza diante da justiça

¹⁴⁶SOUZA, *Inferno Atlântico*, pp. 32-33.

¹⁴⁷DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, pp. 327-335.

¹⁴⁸PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e Direito*. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 452-461.

secular na medida em que se associa aos delitos, os quais, por sua vez, consolidam cada vez mais a autonomia do direito positivo como a expressão máxima do poder temporal¹⁴⁹.

Este panorama jurídico sela uma fusão entre Igreja e Estado no mundo católico reformado que difere daquele que marcou o mundo protestante onde se produziu “uma aliança institucional e ideológica destinada a durar até a obtenção da maturidade prática e ideológica do próprio Estado”. Aqui, a Igreja católica buscou uma soberania paralela, fora da concorrência entre os diferentes ordenamentos jurídicos dos Estados, mas de tipo universal, com a regulamentação da moral católica utilizando o controle das consciências, enquanto os Estados fortaleceram a sua soberania pela busca da unidade política e social através de elementos como a territorialidade, a língua, a educação e, notadamente, a religião católica, para a qual recorre através do direito natural. Com estes interesses em jogo, a confessionalização foi plenamente implementada, estabelecendo uma doutrina pura com a exigência da internalização de normas em prol do disciplinamento social e religioso¹⁵⁰.

Sintoma de “tensões entre ordenamentos, nascimento do indivíduo e da consciência individual e do desenvolvimento da lei positiva” entre o final da Idade Média e o início da época moderna, a aliança entre Igreja e Estado no pós-Trento responsável pela sacralização do delito é o que permite uma melhor compreensão a respeito da postura dos agentes civis no roubo de uma âmbula de ouro na Sé da Bahia em 1729¹⁵¹.

Em parecer de 6 de setembro daquele ano, o Conselho Ultramarino ordena, em nome do poder régio, que o governo-geral publique em toda a capitania a oferta do prêmio de quatro mil cruzados de réis à pessoa que descobrir o ladrão do objeto sagrado¹⁵². Mas também endossa as determinações do governador-geral da época, Vasco Fernandes César de Menezes, o conde de Sabugosa, que reiteram o duplo processo de transformação do crime, no caso o furto, em pecado e vice-versa. Envolviam necessariamente, conforme a carta enviada ao Conselho em 28 de maio de 1729,

Examinar, pelo ouvidor do crime, as lojas dos ourives, e algumas das casas em que podia haver suspeita, proibindo tanto as embarcações, como a toda a casta de pessoas que saíssem desta cidade, continuando em se examinar toda ela com rondas de justiça e patrulha de soldados de dia e de noite por três dias.

¹⁴⁹Idem.

¹⁵⁰Ibid.: pp. 291-294; LOTZ-HEUMANN, Confessionalization, pp. 34-36.

¹⁵¹PRODI, *Uma História da Justiça*, p. 292.

¹⁵²Arquivo Histórico Ultramarino - Conselho Ultramarino, Bahia Avulsos, Cx. 33, Doc. 3057. *Carta do [vice-rey e governador-general do Brasil] conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Menezes ao rei [D. João V] sobre a diligência de um roubo de um purificador de ouro da capela do Santíssimo da Sé*. Anexo: 4 docs. Bahia, 28 de maio de 1729, Fol.7.

Pelo caso se fazer “digno de toda demonstração de sentimento”, o governador mandou ainda “fechar as janelas do palácio e que as fortalezas e navios atirassem uma peça cada ampulheta e que as companhias que metiam guardas marchassem com as armas baixas e os tambores a surdina e com baetas”¹⁵³.

Tamanha mobilização em torno do crime também se deve ao fato, denunciado na carta pelo governador, de que outro delito aconteceu, o roubo de um purificador de ouro com valor estimado em cento e cinquenta mil réis em 31 de dezembro de 1728, mas não virou objeto de devassa das justiças eclesiásticas e secular¹⁵⁴.

Assim, aconteceu o segundo roubo em menos de dois meses, a 23 de fevereiro de 1729¹⁵⁵ e existe uma forte suspeita sobre quem é o criminoso, já que o governador informa ao Conselho que “tem-se por infalível” ser o sacristão da Sé, considerado um “clérigo muito mal procedido”¹⁵⁶. Isto se deve ao fato de que o ladrão demonstrava exímio conhecimento dos lugares onde se guardavam objetos sagrados na catedral, como evidenciado no relato detalhado do furto, em que o ladrão se atreveu a

ficar de noite na igreja e abrir com pouca resistência o armário do Cura, tirar a chave e usar dela de sorte que, estando dentro nele três âmbulas, duas de prata dourada e uma de ouro de valor de seiscentos mil réis com as formas sagradas, estas se tiraram dela e juntando-se todas, as envolveram em um véu, pondo-lhe a capa da âmbula por cima que pareceu existia a mesma âmbula, a qual levaram.

Reforçando ainda mais a suspeita sobre o sacristão, a carta conta que o larápio entrou na capela por “um vão entre as grades, por onde cabia largamente um homem” e “era tão doméstico” que depois de ter roubado a âmbula “fechou o sacrário e restituiu a chave ao mesmo lugar de onde havia tirado” como se nada tivesse acontecido. De qualquer modo, o governador-geral ordenou que as devassas do ouvidor do crime e do juiz de fora continuassem em aberto para que “pelo tempo adiante, se pudesse legalmente descobrir o autor daquele roubo”¹⁵⁷.

¹⁵³Ibid.: Fol. 2.

¹⁵⁴Ibid.: Fol. 1.

¹⁵⁵Não se sabe precisamente o dia em que aconteceu o roubo: a carta do governador diz que ocorreu “no dia vinte e três de fevereiro” (fol.1, l.6), enquanto o sermão do Padre Feliciano de Mello localiza o crime “na noite de 21 para 22 de fevereiro”. MELLO, Feliciano de. *Sermão de tarde na soleníssima festa e desagravo que fizeram no segundo dia do Tríduo os Reverendos Capitulares da Sé da Bahia ao sacrílego desacato, que ao Diviníssimo Sacramento se fez no Templo e Sé Catedral da mesma Bahia na noite de 21 para 22 de fevereiro deste presente ano de 1729. Pregou-o na dita catedral em o mesmo ano o R. P. Fr. Feliciano de Mello, lente atual e Mestre jubilado na Sagrada Teologia e Doutor na mesma faculdade, pela Universidade de Coimbra, Religioso Carmelita observante e Filho da Província da Bahia*. Lisboa: Oficina de Bernardo da Costa, M.D.CCXXX [1730], p. 1, l.8.

¹⁵⁶AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 33, Doc. 3057, Fol. 3.

¹⁵⁷Ibid.: Fol. 2.

Casos como este revelam o estreitamento do pecado original e a concupiscência em determinação tridentina. Retomando um pouco as ideias agostinianas, o Concílio de Trento esclarece que o pecado original é o dano ao corpo e à alma que se encontra em todos desde o nascimento e só seria perdoado pelo sacramento do Batismo. Mesmo assim, gera em cada indivíduo a concupiscência, que aparece a cada pecado ou falta cometido contra Deus, como no roubo e em outros desvios que se fizeram presentes na Bahia setecentista. Com esta conceituação, a Reforma católica se contrapõe ao protestantismo, o qual encarava o pecado original em franca indissociabilidade com a concupiscência, de modo que é minorado, mas não extinto com o Batismo¹⁵⁸.

O roubo, originado da concupiscência, também reacendia o medo da condenação ao Inferno no Juízo Final. Presente no imaginário europeu desde o século XIV, o medo escatológico cresceu durante as Reformas na medida em que ambas evocavam a esperança pela justiça de Deus para aplacar a agonia de uma cristandade maculada por más condutas. Ligava-se a esta ideia uma representação complexa do tempo onde o calendário litúrgico representava ciclos anuais em que as datas fixas estavam cercadas de previsões, podendo reservar catástrofes. Mas a noção de ciclo mesclava-se com a de vetor, de modo que se acreditava no caminho inexorável da cristandade para a destruição. Na noção de vetor, o tempo é representado como velho e decrépito que não leva o mundo ao progresso espiritual porque se encaminha para a morte. É como se o essencial da história humana tivesse passado e uma idade de ouro, inscrita sem precisão no passado, procedesse de progressiva degenerescência moral. Sinalizando com doenças, miséria e guerras que se aproximava do seu termo, o tempo, então, preparava terreno para que Deus voltasse e fizesse justiça pelas más ações presentes no mundo¹⁵⁹.

Pela sanha de minorar este destino fatal, os agentes do disciplinamento estimularam a vigilância para identificar e reprimir os inimigos, personificados naqueles que cometem heresia. No pós-Trento, a crença de que o mal assumia diferentes formas pela existência de inimigos diversos originava-se da concepção de heresia, que abarcava todas as possibilidades de ofensas feitas aos Dez Mandamentos e aos Sacramentos. Esta orientação equacionou a

¹⁵⁸SESBÖUÉ; GROSSI, Pecado original y pecado de los Orígenes..., pp. 177-185.

¹⁵⁹DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, pp. 341-344.

heresia ao Diabo na fabricação do medo que, generalizado, moveu perseguições em todas as direções¹⁶⁰.

O roubo da âmbula, portanto, consta no rol dessas ofensas já que infringia o Sétimo Mandamento – aquele que proíbe o furto, e movimentou, com tamanha envergadura, os poderes civil e eclesiástico em torno da sua resolução porque exprimia uma manifestação demoníaca. No limite da compreensão política, furtos de objetos e elementos sacros eram incompatíveis com a honra da Igreja e, claro, o projeto de engrandecimento do Arcebispado como cumpridor dos costumes de acordo com os ensinamentos divinos¹⁶¹.

Em manuscrito sem data que compila atentados contra a Eucaristia ocorridos não só em Portugal mas no mundo católico mais amplo, o autor anônimo afirmou que, por conceder o livre-arbítrio, Deus permitia que esta heresia fosse cometida como permitiu metaforicamente “ser ultrajado no calvário pelos judeus para a redenção do gênero humano, alcançada à custa de suas afrontas, dos seus tormentos e de sua morte”. No caso da violação de partícula e/ou de objetos sagrados como a âmbula e o purificador, ofendia menos se fosse cometido por judeus e muito mais se “por aqueles que se nomeiam filhos de Deus pela adoção do Sacramento do Batismo, não só naqueles reinos em que dominou a libertinagem e novidade das heresias; mas ainda naqueles em que vive a pureza da fé e a probidade dos costumes”. Deste modo, Deus deveria agir contra os pecadores, sejam eles laicos ou mesmo representantes da fé católica¹⁶².

No relatório *ad límina* de 1733, o arcebispo D. Luís Álvares de Figueiredo enfatiza que o clero secular não é propriamente exemplar, mas também não é escandaloso, tendo como grave defeito a falta de cumprimento de algumas obrigações espirituais, ao passo que o clero regular é mais danoso, cultivando muitos abusos, dentre os quais viverem fora dos mosteiros, mantendo até casas anexas, e celebrarem missa arbitrariamente. Ao mesmo tempo – e certamente pelos erros dos clérigos – a cristandade tem costumes que necessitam de profunda reforma, o que piora ainda mais pelo fato de se distanciarem das paróquias¹⁶³.

¹⁶⁰Ibid.: pp. 586-602.

¹⁶¹MARQUES LUZ, Ellen Cristina. “O sacrílego furto da Catedral da Bahia: um estudo sobre as interações entre as justiças secular e eclesiástica no arcebispado baiano no século XVIII”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, vol. 22, nº 2, 2022, p. 147.

¹⁶²Arquivo Nacional da Torre do Tombo - Manuscritos da Livraria, Manuscrito nº 13 - *Epítome dos desacatos com que os homens têm ultrajado o Santíssimo Sacramento da Eucaristia*, s.d., p. 69.

¹⁶³ASV, CC, *Relationes Dioecesium*, vol. 712. *Relatório do Arcebispado de Salvador da Baía remetido à Congregação do Concílio pelo bispo D. Luís Álvares de Figueiredo*, 20 de setembro de 1733, fols. não numerados. Traduzido por Antônio Guimarães Pinto. Disponível em:

https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/salvador_baia

Esta falta de observância repercutiu no furto de objetos sagrados dentro da metrópole religiosa. Depois do roubo do purificador e da âmbula de ouro, as autoridades civis apontaram a natureza endêmica da prática, levantando suspeitas sobre uma rede bem articulada entre clérigos, seus escravos e ourives e donos de fábricas de moedas na cidade¹⁶⁴.

Entre as autoridades eclesiásticas, a percepção foi semelhante. O frade Manoel Ângelo de Almeida chegou a observar gente “roubar altares e sacrários” como aconteceu com o purificador e a âmbula da Sé, e ainda “manter superfluidades sem se fazer casos desses roubos”¹⁶⁵. Assim, é interessante perceber que a compreensão da seca, iniciada em 1734, é vinculada por um pregador a um modelo de vício para a condenação da cristandade já que manifesta o castigo lançado por Deus.

Assim como a epítome dos atentados contra a Eucaristia para o autor anônimo, a seca relatada no sermão certamente serviria como “inescrutável meio” para castigar os delitos da cristandade da Bahia, mas também “outras vezes para nos excitar mais o seu amor”. Interessa notar que o castigo pareceu realmente implacável para ricos, pobres e escravos¹⁶⁶.

Em carta de 16 de abril de 1735, o já referido governador-geral, o conde de Sabugosa, conta que os senhores de engenho precisaram poupar as canas “cortando-as para sustento das fábricas por estarem extintos os pastos” além de ser grande “a falta de carne e farinha”, o que fez com que dessem liberdade para muitos escravos “irem ganhar de comer por não terem com que os sustentar”. No mesmo ano, o novo governador-geral André de Melo e Castro, o conde das Galveias, informa em carta de 6 de julho que morreram muitos escravos de fome e sede, provocando ainda mais prejuízo aos senhores de engenho de modo que

por estes primeiros anos, lhe será muito dificultoso o poderem remediá-lo; porque achando-se estes homens muito atenuados de cabedais, e sendo-lhe preciso fazerem uma grande despesa para se porem em estado de continuarem as suas fábricas, não será fácil que com tanta brevidade achem os meios suficientes para o conseguirem¹⁶⁷.

¹⁶⁴ LUZ, “O sacrílego furto da Catedral da Bahia”, pp. 143-144.

¹⁶⁵ ALMEIDA, *Declamação moral...*, p. 16.

¹⁶⁶ ANTT-MSLIV, Manuscrito nº 13, p. 69.

¹⁶⁷ AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 52, Doc. 4584. *Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o que o ex-vice-rei do estado do Brasil, Vasco Fernandes César de Meneses, conde de Sabugosa, e o vice-rei e capitão-general do estado do Brasil, André de Melo e Castro, conde das Galveias comunicam da grande esterilidade da seca que assola o estado da Bahia*. Anexo: 3 docs. Lisboa, 31 de outubro de 1735. Fols. 5-9.

Certamente os poucos engenhos que conseguiam manter-se sem tantos sobressaltos a esta calamidade eram das famílias envolvidas em múltiplas atividades econômicas porque “tinham lenhas próprias” e “plantam mandioca como são obrigados para a manutenção dos seus escravos”. Entre os pequenos e médios proprietários, a lenha tem que vir de muito longe e, como não havia mandioca suficiente, os escravos que sobreviviam são autorizados a procurar alimento gastando “todo o tempo nesta condução”, o que lhes leva a produzir pouco¹⁶⁸.

Diante desta situação, o procurador da Fazenda, em 27 de julho de 1736, recomenda ao poder régio que dê todo o suporte material para reerguer a agricultura e os negócios comerciais na capitania¹⁶⁹. Mas a seca perdurou, levando a um parecer favorável do Conselho Ultramarino, de 6 de maio de 1737, ao pedido da Câmara de Salvador para divisão do pagamento de uma finta de três milhões destinada ao donativo real em 80 mil cruzados por ano. Isto porque, se antes, a Bahia “como cabeça do Brasil foi sempre a primeira em contribuir com grande parte dos seus haveres para os aumentos do Real patrimônio dos seus Augustos Monarcas” extraíndo “de todas as partes do seu dilatado corpo os seus tesouros” agora se encontra em decadência pela atenuação da lavoura, com a ruína de engenhos e carestia de escravos, e pelos negócios perdidos, com a extinção de algumas companhias de tráfico e a pouca saída de frutas e frutos do mar¹⁷⁰.

Ao pedir o parcelamento da finta, a Câmara não deixa de reforçar a posição proeminente da Bahia ao dizer que, para satisfação do poder régio, “contribui mais do que as posses, o amor dos vassallos que, no serviço de Vossa Majestade, sabe tirar forças da fraqueza”¹⁷¹. Os súditos piedosos, que presenciam a própria ruína e lamentam por não poderem atender prontamente ao donativo real, são encarados como merecedores destes infortúnios de acordo com o sermão decorrente da procissão de penitência para desagravar a seca em 1735.

¹⁶⁸Ibid.: Fol. 6.

¹⁶⁹AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 56, Doc. 4819. *Parecer do procurador da Fazenda sobre o que o vice-rei André de Melo e Castro dá conta da miséria a que se acha reduzida a capitania da Bahia por causa da continuidade da seca*. Lisboa, 27 de julho de 1736. Fol. 2.

¹⁷⁰A carestia de escravos deve-se ao fato do “grande valor que tem nas Minas para onde vai a maior parte” chegada no Brasil pelo porto do Rio de Janeiro. A aquisição por senhores de engenho e lavradores da Bahia vem se tornando impossível porque os escravos e “tem subido a excessivo preço”. Ver em AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 59, Doc. 5016. *Parecer do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o estado de calamidade da seca na capitania da Bahia*. 7 fols. Lisboa, 6 de maio de 1737. Fols. 5-7.

¹⁷¹Ibid.: Fol. 7.

O procurador da Fazenda reforça em parecer a necessidade de se fazer missas, pregações e procissões no seio da cristandade para que Deus tenha misericórdia, proporcionando chuva em abundância¹⁷². Integrando estas medidas a serem tomadas para aplacar o ocorrido, a *Declamação moral* do frade Manoel Ângelo de Almeida suplica soluções sem antes execrar os habitantes da capitania pelo que aconteceu.

Sobre os ricos, enfatiza que a bancarrota, por terem suas fazendas e engenhos arruinados assim como negócios perdidos, é castigo pelas suas culpas que, “além de irremissíveis, são muito danosas, e seus erros muito prejudiciais”. As culpas dos ricos seriam naturalmente públicas porque não dão exemplo, “facilitam os súditos a caírem em piores maldades”, sem pedirem perdão por elas. Ainda que tentem, não escondem seus pecados e vícios “porque os olhos e ouvidos dos súditos não se apuram senão quando pecam seus superiores”¹⁷³.

Os pobres penavam porque, além da falta de água e mortandade do gado, a seca fez que com que padecessem “todos os mais frutos que costuma regularmente produzir com abundância este país”, sobretudo a base da alimentação, a mandioca. Buscando um alento, “a planta de feijão, milho, arroz e mais legumes se vai criando” pelo povo “com iguais esperanças de que seja fértil” com as chuvas do inverno¹⁷⁴.

Este quadro desanimador é sintoma do castigo preparado por Deus aos pobres com a seca: a fome. Pela *Declamação moral*, a fome afeta os pobres porque “ardem no fogo de tantos vícios”, principalmente aquele relacionado ao desprezo dos ofícios que exercem, em sua maioria ligados ao comércio. Este é só um dos graves defeitos porque não se vê

gente pobre e humilde mais viciosa que a do Brasil. Lançai os olhos por toda a cidade, pelas mais da América Portuguesa e por todos os recôncavos e sertões e lamentareis comigo nos mais humildes a desenvoltura dos mais escandalosos vícios¹⁷⁵.

O padre Nuno Marques Pereira complementa afirmando que “está hoje este Estado do Brasil, e principalmente a Cidade da Bahia, pior do que esteve a Cidade de Lima quando por semelhantes culpas foi castigada”¹⁷⁶. Pressagiando a seca e as suas terríveis consequências aos

¹⁷²AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 56, Doc. 4819, Fol. 2.

¹⁷³ALMEIDA, *Declamação moral...*, pp. 17-18.

¹⁷⁴AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 52, Doc. 4584, Fols. 6-7.

¹⁷⁵ALMEIDA, *Declamação moral...*, pp. 4-5.

¹⁷⁶PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, p. 441. O autor se refere ao terremoto que abalou o Peru em 1687.

habitantes da capitania, o peregrino continua comparando Salvador e Lima ao dizer que a primeira “deve temer algum castigo por causa dos grandes pecados que nela fazem seus habitantes tanto sem temor de Deus”¹⁷⁷.

Angola também poderia gerar comentários desta natureza no *Compêndio Narrativo* porque experimentava dificuldades em função da seca na mesma época em que acontecia a da Bahia que, como afirmava o conde de Sabugosa, “de semelhante não tem memória os mais antigos do país e se Deus nosso senhor não acudir com sua divina providência se reduzirão estes habitantes a ultima miséria e infelicidade; em Angola se padece o mesmo”. Inclusive, no parecer do procurador da Fazenda sobre a situação da Bahia, existe a recomendação de que o poder régio também ofereça assistência material a Angola¹⁷⁸.

A providência divina que o conde de Sabugosa pede em carta seria possível, para a *Declamação moral*, com o remédio espiritual dos ricos e pobres da Bahia aos pecados e vícios cometidos. O remédio consiste em cada cristão resgatar o amor por Deus para fazer um bom exame de consciência e se arrepender. Metaforicamente, trata-se do ato de abrir os olhos diante da luz divina e, assim, livrar-se da cegueira de uma má conduta. O único temor é que “a cegueira seja tal que aborreça a luz que se lhe puser diante”¹⁷⁹.

Resgatando as Sagradas Escrituras, a Reforma concebeu a justiça de Deus como marcada pelo contraste entre a retaliação e o perdão para decidir como se daria a transferência de cada um da vida terrena para a vida eterna. A justiça da retaliação é cobrada pelos agentes do disciplinamento porque conduz à remissão geral, ou seja, ao arrependimento como forma de expiação dos pecados e vícios, enquanto a justiça do perdão, de um Deus mais misericordioso, livra a cristandade da condenação eterna¹⁸⁰. Nesta lógica, o Sacramento da Penitência é a arma mais poderosa contra os danos que se abatem sobre todos por causa de uma punição, como a seca, de um Deus vingador.

O roubo da âmbula alia-se tanto aos pecados criminalizados como delitos quanto aos que não são para compor um retrato social em que a má conduta moral impera na Bahia setecentista merecendo a seca dos anos seguintes e as suas funestas consequências como

¹⁷⁷ Ibid.: p. 454.

¹⁷⁸ AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 52, Doc. 4584, Fol. 9; AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 56, Doc. 4819, Fol. 2.

¹⁷⁹ ALMEIDA, *Declamação moral...*, pp. 19-20.

¹⁸⁰ PROSPERI, Adriano. *Delitto e perdono: La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa Cristiana século XIV-XVIII*. Nueva edicióne riveduta. Bolonha: Piccola Biblioteca Einaudi, 2013, pp. 23-25.

demonstração da justiça divina. A reconciliação aplacaria o pleno exercício desta justiça, evitando que o pior aconteça no Juízo Final que se avizinha.

1.3.2 *Miríade de devoções: modelo de virtude para a exaltação e a piedade*

A Reforma católica preconizou a valorização dos Dez Mandamentos como código de comportamento para cumprir a moral desejada. O exercício do Decálogo dependia da preservação viva do amor a Deus e, conseqüentemente, da realização da Sua vontade¹⁸¹.

Neste sentido, a ideia de viver em perfeição pulverizou-se, não sendo apenas um ideal de vida monástica. A perfeição cristã poderia se dar em qualquer estado, considerando a articulação entre cuidado com a espiritualidade, vivência religiosa, moral orientada para boas ações e vida social. Sob o amor de Deus, portanto, a prática dos Mandamentos conciliava-se com o cumprimento dos deveres sociais e morais. O clero regular naturalmente foi o mais qualificado para promover o estímulo, alcance e conservação da perfeição, envolvendo-se numa produção escrita que trazia casos de leigos e religiosos com vida perfeita e a caracterização desse comportamento¹⁸², como fazem os *Pontos ou Apontamentos de Perfeição*, de 1748.

A obra evidencia, de antemão, que a perfeição de vida pode ser alcançada em qualquer estado, sobretudo o do matrimônio – público para quem se dirige – porque

se as coisas santas se devem tratar santamente um estado que não só é santo, mas é Sacramento, não necessita de mais razão ou demonstração alguma para se vir em conhecimento da santidade que requer e da perfeição de vida com que devem corresponde-lo os que o professam¹⁸³.

Mesmo que as pulsões temporais resultem inevitavelmente em pecados e faltas contra Deus, faz-se importante para a cristandade saber que os acertos e as recompensas são muito maiores se a prática das virtudes é abraçada enquanto forma de vida, já que Deus criou a humanidade “para que o amasse e merecesse” e não se nega “a nenhum que o quer”¹⁸⁴. Nutrir este amor incondicional é o primeiro passo para uma vida terrena virtuosa que põe a alma em

¹⁸¹BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente 1400-1700*. Trad. Maria Amélia Silva Melo. Lisboa: Edições 70, 1985, pp. 155-165.

¹⁸²FERNANDES, Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos..., pp. 35-36.

¹⁸³Biblioteca Nacional de Portugal, Manuscritos Reservados, cód. 12958. *Pontos ou Apontamentos de Perfeição para efeito de unir no Estado de secular e conjugal a vida perfeita com a comum e política e as obrigações cristãs com as pessoas e domésticos, dirigido a uma boa alma amante e pretendente desta santa união à qualidade, possibilidade e necessidade da mesma alma*. Lisboa, 1748, p. 3.

¹⁸⁴PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, p. 7.

perfeição podendo manifestar-se em três tipos: aquele primeiro, nascido do Sacramento do Batismo; o maior, que se adquire pela observância dos conselhos e documentos pios dos confessores e diretores de consciência; e o perfeito, que tem o caráter genuinamente incondicional porque “mostra ser a criatura toda de Deus, por Deus e para Deus em todos os seus movimentos e ações” de forma que não é a pessoa “que vive em si, mas Deus é que vive nela”¹⁸⁵.

O amor perfeito conduz à resignação e conformidade com a Sua vontade, a qual deve realizar-se vivamente, sem queixumes nem desinteresses. Além disto, do bom exame de consciência e da frequência dos Sacramentos, sobretudo a Penitência, os católicos que prezam pela perfeição em vida não devem esquecer para com Deus da oração. Os *Pontos* ressaltam que é preciso ter um modo específico de orar para que a perfeição seja alcançada: oral ou mentalmente, deve ser feita com ternura, usando palavras espontâneas porque saídas do próprio coração carregadas de emoção, além do que se deve escolher a mais conveniente ou necessária de acordo com as reparações a serem feitas por uma má conduta ou a manutenção do comportamento dentro do esperado. Podendo realizar-se em qualquer hora e lugar, a oração como penitência depois da confissão eleva a alma e abre espaço para que os fiéis aprendam e recebam as virtudes morais e espirituais¹⁸⁶.

A perfeição em vida exige que os católicos adotem certas posturas para com eles mesmos, dentre as quais a primeira é a obediência aos confessores e diretores, conformando-se em tudo que eles ordenarem – e mesmo que, ao longo da vida, necessite mudar um e/ou outro, afinal todos estão a serviço de Deus. A segunda exigência é a repartição do tempo para satisfação das obrigações espirituais e materiais, sem sobressaltos ou pressa para resolução das mesmas. Assim, o ideal é que “entre umas e outras ocupações” cada um “dê alguns espaços livres e desocupados em que os sentidos paussem e sosseguem para depois darem boa conta daquilo que os aplicarem” sem, todavia, lançar mão de demasiada folga¹⁸⁷.

Importa que os fiéis vistam-se moderadamente, pois “ainda que a perfeição consista no interior e repassa ao exterior, deve também nele mostrá-lo quem deseja cumprir com ela”. Deste modo, a recomendação é evitar excessos que demonstram apego material, como valer-se da produção de fábricas particulares e de tecidos caros – mesmo nas roupas íntimas – e no uso de ornatos como joias e pedras preciosas. Estas, segundo os *Pontos*, são aceitáveis por

¹⁸⁵BNP, Manuscritos Reservados, cód. 12958, pp. 10-14.

¹⁸⁶Ibid.: pp. 14-37; PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, pp. 467-468.

¹⁸⁷BNP, Manuscritos Reservados, cód. 12958, pp. 37-45.

costume nos Sacramentos do Batismo e do Matrimônio assim como em aniversários e ocasiões políticas, mas não são de bom tom em “dias de Igreja, de Jubileu, de confissão e comunhão, de missões, de preces públicas e quaisquer outros ordenados pela Santa Igreja”¹⁸⁸.

Vale destacar mais dois pontos de perfeição: a mortificação dos sentidos e a moderação da tristeza e da alegria. Sobre o primeiro, a obra explica que se origina do embate, que acontece dentro de cada um, entre a razão, guiada por Deus, e os apetites da carne, de sorte que quem adere a estes dá vazão aos pecados. Para dar vitória à razão, tem de lidar com “a pugna resistência e contradição que faz aos apetites e a toda a chusma das paixões e inclinações”, a própria mortificação. São os sentidos os espaços desse conflito e a mortificação é a arma eficaz para “ter o cuidado de fechá-los, não só para que não entre por eles o ilícito que possa perturbar a paz interior”, mas também para conservar o lícito. Desta forma, a mortificação não consiste na promoção da perfeição em si, mas no impedimento do avanço dos pecados¹⁸⁹.

Acerca do tempero dos sentimentos, os *Pontos* ressaltam que se trata basicamente da tristeza e da alegria, duas paixões tão naturais a todos que a falta delas indica ir contra a criação divina, mas o excesso de uma ou de outra não é adequado. A tristeza intensa ocasiona-se por grandes males materiais e espirituais e importa remediá-la fazendo confissão e pedindo a Deus conformidade e alegria, esta que, por sua vez, não precisa de advertências porque não traz temeridades ao espírito, mas também deve ser controlada dos mesmos modos. Metaforicamente, “a demasiada tristeza nas adversidades e alegria nímia das felicidades, tudo é terra e mostra ser ainda muito terreno o coração”, ou seja, torna os fiéis mais suscetíveis ao domínio do mundo material, que leva à perdição. A moderação é o ideal a ser seguido porque prova que “começa a reinar ou já reina o espírito e, conseqüentemente, a perfeição”¹⁹⁰.

A realização das ações trazidas pelos *Pontos* para uma vida perfeita tem o efeito de complemento da graça divina, o segundo estado de graça estabelecido em Trento. As disposições sobre o assunto enumeram três estados, presentes na vida de todos os fiéis: o primeiro é aquele em que a graça é gratuitamente concedida diante da incapacidade de cada um libertar-se do pecado original e dará lugar ao livre-arbítrio após o Batismo; já o segundo reivindica o incremento da graça recebida pelo cultivo da fé e de uma moral adequada à lei

¹⁸⁸Ibid.: pp. 45-50.

¹⁸⁹Ibid.: pp. 50-54.

¹⁹⁰Ibid.: pp. 54-60.

divina; e o terceiro enfatiza a recuperação desta mesma graça pela penitência, situação ocasionada por pecados e faltas¹⁹¹.

A manutenção do segundo estado de graça considerava a observância religiosa, elemento crucial para a estruturação do modelo de virtude e que poderia se dar na colônia através de uma profissão de fé no cotidiano entre o público e o privado. Indubitavelmente, as reformas religiosas do século XVI enfatizaram a importância da piedade pessoal, imposta na experiência individual do sagrado, para a salvação. Entretanto, no catolicismo, o papel da Igreja como principal intermediária e guardiã da ortodoxia incitou o cumprimento coletivo da conduta adequada. Logo, “a maioria das grandes práticas obrigatórias e das práticas facultativas de devoção” entremeava a vivência individual e coletiva, duplo movimento “contraditório na aparência e complementar na realidade”¹⁹².

Transposta na colônia, a imbricação entre piedade pessoal e devoções comunitárias concretizou o projeto político-religioso do disciplinamento na nova sociedade de modo que as afirmações dos Sacramentos, do Decálogo e da perfeição em vida contribuíram para fazer da nova sociedade forjada o *locus* da salvação de todos e cada um enquanto súditos e fiéis¹⁹³.

Deste modo, na Bahia setecentista, integrada à sociedade colonial, a vivência religiosa teve uma face marcadamente pública, a qual conviveu com uma postura mais interiorizada e individual dos preceitos da doutrina, estimulada no pós-Trento. A face privada caracterizava-se pela realização de rezas ao longo do dia, sobretudo a Ave-Maria, adereços nas portas das casas e, no interior delas, os oratórios com imagens, santos esculpido, terços, escapulários e mesmo quarto de santos entre as famílias mais abastadas¹⁹⁴.

Em festas do calendário litúrgico, missas, devoção a santos e rituais fúnebres, a cristandade professava a fé sob forte emoção ao gosto barroco. A dupla reiteração da uniformidade da crença no catolicismo e do papel proeminente da Igreja na sociedade colonial não se deu apenas sob esta profissão de fé comum, mas também pelas diversas maneiras de apropriação que “cada grupo, irmandade, corporação, eclesiástico ou civil, das mais diversas

¹⁹¹ SESBÔUÉ; GROSSI, Gracia y justificación..., pp. 253-267.

¹⁹²LEBRUN, François. As Reformas: Devoções comunitárias e piedade pessoal. In: DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (org.). *História da Vida Privada* – Vol. 3: Da Renascença ao Século das Luzes. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 76-78.

¹⁹³SABEH, *Colonização salvífica...*, pp. 413-420.

¹⁹⁴MOTT, Cotidiano e vida religiosa..., pp. 163-170.

instâncias” fazia dos valores de Antigo Regime como etiqueta e liturgia de poder nas festividades e cerimônias religiosas¹⁹⁵.

Mas o medo generalizado do Deus vingador com seus castigos, do Juízo Final e da condenação ao Inferno pelas más ações que estimulam a vigilância mútua não é suficiente para explicar esta demonstração apaixonada da crença: o disciplinamento social e religioso contava com a atuação consciente de um laicato que reforçava o modelo de virtude afirmando a sua observância coletivamente na vida social.

Neste sentido, é importante retomar o roubo da âmbula na Sé em 1729. Em carta de 28 de maio, o governador-geral, o conde de Sabugosa, conta que ordenou aos prelados das ordens religiosas para que remediassem o crime fazendo “preces e rogativas a Deus, a fim de que suspendesse o castigo, recíproco àquele temerário insulto”. Enquanto a Sé esteve poluta¹⁹⁶ continuaram todas essas demonstrações de consternação e após ter sido “desenviolada, se fez um sermão de Missão, e de noite uma procissão de penitencia, e com a chegada do Arcebispo¹⁹⁷, continuaram as freguesias desta cidade exemplarmente, a mesma diligência”¹⁹⁸.

Exigência tão importante quanto estas foi a realização de um tríduo de desagravo do sacrilégio “para cuja ação socorrem todos os voluntários” do qual provém um sermão que indaga:

Mas que é isto, meu Deus, e meu Senhor, torno a dizer, que é isto, se as circunstancias do desacato sacrilégio, que vimos neste Templo, foram agravantes todas, aonde estão os seus efeitos, ou algum dos seus castigos? porque nenhum se viu até agora, nem se verá neste tríduo, antes quando mais ofendido, vos vemos mais glorioso [...]¹⁹⁹.

¹⁹⁵Ibid.: pp. 170-178; MENDES, Ediana F. *Festas e Procissões Reais na Bahia colonial: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, pp. 112-113.

¹⁹⁶Os casos em que a Igreja fica “poluta” ou “violada”, estabelecidos pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, não incluem o furto. Entretanto, esta mesma legislação condena veementemente a usurpação dos bens da Igreja por “todas as pessoas, de qualquer estado, grau, ou condição que sejam”. Ver em VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, p. 253.

¹⁹⁷O arcebispo na época, D. Luiz Álvares de Figueiredo (1670-1735), se encontrava em visita pastoral no Recôncavo da Bahia quando do ocorrido.

¹⁹⁸AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 33, Doc. 3057. Fol. 2.

¹⁹⁹MELLO, Feliciano de. *Sermão de tarde na soleníssima festa e desagravo que fizeram no segundo dia do Tríduo os Reverendos Capitulares da Sé da Bahia ao sacrilego desacato, que ao Diviníssimo Sacramento se fez no Templo e Sé Catedral da mesma Bahia na noite de 21 para 22 de fevereiro deste presente ano de 1729. Pregou-o na dita catedral em o mesmo ano o R. P. Fr. Feliciano de Mello, lente atual e Mestre jubilado na*

A resposta é que não existiriam castigos divinos à cristandade porque não havia hóstia consagrada na âmbula, ou, metaforicamente, porque o Santíssimo Sacramento permaneceu triunfante no sacrário para desagravar o sacrilégio. Mas, por outro lado, observa que

as mãos que abriram o sacrário, e roubaram a âmbula, não tiraram nem levaram o Sacramento, não porque talvez o não intentasse esse miserável e desgraçado sacrilégio, porque quem com execução infernal das temeridades mais ímpias, perdendo o respeito ao Sagrado, e o temor a Deus, se atreveu com insolente ousadia a lançar as mãos às portas de um Sacrário, e temerariamente pegar na âmbula, cofre do Diviníssimo Sacramento, também violentamente levaria e roubaria o Sacramento²⁰⁰.

O sermão expressa, ainda, que o delito indigna a cristandade da Bahia cuja fé “tão firme, tão pura, tão constante, e tão zelosa [...]” não é capaz de atenuar o sacrilégio diante de Deus, apenas os cônegos da Sé porque “são generosos Irmãos, valorosos soldados e animosos Capitães” tal como os Três Reis Magos, cujas realeza, sabedoria e prudência davam o poder imprescindível para desagravarem a ofensa do reino de Judá ao nascimento de Jesus²⁰¹. Pedindo piedade pelo delito cometido, a cristandade manifesta necessidade interior de ser ainda mais observante – e, de certo modo, para compensá-lo, já que se apresenta devota demais para conviver com ele.

Imprescindível para uma vida virtuosa, que se encontra em batalha incessante com os desvios do mundo material, a observância é valorizada em outros acontecimentos que envolvem a cristandade da Bahia. Uma fonte possível para acessá-los é o sermão, a base escrita da pregação de tipo ocasional ou extraordinário e que se divide nos subgêneros encomiástico, de caráter elogioso e que pode ser fúnebre ou panegírico; eucarístico, preocupado em tratar da Eucaristia; deprecatório, onde traz súplicas e rogos; e gratulatório, onde evidencia júbilos e felicitações a Deus por graças alcançadas²⁰².

O sermão estrutura-se sob a oratória sacra baseada na retórica com o objetivo de dominar as massas, conhecer a realidade socioespacial de onde se origina e vigiar a integridade das almas contra os pecados e vícios. Assim, a retórica está longe de ser simples recurso literário porque indissociável do projeto disciplinador e salvífico da Igreja e do Estado

Sagrada Teologia e Doutor na mesma faculdade, pela Universidade de Coimbra, Religioso Carmelita observante e Filho da Província da Bahia. Lisboa: Oficina de Bernardo da Costa, M.D.CCXXX [1730], p.7.

²⁰⁰Ibid.: p.14.

²⁰¹Ibid.: pp. 23-28.

²⁰²MARQUES, *A parenética portuguesa...*, pp. 5-14.

que tem a pregação como estratégia de natureza persuasiva. No sermão, a oratória sacra está plenamente habilitada a produzir convencimento no público, de modo a selar uma identidade comum entre a cristandade e Deus dentro do Estado católico, compreendido como providencial para a comunicação da vontade divina²⁰³. A partir desta consideração, vale examinar alguns sermões pregados na Bahia setecentista como parte da constituição do modelo de virtude sobre a vivência religiosa coletiva.

Em 24 de junho de 1754, ocorreu a transladação das imagens de Nosso Senhor do Bonfim e Nossa Senhora da Guia da Igreja da Penha para a recém-inaugurada Igreja do Bonfim e o sermão feito em agradecimento por isto enfatiza que o bom fim, representado pela imagem de Jesus crucificado ou a Transfiguração da Cruz, é o episódio da trajetória de Cristo mais glorioso por indicar a redenção dos fiéis através do sofrimento de penas físicas²⁰⁴.

A Transfiguração da Cruz é mais poderosa que a da Encarnação porque nesta a redenção humana se dá por glórias alcançadas, sem sofrimento. A comparação continua quando o sermão demonstra que a Ressurreição não é maior do que a Cruz porque venceu a morte enquanto o Jesus crucificado dominou o Inferno, de sorte que “sobre a posse da chave da morte é mais gloriosamente soberana a posse da chave do Inferno” porque coroa o triunfo divino. O mistério do Santíssimo Sacramento também não é superior porque oferece graça para os observantes e ruína para os pecadores, enquanto a Cruz proporciona graça de forma irrestrita, comunicando o bom fim “aos maus como aos bons, aos justos como aos pecadores”²⁰⁵. Louvar e agradecer pela potência da Transfiguração da Cruz é essencial para a cristandade buscar a perfeição e salvar a alma, resignando-se sempre quando a Justiça divina impuser dissabores que parecem difíceis de suportar.

²⁰³MARQUES, João Francisco. A palavra e o livro. In: AZEVEDO, Carlos (dir.). *História Religiosa de Portugal: Humanismos e Reformas*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 377-443; PÉCORRA, Alcir. Sermões: O modelo sacramental. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. II. São Paulo: Edusp, Fapesp, Hucitec, Imprensa Oficial, 2001, pp. 717-734, Col. Estante USP – Brasil 500 anos.

²⁰⁴OLIVEIRA, Antônio de. *Sermão do Senhor Jesus Crucificado com o título do Bonfim na transladação da sua milagrosa imagem, que se fez da Capela de N. Senhora da Penha de Itapagipe da Cidade da Bahia para o seu novo templo, que fundarão e dedicarão ao mesmo Senhor o Juiz, e mais irmãos da Mesa atual da sua irmandade, (colocando-se juntamente a Imagem de N. Senhora da Guia) celebrada a 24 de junho de 1754. Pregado por seu autor Antônio de Oliveira, Sacerdote do habito de São Pedro, Mestre em Artes, e Teólogo dos Estudos Gerais da Companhia de Jesus da mesma cidade da Bahia, e neles muitas vezes Examinador de Filosofia, Missionário Apostólico por S. Santidade, e Visitador Geral que foi do Sertão de Baixo, e da cidade de Sergipe Del Rey com o poder de crismar, &c. E dedicado ao mesmo Juiz e mais irmãos da dita Mesa pelo padre Antônio Gonsalves da Costa, capelão do Novo Templo do Senhor Jesus do Bom Fim*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa. 1755. Col. Joaquim Ignácio da Cruz, p. 21.

²⁰⁵Ibid.: pp. 14-52.

Um deles possivelmente foi o falecimento de D. João V em 1750, lamentado em exéquias realizadas na Bahia por ter interrompido um longo e próspero reinado. Mas as mesmas exéquias creem que a morte, para o rei, foi um triunfo porque “a sua virtude e o seu bom regime não considerava a morte como o fim da vida, senão como princípio da eternidade”. A primeira oração fúnebre determina que, nesta concepção, devem se mirar os bons e virtuosos que, como o rei, tem de se empenhar em vida para exercitar a razão, ter prudência e agir com justiça²⁰⁶.

Outras virtudes do Magnânimo são listadas em segunda oração fúnebre para reforçar o triunfo da eternidade da sua alma *post mortem* e envolvem desapego e desinteresse das riquezas materiais pela profunda devoção às riquezas celestiais; benevolência, carinho e generosidade com todos; bem-aventurança, pela reverência ao sacerdócio; e comedimento dos apetites da carne para a glória da alma²⁰⁷. A despeito do caráter encomiástico das exéquias²⁰⁸, a virtuosidade de D. João V é em grande parte uma representação empreendida por ele para unir a grandeza da Monarquia à preponderância da Igreja católica no exercício de um poder-espetáculo, marcado pelo exagero barroco²⁰⁹.

De um lado, a trajetória de vícios e escândalos é omitida das lamentações da sua memória, revelando a hipocrisia partilhada entre o soberano e a cristandade do além-mar, mas, de outro, a exaltação de qualidades lembra que, em qualquer ocasião, é oportuno manter uma vida virtuosa. O Magnânimo, então, se torna um exemplo a ser seguido, de quem se suplica

[...] querer só sua graça, querer só sua vista, querer o que neste mundo se deve querer, e procurar; porque deste modo, e só por este modo, vos imitaremos na vida,

²⁰⁶PAYVA, Amaro Pereira (suposto). *Primeira Oração Fúnebre nas exéquias que se fizeram no estado do Brasil à morte do fidelíssimo Rey Nosso Senhor D. João V, na Sé da Cidade da Bahia, disse-a uma voz não menos sentida que lastimada; Segunda Oração Fúnebre nas exéquias que se fizeram, no Estado do Brasil, com o mesmo texto do tema referido na Primeira, à morte do fidelíssimo Rey nosso senhor D. João V, na Misericórdia da Cidade da Bahia. Disse-a a mesma voz por diferente modo, e estilo; não menos sentida, que lastimada.* Lisboa: Oficina de Francisco da Silva, M.D.CC.LII [1752]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz, pp. 3-21.

²⁰⁷Ibid.: pp. 27-40.

²⁰⁸Sobre as exéquias e o culto à memória e à conduta dos reis, ver SOBRAL, Luciana Onety da Gama. *A Morte como Escola: A presença da pedagogia do bem-morrer na cidade da Bahia (1640-1759)*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014, pp. 68-92. Especificamente, sobre os ritos fúnebres em torno de D. João V no Império Português, ver SMITH, Robert. “Os Mausoléus de D. João V nas Quatro Partes do Mundo”, *Revista da Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa*, Lisboa, tomo XXI, 2ª série, nº 1, 1955, pp. 126-153.

²⁰⁹BEBIANO, Rui. *D. João V: Poder e Espectáculo*. Aveiro: Livraria Estante, 1987, pp. 100-150.

vos seguiremos na morte, e vos acompanharemos na eternidade, donde essa bem-aventurada e ditosa alma descansa²¹⁰.

Inspira também a fé, devoção e virtuosidade de um clero que contraria a pecha de pouco exemplar de D. Luís Álvares de Figueiredo no relatório *ad límina* de 1733. Num sermão do dia de Reis em 1746, em que houve profissão dos votos por duas noviças no Convento da Lapa, destaca-se como ambas cultivaram virtudes que são possíveis a qualquer um: a pobreza voluntária, a pureza dos pensamentos²¹¹ e a obediência aos mais velhos como à semelhança de Deus. Estas qualidades reafirmam a representação das religiosas como rainhas filhas de Mãe Santíssima e esposas de Jesus Cristo, conquistando, assim, a glória divina²¹².

Do mesmo modo esteve Santa Teresa de Jesus, homenageada em pregação no Convento da Bahia em 15 de outubro de 1751. A ideia defendida no sermão é que a santa é dotada de natureza, graça e glória, as três ordens que lhe fazem um milagre da onipotência divina. Na natureza, o corpo da santa manteve-se íntegro e incorruptível, nível quase inalcançável aos humanos; na ordem da graça, está a virtuosidade da vida e da obra da santa, que lhe conduziu a ter na morte o princípio da vida eterna; e na glória, o cultivo que a santa fez do amor de Deus²¹³.

A onipotência divina passada para Santa Teresa de Jesus, tornando-a “assombro da natureza, prodígio da graça e espelho da glória”, estende-se dela para a ordem dos carmelitas descalços, de onde realizou as suas boas obras sendo freira. Os carmelitas, então, podem sentir “a proteção divina pelo aumento de virtudes, e letras, com que tem florescido” não só na Bahia, mas em todo o mundo²¹⁴.

²¹⁰PAYVA, *Primeira Oração Fúnebre...*, pp. 39-40.

²¹¹O sermão se refere como segunda virtude das noviças à castidade virginal, que não só designa o celibato, mas também a fuga de “trato e conversação mundana para conservar puros e castos os pensamentos”, aspecto imprescindível a todos. Ver em SERPA, José de Oliveira. *Sermão da Santíssima Virgem Maria Nossa Senhora da Lapa, exposto o Santíssimo Sacramento, na tarde do dia de Reis, em que professarão duas Religiosas Afilhadas da mesma Senhora, e ultimo dos cinco festivos pelas Profissões das novas Religiosas da Conceição no ano de 1746 dedicado ao senhor Sebastião Borges de Barros por seu autor o R. Padre José de Oliveira Serpa, Presbítero secular baiense*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1751. Col. Joaquim Ignácio da Cruz, p. 14.

²¹²Ibid.: pp. 7-19.

²¹³SERPA, José de Oliveira. *Sermão da seráfica matriarca e mística doutora Sta. Teresa de Jesus, exposto o Santíssimo Sacramento, na sua Igreja do Convento da Bahia, dedicado ao preclaríssimo senhor doutor Manoel Antonio da Cunha de Soto-Mayor por seu author o R. Padre José de Oliveira Serpa, Presbítero secular baiense que o pregou em 15 de outubro de 1751*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, MDCCLIII [1753]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz, pp. 9-33.

²¹⁴Ibid.: pp. 37-39.

A inspiração em santa Teresa de Jesus e nas religiosas do Convento da Lapa reforça a possibilidade da perfeição em vida para exaltação da cristandade como exemplar. Levariam os humanos praticamente a se tornarem deuses, principalmente pela comunhão com Deus no Santíssimo Sacramento.

O sermão do Santíssimo Sacramento pregado pelas festividades do Corpo de Deus em junho de 1745, defende que a inteireza da Eucaristia para todos está no fato dela ser o próprio Cristo. Numa analogia com a capitania da Bahia, este sermão defende que Cristo é a baía de Todos os Santos e a cristandade é Salvador. Como a baía, Cristo tem entrada estreita e interior largo porque é árdua a luta contra as más ações para viver em perfeição no amor divino. Em contrapartida, a larga e acolhedora Salvador não é mais importante a ser acessada como é a baía porque dela faz parte, tal como faz a eternidade da alma do amor de Deus, o qual deve ser incessantemente perseguido. Quem comunga recolhe-se em Deus que, “independente, de nada carece” e concede esta dádiva pela Eucaristia, “maior maravilha do que o de se dar o mesmo em dádiva à sua criatura que tanto dele necessita”²¹⁵.

Uma vez dentro de Deus como cidade de Salvador na baía de Todos os Santos, a cristandade faz grave ofensa quando peca saindo dele e é “tão maior esta desgraça” pela desatenção cometida que Deus oferece um castigo à altura. Ainda que a reconciliação seja sempre possível pela busca renovada em estar dentro de Deus, os castigos são graves para quem se aparta na mesma medida em que as graças e assistências são grandiosas para quem se mantém observante²¹⁶, o que serve de alerta para os fiéis.

Já é sabido, com o sermão de inauguração da Igreja do Bonfim, que a Transfiguração da Cruz é maior que a Eucaristia, mas esta é a que a cristandade acessa mais plenamente pela sua condição humana, como argumenta o sermão pregado na Sé no domingo da Oitava do Corpo de Deus em 31 de maio de 1750.

²¹⁵OLIVEIRA, Antônio de. *Sermão do Santíssimo Sacramento pregado em a Soleníssima Festa do Corpo de Deus da Sé Catedral da Cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos em 20 de junho de 1745. Por seu autor Antônio de Oliveira, natural da cidade de Lisboa, Sacerdote do Hábito de S. Pedro, Mestre em Artes e Teólogo dos Estudos gerais da Companhia de Jesus da mesma Bahia, e neles Examinador da Filosofia por várias vezes, e Missionário Apostólico por Sua Santidade, oferecido ao mesmo senhor sacramentado por um irmão do mesmo sacramento da dita Sé que serviu de Juiz no ano de 1744 até este de 1745 que à tua custa manda imprimir, e dá a luz para maior honra, e gloria do mesmo senhor, em memória dos plausíveis cultos com que na ilustre Irmandade do Santíssimo da mesma Sé é servido o soberano Mistério Eucarístico*. Lisboa: Oficina dos Herdeiros de Antônio Pedroso Galram, MDCCLXVI [1746]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz, pp. 16-19.

²¹⁶Ibid.: pp. 30-31.

Se o sermão de 1745 enfatiza que o Santíssimo Sacramento é Cristo, o sermão de 1750 vai mais longe ao explicar que a Eucaristia alia Pai, Filho e Espírito Santo em corpo e sangue transubstanciados no pão e no vinho que, primeiramente, foram divididos com os apóstolos tornando-os deuses. Em seguida, passaram a ser partilhados com toda a cristandade, também lhe divinizando. Esta ceia é a maior do mundo, já que tem “todas as riquezas da glória” e sabores infinitos, como trouxe à tona a *Merenda Eucarística* (1677). Se no mistério da Trindade todos são criados à imagem e semelhança de Deus, na Eucaristia recebem e participam dessa única essência por vontade divina e, assim, se divinizam²¹⁷.

Mas, de um lado, esta divinização traz à alma humana razão para continuar observante e em aprimoramento da natureza, da graça e da glória, e de outro expõe a sua maior imperfeição: viver no mundo material onde partilha da Transfiguração da Cruz, ou seja, da essência divina pela representação humana de Cristo crucificado²¹⁸.

A preocupação desses sermões em realçar o valor de uma vida perfeita em todos os seus pormenores dialoga com uma vivência religiosa pública e coletiva marcada pela devoção que não escapa aos agentes do disciplinamento promotores do modelo de virtude. Consolidado por eles e pela própria cristandade, esse modelo não só prova que os católicos da metrópole religiosa marcam sua posição de espelho por observarem na prática os ideais de perfeição, mas também que, estando ao sabor da condição humana, se envergonham dos seus erros, resignam-se dos castigos divinos e suplicam perdão a favor de continuarem num bom caminho.

Entretanto, a cristandade apresentava uma vivência religiosa que não se restringia fidedignamente a seguir os aspectos necessários para a perfeição, materializações do cumprimento do modelo de virtude. Por outro lado, procura afastar-se do modelo de vício porque temia o seu destino, mas, sem considerar tanto que poderia reiterá-lo na prática. Diálogos entre formas diferentes de crer no catolicismo, manifestadas pelos mais diversos sujeitos que compunham a sociedade da Bahia do século XVIII, com o processo de

²¹⁷OLIVEIRA, Antônio. *Sermão do Santíssimo Sacramento, Pregado na Magnífica, e Sumptuosa festividade, que a este Mistério consagraram os Irmãos do Senhor da Catedral da Bahia na Domingo infra Octavam do Corpo de Deus em 31 de Maio de 1750 sendo juiz desta Irmandade o muito reverendo senhor doutor Antônio Gonçalves Pereira, a quem se dedica o seu autor Antônio de Oliveira Sacerdote do habito de São Pedro, Mestre em Artes, e Teólogo dos Estudos Geral da Companhia de Jesus da mesma cidade da Bahia, e neles muitas vezes Examinador de Filosofia, Missionário Apostólico por S. Santidade, e presente Visitador que foi da cidade de Sergipe Del Rey, e do sertão de baixo*. Lisboa: Oficina de Joseph da Costa Coimbra, M.D.C.C.LII [1752]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz, pp. 5-21.

²¹⁸Ibid.: pp. 28-30.

disciplinamento em vigor através dos modelos de comportamento, mas também de atribuições de condutas desejadas ou indesejadas a determinados grupos sociais, dão a tônica do exame das condutas morais de alguns habitantes da capitania no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

Os pecados e vícios da cristandade: diálogos incitados pela religiosidade colonial

Faz-se importante o aprofundamento na realidade vivida pelos diferentes habitantes da Bahia no século XVIII para avaliar as dissensões e acordos estabelecidos por eles, nas suas próprias formas de crer, com os modelos de comportamento. A religiosidade colonial combinou o catolicismo com religiões africanas e indígenas resultando num diálogo com o processo de disciplinamento social e religioso imposto pelos agentes eclesiásticos e civis.

Sob a ótica dos processos legados pela instituição mais repressiva da Igreja, a Inquisição, e de outros discursos de teologia moral, descortinou-se um leque de pecados, vícios e faltas da cristandade do Arcebispado que permitem a captura de diversas experiências de fé, devedoras de um universo cultural rico. Ao mesmo tempo, evidencia-se também a atribuição realizada pelos agentes disciplinadores e consolidada no setecentos, de certos tipos de comportamento a grupos sociais específicos.

Assim, a análise enfoca primeiramente o clero, cujas condutas desviantes deveriam ser rigorosamente descobertas e punidas por ferirem, mais do que qualquer grupo, o catolicismo já que se esperava dele o exemplo e o zelo pela virtude de toda a cristandade; segue de forma extensa o laicato que vivia o catolicismo por meio de costumes lidos pelos agentes disciplinadores como impróprios e, por conseguinte, traços autênticos da insolência e da presunção conservada entre seus mais diversos membros; e, por fim, se debruça sobre escravos e libertos, alvos de estigmatização dos agentes disciplinadores por não esconderem nas suas condutas o reforço das religiões originárias da África Ocidental estando convertidos ou não à doutrina católica.

2.1 *“Caiu no absurdo de celebrar missa”*: os pecados dos clérigos

Criado em 1536, o Santo Ofício português desenvolveu um aparato jurídico-administrativo imprescindível para o processo de disciplinamento. Repousava na hierarquia cujo cume era composto pelo Inquisidor-geral, o Conselho Geral e os tribunais com inquisidores, mas também funcionava como um sistema polissinodal, já que nele subsistiam as autoridades fundamentais do papado e da Coroa. Isto não significava que todas as suas

decisões judiciais precisassem da anuência de ambas: regularmente, tudo se findava no âmbito inquisitorial²¹⁹.

O Santo Ofício absorvia cargos civis e eclesiásticos do Estado português compondo uma constelação de funcionários ligados por liames de subordinação e obediência, o que denotava o seu duplo caráter. Assim, se faziam presentes, tanto na metrópole quanto nas colônias,

Comissários, Visitadores das naus e das livrarias, Qualificadores, Promotores, Procuradores das partes, Notários, Meirinhos, Solicitadores, Tesoureiros, Alcaides dos Cárceres, Guardas, e pessoal a serviço do Inquisidor-Geral, do Conselho e dos Tribunais, tais como Capelão, Médico, Cirurgiões, Barbeiros, Dispenseiros, Cozinheiros, Porteiros da Casa e Mesa do Despacho²²⁰.

A base desta estrutura contava com os familiares, pessoas laicas que, sem abandonar as suas ocupações, asseguravam a participação dos fiéis no controle inquisitorial da ortodoxia policiando as consciências, participando de inquéritos e efetuando prisões. Peça fundamental da engrenagem do Santo Ofício, os familiares, assim como os outros cargos, tinham formas de ingresso rígidas que diziam respeito ao caráter, cultura, genealogia e posses²²¹.

Na América Portuguesa, este quadro de funcionários contribuiu para captar condutas irregulares dos clérigos que não correspondiam ao ideário moral de uso do livre-arbítrio para o cumprimento das leis divinas e, sobretudo, ao ensinamento e observância da fé no seio da cristandade. São comportamentos que advogavam menos pela reiteração de uma colônia que inexoravelmente conduz à relaxação dos costumes e mais pela relação intrínseca com uma religiosidade estruturada nas crenças mágicas e proféticas organizadas em torno dos repertórios culturais europeus, tanto católicos quanto judaicos, mas também africanos e indígenas²²². Assim se confirma na conduta do padre Manuel Lopes de Carvalho.

A denúncia contra o padre foi feita em 20 de outubro de 1723 por Francisco Mendes de Carvalho, o qual informou ao Santo Ofício que, na Igreja de Nossa Senhora da Saúde em Lisboa e “perante o mesmo denunciante e mais pessoas”, o religioso disse que o Concílio de Trento era herético, que os judeus só erravam em negar a vinda de Jesus Cristo porque os seus costumes deviam ser também professados pelos cristãos, pois “Cristo não derogara a lei de Moisés, antes a ampliara”. Disse ainda que “se não fosse a Santa Inquisição” seria judeu e que

²¹⁹BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 403-404; SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, pp. 115-119.

²²⁰SIQUEIRA, *A Inquisição Portuguesa...*, p. 124.

²²¹Ibid.: pp. 173-181.

²²²MARCOCCI; PAIVA. *História da Inquisição Portuguesa...*, pp. 323-324.

o Anticristo já viera ao mundo e não era homem. O denunciante alegou que o padre Manuel era arrogante a ponto de dizer que todos os seus posicionamentos sobre a fé católica desafiariam os teólogos por anos²²³.

O padre Manuel Lopes era sacerdote do hábito de São Pedro, nascido na Bahia, onde se ordenou e residiu, mas, no momento, morador de Lisboa. Demonstrava acentuada erudição ao defender suas percepções da fé católica, lidas como heréticas e criptojudaismas na Mesa do Santo Ofício. Merece destaque a afirmação de que “a Igreja alexandrina, conforme são Jerônimo, sempre fora judaica e a extinção das cerimônias judaicas fora causa de se introduzirem as heresias”. Acrescenta que o clero, desde que se constituiu por influência romana, esquece-se da verdadeira religião católica ao proferir as verdades do Evangelho que “são aleivasas contra a sinagoga, urdidas pelo Demônio para oficina de heresias” e para que os católicos não vivam como a Igreja dos primeiros tempos, tida por ele como legítima porque prezava pela forma em que viveu Cristo²²⁴.

Também apresenta uma extensa defesa de que a celebração da Páscoa deveria acontecer aos sábados. Para o religioso, “foi introduzida por Constantino Magno em uma lei encontrada à Divina, por fundamentos fúteis e blasfemos. Que em mudar o sábado pelo domingo deixara a Igreja e a Pátria pela Idolatria e a Religião pela Superstição”. A razão pela qual o sábado é o ideal residiria no fato de que a crucificação aconteceu por um dia e uma noite afinal “não daria Pilatos licença para tirarem Cristo da Cruz tão depressa por não parecer que fazia justiça dos homens”. Depois, Cristo ficou no sepulcro por doze horas e, no sábado pela manhã, já estava ressuscitado²²⁵.

O religioso propugnava ainda que D. João V era o monarca escolhido para restabelecer a Igreja verdadeira, que seria a primitiva porque marcaria o retorno das práticas judaicas. Sobre isto, reafirmava que “a Lei dos cristãos instituída por Cristo é a mesma dos judeus sem

²²³Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa, processo nº 9255, fol. 20 e 20v. Proposições como estas assemelham àquelas proferidas por cristãos-novos que se estabeleceram na Bahia desde o século XVI e foram substancialmente perseguidos por manterem costumes judaizantes. Indubitavelmente, o criptojudaísmo e os cristãos-novos mantiveram-se como o maior alvo da Inquisição portuguesa ao longo da sua existência dentro dos limites do Império como demonstra NOVINSKY, Anita. *Cristãos-Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972, 238p.

²²⁴ *Ibid.*: fols. 617v e 618.

²²⁵ *Ibid.*: fols. 619v e 620.

nenhuma outra discrepância” a não ser o acréscimo de alguns sacramentos²²⁶ – embora o sacerdote se ressentia que a Igreja desprezou a circuncisão²²⁷.

Segundo o padre Manuel Lopes, os judeus conservaram a Igreja atinente à vontade de Cristo porque, entre os católicos, “só é formosa e pura quanto aos mistérios da Fé [...], mas no que toca aos costumes que a seus filhos manda ensinar e praticar estava cheia de muitos erros que o Demônio nela semeou”. Por isto, “Deus lhe há de tomar estreita conta” e, para o réu, não tardará. A Igreja católica não deveria se considerar mais bem assistida por Ele porque seus “doutores e profetas a enganaram” e desprezam a verdade divina, além de corrompê-la nos costumes desde o princípio, “começando pelos gregos e romanos”²²⁸.

Curiosamente, o padre Manuel Lopes culpou os clérigos pela decrepitude da Igreja ao mesmo tempo em que era visto por ela como herege e, portanto, parte da corrupção dos costumes que devia ser combatida. Mas a visão que ele tinha de si mesmo deu mostras de que era bem diferente ao assumir suas culpas. Indagado pelo Santo Ofício se havia alguma ascendência judaica, afirmou que, por conhecer a verdadeira religião, “se considera homem racional e não bruto sem discurso e, portanto, judeu e não gentio”, mas em relação “à origem, dos seus avós ele se reputava por gentio a que chamava cristão velho”, embora se fosse judeu por origem, “não se arrependeria, antes folgaria muito”²²⁹.

Além disso, reconheceu que a Inquisição lhe considerava um herege, reiterando a sua heresia “por se opor e encontrar ao que manda e ensina a Igreja, mas que o fazia pelo mesmo Deus o ensinar”. Estava convicto de que devia seguir a verdadeira religião que Deus lhe ensinava, mesmo porque Ele “o constituiu profeta para anunciar a subversão de Roma pelos erros da Igreja”. Assumia-se, assim, como um verdadeiro messias diante do Santo Ofício enfatizando que tinha revelações sobre a verdadeira fé em sonhos²³⁰.

É importante notar que esta série de afirmações e posturas do padre Manuel Lopes confirmava o interesse do Santo Ofício pelos erros de doutrina que se manifestavam em ideias

²²⁶ Ibid.: fols. 618v e 619; MARCOCCI, PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa...*, p. 323.

²²⁷ Para o sacerdote, a manutenção da circuncisão era imprescindível para o catolicismo porque os judeus “obravam bem” neste aspecto sendo guardiães da Igreja verdadeira. Perguntado pelo Santo Ofício se praticou a circuncisão, padre Manuel Lopes responde que não era circuncidado “pelo modo que foram os filhos de Israel”, mas que teve uma circuncisão sonhada, a qual se afigurava como uma revelação divina para trazer à luz da verdadeira religião não só a Inquisição, mas toda a cristandade. Ver ANTT-IL, processo n° 9255, fols. 20, 629 e 629v.

²²⁸ Ibid.: fols. 625, 625v e 626v.

²²⁹ Ibid.: fol. 628v.

²³⁰ Ibid.: fols. 633v, 634 e 634v; MARCOCCI, PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa...*, p.323.

contestatórias ao catolicismo e em comportamentos infratórios dos Dez Mandamentos ou dos Sacramentos, sobretudo pelo fato de que a presunção costumeira de que os indivíduos processados insistiam no pecado, recusando-se a qualquer emenda e urdindo maneiras de burlar o disciplinamento, deu aqui lugar à certeza. Sendo assim, o preço pago pelo religioso foi enunciado em auto de fé de 1726: excomunhão maior, confisco de bens, desligamento definitivo das suas ordens e “relaxado à justiça secular, a quem pedem com muita instância se haja com ele benigna e piedosamente e não proceda à pena de morte”, antífrase que encarnava a misericórdia da Inquisição para isentá-la de qualquer culpa pela execução sumária que invariavelmente aconteceria²³¹.

A Inquisição portuguesa evocou as imagens de misericórdia e de justiça como umbilicalmente ligadas para o exercício do seu poder. Cada uma tinha peso variado ao sabor dos delitos cometidos, mas dentro de um mesmo *modus operandi* que privilegiava o segredo processual no acolhimento de denúncias, na inquirição de testemunhas, na prática de tortura para arrancar confissões e na própria confissão como máxima prova de justiça. Com este repertório, a Inquisição sofisticou o aparelho judiciário típico de Antigo Regime no qual se inscrevia²³².

Tanto no reino quanto no Império, este aparelho tinha como expoente as *Ordenações Filipinas* (1603). Base da justiça secular, as Ordenações refletiam iniciativas de controle do Estado “seja em assuntos referentes à fé católica, à preservação da soberania do monarca e outros costumes da época”. Não há dúvida de que expressavam este controle pelo estímulo à vigilância mútua dos indivíduos e por uma intensa pedagogia do medo e da vergonha a fim de que houvesse a manutenção da ordem social pela internalização de uma conduta moral adequada para súditos e fiéis²³³.

A Inquisição portuguesa se aproximou das Ordenações nesses aspectos, mas também do monopólio da violência física. No Santo Ofício e nos tribunais civis, a execução das sentenças incluía penas entre o suplício e a correção, manifestações do balanceamento entre justiça e misericórdia. As penas poderiam ser jejuns, instruções na fé, açoites, reclusão, degredo,

²³¹ ANTT-IL, processo nº 9255, fols. 647v e 648; VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 252; VAINFAS, Ronaldo. Justiça e misericórdia: reflexões sobre o sistema punitivo da Inquisição portuguesa. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luíza Tucci (orgs.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro, São Paulo: Expressão e Cultura, Edusp, 1992, p. 148.

²³² VAINFAS, *Justiça e Misericórdia...*, pp. 151-154.

²³³ MONTAGNOLI, Gilmar A. *Justiça e Configuração social: As Ordenações Filipinas como elemento educativo na América Portuguesa (século XVII)*. Tese de Doutorado em Educação – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade de Maringá, Maringá, 2017, pp. 92-93; pp. 155-159.

trabalho forçado nas galés, confisco de bens e pena capital – esta cada vez mais incomum no Santo Ofício ao longo do século XVIII²³⁴.

A maior diferença entre o Santo Ofício e os tribunais civis e episcopais talvez resida no modo como as sentenças eram aplicadas: a execução da maioria das penas inquisitoriais virava um espetáculo ostentatório nos autos de fé²³⁵ onde, com a presença dos membros da Inquisição e das elites de Lisboa, havia a procissão dos réus marcados pelo uso de um hábito penitencial e alvo fácil das ofensas e agressões da multidão curiosa que lhes assistia. Esta é uma pequena mostra de um rito complexo que ganhava sentido por todos os atos que lhe compunha ao longo da existência do Santo Ofício, como os lugares ocupados por cada grupo, as posturas, os gestos e as palavras fixadas²³⁶.

Ainda que funcionasse como “um espetáculo preparado para mostrar o vigor e o alcance da Inquisição e de sua doutrinação pelo medo, clara mostra a todos que assistiam do que ocorreria com quem se atrevesse a desrespeitar a fé católica”, o auto de fé é um rito de dupla origem: litúrgica, na organização das procissões, no canto dos hinos, na declamação dos salmos, na concepção do palco e na abjuração; e jurídica, na organização do processo penal e da sentença e na classificação e definição da tipologia dos crimes e das penas. É a combinação deles que produz, portanto, um todo homogêneo responsável pela materialização da visão de mundo católica e do papel fundamental da Igreja na perpetuidade dela²³⁷.

Na segunda metade do século XVIII, o auto de fé como um espetáculo massivo e exemplar conheceu seu declínio pela emergência de novos mecanismos de controle social, fora do âmbito da Igreja, e uma desdramatização da heresia. Optou-se, então, por uma maior discricção do rito com a diminuição do espaço onde ele ocorria e a conclusão dos julgamentos

²³⁴Ibid.: pp. 155-156. Sobre a pena de morte, Vainfas informa que na segunda metade do século XVIII, a Inquisição quase não condenava os réus a ela e, antes de abolida na prática, a pena sempre foi a de fogueira precedida pelo garrote àqueles que reafirmavam sua fé católica e pediam misericórdia das culpas, caso contrário ardiam vivos. Ver VAINFAS, *Justiça e Misericórdia...*, pp.151-154.

²³⁵Sobre a dimensão festiva dos autos de fé, ver NAZÁRIO, Luiz. *Autos de Fé como espetáculo de massa*. São Paulo: Humanitas, 2005,207p.

²³⁶BETHENCOURT, *História das Inquisições...*, pp. 220-221; ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Entre a coerção e a misericórdia: sobre o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Portugal. In: ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (orgs.). *Religiões e Religiosidades: Entre a tradição e a modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010, pp. 110-111, Col. Estudos da ABHR.

²³⁷ASSIS, Entre a coerção e a misericórdia, pp. 110-111; BETHENCOURT, *História das Inquisições...*, pp. 274-277.

com a leitura de sentenças em tribunal até que o Regimento da Inquisição de 1774 limitou sua realização para crimes excepcionalmente graves²³⁸.

Enquanto existiram como grandes cerimônias, os autos de fé reforçavam a posição da Inquisição como pilar da Igreja militante com um quadro sólido de pessoal, uma cultura jurídica identificável e segura sob ingerências régia e papal, forte impregnação social e capacidade de adaptação a diferentes contextos políticos, sociais e culturais, sobretudo no âmbito imperial, aspectos que garantiram a sua longevidade em Portugal por três séculos. Por outro lado, a manutenção de violências, arbitrariedades e demasiada burocracia tornaram o Santo Ofício português alvo de críticas²³⁹ e de desrespeitos nos dois lados do Atlântico por parte do clero. Alguns deles ganharam a forma de faltas morais e sexuais que, indubitavelmente, tiveram bastante visibilidade no Santo Ofício uma vez que um comportamento irrepreensível do clero reforçava a excelência do seu estado no pós-Trento²⁴⁰.

Entretanto, se a fornicação e o amancebamento se mantiveram sob a jurisdição dos tribunais episcopais, a sodomia, a solicitação e os clérigos que misturavam o Sacramento da Ordem e o do Matrimônio caíram na esfera inquisitorial. Este último caso é interpretado pelo Regimento da Inquisição de 1640 como uma modalidade de bigamia ao dizer que era proibido “o clérigo que, tendo ordens sacras, se casar por palavras de presente na forma do sagrado Concílio Tridentino” ou “qualquer homem leigo sendo casado” deixar sua esposa e, sem consentimento dela nem os requisitos legais, se ordenar. O indivíduo que cometesse este pecado resultava em “sentir mal o sacramento do Matrimônio e da Ordem, ao qual anda anexo o voto de castidade”, os quais seriam invalidados simultaneamente²⁴¹.

Sem distinção entre aqueles que largaram os votos e contraíam matrimônio e os que deixaram o casamento para ingressar no clero, os “casadouros”, como eram popularmente

²³⁸ BETHENCOURT, *História das Inquisições...*, p.284; BRAGA, Isabel Drumond. Auto de fé, Portugal. In: PROSPERI, Adriano (dir.). *Dizionario storico dell' Inquisizione*. Vol. 1. Pisa: Edizione della Normale, 2010, pp. 123-124.

²³⁹Sobre os críticos, vale notar aqueles entre o clero regular que propagandeavam seus posicionamentos contra o Santo Ofício em ritos litúrgicos e panfletos durante a Restauração (1640-1668) como demonstra MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício Português (1605-1681)*. Tese de Doutorado em História – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013, 246p.

²⁴⁰BETHENCOURT, *História das Inquisições...*, pp.404-410; VAINFAS, Justiça e Misericórdia..., pp.149-151; VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 259.

²⁴¹TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento da Inquisição dos Reinos de Portugal. Ordenado por mandado do Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor geral do Conselho de Estado de Sua Majestade*, [1640], livro 3, título 15, §6; título 16, §1. In: SIQUEIRA, Sônia A. “A Disciplina da Vida Colonial – Os Regimentos da Inquisição”, *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, nº 392, jul./set.1996, pp.693-884.

chamados os clérigos que cometiam esta bigamia peculiar, mantinham os dois estados, algo intolerável para o Santo Ofício como no caso de José Pereira da Cunha²⁴².

Em auto de averiguação do comissário João Calmon, do dia 18 de fevereiro de 1725, explicava-se que José Pereira fez uma petição em 14 de março de 1721 em que justificava que “era desimpedido, nem havia feito voto algum para que deixasse de tomar voto de casado”. Isto resultou num matrimônio em 3 de julho na Igreja de Nossa Senhora de Belém, em Cachoeira, na Bahia, onde passou a viver²⁴³.

Com o passar dos anos, levantou-se a vida pregressa de José Pereira e, nascido em Almada, “se soube que era verdadeiro religioso ordenado e professo da religião do patriarca de São Bento da Congregação de Portugal chamado na religião frei José de São Pedro”. Corroboras estas informações o fato de que

Os mesmos religiosos desta província donde era conhecido por cuja causa com esta notícia e mais culpas que tinham do dito religioso o expulsaram da dita religião por sentença que se lhe deu em definitivo em cinco de janeiro deste presente ano de mil setecentos e vinte e cinco que vai incorporada neste auto²⁴⁴.

A busca pela conduta do réu por averiguação do comissário começou a partir da denúncia de frei José Moreira Teles, abade no mosteiro de São Bento na capitania de Pernambuco, o qual teve notícia de que José Pereira Cunha “andava pelo sertão do Rio São Francisco fugitivo sendo verdadeiro religioso e professo e que dizia que iria casar no dito sertão”²⁴⁵.

No sumário de testemunhas, há a comprovação de que José Pereira Cunha tinha uma conduta reprovável, como no depoimento de frei Álvaro de Madre de Deus, religioso do convento de São Bento em Salvador. O beneditino atestou que, por culpas cometidas na sua congregação, José Pereira foi degredado para a Bahia onde se conservou no hábito de São Bento. Mandado para fazendas de gado da ordem, no sertão do Rio São Francisco, por frei José de Santa Catarina, o réu “largou o hábito e andou por alguns anos apóstata pelo mesmo sertão vestido em hábito de secular, com cabelo crescido e com nome mudado”²⁴⁶.

²⁴²VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 260.

²⁴³ANTT-IL, processo n° 8786, fol.8.

²⁴⁴ Ibid. fol. 8v.

²⁴⁵ Ibid.: fol. 9.

²⁴⁶ Ibid.: fol. 10-10v.

Alguns depoimentos são reveladores das motivações do réu para ser “casadouro” e cometer tais abusos ao Sacramento da Ordem. O sargento-mor Apolinário Rabelo conta em depoimento que hospedou o réu em sua casa, em Salvador, a pedido de um amigo comum para que ele pudesse requerer casamento. Pelo entrosamento entre ambos, José Pereira “o convidou para padrinho” e expôs detalhes da sua trajetória antes de virar religioso em Portugal:

tendo uma irmã casada com um capitão de cavalos e indo este para a campanha, certo fidalgo em Lisboa lhe solicitara a dita irmã, de que tendo notícia lhe fizera espera em uma casa fronteira à da casa de sua irmã e de noite lhe dera um tiro no pajem que acompanhava o dito fidalgo saindo da casa de sua irmã parecendo-lhe que o dito pajem era o dito fidalgo²⁴⁷.

Por causa deste crime, José Pereira contou ao sargento que se refugiou no convento de São Bento, passando-se por religioso, o “que nunca o fora” pela sua própria vontade.

A história é corroborada pela esposa do réu, Inácia de Jesus. Diante da insinuação do Tribunal de que José Pereira não revelou sua condição de religioso professo quando se casou com ela, Inácia respondeu que “ele não a havia enganado porque tinha entrado na religião contra sua vontade” demonstrando que tinha conhecimento do delito cometido pelo marido em Portugal que o levou a refugiar-se entre os beneditinos²⁴⁸.

Como previa o Regimento de 1640, a pena para os “casadouros” consistia em abjuração de leve, excomunhão maior, privação das ordens e benefícios e degredo para as galés. Consoante a estas determinações estava a sentença de José Pereira, publicada em auto de fé de 13 de outubro de 1726: preso desde 8 de novembro de 1725, o réu foi condenado a abjuração de leve, penitências espirituais, instrução na fé católica e interdito de voltar a Cachoeira. O degredo de dez anos para Angola previamente estabelecido foi reduzido para sete porque o réu obteve licença, em dezembro de 1726, para curar-se de “achques e moléstias de que padecia” na prisão, o que levou o Santo Ofício a pesar um pouco mais na balança a misericórdia e permitir, então, que o réu cumprisse três anos na prisão do Limoeiro, em Portugal²⁴⁹.

²⁴⁷ Ibid.: fol. 14-14v.

²⁴⁸ Ibid.: fol. 16v.

²⁴⁹ Ibid.: fols. 113 e 119; TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento da Inquisição...*[1640], livro 3, título 15, §6; título 16, §1.

Ainda que sem a mesma dimensão que aquela dedicada à sodomia e, principalmente, à solicitação dentro do rol de pecados do clero durante o século XVIII, a preocupação inquisitorial com o abuso do Sacramento da Ordem julgado como bigamia demonstrava que o delito cometido por José Pereira era igualmente assimilado à heresia afinal “como admitiriam, sem desconfiar da ‘pureza da fé’, indivíduos que, além de discutirem a hierarquia dos estados, passavam de um a outro sem grandes delongas, guiados somente por conveniências pessoais?”²⁵⁰.

Quaisquer desses delitos tornavam os clérigos que lhes cometeram, acima de tudo, heréticos. Mas estavam longe de se resumirem a simples desviantes movidos por impulsos sexuais que pululavam numa suposta colônia devassa: revelavam em suas condutas morais um universo cultural de contornos únicos que reviam o processo de disciplinamento no Novo Mundo. Este universo punha em contradição clérigos pecadores como os da Bahia setecentista que aqui foram examinados porque, enquanto agentes do disciplinamento, estavam atravessados pelas determinações tridentinas, mas também por vivências e realidades complexas, o que abria espaço para confrontos e tentativas de acomodação no cotidiano²⁵¹.

Neste sentido, a conquista direta do domínio das consciências, como o processo de disciplinamento pressupunha pelo exercício da doutrinação e vigilância da fé católica, convivia com uma cultura popular de ordenamento ideológico próprio que, já comum na Europa desde o medievo, transpôs-se no mundo colonial, cruzando religião, poder e sexualidade nos comportamentos daqueles que deviam se espelhar em mártires e santos²⁵². O caso do religioso carmelita Luís de Nazaré é revelador deste aspecto.

Nascido em Salvador, Luís de Nazaré foi denunciado pela primeira vez em 12 de julho de 1738 pela escrava Feliciano Pereira ao comissário José Rodrigues de Oliveira. Ela relatou que, dois anos antes, esteve gravemente enferma outra escrava do seu senhor, o negociante José da Silva Costa, e que o padre foi chamado para tratar dela por sua fama de exorcista já que não se sabia a natureza da doença. Quando chegou, leu um livro que dizia ser de exorcismos e, no mesmo momento, a escrava enferma que se chamava Tomásia sentiu

²⁵⁰ VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 260.

²⁵¹ ATIENZA-LOPEZ, Ángela. “De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social”. *Hispania*, Madrid, vol. 74, nº 248, dez. 2014, pp. 658-659.

²⁵² PROSPERI, *Disciplinamiento: la construcción de un concepto...*, pp. 55-56; SCHMITT, Jean-Claude. “‘Religion populaire’ et culture folklorique”. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, Paris, 31^e année, n. 5, 1976, pp. 947-949.

tremores por duas vezes, de modo que o padre mandou que ela fosse levada a outro aposento amparada pela denunciante e por Tereza, escrava de outro negociante²⁵³.

No aposento, Luís de Nazaré ordenou que as assistentes “descobrissem a enferma e, toda descomposta, a esfregassem pela barriga tendo metido um carvão na boca cada uma” e depois que “cada uma cortasse os cabelos das partes venéreas e da enferma lhe cortassem os da cabeça” porque, com todos juntos, iria queimar e aplicar na enferma a fumaça. Depois, foi embora e recomendou que lhe chamassem em outra ocasião²⁵⁴.

Voltando em outro dia, o clérigo pediu que as assistentes levassem a enferma para o mesmo aposento de antes, onde a benzeu e, em seguida, “tirando a estola, se pôs sobre a mesma enferma dizendo às assistentes que virassem o rosto para a outra banda, e com ela teve um ato de cópula carnal”. Logo teve relações sexuais com as assistentes também, “as quais repugnando, as venceu e facilitou dizendo que o livro que fazia os exorcismos assim o mandava para sarar a enferma”²⁵⁵.

O exorcista ainda foi chamado mais cinco vezes para a casa de João da Silva Costa, localizada na freguesia de Conceição da Praia. A escrava denunciante conta que em todas elas o clérigo teve relações sexuais com ela e com a enferma e “como a sobredita Tereza não quisesse assistir as ditas curas mais que as primeiras duas vezes” foi substituída pela escrava Inácia, da mesma casa, “com a qual teve quatro atos o dito padre”. Com outra escrava chamada Francisca, de propriedade do sapateiro Francisco Gomes, o clérigo “teve um ato de cópula pela denunciante nesta ocasião estar indisposta e doente, mas assistiu e viu o referido”. Chegou ainda a fazer o mesmo procedimento com outra escrava de José da Silva Costa que andava doente na mesma altura e se chamava Caetana²⁵⁶.

Além de descortinar todas as relações sexuais indevidas que teve o clérigo com as escravas, incluindo ela mesma, Feliciano também relata o *modus operandi* dele pós-coito: ordenava que as assistentes “limpassem a matéria seminal das ditas cópulas com um paninho e a passassem na barriga da dita enferma e que todas lavassem em todas aquelas vezes as partes venéreas com água e a guardassem em uma panela para irem banhando a dita enferma”.

²⁵³ANTT-IL, processo n° 3723, fol. 5v.

²⁵⁴Ibid.: fol. 6.

²⁵⁵Idem.

²⁵⁶Ibid.: fol. 6v.

De nada adiantou a suposta cura porque a primeira escrava enferma, Tomásia, morreu pouco depois destas práticas²⁵⁷.

Dois religiosos do hábito de São Pedro foram chamados para ratificar a denúncia da escrava, pelo estatuto dela, e confirmaram tudo. Mas parte das práticas do clérigo pecador foi confirmada por Vitória Mendes Pereira, esposa de José da Silva Costa em denúncia do dia 20 de julho de 1738. A denunciante chamou Luís de Nazaré para sarar sua escrava doente e ordenou que outras duas escravas fossem assistentes dele todas as vezes em que os exorcismos aconteciam com a enferma em outro aposento da casa, mas afirmou que nada presenciou. Entretanto, relatou dois episódios significativos²⁵⁸.

O primeiro é que Vitória viu “a referida parda Tereza, depois de assistir duas curas, repugnar assistir as mais, mostrando grande aborrecimento”. Diante disto, “uma comadre sua que ali se achava se ofereceu para ir em lugar dela a qual não quis o referido padre” de modo que “passando naquele tempo por ali outra escrava chamada Inácia”, a qual o padre disse que serviria como assistente, no que prontamente acatou a denunciante ordenando que a escrava, de sua propriedade, participasse junto a ele²⁵⁹.

O segundo é que o exorcista mandou a denunciante comprar e matar um porco e “com seus quartos e também a banha para fazer um unguento e que o debulho ou miúdos mandasse cozer e depois de cozidos, o mandasse deitar em uma encruzilhada dez horas da noite”. Vitória achou estranho e não aceitou cumprir a determinação do padre, que insistiu alegando a eficácia desta prática de cura no tratamento da esposa de outro negociante, Manoel Fernandes da Costa, doente na mesma época. Ainda assim, a denunciante não aceitou²⁶⁰.

As cópulas instigadas pelo fr. Luís de Nazaré eram condenadas, ilícitas e pecaminosas para a fé católica já que aconteciam fora da união matrimonial, mas foram legitimadas entre as escravas porque o hábito tinha poder na sociedade colonial. A cultura escrita subjacente ao clero, expressada no livro de exorcismos que o padre trazia e evocava para justificar suas práticas, era reverenciada pela massa iletrada, sobretudo escrava. Ao mesmo tempo, suas palavras e ações – principalmente o uso do líquido seminal com poderes de cura – neutralizavam a noção de pecado, tão temerária para a cristandade. Assim, os delitos

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Ibid.: fols. 8, 14v e 15.

²⁵⁹ Ibid.: fol.15-15v.

²⁶⁰ Idem.

escudavam-se na condição de eclesiástico do sujeito, de leitor de escritos exorcísticos e afeito – mesmo que de oitiva – ao ideário da Igreja. Era a vertente culta que intimidava os humildes: ante seus olhos, aquela estava mais próxima da verdade de Deus²⁶¹.

Acusado de abusar dos exorcismos da Igreja, fr. Luís de Nazaré admitiu que se valeu das mesmas práticas por quinze anos apenas para ter cópula com as escravas, a quem julgava rudes, simples e manipuláveis. Isto explica o fato de não ter aceitado a ajuda da comadre de dona Vitória Mendes e sim da escrava dela na realização de uma das sessões de exorcismo. Preso em 8 de fevereiro de 1740, recebeu como sentença a abjuração de leve, penitências espirituais, degredo de cinco anos para o convento mais remoto da Bahia, interdito de voltar a Salvador e privado para sempre do ofício de exorcista²⁶².

A conduta luxuriosa do exorcista lança luz sobre uma série de comportamentos desviantes do clero colonial. Ainda que a maioria fosse de solicitação, alvo privilegiado do Santo Ofício na repressão dos clérigos, é importante notar que houve um aumento gradual do número de delitos sexuais do clero no espaço luso-americano a partir do século XVII e se manteve nos setecentos²⁶³.

Entretanto, é limitante encerrá-los numa compreensão devedora do luso-tropicalismo, de raízes românticas, na historiografia brasileira do século XIX e início do século XX. O determinismo mesológico, no qual a singularidade do ambiente natural da colônia em relação à metrópole foi tida como a grande responsável pelo afrouxamento dos padrões morais do catolicismo no território, justificou a concepção de uma colônia devassa marcada pela ineficácia ou mesmo inexistência de estruturas de vigilância e disciplinamento. Um novo olhar sobre os delitos sexuais fomentado por uma historiografia mais recente observou sistematicamente que as fronteiras são tênues entre eles e o vigor de um processo de disciplinamento que visava a uniformização do catolicismo em um lado e outro do Atlântico²⁶⁴.

²⁶¹SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feiticeiras: notas sobre sexualidade no Brasil Colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, pp.16-17.

²⁶²ANTT-IL, processo nº 3723, fols. 91, 91v e 92; MARCOCCI; PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa...*, p. 322.

²⁶³GOUVEIA, Jaime. Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados: o luso-tropicalismo e a história comparativa no espaço luso-americano (1640-1750). In: RAGGI, Giuseppina; RÊGO, João Figueirôa; STUMPF, Roberta (orgs.). *Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2017, p. 225.

²⁶⁴ Ibid.: pp. 224-227.

Esta percepção aproxima o delito do fr. Luís de Nazaré daqueles cometidos por tantos outros clérigos transgressores na metrópole e, claro, na própria colônia. Mas, sobretudo, clarifica uma ênfase na América Portuguesa e, especialmente, na Bahia, como local onde os clérigos processados pela Inquisição partilharam de um universo cultural rico nas suas condutas. Condutas pouco indicativas de religiosos que se sentiam à vontade para “mansamente, silenciosamente, gostosamente incorporarem todos os hábitos locais” como se pensou numa historiografia mais tradicional. Pensando de outro modo, eram comportamentos lidos por agentes do disciplinamento que estavam longe de serem “funcionários apressados e venais” por enxergá-las como um problema tão preocupante a ponto de ganhar centralidade nas comunicações entre eles. Importava tornar realidade as determinações das *Constituições* para reformar o clero de modo a constituí-lo moralmente exemplar²⁶⁵.

Em alguma medida, a conduta de João Pinto Coelho deixou escapar este intento. Em 6 de junho de 1726, o comissário do Santo Ofício João Calmon mandou Brás Lopes Prado, vigário da vara da vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes na capitania do Rio de Janeiro, averiguar a conduta do réu. Era um mestre de capelas que fugiu desta vila para Maragogipe, na capitania da Bahia, onde vivia quando foi processado, depois de dizer missa sem ser ordenado e ministrar o Sacramento da Penitência a várias pessoas²⁶⁶.

Segundo o comissário, João Pinto Coelho também confessou escravos de “uma fazenda dos religiosos bentos em tempo que nela assistia a um religioso chamado José de Trindade”. Passando pela fazenda do sargento-mor Pedro Bueno Cacundo em Itapemirim, vila vizinha, o réu confessou a um frei franciscano chamado Serafino de Santa Rosa, já falecido, “como também a uma tal Antônia Lemos, um tal Felipe Nunes Félix, a uma Isabel Bicuda e a suas duas filhas por nome Anna de Souza Cabral e Mariana Pedrosa”. Ainda celebrou missa na casa de Isabel Bicuda e “lhe ajudara um pardo, oficial de barbeiro por nome Manoel Álvares”, escravo dela²⁶⁷.

Todos estes delitos foram notórios e as testemunhas inquiridas na região atestaram que só souberam que João Pinto Coelho não era ordenado depois que ele fugiu. Preso em 3 de julho de 1727 nos cárceres de Lisboa, recebeu a sentença em auto de fé um ano depois, em 25

²⁶⁵ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 246-257; LIMA, *As Constituições da Bahia e a reforma tridentina...*, pp. 154-155.

²⁶⁶ANTT-IL, processo nº 8573, fol. 13 e 13v.

²⁶⁷Ibid.: fol. 7-7v.

de julho de 1728: abjuração de leve, penitências espirituais, açoite pelas ruas de Lisboa, desabilitação do recebimento de Ordem e degredo de oito anos para as galés²⁶⁸.

A conduta de João Pinto Coelho revela uma culpa pregressa útil para a captura do principal delito de alguns clérigos da Bahia setecentista que caíram nas garras da Inquisição, como Manuel Silva de Oliveira, alvo de uma denúncia que chegou ao Promotor de Justiça de Salvador “como coisa pública e escandalosa” em 17 de janeiro de 1732. Subdiácono na freguesia do Carmo, na mesma cidade, celebrou missa e aceitou esmolas sem ser ordenado. Além disto, “passou a dizer que tinha licença para confessar geralmente neste Arcebispado e, de fato, sendo convidado para ouvir de confissão o fez [...] administrando o sacramento da Penitência a várias pessoas da dita freguesia”. As penas não diferiram muito daquelas aplicadas a casos como este: abjuração de leve, penitências espirituais, suspensão das ordens a qual pertencia e desabilitação do recebimento de qualquer outra e degredo por sete anos para as galés²⁶⁹.

É possível conjecturar que a motivação de Manuel Silva envolvia a busca de maior prestígio social, a mesma do padre Carlos Antônio de Brito. Vigário da Igreja da Abadia, na vila de Abadia, localizada na Bahia, e acusado, em 1781, de usar indevidamente de uma autoridade inquisitorial que sequer tinha, Carlos Antônio de Brito mandou “prender à ordem do Tribunal do Santo Ofício vários sujeitos”, a saber, os escravos João, Francisco e Gonçalo, que manteve em cárcere por seis meses por inimizade que tinha com os senhores de cada um; Manuel dos Santos Madeira, que fugiu; e o estudante Manuel Pereira do Nascimento²⁷⁰. Em 5 de agosto de 1791, o inquisidor ratificou as recomendações do comissário Francisco Coelho, determinando abertura de processo contra o padre e a sua prisão imediata nos cárceres do Tribunal de Lisboa²⁷¹.

As condutas de João Pinto Coelho, Manuel Silva e Carlos Antônio de Brito configuraram violação ao Sacramento da Ordem e, tanto no reino quanto na América Portuguesa, têm raízes na situação material do clero. O Padroado régio foi uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa para o empreendimento da

²⁶⁸Ibid.: fols. 69, 69v, 70 e 70v.

²⁶⁹ANTT-IL, processo n° 820, fols. 8 e 52.

²⁷⁰ANTT-IL, processo n° 300, fol. 14. O estudante Manuel Pereira do Nascimento foi acusado de bigamia e investigado pelo Santo Ofício por ordem do padre enquanto esteve preso entre 1772 e 1778, do qual resultou um sumário de culpas presente no processo n° 300-1. Na altura em que o delito do padre foi descoberto, o falso réu havia morrido.

²⁷¹ANTT-IL, processo n° 300, fol. 22.

expansão no século XVI, dentre eles a prerrogativa de administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas. Animosidades entre a Coroa e a Santa Sé em torno do reconhecimento político da Dinastia de Bragança durante a Restauração (1640-1668) contribuíram para restringir, a partir daí, o sustento dos cleros reinol e ultramarino à Coroa, que se afirmava superior ao poder pontifical nos assuntos eclesiásticos pela posse do Padroado²⁷².

Esta dependência, pouco a pouco, levou os monarcas e seus representantes a não distribuírem com equidade e assiduidade o quinhão das receitas régias destinado ao clero, deixando as cômputas defasadas. Eram comuns pagamentos incompletos e com atraso. Os prelados ultramarinos, portanto, não tinham liberdade de ação quanto à administração das rendas dos seus bispados porque os benefícios eclesiásticos eram criados e providos pelo monarca²⁷³.

Além disto, a concessão das cômputas identificava a expansão da malha diocesana com os interesses régios, principal fator para certa divisão do clero, mais marcada na colônia do que na metrópole pela extensão territorial. Na América Portuguesa, esta divisão compreendia dois grupos: um que ocupava as maiores paróquias nas grandes cidades coloniais, submetendo-se mais diretamente à autoridade dos bispos; e outro, mais numeroso, que ocupava as paróquias do vasto sertão e dependia significativamente das elites locais²⁷⁴.

No entanto, essa divisão não deve ser encarada de forma rígida porque os rendimentos paroquiais no Arcebispado se mantiveram tão baixos entre os séculos XVII e XIX que a quantidade e a qualidade dos moradores das freguesias foram fatores determinantes para todos os párocos. Assim, “lavradores de mandioca, negros e pardos, trabalhadores nas roças, além dos próprios indígenas eram caracterizados pelos párocos como fregueses sem a qualidade necessária para suprir-lhes as demandas” principalmente quando os filhos mais abastados da freguesia, ou seja, proprietários de terra e negociantes, deixavam seus empregados e escravos

²⁷²BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 97-106; XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O Padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018, pp. 127-136.

²⁷³SÁ, Estruturas eclesiásticas e ação religiosa..., p. 272; SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, Antônio Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 182.

²⁷⁴LIMA, As Constituições da Bahia e a reforma tridentina..., p. 170.

sustentando os clérigos com o pouco que tinham e se mudavam para as cidades. Quando permaneciam nos sertões, garantiam boas rendas às paróquias²⁷⁵.

Além disto, o clero colonial também tratava de se envolver em negócios rendosos, mas impróprios para o sacerdócio – sobretudo o comércio – ou, o mais recorrente, praticar a simonia, ou seja, “dar as coisas espirituais ou anexas a elas não de graça, mas por dinheiro ou outra coisa temporal”. Esta extorsão pela realização de preceitos religiosos, sacramentos e indulgências tolhia populações que viviam longe dos grandes centros, demonstrando similitudes no âmbito imperial já que possivelmente Manuel Antônio lançou mão da prática no interior da metrópole e jovem religioso chamado José de Santa Helena nos confins da colônia²⁷⁶.

Em relatório *ad limina* de 1745, o arcebispo D. José Botelho de Matos chamava atenção para o número expressivo de clérigos da própria América Portuguesa, além “inúmeros das províncias de Portugal e suas ilhas adjacentes” que “vagueiam durante anos e anos pelo interior do arcebispado”, muitas vezes sem autorização e, com a ajuda dos habitantes mais poderosos dos sertões, “recebem confissões e, de modo indiscriminado, concedem absolvição dos pecados, realizam funerais, celebram casamentos, batizam, sem receio dos magistrados eclesiásticos” e sem se preocuparem com repreensões. Diante disto, o arcebispo conta que negou paramentos sagrados e objetos de culto para a celebração de missa por clérigos com essa má conduta, mas “até agora alcançando mui diminuto ou com certeza nenhum fruto”²⁷⁷.

Apesar desta medida, D. José Botelho de Matos tinha conhecimento de que penalidades mais duras estavam previstas nas *Constituições*, as quais consideraram a simonia um crime gravíssimo passível de excomunhão maior e prisão por um ano sem deixar de frisar que os pecadores poderiam “ser castigados por outras penas segundo circunstâncias e publicidade da culpa”. Também previa abjuração e suspensão da ordem, tal como o Regimento da Inquisição de 1640, que ainda estipula instruções na fé, degredo de cinco a dez anos para as galés ou para

²⁷⁵LEITE DA SILVA, Marcelo P. *O Preço da Salvação: os rendimentos paroquiais na Bahia colonial*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016, pp. 144-146.

²⁷⁶LIMA, As Constituições da Bahia e a reforma tridentina..., pp. 170-171.

²⁷⁷ASV, CC, Relationes Diocesium, vol. 712. *Relatório do Arcebispado...*, 24 de abril de 1745, fols. não numerados.

qualquer convento mais ermo e penitências espirituais como jejuns de pão e água até os primeiros dois anos²⁷⁸.

Por outro lado, as *Constituições* reiteraram a legislação tridentina no que tange à concessão de alguma autonomia ao poder episcopal no provimento dos benefícios eclesiásticos na colônia, mas esta determinação não evitou a persistência da prática da simonia durante o Setecentos. Neste sentido, chamava a atenção de Nuno Marques Pereira que “mais parecem alguns sacerdotes mercadores negociantes que ministros de Deus e curas de almas”. O padre peregrino detalha que estes clérigos

opõem-se a qualquer igreja: a primeira coisa que procuram é saber o quanto rende a cada ano e o que tem de benesses, se são ricos os fregueses e se dão boas ofertas sendo que só deviam procurar se havia bons paramentos na Igreja e se eram devotos e zelosos os fregueses de obrar bem do culto divino; e quando muito saber se havia sítio sadio e se havia bom passadio do sustento corporal.²⁷⁹

Não seria diferente, portanto, na Bahia do século XVIII, onde a sobrevivência social e material dos agentes disciplinadores mais próximos da cristandade ditava as suas ações. Mesmo que custasse a defasagem do projeto de uma sociedade disciplinada, importava mais a supressão das necessidades materiais para clérigos simoníacos como o já referido José de Santa Helena²⁸⁰.

Nascido em Salvador, José de Santa Helena confessou voluntariamente sob validação do curador, o alcaide dos cárceres Aniceto Ferreira da Cunha,²⁸¹ em 10 de maio de 1794 que “entrara na ordem de São Bento e nela professara muito por sua livre vontade e sem constrangimento de pessoa alguma, mas antes sim contra a vontade de seus pais”. Tendo apenas ordens menores, foi transferido no ano anterior para o convento do Rio de Janeiro por

²⁷⁸TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento da Inquisição...*[1640], livro 3, título 17, §2 e 3; VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp. 341-343.

²⁷⁹PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, p. 388; SOUZA, *A construção de uma cristandade...*, p. 183.

²⁸⁰ LEITE DA SILVA, *O Preço da Salvação*, pp. 146-147.

²⁸¹ Segundo o Regimento da Inquisição de 1640, quando o réu fosse menor de 25 anos – como era o caso do frei José de Santa Helena que tinha 23 anos na altura em que foi processado – não poderá estar em juízo sem a autoridade de um curador, nomeado pelo inquisidor entre profissionais do Santo Ofício para que “o aconselhe bem e verdadeiramente em tudo o que entender-lhe convém para bem da sua alma”. O curador também estará presente e assinará, quando necessário, “todas as sessões ordinárias e confissões dos presos menores, o libelo da justiça, a publicação das testemunhas e dos despachos prejudiciais; ou sentenças que forem publicadas e abjuração que o menor fizer, bem como todos os autos judiciais do processo”. Ver TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento do Santo Ofício...*[1640], livro 2, título 5, §4 e 5. Sobre as posturas adotadas pelo Santo Ofício português ao longo da sua existência em relação aos réus menores de idade ver MONTEIRO, Alex Silva. *A Heresia dos Anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado em História Social – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005, 208p.

falta de religiosos, entretanto, “atacado por enfermidades, de suspensão de urina”, pediu licença para voltar à Bahia²⁸².

Ao regressar, foi encaminhado para a vila de Caravelas e, sem meios para se sustentar, “caiu no absurdo de celebrar missa na mesma vila por três ou quatro vezes pouco mais ou menos”. Além disto, aceitou o convite do vigário da vila vizinha, de Alcobaça, para substituí-lo por necessidade de ir ao Rio de Janeiro. Assim,

Por espaço de mês e meio nela fingiu celebrar o Santo sacrifício da Missa nos dias de preceito e em alguns poucos mais da semana, batizou quatro ou cinco meninos, benzeu água por uma vez e fingiu a exposição do Santíssimo Sacramento aos fiéis por ocasião das festas do Nascimento da Princesa da Beira [D. Maria Teresa de Bragança]²⁸³.

Estes delitos resultaram em abjuração de leve e penitências espirituais como ajuda nas missas do convento de São Bento onde ingressou, confissão nos primeiros domingos dos próximos seis meses, rezas todos os dias com os braços em cruz, jejum pelas próximas nove sextas-feiras e desabilitação do recebimento de Ordem pelos próximos seis anos para José de Santa Helena num auto de fé de 4 de setembro de 1794²⁸⁴.

Manuel Antônio Vaz Pereira Cabral Aragão cometeu delitos semelhantes aos que levaram José de Santa Helena a ser processado. Clérigo de ordens menores nascido no Arcebispado de Braga, Manuel Antônio foi transportado preso aos cárceres de Lisboa num brigue de guerra em dezembro de 1798. No dia 8 de maio de 1799, confessou que desrespeitou o Santo Ofício na medida em que cumpriu apenas cinco dos oito anos estabelecidos de degredo na capitania de São Paulo. Isto se deu porque “diante da vida sedentária” como professor de retórica, francês, italiano e alemão e do “clima cálido” da capitania, “adquiriu uma moléstia grave, de que lhe resultou um tremor junto do ânus, que o impossibilitava de estar sentado, e veio ultimamente a resolver-se em uma fístula gangrenosa de perigo quase mortal”²⁸⁵.

Manuel Antônio conta que consultou seus colegas professores, os quais lhe alertaram da gravidade da fístula e da necessidade imediata de operação, recomendando, inclusive, um cirurgião na Bahia. Dirigiu-se até lá por “muitos dias conduzido por terra aos ombros de

²⁸² ANTT-IL, processo nº 5852, fol. 4v.

²⁸³ Ibid.: fol. 5.

²⁸⁴ Ibid.: fol. 33.

²⁸⁵ ANTT-IL, processo nº 11971, fol. 4.

negros até o primeiro rio navegável” sem pedir a devida licença ao Santo Ofício pela urgência da situação. No convento dos Carmelitas Descalços, foi atendido pelo cirurgião, de nome Gomide que “não pôde recuperar sua antiga e desejada saúde e só com alguns remédios paliativos conseguiu evitar mais progresso da moléstia”²⁸⁶.

Na Bahia, preferiu “ocultar por pejo a qualidade de haver sido réu deste Tribunal [de Lisboa]” e, “pelo conhecimento e uso que tem de várias línguas vivas da Europa”, passou-se por estrangeiro, condescendendo a diferentes narrativas que outros religiosos traziam sobre a sua origem e formação com a impressão de tê-lo visto antes. Entretanto, a curiosidade em torno de si se tornou tão pública que “excitou o governador-geral a mandá-lo vir à sua presença e depois de examinado o fez recolher a uma prisão e desta o remeteu ao reino”, preso numa embarcação de guerra. Em Lisboa, foi levado à presença do intendente geral de Polícia²⁸⁷.

Dois dias depois da confissão, o Conselho Geral solicitou a vistoria do réu pelo cirurgião Luís Martins, o qual concluiu que a fístula dilatou-se e comprometia a evacuação, podendo ser perigosa se o réu continuasse na capitania de São Paulo, “lugar de clima cálido”, e que “não tinha sido tratada no seu princípio”, mas era curável “com trabalho, diuturnidade de tempo e disposições naturais do enfermo”. Levando esta vistoria em consideração, o Tribunal decidiu, em 21 de maio de 1799, que o réu seria repreendido pela ausência do lugar de degredo, “se dê por acabado o tempo do mesmo [...] e seja posto em liberdade” para curar sua enfermidade²⁸⁸.

O caso de Manuel Antônio, portanto, demonstrou que o desrespeito ao Santo Ofício se deu por motivos de saúde, mas revela a simonia. Em carta ao Tribunal de Lisboa, de 17 de abril de 1799, o intendente geral de Polícia relata que a investigação feita a mando do governador-geral sobre o réu resultou na descoberta de que Manuel Antônio celebrou missa em vários oratórios do Reino sem ser ordenado, sendo, então, processado pela Inquisição e tendo como pena o degredo na capitania de São Paulo²⁸⁹.

De um lado ao outro do Atlântico, Manuel Antônio e José de Santa Helena visavam driblar dificuldades materiais que o clero encontrava para sua manutenção na metrópole e, sobretudo na colônia. Mas esses casos observados permite notar que a conduta desses

²⁸⁶ Ibid.: fols. 4v e 5.

²⁸⁷ Ibid.: fol. 5-5v.

²⁸⁸ Ibid.: fols. 8, 8v e 23v.

²⁸⁹ Ibid.: fol. 2-2v.

religiosos processados por violação ao Sacramento da Ordem apresentava-se como suficientemente deturpada e, portanto, merecedora de punição rigorosa aos olhos da Inquisição.

Os delitos desses clérigos que nasceram e/ou viveram na Bahia durante o século XVIII não eram apenas provados, mas também em alguma medida construídos na mesa do Santo Ofício, haja vista a importância dada à consciência do réu na formação das suas culpas tanto para julgamento delas quanto para julgamento do próprio indivíduo que as cometeu. As violações ao Sacramento da Ordem nos desrespeitos às determinações inquisitoriais, nas simonias, nos exorcismos com intenções fornicárias, na bigamia peculiar onde se mantinha o sacerdócio e o casamento e no criptojudaísmo propriamente dito levavam a Inquisição a “recolher indícios, fragmentos mais ou menos consistentes de intenção herética” que se imiscuíam às inquirições dos acusados, profundamente averiguadas para fundamentá-las como heresias²⁹⁰.

São heréticas as condutas que, sob o olhar daqueles representantes da Igreja que lhes cometeram e deixaram frestas na documentação oficial sobre como pensavam, assinalavam experiências de fé nada convencionais. Ligadas àquelas que poderiam ser encontradas em Portugal durante toda a época moderna, essas experiências ganham relevo por se constituírem como parte importante de um mundo atlântico com um universo cultural rico do qual a Bahia setecentista serve como microcosmo, ainda que a representação da Igreja como vigilante incansável de um clero que deveria ser – ou continuar – incorruptível seja reiterada, sobretudo através do temido Tribunal do Santo Ofício.

Vale prosseguir esta compreensão sobre a gente comum, mergulhada nesse universo cultural e, portanto, demonstrando certa inquietude com o processo de disciplinamento vigente na metrópole religiosa a partir das suas condutas.

2.2 De desrespeitos à Igreja a feitiçarias: os desvios do laicato

No setecentos, os pecados da gente comum que chegaram ao Santo Ofício envolviam desrespeitos à própria Inquisição ou aos preceitos religiosos, sobremaneira motivados pela presunção de fidalguia apontada pelos agentes do disciplinamento; heresias e blasfêmias, delitos de significativo relevo para a Inquisição no pós-Trento; e superstições e feitiçarias, que assumiam elementos, símbolos e ações devedores de um universo cultural rico no Atlântico.

²⁹⁰VAINFAS, *Trópico dos pecados*, pp. 309-310.

2.2.1 A presunção de fidalguia na raiz dos desrespeitos ao Santo Ofício

Entre os séculos XVII e XVIII, os autos de fé da Inquisição portuguesa contavam com muitos réus oriundos da porção americana do Império, sinal de uma repressão muito mais intensa do Santo Ofício sobre esta área graças à maior sofisticação do seu pessoal. Comissários, familiares e colaboradores independentes entre o clero regular proporcionaram uma atmosfera generalizada de vigilância incrementada e, ao mesmo tempo, corrompida pelos próprios fiéis na colônia²⁹¹.

As visitas, devassas e investigações dos funcionários potencializavam-se diante da adesão popular, movida pela pedagogia do medo instituída pelos próprios ritos do Santo Ofício como as solenidades de convocatória do povo, o segredo dos processos, a violência das inquirições, o estigma social dos pecadores na espetacularização dos autos de fé e o rigor das penas. Mesmo que a maioria desses ritos tivesse lugar na metrópole, “o vaivém de notícias e pessoas entre Portugal e Brasil, ou mesmo as narrativas da vizinha América Espanhola” eram suficientes para fomentar o medo inspirado pelo Santo Ofício. Mas, junto a ele, ecoava o medo generalizado do triunfo do mal, personificado na figura do Diabo²⁹².

Com as reformas religiosas, o Diabo ganhou uma representação cada vez mais humana, graças à religiosidade popular europeia, carregada de afabilidade, sedução e artil. Extraordinário ilusionista, apresentava muitos poderes, enganava a todos continuamente e, segundo a literatura demonológica da época, possuía “um exército de anjos do mal que lhe obedecem docilmente como os anjos executam as ordens de Deus” que transita entre o Inferno e o mundo material e está no horizonte de dominação do rei das trevas²⁹³.

Deste modo, o Diabo travava uma luta, existente desde o nascimento do mundo terreno, com Deus e a humanidade, valendo-se de muitos artifícios. Pela iminência da condenação de todos no Juízo Final que marcaria o fim do mundo, o medo do mal suplantava as diferenças entre a cristandade tanto quanto a devoção pessoal entre ritos públicos e individuais. A Inquisição fazia disto um bom proveito porque

²⁹¹MARCOCCI; PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa...*, pp. 316-318.

²⁹²VAINFAS, *Trópico dos pecados*, pp. 289-291.

²⁹³Delumeau afirma que a teologia moral, durante e após as Reformas, expandiu o sentido da palavra “mundo” nas Sagradas Escrituras quando designado como o domínio do Satã, levando à crença, no senso comum, de que o mundo terreno também estava sob controle demoníaco. Esta confusão semântica aumentou o temor da proximidade do fim do mundo e, com ele, da danação eterna no Juízo Final. Ver DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, pp.369-385.

antes de estimular cumplicidades ou resistências, minavam as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões. Despertavam rancores, reavivavam inimizades, atiçavam velhas desavenças.

São ingredientes poderosos para reacender entre a gente comum da América Portuguesa “antigos preconceitos morais que, traduzidos na linguagem do poder, se convertiam em perigosas ameaças para cada indivíduo e para a sociedade em geral”²⁹⁴.

Os preconceitos da colônia se aliariam aos vetustos do reino e a sentimentos de ódio e vingança saídos de uma sociedade profundamente hierarquizada na miríade de confissões e delações dos fiéis, ávidos por aliviarem as consciências em prol da salvação e com medo das suas culpas contribuírem com um futuro infernal para si e para toda a cristandade, e incrementaram ainda mais o poder da Inquisição, alimentando seu banco de réus²⁹⁵.

Apesar do medo, essas atitudes de cumplicidade com o Santo Ofício revelavam que a agência da cristandade tornava o disciplinamento um empreendimento realizado também pelas pessoas comuns, com ramificações profundas no micropoder tecido cotidianamente. Esta agência abria espaço para solidariedades – pouco intencionais afinal importava salvar a própria alma e minorar os danos de um castigo divino exercido sobre todos – interpretadas pelas instituições eclesiásticas como indisciplinas e desobediências que se manifestavam em atitudes como denunciar pessoas já mortas, réus desaparecidos ou aqueles que assumiam suas culpas no âmbito inquisitorial²⁹⁶.

Desrespeitos ao próprio Santo Ofício e aos preceitos religiosos se apresentavam como o limite destas desobediências entre os moradores da Bahia setecentista, como atesta a conduta do tratante Antônio Pires Chaves. Preso nos cárceres de Lisboa em outubro de 1712, confessou que foi acusado de bigamia pelo Santo Ofício já que “casou pela segunda vez” com Tereza de Jesus, na Vila do Lagarto, na Freguesia da Piedade em Salvador, onde passou a residir, “sendo viva a sua primeira mulher”, chamada Maria Fernandes, com quem se casou em Sipiães, no Arcebispado de Braga, onde nasceu²⁹⁷.

²⁹⁴VAINFAS, *Trópico dos pecados...*, p. 291.

²⁹⁵Ibid.: pp. 295-298.

²⁹⁶ASSIS, *Entre a coerção e a misericórdia...*, p. 108; ATIENZA-LÓPEZ, “De reacciones, de tolerancias, de resistências...”, pp. 655-656; PROSPERI, *Disciplinamiento: la construcción de un concepto...*, pp.53-54.

²⁹⁷ ANTT-IL, processo nº 11802-1, fol. 106.

Por causa deste delito, Antônio Pires ouviu sua sentença em auto de fé de 30 de junho de 1709 e teve, “entre outras penas degredo de cinco anos para as galés aonde foi logo remetido e esteve nelas cinco meses”. Fugiu com um companheiro penitenciado, João Roiz Gavilhas, para a quinta de Alcântara, “de Sua Majestade”, e de lá para a cidade de Bragança onde se separaram. Depois de ir para o reino de Castela, o bígamo estabeleceu-se na vila de Viana do Minho, “para onde mandou ir sua segunda mulher e filhos”. Na nova morada, “sentou praça de soldado de cavalo na tropa de Dom Luís José da Gama”, onde serviu por um ano e um mês, tempo relativamente curto porque, com receio de ser preso, fugiu por ter ferido uma pessoa²⁹⁸.

Circulando mais uma vez pelo Império, Antônio Pires dirigiu-se a Lisboa “onde esteve um mês em casa do procurador de Alfândega, Agostinho Góes Ribeiro”. Em seguida, embarcou num navio com destino para o Rio de Janeiro, mas, “tomando os franceses aquela cidade”²⁹⁹, passou para Salvador. Chegando à cidade onde morava no Natal de 1711, foi logo preso pelo familiar Veríssimo Cardoso³⁰⁰.

Antônio Pires alegou que cometeu tamanho desrespeito por padecer de incômodos nas galés³⁰¹, o que não impediu que escapasse de uma sentença ainda mais dura: em auto de fé de 13 de julho de 1713, determinou-se um novo degredo de nove anos para as galés, abjuração de leve, penitências espirituais, instrução na fé e pagamento de custas³⁰².

Às vezes, o desrespeito ao sagrado se manifestava na reiteração mentirosa do processo de disciplinamento e da organização dos seus cargos e instituições, notadamente a Inquisição. A mais comum foi fazer-se passar por familiar do Santo Ofício. Na América Portuguesa, o cargo refletia a aspiração de promoção social de muitos colonos em franco processo de enriquecimento, exigindo principalmente que tivessem limpeza sanguínea, ou seja,

²⁹⁸Ibid.: fols. 106v e 107.

²⁹⁹O acontecimento a que o réu se refere é a Batalha do Rio de Janeiro, em 1711, onde o porto da cidade foi atacado por uma esquadra francesa sob o comando do almirante René Trouin, como parte da Guerra de Sucessão Espanhola (1701-1714).

³⁰⁰ANTT-IL, processo nº 11802-1, fol. 107v.

³⁰¹Sobre o sofrimento dos condenados às galés pela jornada extenuante de trabalho forçado e a contribuição da pena no estigma social destes sujeitos, ver BRAGA, Paulo Drummond. Os Forçados das Galés: percursos de um grupo marginalizado. In: *Carlos Alberto Ferreira de Almeida In Memoriam*, vol. I. Porto: Faculdade de Letras – Universidade do Porto, 1999, pp. 187-200.

³⁰²ANTT-IL, processo nº 11802-1, fols. 107v e 117.

ascendência cristã-velha sem misturas com judeus, mouros ou negros, mas não era menos importante discrição da vida privada e fama pública de zelo da fé católica³⁰³.

Certamente, estes critérios não eram sabidos pelas vítimas de Severino de Sousa do Nascimento, um homem pardo e, portanto, inapto para exercício da função. Em 1762, na vila de Ponte da Barra de Paraguaçu, em Maragogipe, o carpinteiro de embarcações deu voz de prisão a “uma moça, filha de uma Bernarda de tal porque lhe deram a ela vinte e cinco mil réis” e intimou, em nome do Santo Ofício, “Gonçalo Pereira, Manoel de Jesus, Gabriel da Costa, José Pereira e ainda Inácio Pereira das Mercês e Francisco Monteiro dos Santos”, todos moradores da localidade³⁰⁴.

Severino de Sousa exerceu atribuições comuns aos familiares, os quais não deviam abandonar suas próprias ocupações, mas auxiliarem o Santo Ofício efetuando prisões, participando de inquéritos, policiando as consciências da comunidade em que estavam e vigiando a execução de penas e penitências dos réus para lá enviados. O prestígio vinha imediatamente, sobretudo pelo acúmulo de benefícios que os detentores do cargo tiveram ao longo do tempo como isenção fiscal, utilização de trajes pomposos e de cavalgar, além do porte de armas. Por tudo isto, o número de solicitações de ingresso aumentou no século XVIII acompanhando uma demanda representativa – e não apenas de familiares – devido a uma pressão inquisitorial maior nos trópicos sobre o criptojudaísmo e os desvios morais³⁰⁵.

Fingindo desfrutar de tal posição, Severino de Sousa agiu do seguinte modo: recrutou as pessoas já referidas, “pelas onze horas da noite dizendo que abrissem [a porta] por parte do Santo Ofício”. Depois que as vítimas faziam o recomendado e perguntavam quem era ele, o falso familiar dizia que “era irmão do Santo Ofício e mostrava uma medalha dizendo as palavras seguintes ‘acompanhe-me da parte do Santo Ofício’”. Iam todos juntos escoltados por Severino para duas canoas que paravam a cada vez que o réu precisava capturar mais alguém. As testemunhas disseram que, “depois de ter enfado com outra pessoa” por não encontrá-la em casa, Severino de Sousa dirigiu-se com elas para o seu sítio em Ponte da Barra onde “com muita alegria, disparou as armas de fogo que levava carregadas” e ordenou “à comitiva que o tinha acompanhado” a beber cachaça num alambique lá localizado³⁰⁶. A

³⁰³ASSIS, Entre a coerção e a misericórdia..., pp. 106-107; MARCOCCI, PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa...*p. 306.

³⁰⁴ANTT-IL, processo n° 8641, fol. 7.

³⁰⁵MARCOCCI; PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa...*, p. 305; SIQUEIRA, *A Inquisição Portuguesa...*, pp. 172-177.

³⁰⁶ANTT-IL, processo n° 8641, fol. 61-61v.

coerção destas testemunhas alegando ser um familiar foi utilizada, portanto, para o réu fazer uma grande troça.

Denunciado em 1765 por um familiar de fato, chamado Manoel Barbosa Pereira, Severino de Sousa foi preso em janeiro de 1767 pela brincadeira, de extremo mau gosto na perspectiva da Inquisição. Em auto de fé de dezembro do mesmo ano, recebeu sua sentença: açoite nas ruas de Lisboa, degredo de dois anos para as galés, penitências espirituais e pagamento de custas. O falso familiar foi absolvido em 23 de fevereiro de 1770 após cumprimento do degredo³⁰⁷.

Outro desrespeito flagrante se relaciona com uma falta ao sagrado e ao processo de disciplinamento, como no caso de Luís Tavares dos Santos, advogado da vila de Cachoeira, no recôncavo da Bahia. O réu foi acusado de “ter em sua casa uma mulher que diziam sua filha, maior de doze anos, sem que se confessasse nem ouvisse missa nem satisfizesse o preceito da quaresma”. Luís Tavares impedia, portanto, preceitos religiosos, mas não se sabe sob qual alegação por se tratar de um conjunto de diligências para averiguação da conduta dele e do juiz de fora da vila³⁰⁸.

A denúncia chegou às mãos do Santo Ofício pelo cônego Gonçalo Manuel de São Boaventura, pertencente à congregação de São João Evangelista em Cachoeira em janeiro de 1797. O promotor que a recebeu fez o requerimento para o Santo Ofício abrir um processo contra o denunciado, no qual investigaria os delitos inquirindo testemunhas e chamando os réus à confissão³⁰⁹.

É possível pensar que subjaz nas desobediências de Luís Tavares dos Santos e Severino de Sousa certa presunção de fidalguia. Os réus integravam uma camada endinheirada na colônia que detinha posse de terras, negócios comerciais e exerciam profissões liberais, mas que não tinham pureza de sangue. Os ocupantes desta posição

se preocupavam da mania de ser nobres, antes que tivessem com que ostentar essa quimérica nobreza e se chegaram a ter alguma coisa de seu, tanto se carregam dos

³⁰⁷Ibid.: fols. 65, 65v e 75.

³⁰⁸ O outro denunciado, o juiz de fora, chamava-se Joaquim de Amorim e Castro que, segundo o cônego, cometia publicamente o pecado “nefando”, a sodomia, com um escravo e ainda vivia de libertinagem com uma liberta chamada Maria Feijão. Além disto, dizia que comia carne nos dias proibidos, uma suspeita de criptojudáismo. Ver ANTT-IL, processo nº 7035, fol. 2.

³⁰⁹Ibid.: fol. 2-2v.

apelidos de muitas das famílias ilustres da Corte e tanto se empavonam com esta imaginação que têm para si que um duque é nada à sua vista³¹⁰.

Exibir árvore genealógica falsa, portanto, demonstrava que essas pessoas tinham uma importância maior que aquela que lhes era atribuída numa sociedade de aparências como era a colonial. A genealogia, como valor da sociedade de Antigo Regime, guardava um saber crucial para o corpo social porque “classificava ou desclassificava o indivíduo e sua parentela aos olhos dos seus iguais e dos seus desiguais, reproduzindo, assim, os sistemas de dominação”³¹¹.

Transplantada para a realidade da América Portuguesa, a importância da genealogia conduzia a adulterações que não se constituíam como atitudes isoladas: alguns sujeitos, “entusiasmados sem fundamento de que são alguma coisa neste mundo”, mesmo que vivam em casas não tão luxuosas, “quando saem fora se empavesam de tal forma que até lhes custa reverenciar a Deus”. Vivendo em Salvador ou nos rincões do Arcebispado da Bahia, o que importava para esses sujeitos era exibir vestes caras, falar bonito e alardear fortuna e pretensa influência publicamente³¹².

A publicidade do ócio entre os endinheirados também era uma forma de se igualar à nobreza. Na colônia, isto seria possível pela escravidão. Interessava “ser visto na rua servido de cativos”, muitas vezes em detrimento de pouco apuro nas suas próprias moradias afinal não fazia sentido “mostrar dentro de uma casa um luxo que de nada servia para provar aos outros o quanto se deveria ser pecuniariamente folgado e despreocupado em seu viver”³¹³.

Os escravos sustentavam o ócio e a preguiça de fidalgos ou não fidalgos, exercendo as mais diversas atividades manuais e alimentando neles o horror e o distanciamento deste tipo de trabalho, aspecto que denotava um valor de distinção no Antigo Regime. Ter, nem que seja ao menos um escravo, apresentava-se como imprescindível para que ricos e não ricos da América Portuguesa desfrutassem de largo tempo livre, ostentado como sinal de prestígio entre os seus e os grupos sociais mais baixos³¹⁴.

³¹⁰VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, p. 44.

³¹¹MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 6-7.

³¹²Idem; ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 109-117; VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, p. 44.

³¹³ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 121-122.

³¹⁴Ibid.: pp. 83-95.

Estas ações, que certamente eram partilhadas por Severino de Sousa e Luís Tavares dos Santos na Bahia setecentista, foram duramente criticadas pela Igreja. No entanto, é a pobreza entre o laicato que será vista como o *locus* de todos os desvios da colônia sob a perspectiva dos agentes do disciplinamento. Mesmo sem desfrutarem do ócio e da preguiça proporcionados pelo trabalho escravo, os pobres não valorizavam o ofício como dádiva de Deus. Segundo Nuno Marques Pereira, qualquer ofício dignamente cumprido e valorizado enobrece quem o realiza, de modo que “não havia ofício bom para homem ruim nem ofício ruim para homem bom” se “davam de comer a quem o servia e de vestir a quem os trabalhava”. O ofício só se torna terrível para aqueles que não o prezam movidos por demasiada ambição ou por desleixo³¹⁵.

É o mesmo desleixo que revela a falta de humildade alegada pelo frade Manoel Ângelo de Almeida ao culpar os pobres pela seca na Bahia da década de 1730. Em toda a capitania, viam os pobres “miseráveis ou miserandos, faltos de tudo e arrastados, mas presumidos fatalmente” porque não acham que merecem os ofícios que exercem. Espanta-se, portanto, ao dizer que não há “miséria mais deplorável do que chegar um homem a desprezar a ocupação que vive!”³¹⁶.

Mesmo diante destas reprimendas, muita gente se entregava ao ócio e não se importava que, sem gozar de posição na qual este comportamento seria possível sem riscos materiais, poderia não ter como ganhar seu próprio sustento. Como não queriam realizar trabalhos normalmente associados aos escravos, entregavam-se à mendicância e à vadiagem. Pouco a pouco, os mendigos e vadios aumentavam na colônia acompanhando o desenvolvimento das cidades, formando um contingente de “trabalhadores esporádicos, aventureiros sem profissão definida, assaltantes, prostitutas e desempregados de modo geral” tolerados pela Igreja, pelo Governo-geral e pelas Câmaras e minimamente amparados pelas misericórdias³¹⁷.

É possível pensar que o controle conjunto destas instituições sobre os vadios e mendigos por meio de determinações legislativas e posturas encobriam o preconceito generalizado a eles. Isto porque não deixaram de ser vistos, junto aos pobres, como responsáveis pelas moléstias e males que grassavam a Bahia setecentista na visão de alguns agentes. Se, de um lado, frei Manuel Ângelo de Almeida os culpava pela seca em sua *Declamação moral*, de outro o professor Luís dos Santos Vilhena vai mais longe ao afirmar

³¹⁵PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, pp. 424-428.

³¹⁶ALMEIDA, *Declamação moral...*, pp. 4-7.

³¹⁷ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 150-179.

que a desordenada “paixão sensual” resistente ao rigor das leis civis, eclesiásticas e divinas que multiplica “libidinosos, vadios e ociosos de um e outro sexo, os quais entulham as ruas e por elas vagam sem pejo e respeito a ninguém” infecta o espaço público causando poluição além de comprometer a saúde moral das famílias observantes³¹⁸.

Em finais do século XVIII, o professor de grego diagnosticou que a América Portuguesa é “morada da pobreza, berço da preguiça e teatro dos vícios” e questionou: “por que em um país tão fecundo das produções da natureza, tão rico em essência, tão vasto em extensão, há de ser habitado por tão diminuto número de colonos, a maior parte pobres e esfaimados?”³¹⁹.

A resposta é dada mais adiante ao enfatizar que os habitantes da América Portuguesa formavam uma congregação de pobres “pois além de serem muito poucas as artes mecânicas e fábricas em que possam empregar-se” não produzem nada “pelo ócio em que professam”. Antes já tinha reiterado que os pobres “são todos ociosos [...] enquanto lhes dura o comer” e, na falta disto, “são em extremo habilidosos”. Apesar de boas pessoas, são invariavelmente “conviventes e folgazões”. Deste modo, é evidente que emulavam os ricos³²⁰.

É no espaço público que os pobres, junto aos ricos e miseráveis, da Bahia setecentista encontravam-se especialmente rendidos na teia inescapável de vigilância dos agentes do disciplinamento. As devoções coletivas prezavam pela “própria plástica, cenografia, disposição teatral da cidade, espacial, dramática, quase sensorial” que, ao advogar pela importância do espetáculo no plano social, não indicavam fragilidade de crença no catolicismo. Nestas ocasiões, comportamentos tidos por esses agentes como lassos, inoportunos e descuidados movidos por presunção de fidalguia entre os ricos sem marcas de distinção ou por mania de grandeza entre os pobres pouco se reduziam a franca irreligiosidade³²¹.

2.2.2 A expressividade das heresias e blasfêmias

O cruzamento das devoções coletivas com a piedade pessoal no mundo católico pós-Trento impossibilitava que cada católico estivesse sozinho na aventura da sua salvação.

³¹⁸Idem; VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, pp. 165-166.

³¹⁹VILHENA, *Recopilação...*, tomo III, p. 926.

³²⁰Ibid.: tomo I, p. 46; tomo III, p. 927.

³²¹ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 270-279; FLEXOR, Maria Helena. Religiosidade e Sensualidade: A Baía no século XVIII. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, pp. 291-292.

Assim, estimulou uma vigilância entre eles, o que contribuiu para a Igreja perceber como todos se comportavam nas menores coisas, as quais eram “deveras miúdas, mas que podiam levar qualquer um a ser tachado de herético e passar a ter uma vida muito complicada”. Era importante policiar ações e palavras para corresponder à maneira correta de professar a fé³²².

Na medida em que se afigurava praticamente impossível sustentar isto o tempo todo, não raro aqueles que cometiam deslizes eram considerados hereges pelo Santo Ofício. O vendedor de fazendas e artilheiro Antônio de Barros Rodrigues Aranha, por exemplo, foi denunciado por ambas em maio de 1707 por José Coutinho de Vasconcelos. O denunciante contou que, na estalagem de Clara, escrava do comerciante Antônio da Costa de Andrade localizada nos campos de Pirajá, na freguesia de São Bartolomeu em Salvador, viu e ouviu Antônio de Barros dizer proposições heréticas e blasfemadoras na presença dele e de outras pessoas³²³.

Entre as heresias, Antônio de Barros disse que “o sacrifício da Missa era apenas uma cerimônia” que enganava a todos e ele só comparecia para “contemporizar com os outros não porque fosse isto verdade” – o que parecia bastante comum entre a cristandade da Bahia. Afirmou ainda que “não era necessário obrar bem para conseguir a salvação” porque havia a predestinação logo que cada cristão nascia; que os livros sagrados são falsos e errôneos e foram compostos por “quatro bêbados da Rua Nova de Lisboa”; e que o Papa “era um homem posto nesta posição pelos hereges sem poder algum de perdoar pecados nem ter assistência de Deus [...] porque se a tivesse podia também ressuscitar aos mortos, o que não fazia”. Estes discursos estarreceram tanto os escravos presentes na estalagem que o denunciante interveio desmentindo tudo³²⁴.

Antônio de Barros ainda desdenhou da Eucaristia, desacreditando a Transubstanciação ao proferir que “na hóstia consagrada não havia o corpo de Cristo” afinal ela era apenas um pão bento, tampouco havia sangue de Cristo no cálice consagrado, simplesmente vinho. Seria uma maneira de salientar a blasfêmia de que Cristo nasceu e encarnou, mas não morreu nem sofreu tormento algum, estando, portanto, entre os fiéis. Pelo denunciante, as testemunhas e os companheiros do cárcere ventilarem a insanidade mental do réu que, estando preso

³²² ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 279-282; LEBRUN, *As Reformas*, pp. 111-112.

³²³ ANTT-IL, processo nº 6943, fol. 3.

³²⁴ *Ibid.*: fol. 3- 3v.

chegava a recusar comida, o Santo Ofício determinou em 27 de maio de 1710 que se fizesse diligência em Salvador sobre isto³²⁵.

As heresias de Antônio de Barros englobaram o que comumente era tipificado como tal: ofensas aos Sacramentos, aos Dez Mandamentos e aos ensinamentos das Sagradas Escrituras. Revelavam, sobremaneira, um comportamento religioso dado ao ato de externar a fé católica tal como a entendia do que uma compreensão mais introspectiva e atinente aos ensinamentos da Igreja. Mas, ao contrário do que os agentes do disciplinamento deixaram antever na documentação, sobretudo a inquisitorial, não se reduzem a simples rejeição ou resistência que, numa lógica binária, rivalizariam com as aceitações. Na realidade, as heresias informam processos muito intrincados que transitam entre a adesão e a contestação dos dogmas e indicam, no mundo colonial, diferentes formas de ser católico³²⁶.

Reafirmando a lógica binária, o Regimento da Inquisição de 1640 sistematizou que “apartando-se por obras ou por palavras, com contumácia, da nossa santa fé católica” os fiéis cometem heresia e apostasia e devem ser punidos com “excomunhão maior, irregularidade, infâmia, privação de honras e benefícios, confiscação de bens” e, em casos mais graves, relaxação ao braço secular. Ressalta que aqueles que proferirem proposições heréticas contra as leis divinas expressas nas Sagradas Escrituras e os Sacramentos terão ainda abjuração em público de leve suspeita na fé e penitências espirituais como penas previstas³²⁷.

Salvador Pereira da Cunha foi denunciado pelo Santo Ofício por ter este comportamento. Em junho de 1734 em Camamu, o mercador estava na casa do seu vizinho José Barbosa da França conversando com ele e seus familiares quando “apareceram dois cachorrinhos, um macho e uma fêmea”. Disse para a cunhada do vizinho, Ana da Conceição, que ia colocar o nome dela na cachorrinha e assim o fez

pegando com efeito nela e tomando um pouco de água a lançou sobre a dita cachorrinha dizendo estas palavras ‘Ana, eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo’ do que sendo repreendido do que tinha feito respondeu que aquilo não era nada e isto presenciaram várias pessoas³²⁸.

³²⁵ Ibid.: fols. 3 e 39.

³²⁶FLEXOR, *Religiosidade e Sensualidade*, pp. 291-292; PALOMO, *Un catolicismo en plural*, p. 199.

³²⁷TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento da Inquisição...*[1640], livro 3, título 1, §1 e 2; título 12, §2.

³²⁸ ANTT-IL, processo nº 6218, fol. 9v.

Para o Santo Ofício, tratou-se de um abuso ao sacramento do Batismo, justificado pelo réu em confissão de 21 de outubro de 1738 como fruto de uma galhofa, pois “não era do seu ânimo ofender a Igreja nem os Sacramentos dela”³²⁹.

Confessou ainda que ofendeu também o sacramento da Extrema-Unção. Repousando na casa do mesmo vizinho, ouviu parentes e amigos dele voltando de uma caçada trazendo um bode ainda vivo, mas que seria abatido. O réu, então, se levantou da cama, dirigiu-se à varanda onde estava o bode ferido e “vendo-o chiando tornou dentro, pegou uma toalha, a pôs no pescoço e, voltando à dita varanda, disse estas palavras ‘Pater noster’ e logo imediatamente disse a todos ‘podem-no agora esfolar’”. Pela dupla heresia, Salvador Pereira da Cunha recebeu abjuração de leve, instrução na fé, penitências espirituais no próprio local de moradia, Camamu, e pagamento de custas, sentença dada em auto de fé de 30 de abril de 1739³³⁰.

Outro herege é Isidoro da Silva. Cordoeiro que na época vivia da pescaria em Cações, na freguesia de Madre de Deus localizada na vila de Jaguaripe, Isidoro da Silva disse o que não devia acerca dos dízimos e dos Sacramentos na frente de três vendilhões³³¹ como consta na denúncia feita por padre José Moreira Teles, sacerdote do hábito de São Pedro e recebida pelo comissário João Calmon em outubro de 1725³³².

Na inquirição de testemunhas é praticamente unívoca a constatação de que Isidoro da Silva é “um bom católico e temente a Deus, ouvindo missas, rezando pelas suas contas e fazendo outros atos de cristão” como servir na Igreja matriz da vila, nas irmandades e em festas do calendário litúrgico. Mas, entre as culpas que colocavam o réu em suspeição, estava o fato de “tratar ilícitamente com Marta Moreira, viúva, vivendo neste concubinato por cinco ou seis anos”³³³.

O padre Cristovão Moreira da Fonseca, sacerdote do hábito de São Pedro e pároco por quinze anos da freguesia de Madre de Deus, afirmou que o amancebamento do réu com a viúva era público e tentou convencê-lo a se casar com ela ao que ele respondeu “que importa querer eu casar se o meu Maior não quer”, ao que o padre deduziu que se tratasse do Diabo. O mesmo padre informou que, pelo concubinato, Isidoro foi condenado com pena pecuniária

³²⁹ Ibid.: fol. 17-17v.

³³⁰ Ibid.: fols. 17v, 18 e 40.

³³¹ Nome popular para vendedores ambulantes.

³³² ANTT-IL, processo nº 2289, fol. 7.

³³³ Ibid.: fol. 7-7v.

em visita episcopal e não cumpriu alegando que não tinha dinheiro e se fingiria de louco se fosse necessário. Ficou preso por alguns dias, mas não por isto e sim por desacatar o requerimento de Marta Moreira que o obrigava a se casar com ela³³⁴.

Outras testemunhas asseguravam que Isidoro da Silva sempre se referia ao “seu Maior”, ressaltando que acreditava nesta divindade e fazia apenas o que ela lhe ensinava. Entretanto, nunca dizia quem era quando perguntado. Apenas por estes delitos já seria suficientemente colocado em suspeição, mas a eles se somam as acusações dos ambulantes. Relataram que, há seis anos, o réu disse que

os dízimos pediam para sustentar vadios, quais eram, os clérigos, que os sacramentos eram escusados porque eram coisas supérfluas, que não eram necessários confessores porque ele se confessara e depois fez um ato de contrição e que quem morresse sem Batismo ia para o Céu porque não havia poder [da Igreja] para o dizer que ele tem que ser batizado, ou para um batizar o outro, e que os clérigos o faziam [...] para ganharem dinheiro sem trabalho, que ele nascera como Deus e só Ele tem poder para lhe batizar³³⁵.

É evidente que, para o réu, o Batismo e a Penitência são sacramentos dispensáveis, o que configura ofensa grave. No entanto, por não querer confessar espontaneamente que proferiu estas proposições, Isidoro da Silva, que já estava preso nos cárceres do Santo Ofício desde dezembro de 1729, foi posto a tormento³³⁶. Mas esta medida pareceu ineficaz, o que levou ao Tribunal concluir que o réu tinha “credulidade nos erros e proposições referidas nesta Mesa”. Deste modo, estabeleceu que ele saísse em auto de fé no dia 6 de julho de 1732 para ouvir a sentença de degredo por três anos no bispado de Miranda, instrução na fé, penitências espirituais e pagamento de custas³³⁷.

³³⁴Ibid.: fols. 49 e 52. Importa ressaltar que o réu poderia ser preso por concubinato porque as *Constituições* previam admoestação de leve e “pagamento de oitocentos réis” aos solteiros concubinos descobertos em visitas – é o caso de Isidoro da Silva. Se não pagarem ou “depois de serem três vezes admoestados não se emendarem”, os concubinos sofrerão excomunhão maior, prisão e, até mesmo degredo. Ver VIDE, *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp. 364-365.

³³⁵ANTT-IL, processo nº 2289, fol. 109.

³³⁶Ibid.: fol. 118. Obter confissão a tormento, ou seja, por meio de torturas e suplícios, era um mecanismo utilizado pelo Santo Ofício para a fabricação dos delitos contra os réus. O tormento concebido como prova judiciária a ser aplicada nos casos em que houvesse insuficiência de evidências, como um meio de dirimir dúvidas não resolvidas pelos juízes. Herança das ordálias medievais – provas de suplício físico que podiam inocentar ou absorver os réus que as superassem –, o tormento estava previsto pela Inquisição portuguesa e também pela justiça civil, mas na primeira teve uso corrente até o século XVII. No século XVIII, diminuiu substancialmente, embora o Santo Ofício sempre procurasse escondê-lo e apresentasse uma lógica compensatória em torno dele: os réus que confessassem sob tortura seriam absolvidos ou sentenciados com penas bem menores do que o previsto. Ver VAINFAS, *Justiça e Misericórdia*, pp. 142-144.

³³⁷ANTT-IL, processo nº 2289, fol. 123.

Mais rico economicamente e mais ousado do que Isidoro da Silva nas proposições proferidas, o oficial da Secretaria de Estado Manuel Pereira Rebelo foi alvo de um sumário de culpas em 21 de abril de 1762³³⁸. Natural de Estremoz, o réu disse, na presença do capitão de engenheiro Bernardo José Jordão, que “as criaturas depois de mortas se regeneram, tornando as suas almas em novos corpos” de modo que não havia nem Inferno nem Purgatório. Disse ainda que os expositores da Bíblia não entenderam os sentidos literais das Sagradas Escrituras³³⁹.

Para o oficial de entalhador José Caetano de Souza, o réu disse que a oração do Credo estava errada porque Cristo desceu ao Inferno para se dirigir aos inferiores e para o fazendeiro José Pires de Carvalho e Albuquerque afirmou que “se Deus viera ao mundo para morrer pelos homens, o crucificarem-no foi coisa que era conforme a Sua vontade”, de modo que quem fez isto foi livrado do Inferno, sobretudo Pilatos que evitou motins e sedições entre o povo. Na presença de outro fazendeiro, José Luiz Melo Pereira, declarou que o mundo material não acabaria, só que “não havia Ressurreição da carne em carne” ou “reunião das Almas em seus corpos”, mas “Ressurreição em livros”. Ressaltou também que os poetas e profetas incompreendidos pela Igreja seriam ressuscitados por Deus para serem aceitos incondicionalmente³⁴⁰.

O Santo Ofício duvidou da sanidade mental de Manuel Pereira Rebelo e determinou, em 23 de dezembro de 1763, que fossem inquiridas mais testemunhas para dirimir ou não esta percepção, sobretudo entre os religiosos da ordem de São Bento, a qual respondia pela paróquia do réu. Em 14 de agosto de 1766, o comissário beneditino Gonçalo de Souza Falcão atestou que Manuel Pereira Rebelo era um bom paroquiano, um “homem de juízo pertinaz e o que lhe fará todo dano é o exceder à sua esfera e profissão”. Não adiantou visto que, em 16 de fevereiro de 1767, o Santo Ofício sustentava ainda que o réu não estava em seu juízo perfeito, ordenando o envio de comissários do reino à Bahia para averiguar a rotina de Manuel Pereira e “se procurem médicos e cirurgiões que o curarão”³⁴¹.

Apesar de integrar a heresia, como demonstraram as palavras proferidas com este cariz nos casos até aqui examinados, a blasfêmia assume características próprias. Compreendida

³³⁸O sumário do qual decorreu a denúncia a Manuel Pereira Rebelo também trouxe uma denúncia contra Caetano Rocha Guedes, cirurgião que vivia em Maragogipe e se punha contra o sacrifício da Missa ao dizer que se sentia mal disposto toda vez que a ouvia. Ver ANTT-IL, processo nº 4363, fol. 6.

³³⁹Ibid.: fol. 3.

³⁴⁰Ibid.: fol. 3v.

³⁴¹Ibid.: fols. 47, 47v, 66, 67 e 67v.

como uma ofensa a Deus, seus ensinamentos e/ou divindades a Ele ligadas, a blasfêmia “configura uma ruptura com o plano divino e a própria natureza da Criação por meio da palavra”. Neste sentido, a boca e a língua são encaradas simbolicamente como veículos privilegiados do que é dito de modo que a primeira “pode ser a porta do paraíso ou a do inferno” e a segunda “é como uma chama que destrói ou purifica e, segundo o que profere, é justa ou perversa” – são, para a Igreja, portas de saída de palavras que podem glorificar ou aviltar o nome de Deus³⁴².

Erigeu-se uma verdadeira civilização da blasfêmia pós-reformas. A Igreja encontrou na blasfêmia a expressão de maior relevo da má conduta moral da cristandade, transformando-a num alvo de primeira grandeza do disciplinamento em curso. Ao mesmo tempo, a cristandade dentro e fora da Europa, com grande volubilidade psíquica pela angústia do fim do mundo e da danação eterna, “passava constantemente em sua vida social de um extremo a outro e da violência ao arrependimento” ao proferir com frequência palavras de renegação a Deus³⁴³.

A América Portuguesa integrou-se a esta civilização produzindo blasfêmias que indicavam não apenas falta de conhecimento da doutrina, mas também raiva e humor em função da já referida instabilidade daqueles tempos. Mas os dois sentimentos se estreitavam em função de um traço da religiosidade colonial: uma intimidade “quase desrespeitosa” com o sagrado de forma que “Cristo, Nossa Senhora e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano” e pobres, ricos e miseráveis desejavam estar constantemente íntimos deles e trazê-los para o cotidiano de uma forma tal que “o próprio Deus se torna um amigo familiar doméstico e próximo”³⁴⁴.

No limiar entre a intimidade e a falta de conhecimento em relação a Deus e os santos encontram-se as blasfêmias proferidas por Antônio de Barros, Salvador Pereira da Cunha, Isidoro da Silva e Manuel Pereira Rebelo ao renegarem sacramentos seja imbuídos de cólera ou de bom humor, estados que escapam à documentação inquisitorial, e mesmo que se duvidasse da sanidade mental de alguns deles.

³⁴²PIERONI, Geraldo. *Boca Maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014, pp. 35-36.

³⁴³DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, pp. 602-603.

³⁴⁴HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 27ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 179; PEREIRA, Diogo Tomaz. *Falas nefandas: Inquisição, blasfêmias e proposições heréticas no Brasil colonial (XVI-XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017, pp. 51-60.

Neste sentido, interessa notar o processo de Antônio Manuel da Silveira Villa Lobos, o qual cometeu heresias que atentavam muito mais aos Mandamentos. Lavrador de roças e morador de Ilhéus, o réu foi denunciado por várias pessoas em édito publicado pelo Santo Ofício em janeiro de 1780. Antônio Manuel da Silveira foi acusado de dizer, enquanto morava na vila nova de Alcobaça, que o Sexto Mandamento, que proíbe atos sexuais fora do matrimônio, é dirigido aos que praticam obscenidades com animais e não “de homens com mulheres” afinal “Cristo e os apóstolos foram fornicários quando andaram pelo mundo”. Por isto, a fornicação não era pecado e “que livremente a podiam ter ainda pais com filhas, irmãos com irmãs, compadres com comadres, porque assim se começou a propagação do gênero humano”³⁴⁵.

Durante o período de quatorze anos em que viveu na vila, Antônio Manuel foi escrivão do Juízo Secular ordinário e diretor dos índios de Alcobaça. Este fato contribuiu para outros delitos alegados pelas testemunhas contra o réu como o de sustentar a tese de que “os índios eram de melhor sangue que Maria Santíssima porque esta era mulata”. Todavia, não se tome esta declaração como indicativo de alguma admiração de Antônio Manuel pelos indígenas. Em sua denúncia, o padre Pedro Afonso, vigário encomendado da freguesia de S. Bernardo da Vila de Alcobaça, relata um episódio de extrema violência cometido por Antônio Manuel no exercício do cargo de diretor dos índios. Por culpas leves, Antônio Manuel prendeu um indígena chamado Antônio Gonçalves em um tronco. Este,

Tendo uma dor no ventre com desejos de desistir³⁴⁶, pediu e rogou ao dito diretor o aliviasse daquele tronco e o deixasse ir desistir fora daquele lugar no que não quis convir nem consentir de modo algum até que o miserável índio não podendo mais sofrer tão grande dor assim apreso no dito tronco desistiu por não perder a vida e, vindo o diretor àquele lugar, vendo o excremento, apertou logo a garganta do mesmo índio e o fez à força abrir a boca e por ela lhe introduziu o mesmo esterco e excremento, botando-lhe água pela boca para que melhor lhe escorregasse pela goela e o engolisse todo. O qual índio adoecendo muito ao depois e sendo ele denunciante chamado para o confessor foi, com efeito, e confessou-o, porém, querendo dar-lhe a sagrada Comunhão, não quis o dito índio de forma alguma, dizendo que na boca em que Antônio Manuel tinha metido esterco humano, não era lícito que entrasse o corpo de Cristo e morreu sem, com efeito, receber a Sagrada Eucaristia³⁴⁷.

³⁴⁵ ANTT-IL, processo n° 8291, fol. 7v.

³⁴⁶ Desistir, neste caso, tem o sentido de defecar.

³⁴⁷ ANTT-IL, processo n° 8291, fol. 11.

Suas ações na vida pessoal também revelam, segundo as testemunhas, o quanto acreditava nas suas ideias heréticas sobre o Sexto Mandamento. Vivia publicamente em concubinato com uma moça chamada Natália do Nascimento, ao que consta solteira, afinal “dizia a várias pessoas que não era pecado algum o dormir qualquer homem com qualquer mulher”, especialmente se fossem solteiros. É acusado ainda de incesto, pois, numa parada em um sítio que os moradores de Alcobaça fizeram na volta da festa do padroeiro da vila vizinha, a de São Sebastião, uma testemunha viu o réu apartar-se dos outros com a sua própria filha, chamada Matilde, para o mato e, em seguida “osculá-la dando-lhe amplexos e fazendo outras ações impuras”. Logo depois, a própria testemunha teve a confirmação, vinda de outras pessoas, de que Antônio Manuel “requisitava e solicitava a sua filha com frequência”³⁴⁸.

Contra as Sagradas Escrituras, o réu disse que era “falso haver Inferno para castigo dos que ofendiam a Deus nesta vida e quebrantavam os seus destinos prescritos” ressaltando que a afirmação da Igreja de que os pecadores sofrerão os tormentos eternos é feita para aterrorizar a cristandade. Além disto, tripudiou sobre imagens sagradas: tinha, atrás da porta de sua casa, uma caixa velha pequena onde continha uma imagem de Cristo crucificado e, “em tal lugar posto que todos quanto iam àquela casa” o réu “mandava-os sentar em cima sem saber o que tinha na dita caixa”, no entanto “tinha outras várias caixas novas e área muito capazes e suficientes para depósito daquela Sagrada Imagem”³⁴⁹.

Em 26 de fevereiro de 1788, Antônio Manuel confessou as heresias das quais fora acusado, depois de se encontrar preso desde dezembro do ano anterior nos cárceres de Lisboa. São respostas a algumas culpas a si atribuídas que certamente tentavam atenuar a gravidade delas na Mesa do Santo Ofício. Sobre o Sexto Mandamento, revelou que aprendeu que o pecado da murmuração era maior que o da fornicação e, por esta razão, achou que era leve entre solteiros; já sobre os índios serem melhores que Maria informou que, numa conversa foi-lhe dito que só havia São Gonçalo Garcia de santo mulato ao que respondeu que “antigamente tinha havido são Elesbão, filho da rainha de Sabá, parente de Nossa Senhora”. Esta fala foi distorcida e, segundo ele, gerou um grande boato³⁵⁰.

Contou que, em conversa com algumas pessoas, “todos murmuraram sobre as repetidas missas cantadas que se estavam dizendo naquela freguesia pelas almas que se salvavam” e em sonho “vinham pedir missas cantadas, festas de Igreja e banquetes, tudo em sinal de obsequio

³⁴⁸ Ibid.: fols. 8 e 15.

³⁴⁹ Ibid.: fols. 7v, 10 e 15v.

³⁵⁰ Ibid.: fol. 45.

e alegria por se terem salvado”. Diante disto, Antônio Manuel respondeu que não haveria mais a possibilidade destas almas irem para o Inferno, mas o boato correu como que se ele tivesse dito que todas as almas não fossem para o Inferno. O réu também explicou que se aproximou três vezes, com intimidade, de Matilde, sua enteada porque filha de sua esposa que tinha sido meretriz, para ver se ela ainda era honrada já que tinha um envolvimento com um homem pardo processado pelo Santo Ofício³⁵¹.

Por fim, vale destacar que Antônio Manuel contou a sua versão da história envolvendo o desrespeito à Imagem de Cristo crucificado: como recompensa de um serviço prestado como escrivão a Antônio de Almeida, o réu recebeu a imagem, dependurando-a na parede. Mas a cobria sempre que possível com uma toalha porque vivia numa casa que, por ser térrea, levantava poeira e manchava a imagem. Diante disto, a dona da casa, Natália do Nascimento, “tirara a dita imagem de onde estava e envolvendo com um pano de algodão a metera dentro de uma caixinha [...] e a dita caixa a pusera em cima de um banco que estava ao canto da mesma casa para evitar por aquele modo a sentarem-lhe em cima”. O réu afirma que assim a imagem ficou bem conservada até que “a deu a Manoel José [...] que a colocou no seu oratório na cidade da Bahia”. Segundo o réu, portanto, a imagem não foi destruída de tanto sentarem sobre ela³⁵².

A confissão parece ter suavizado as penas do ex-escrivão e diretor de índios porque em 15 de março de 1788 recebeu repreensão severa e transferência imediata para uma casa de missão em São Vicente, na capitania de São Paulo, a fim de receber instrução na fé por tempo não especificado e para “relembrar das suas obrigações como verdadeiro cristão”. O Santo Ofício determinou também que o réu não voltasse mais à vila de Alcobaça nem se comunicasse com qualquer habitante dela, caso contrário seria gravemente penalizado³⁵³.

Rodrigo Sodré Pereira, morador da freguesia de São Pedro, em Salvador, foi denunciado em novembro de 1792 pelo padre Manoel Alberto por proferir blasfêmias. Afirmou que Santa Bárbara e São Jerônimo “são advogados dos trovões e que livrava seus devotos das mortes repentinas”³⁵⁴.

Mas também foi acusado de heresia por atentar aos Sacramentos dizendo publicamente que ele e o sobrinho “acham que não deve confessar seus pecados a um sacerdote homem

³⁵¹ Ibid.: fols. 44v, 45 e 45v.

³⁵² Ibid.: fol. 47-47v.

³⁵³ Ibid.: fol. 51-51v.

³⁵⁴ ANTT-IL, processo nº 1810, fol. 4.

como eles” e não consentir, a ponto de quase impedir, a Extrema-Unção de uma pessoa doente na casa da sua família de modo que “esperaram ele sair para administrar o sacramento”. Esta atitude certamente tem raízes na percepção do réu de que “maior felicidade para um homem é ter uma morte para se ver livre das penalidades pois a Alma morre com o corpo da mesma forma que os irracionais” e que, portanto, não havia Inferno³⁵⁵.

Interessa notar outra acusação imputada a Rodrigo Sodré: “mandou tirar da casa de seu defunto pai um painel de Nossa Senhora do Carmo” e deu a um soldado alegando que não queria mais ver “o que matou seu pai e irmão”, tratando a imagem com profundo desprezo. Rodrigo Sodré profanou-a verbalmente, cometendo, assim, mais uma blasfêmia já que ela também caracteriza palavras e ações ofensivas a imagens de Deus ou dos santos. As representações imagéticas por gravuras, pinturas e estátuas de roca contribuíam para o fortalecimento do trato íntimo da cristandade com as divindades, pois facilitava “chantagens feitas em troca de graças” e, conseqüentemente, aplicação de castigos e vinganças caso não acontecessem – como deve ter acontecido com Rodrigo Sodré pela medida tomada – ou de adornos exacerbados se as graças se concretizassem³⁵⁶.

Por confessar a verdade sobre a acusação que sofreu de profanar a imagem de Cristo crucificado que lhe pertencia, o já referido Antônio Manuel da Silveira livrou-se de ser processado por blasfêmia pelo Santo Ofício e, assim, escapou de penas que Rodrigo Sodré sofreria se não tivesse falecido em 3 de fevereiro de 1793³⁵⁷. Conforme o Regimento do Santo Ofício de 1774, os blasfemadores teriam penas leves como abjuração e penitências espirituais se só dissessem uma proposição e, se dissessem várias e/ou não se arrependessem, penas mais duras como açoites públicos. Mas também, degredo para as galés se for homem e pena pecuniária e degredo para São Tomé ou Angola se for mulher. Em todos os casos, os blasfemadores levarão uma mordaza na boca em auto de fé público³⁵⁸.

³⁵⁵Ibid.: fol. 4-4v. Os irracionais, a quem Rodrigo Sodré se referia, eram os pagãos.

³⁵⁶ANTT-IL, processo nº 1810, fol. 4-4v; FLEXOR, *Religiosidade e Sensualidade*, pp. 297-298; PEREIRA, *Falas Nefandas...*, pp. 48-49. Sobre o aprofundamento da relação dos fiéis com as imagens, sobretudo de roca e de vestir, de Deus e dos santos nas festas litúrgicas na Bahia colonial ver FLEXOR, Maria Helena. “Religiosidade e suas manifestações no espaço urbano de Salvador”, *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, vol. 22, nº 22, jul./dez.2014, pp. 197-235.

³⁵⁷Lourenço da Silva Magalhães, vigário da freguesia de São Pedro, informou ao Santo Ofício que Rodrigo Sodré recebeu mortalha com hábito dos religiosos de Santa Tereza e sepultado no mesmo convento, dado revelador da posição social proeminente do réu porque o processo não revela a sua ocupação. Ver em ANTT-IL, processo nº 1810, fol. 6-6v.

³⁵⁸TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado com o real beneplácito, e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor-geral nestes reinos e em todos os*

Certamente esta penalidade estava prevista para Domingos Borges de Barros sobre quem o Santo Ofício determinava que fosse tratado com o rigor exigido pelo Regimento depois de uma inquirição mais apurada de testemunhas, a fim de que “no futuro se abstenha de proferir tão heréticos, como ímpios, falsos e temerários absurdos” e adote “procedimentos edificantes, cristãos e ortodoxos”. Esta decisão de 30 de outubro de 1798 se deu face ao sumário de culpas do réu³⁵⁹.

O sumário contou, em primeiro lugar, com a denúncia feita pelo subdiácono Luís Antônio de Souza e Gouveia em 17 de janeiro de 1795 na qual Domingos Borges de Barros foi acusado de falar uma série de proposições heréticas na botica de João da Mata Cerqueira em presença não só do próprio denunciante, mas também de outros sujeitos na vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, onde todos residiam. O réu disse

que era desnecessária a confissão sacramental e que tinha sido introduzida pelas pessoas eclesiásticas para saberem os segredos alheios; que não cria na canonização dos santos e que ninguém sabia se eles eram santos ou não e que trouxera, por exemplo, a Santo Antônio que não havia certeza de ser santo; que não cria em excomunhões e que os prelados da Igreja não tinham autoridade para excomungar; que a Igreja não podia obrigar a jejuar aos seus filhos, que ele nunca jejuava porque não cria em jejuns; e que era comento que Lúcifer caíra do Céu e os Anjos que seguiram em seu partido o fizeram porque no Céu ninguém podia pecar³⁶⁰.

Na inquirição das testemunhas, outras heresias ditas por Domingos foram trazidas à tona, como dizer que era exagero a Igreja afirmar que havia onze mil virgens, não acreditava na vida eterna nem na imortalidade da alma, não acreditava nos papas, nas bulas e nas indulgências e atitudes como “comer carne nos dias proibidos pela Igreja se fazia público e notório na Freguesia”. Além disto, não proíbia, mas se punha abertamente contra os filhos se confessarem e jejuarem como penitência³⁶¹.

No final do século XVIII, as heresias de Antônio Manuel Silveira e Rodrigo Sodré foram assimiladas a libertinagem. O libertino era definido como um devasso do ponto de vista

seus domínios [1774], livro 3, título 8, §1 e 2. In: SIQUEIRA, Sônia A. “A Disciplina da Vida Colonial – Os Regimentos da Inquisição”, *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, nº 392, jul./set.1996, pp.693-884. As legislações eclesiásticas e civis no medievo eram rigorosas com os blasfemadores prevendo línguas arrancadas ou lábios rachados ou queimados. O amordaçamento previsto nas Inquisições modernas, não só na portuguesa, se apresentava como um resquício destas penas atrozés, com o objetivo maior de estigmatizar do que propriamente violar os culpados uma vez que “a mordaça era um acessório pejorativo e humilhante, o símbolo do silêncio imposto que tragicamente expressava a proibição verbal”. Ver em PIERONI, *Boca Maldita...*, p.36.

³⁵⁹ ANTT-IL, processo nº10534, fol. 31.

³⁶⁰ *Ibid.*: fol. 3.

³⁶¹ *Ibid.*: fols. 9, 12, 12v, 27 e 28.

moral e/ou da consciência que não seguia os preceitos católicos. Bastava pensar e expor livremente o seu entendimento sobre o catolicismo para estar na mira do Santo Ofício considerado como um libertino, portanto, portador de uma má conduta. As ações e falas libertinas desses sujeitos que viveram na Bahia em fins do Setecentos irrompiam com o processo de disciplinamento, mesmo inconscientemente, mas não deixavam de ter implicações sobre o poder régio, afinal, estava assegurada a legitimidade do papado e do caráter confessional do reino de modo que o pertencimento de cada indivíduo ao Império português implicasse na profissão de fé católica³⁶².

A libertinagem passou a ter uso corrente no final do século XVIII aparecendo nos dicionários de língua portuguesa com algumas definições bem marcadas dentre as quais o vício da incredulidade no catolicismo, certamente a mesma apregoada pela Inquisição. Diferentemente dos outros aqui apresentados, cujos processos não mencionavam o termo, Hermógenes foi acusado de libertinagem³⁶³.

Tenente do Regimento Velho em Salvador, Hermógenes afirmou “não haver Céu, Inferno nem santos”, tampouco “imortalidade da Alma” porque ela morre com o corpo, e ainda se autointitulava chefe dos libertinos, incitando seus subordinados, a quem disse tais proposições, a fornicarem porque não acreditava que tal prática fosse pecado. Sobre o caso do tenente, existe apenas a denúncia feita pelo monge beneditino Manoel do Sacramento em 3 de maio de 1797 ao comissário José Nunes Cabral que solicitou ao Santo Ofício abertura de um processo³⁶⁴.

O tenente Hermógenes poderia ser processado por proposições heréticas e por ser blasfemador afinal, segundo a denúncia, negava na frente dos subordinados a divindade de Cristo e a virgindade de Nossa Senhora. São blasfêmias como estas que, no rol de culpas arroladas pela Inquisição, juntavam-se às heresias no cotidiano da Bahia setecentista. A metrópole religiosa foi o lugar no qual Hermógenes e os outros aqui estudados, todos representativos das pessoas comuns, mesmo sem se conhecerem, organizaram formas muito similares de viver a fé católica, questionando o disciplinamento vigente³⁶⁵.

³⁶² NUNES, Rossana Agostinho. *O cotidiano da libertinagem: discursos e práticas sobre a religião no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII*. Tese de doutorado em História – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017, p. 113; p. 303.

³⁶³ Ibid.: pp. 116-117.

³⁶⁴ ANTT-IL, processo nº 13541, fols. 2 e 4.

³⁶⁵ Ibid.: fol. 4.

2.2.3 Feitiçarias em bolsas de mandinga e patuás

Assim como as heresias e blasfêmias, as superstições e feitiçarias revelaram um papel ativo e criativo das pessoas comuns ao integrar ritos, doutrinas, devoções, objetos sagrados e até mesmo linguagens do catolicismo com os de matrizes não-católicas, compondo o universo cultural colonial. Indubitavelmente, materializaram um catolicismo marcado por plasticidade capaz de assumir e tolerar entre os fiéis de todos os grupos sociais e identidades étnicas diversas crenças que não se ajustavam à ortodoxia preconizada no disciplinamento³⁶⁶.

Antônio Rodrigues teve uma conduta que exemplifica esta percepção. O artilheiro de nau de guerra que trabalhava no palácio do governador-geral Vasco Fernandes César de Menezes, o conde de Sabugosa, teve seus pertences examinados quando voltou preso de Luanda para Salvador por se envolver em uma confusão num meretrício onde atirou em um homem e descobriu-se que possuía “uma bolsa de couro e dentro dela vários papéis com orações e outros com palavras de consagração do cálice e da hóstia entremeadas com várias cruzes”. Dentro desta bolsa, havia uma pequena de veludo “com vários pedacinhos de pedra que pareciam ser d’ara, um pedacinho de cordão que parecia ser de Esparta, um pedaço de pano de linho e duas verônicas”, as quais consistiam em “uma com imagem de Nossa Senhora e outra com uma parte de Nossa Senhora da Conceição e a outra do Santíssimo Sacramento”³⁶⁷.

Várias testemunhas asseguraram que a conduta de Antônio Rodrigues era desregrada: se ausentava do trabalho, amava jogatinas e se envolvia em confusões, características que corroboram a visão eclesiástica do profundo desleixo do ofício em prol do ócio por parte dos pobres da sociedade colonial. Numa destas farras, o réu saiu ferido de uma briga, “espancado a paus” e os barbeiros não conseguiram “fazer sangria pelo ferro da lanceta não penetrar a carne” porque ele estava com o corpo fechado já que “levava na algibeira dos calções a bolsa de veludo”³⁶⁸.

Em confissão no dia 20 de outubro de 1725, Antônio Rodrigues afirmou que as bolsas não lhe pertenciam de modo que a maior adquiriu de um estudante chamado José Pereira Porto como garantia caso “um preto chamado Miguel não lhe desse quatro patacas” de dívida; e a menor “furtou, julgando que tinha moedas, de um sapateiro cujo nome não sabia, mas que

³⁶⁶PALOMO, Un catolicismo en plural, pp. 199-200.

³⁶⁷ANTT-IL, processo n° 11426, fols. 9, 9v e 32.

³⁶⁸ANTT-IL, processo n° 11426, fols. 1, 12v, 13v, 14 e 15.

trabalhava com outro chamado Bento”. Por estas culpas, Antônio Rodrigues da Silva foi repreendido severamente em sentença de 7 de dezembro de 1725³⁶⁹.

O desacato de São Pedro do Monte de Muritiba, em Cachoeira, também envolvia bolsas de mandinga. O delito foi descoberto a partir de uma denúncia feita pelo vigário Francisco de Nazaré à justiça eclesiástica em 1738 que recebeu uma bolsa de mandinga suspeita das mãos de Vitoriano dos Santos. O próprio Vitoriano, mais tarde inquirido, contou que a encontrou entre as suas vestes após os festejos de Nossa Senhora do Bom Sucesso e foi aconselhado a levar ao vigário, dizendo que não lhe pertencia. Neste sentido, foi corroborado por Antônio da Rocha, que hospedou ele e outros jovens na sua casa na ocasião, guardando as vestimentas de todos que saíram nos festejos fantasiados. Quando voltaram e se vestiram, “disse que um moço chamado Pedro Gonçalves Pereira, oficial de sapateiro, [...] andava com grande ânsia procurando a dita bolsa” e prometendo recompensa a Antônio da Rocha se encontrasse³⁷⁰.

No auto de perguntas de 23 de setembro de 1738, proveniente da diligência feita pelo vigário geral Antônio Rodrigues Lima, Pedro Gonçalves Pereira disse ter conhecimento de estar preso porque no dia 15 de agosto do mesmo ano, por se fantasiar para dançar na festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso na casa de Antônio da Rocha, despiu-se e tirou do pescoço a bolsa de mandinga “fabricada por ele de chamalote cor de ouro pendente por um cordão de linhas brancas, a qual era quadrada” que sempre carregava consigo e “a meteu por inadvertência no bolso das vestes de Vitoriano dos Santos” que também se preparava para a festa junto a outras pessoas³⁷¹.

A preocupação de Pedro Gonçalves em achar a bolsa tinha raiz comum com a vontade de fabricá-la e mantê-la porque conta que “um tal Pedro, escravo de um vigário cujo nome ignora, [...] e que tem por alcunha o Palermo” tentava ludibriá-lo a comprar uma bolsa de mandinga sempre que passava pela sua porta dizendo que “era boa para defender o corpo”. Não comprou, mas ficou convencido pelo escravo, assim como acreditou quando seu vizinho, o capitão-mor das entradas Valentim Pereira, disse que “o mais seguro e defensivo para o corpo era uma partícula consagrada” dentro da bolsa de mandinga depois que lhe contou a oferta do escravo³⁷².

³⁶⁹Ibid.: fols. 23v, 24 e 32.

³⁷⁰ANTT-IL, processo nº 18003, fols. 12 e 18.

³⁷¹Ibid.: fols. 5v e 6.

³⁷²Ibid.: fol. 6-6v.

Com estas ideias fortemente estabelecidas no seu pensamento, “entrou na diligência de procurar a dita partícula e via que seria fácil alcançá-la por via do dito crioulo Francisco” que trabalhava como sacristão da igreja matriz da freguesia. Insistiu tanto com Francisco que chegaram à resolução de que ele “lhe daria uma partícula consagrada tirando-a do sacrário” e em troca receberia por isto meia pataca. Assim, no dia 2 de agosto, um sábado onde se faziam Ave-marias, Pedro Gonçalves dirigiu-se à igreja e recebeu de Francisco a hóstia enrolada em um lenço de renda. “Tirando da sua algibeira um papel” com orações, o oficial de sapateiro, então, “metera nele a dita partícula e levando-a para sua casa” fabricou na mesma noite a bolsa para guardá-la sem saber se era de fato consagrada³⁷³.

A crença obstinada no poder da hóstia dentro da bolsa de mandinga por parte de Pedro Gonçalves depõe contra a compreensão de uma vivência religiosa superficial. A contestação ao disciplinamento subjacente nesse comportamento não significou falta de uma “verdadeira” espiritualidade, pelo contrário, pronunciava uma religiosidade “transigente, pronta a acordos” não só no terreno da intimidade, mas também no convívio social³⁷⁴.

Além das bolsas, os patuás também circulavam repletos de significados mágicos. Miguel Muniz Teles, um homem pardo, foi posto em liberdade em 1750 após perdão alcançado na Mesa do Santo Ofício. Solicitador da Procuradoria da Comarca em Cachoeira, Miguel Muniz foi alvo de um sumário de culpas por ser visto portando uma “canastra com patuás”³⁷⁵. Fornecia para as pessoas, inclusive autoridades da região, com a alegação de que tinham poderes milagrosos. O conteúdo dos patuás, examinados quando o réu foi preso, consistia em ervas, dentes e cabelos do próprio réu³⁷⁶.

Era imperioso livrar-se de qualquer relação com os objetos de magia depois de cair nas garras da Inquisição, como tentou fazer o já referido Antônio Rodrigues. Mas, não tiveram a mesma sorte nem Miguel Muniz nem José Fernandes. Este último era carpinteiro e foi denunciado pelo vigário da freguesia de Nossa Senhora da Abadia, onde vivia, em junho de 1758 porque “andava no termo desta freguesia proximamente com uma partícula”, que ficava dentro de uma bolsa de mandinga, “dizendo [...] a várias pessoas que lha tinha dado os padres a qual trazia para a sua defesa e para não ter perigo nenhum”. Em confissão de 16 de agosto de 1760, contou que guardou a hóstia consagrada da comunhão na missa da capela de Nossa

³⁷³Ibid.: fol. 7.

³⁷⁴HOLANDA, *Raízes do Brasil*, pp. 180-182.

³⁷⁵Canastra é uma cesta larga e baixa, normalmente sem tampa, feita de palha e lascas de madeira.

³⁷⁶ANTT-IL, processo nº 1562, fols. 2, 2v e 3.

Senhora da Abadia, tirando-a da boca, enrolando-a em um sanguinho e em dois papéis com orações e guardando na bolsa de mandinga que ele mesmo confeccionara e com a qual andava o tempo todo pendurada no pescoço³⁷⁷.

O motivo para tal intento foi um envolvimento amoroso com Margarida Pereira de Oliveira, mulher casada com o lavrador de mandioca João Antônio que insistia para que José Fernandes o matasse, ao mesmo tempo em que o marido traído “também o queria matar”, inclusive ameaçando fazer isto quando se encontraram por acaso na vila de Estância em Sergipe, pois desconfiava que ele fosse mesmo o amante. Para livrar-se das tentações sexuais com Margarida Pereira e do perigo de vida por eventual crime passional provocado por ela envolvendo ele e o marido, utilizou a bolsa de mandinga com a hóstia consagrada por mais de um mês. Alertado por um velho lavrador de que “era invento do Demônio, o qual pretendia fazer perder as criaturas”, fez um ato de contrição e consumiu um pedaço da hóstia. Alguns dias depois, ao pescar com o seu amigo Manoel de Souza que lhe viu relutar a tirar a bolsa do pescoço para entrar no mar, confidenciou tudo a ele, caiu em si e, mais tarde, na mesma capela onde cometeu o delito, fez novo ato de contrição, depois do qual consumiu o outro pedaço³⁷⁸.

Antes de ser transferido aos cárceres de Lisboa, José Fernandes chegou a mostrar ao vigário que o denunciou “uma árvore de palmeira no mato onde, em lugar alto, tinha posto o paninho e papéis em que tinha estado a sagrada forma”. Pela superstição, foi sentenciado a participar de um auto de fé em 20 de setembro de 1760, açoites *citra sanguinis effusionem*³⁷⁹, degredo de cinco anos para as galés, abjuração de leve, instrução na fé, penitências espirituais e pagamento de custas³⁸⁰.

³⁷⁷Em primeira confissão, de 17 de junho de 1760, José Fernandes contou que utilizou duas partículas seguidamente: a primeira não consagrada furtada da sacristia da Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe na mesma freguesia e a segunda de acordo com o que disse na confissão de 16 de agosto. Mas as testemunhas atestaram que a partícula foi a mesma, tirada da boca em comunhão e partida em dois pedaços pelo réu. Ver ANTT-IL, processo nº 8909, fols. 6, 48, 74v e 89.

³⁷⁸José Fernandes custou a admitir para o Santo Ofício a verdadeira motivação de manter a bolsa com a partícula. A princípio, disse que “andava mal encaminhado e amancebado com Tereza, mulher parda” por quatro anos e queria livrar-se desta “amizade ilícita”. Detalhou o verdadeiro motivo apenas nas confissões de junho e agosto de 1760. Ver ANTT-IL, processo nº 8909, fols. 25, 25v, 47v, 74v e 75.

³⁷⁹A expressão *citra sanguinis effusionem* expressa literalmente “aquém da efusão de sangue”, ou seja, açoitamento que não chegue a provocar derramamento de sangue. Ver em PIERONI, Geraldo; MERCER, José Luiz; OLIVEIRA, Solange Mendes. “História e linguagem na análise de um processo inquisitorial: a bigama Maria Ferreira condenada pela Inquisição no século XVII”, *Revista Travessias*, Aracaju, v.1, 2012, p. 130.

³⁸⁰ANTT-IL, processo nº 8909, fols. 25v e 90.

As bolsas de mandinga de Antônio Rodrigues, Pedro Gonçalves e José Fernandes e os patuás de Miguel Muniz Teles foram formas atlânticas de superstição e feitiçaria porque indivíduos de todos os grupos sociais traziam-nas consigo, congregaram a tradição europeia dos amuletos com a importância mágica de objetos dada pelos indígenas e africanos e são exclusivamente setecentistas porque esta é a época em que há, especialmente na colônia, “construção de uma prática sincrética de alto significado simbólico” ou, em outras palavras, a consolidação de um universo cultural próprio³⁸¹.

Sem dúvida que os elementos normalmente encontrados nessas bolsas e patuás contribuem para a montagem da magia na religiosidade colonial. As orações em papel e as plantas adequavam-se às finalidades da preparação dos amuletos e relíquias como verônicas, agnus dei enquanto supostos pedaços de dentes, unhas e cabelos dos santos ou das próprias pessoas – como no caso dos patuás vendidos por Miguel Muniz – reforçavam a intimidade com o sagrado na vida cotidiana, sendo importante estar acompanhado deles para receber os fluxos mágicos que emitiam³⁸².

Chamam atenção dois elementos presentes com frequência nas bolsas de mandinga produzidas na colônia – e que estiveram naquelas associadas a Antônio Rodrigues e José Fernandes: a pedra d’ara e o sanguinho. A primeira é um pedaço de mármore contendo orifício interno onde ficavam as relíquias e sobre o qual os sacerdotes consagravam a hóstia e o vinho na Transubstanciação, enquanto a segunda normalmente é um pedaço de pano fino utilizado pelos sacerdotes para limpar o cálice após a consagração do vinho em sangue de Cristo. A presença constante destes elementos na feitiçaria demonstrava a atribuição da magia à Eucaristia no imaginário colonial³⁸³.

Mimetizando os escapulários e talismãs, presentes entre a cristandade na metrópole e na colônia e permitidos pela Igreja, a pedra d’ara e o sanguinho tinham a finalidade de emanar boas energias para quem lhes trazia acondicionados na bolsa. A eles juntava-se a hóstia consagrada, talvez o elemento mágico mais popular na colônia, guardada na bolsa para proteção – o corpo fechado – ou realização de milagres e desejos. Podia ser tirada da boca sem que os sacerdotes vissem no momento da sagrada comunhão, como no caso de José

³⁸¹ SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, pp. 279-280.

³⁸² *Ibid.*: pp. 306-312; FLEXOR, *Religiosidade e Sensualidade*, p. 292.

³⁸³ SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, pp. 284-286.

Fernandes, ou furtada dos paramentos da Igreja, como no desacato de Muritiba envolvendo Pedro Gonçalves³⁸⁴.

A reiteração de uma conduta comprometida com o modelo de virtude na Mesa do Santo Ofício, como fizeram alguns desses indivíduos aqui examinados, poderia funcionar como um artifício para iludir a Inquisição, embora dificilmente atenuasse o estigma de desviante fabricado por ela com o apoio de uma rede vigilante de delações. Mas, indubitavelmente, “encobria algo muito mais profundo: formas de representações antigas” nos Setecentos “que coexistiam com a maneira ‘correta’ de interpretar o sagrado com vantagem para as primeiras”³⁸⁵.

Deste modo, as práticas mágicas, bem como as heresias e blasfêmias, não se camuflaram entre indivíduos tão diversos que os cometiam, os quais, numa fabricação dos agentes disciplinadores com o apoio da própria sociedade colonial, eram considerados desviantes, presunçosos e desleixados. Os estigmas ganharam ainda mais força entre os africanos e crioulos escravizados, livres ou libertos, cujas condutas na metrópole religiosa são objetos mais detidos de análise a seguir.

2.3 *“Inundam estas paragens com um caos de vícios”*: os delitos dos escravos e libertos

A compreensão das condutas de escravos e libertos na Bahia setecentista conduziu, primeiramente, à identificação e análise da estigmatização dos agentes disciplinadores sobre eles para o sucesso da imposição do catolicismo; em seguida, um retrato sobre os seus rituais, especialmente os calundus, os quais, mesmo vistos pelos agentes como demoníacos, manifestavam a estruturação de formas de crer que ligavam fragmentos de concepções, símbolos, divindades e elementos das crenças originárias com o catolicismo. Este processo, já bem acabado no setecentos, também se fez presente nas práticas mágicas que, analisadas por último, influenciaram as feições da religiosidade colonial vivida cotidianamente.

2.3.1 *Corruptores dos costumes: a estigmatização dos negros*

A Igreja e o Estado definiram competências diversas e convergentes no mesmo quadro territorial e, especificamente, na colônia. Este reforço pós-tridentino de imbricar política e religião afetou o governo de todos os indivíduos e grupos sociais que compunham o Império

³⁸⁴Ibid.: pp. 282-283.

³⁸⁵ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 281-282.

Português, mesmo aqueles que sequer tinham direitos, os escravos, porque, sem dúvida a escravidão não passaria despercebida como um ponto a ser legislado³⁸⁶.

A complementaridade jurídica entre a legislação civil portuguesa e as *Constituições Primeiras* sobre o tratamento dos escravos significou a incorporação dos mesmos na sociedade colonial de modo que, em comum, evidenciaram a necessidade de castigos moderados como forma de controle, embora “na legislação civil, se recomenda aos senhores não deixarem morrer seus escravos sem sacramentos, nem sem sepulturas, enquanto as *Constituições* insistem no direito que os escravos teriam ao alimento e ao vestido, para além dos sacramentos”³⁸⁷.

Estas recomendações integravam um triplo aprendizado necessário aos cativos, que encerrava obediência, trabalho e acesso aos sacramentos, tanto aos que chegavam da África quanto aos que nasciam em solo colonial. Seja nos campos ou nas cidades, domésticos ou não, africanos e crioulos se resguardavam na obediência cotidianamente para conquistar e manter alguma vida privada. Obedecer relacionava-se com aprender a trabalhar bem, sinônimo de submissão à disciplina do trabalho em grupo fosse qual fosse o tipo de atividade exercida³⁸⁸.

Era obrigação dos escravos trabalhar obedientemente e com ‘humildade cristã’ enquanto os senhores deviam zelar por esta força de trabalho preciosa, aumentando o seu rendimento. Assim, indubitavelmente, os senhores também eram estimulados a se fazerem obedecer e controlarem o trabalho escravo. O padre italiano Jorge Benci enfatizou, na conclusão da sua obra³⁸⁹, que os senhores devem primeiramente “dar o pão, assim o corporal para sustento dos

³⁸⁶ZERON, Carlos Alberto de Moura R. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade. In: SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, p. 333.

³⁸⁷Ibid.: p. 353.

³⁸⁸Ibid.: p. 354; MATTOSO, Kátia Q. *Ser Escravo no Brasil*. Trad. James Amado. 3ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2003, pp. 107-116.

³⁸⁹Jorge Benci nasceu em 1650 em Rimini, Toscana, na Itália. Entrou na Companhia de Jesus em Bolonha aos quinze anos. Especializado em teologia moral, viveu brevemente em Lisboa e, depois, embarcou para a América Portuguesa em 1681. Foi pregador e procurador no Colégio dos Jesuítas da Bahia e professor de Humanidades e Teologia, visitador local e Secretário do Provincial em São Paulo. Em 1700, pediu para sair da América Portuguesa por motivos pessoais e acabou transferido para Lisboa onde exerceu o cargo de Procurador da Província do Brasil na Corte até o seu falecimento em 1708. Também em 1700, escreveu *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, publicada na Itália em 1705. No mesmo ano foi publicado em Portugal e, no Brasil, teria sucessivas reedições. Com a obra, resultante de quatro sermões pregados no Colégio dos Jesuítas da Bahia, Benci teve a intenção de elaborar um conjunto de preceitos que constituísse um modelo de convivência com os escravos de acordo com a moderação exigida pela razão e pelos princípios cristãos. Ao longo de todo o seu discurso, a noção de pecado e a sua gravidade assumem um papel fundamental para disciplinamento da cristandade num território tão diversificado de gente, como era a América Portuguesa. Politicamente, *Economia cristã* expunha a ordem escravista e suas desumanidades, mas não ousa questionar a sua existência. Ver em LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: século XVI*. Tomo VIII. São Paulo: Edições Loyola,

corpos”, em seguida “castigar com moderação para que não vivam erradamente” e, por fim, “devem dar trabalho a seu tempo, proporcionando-o às suas forças e temperando-o com o descanso, de maneira que sirva não para lhes oprimir a vida, mas para lhes reprimir a insolência”³⁹⁰.

Estas iniciativas são reiteradas por outro padre italiano, André João Antonil³⁹¹, ao acentuar que “o que pertence ao sustento, vestido e moderação do trabalho” os senhores não devem negar aos escravos. A ideia é esmiuçada quando recomenda que, “a quem o serve deve o senhor de justiça dar suficiente alimento, mezinhas na doença e modo com que decentemente se cubra e vista, como pede o estado do servo” além de “moderar o serviço de sorte que não seja superior às forças do que trabalham, se quer que possam aturar”³⁹².

Antonil sintetiza que “para o escravo, são necessários três “P”, a saber, pau, pão e pano”. Mas os senhores procedem mal por darem de forma desproporcionada o pau, ou seja, o castigo. Neste sentido, advertia que “não castigar os excessos” que os escravos cometem “seria culpa não leve”, entretanto, devem “averiguar antes para não castigar inocentes”. Depois de constatarem uma conduta irresponsável, os senhores devem “castigar com açoites moderados ou com os meter em uma corrente de ferro por algum tempo ou tronco”. O religioso corrobora as legislações civil e eclesiástica sobre o tratamento dos escravos ao

2004, pp. 234-235; PIMENTEL, Maria do Rosário. “Sob o signo do pecado: Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira”, *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.7, nº 8, 2º sem. 2005, pp. 29-45.

³⁹⁰MATTOSO, *Ser Escravo no Brasil*, p. 108; BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos deduzida das palavras do capítulo trinta e três do Eclesiástico: Panis et disciplina e opus servo, reduzida a quatro discursos morais pelo padre Jorge Benci de Arimino, da Companhia de Jesus, Missionário da província do Brasil e oferecida à Alteza Real do sereníssimo Granduque de Toscana pelo padre Antônio Maria Bonucci da mesma companhia*. Roma: Oficina de Antônio de Rossi, 1705, pp.264-265.

³⁹¹Giovanni Antônio Andreoni, conhecido sob o pseudônimo André João Antonil, foi um jesuíta italiano nascido em Lucca, Toscana, na Itália, em fevereiro de 1649. Formou-se em Direito pela Universidade de Perugia e aos dezoito anos ingressou na Companhia de Jesus em Roma. Chegou a Salvador em 1681, onde faleceu em 1716 e escreveu a *Cultura e Opulência no Brasil por suas drogas e minas* publicado em Lisboa em 1711. Verdadeiro retrato da atualidade econômica e, de certo modo, da vida social da América Portuguesa no raiar do século XVIII, a obra de Antonil enfrentou um percurso editorial conturbado porque foi imediatamente confiscado pela Coroa e as razões para tal medida não estiveram devidamente esclarecidas, abrindo espaço para especulações entre intelectuais. No entanto, dois motivos despontam como contundentes: o mais aparente, de que a obra expunha detalhes da produção do açúcar, do tabaco e, sobretudo da exploração aurífera que poderiam chegar ao conhecimento de outras monarquias, sobretudo a espanhola; e o menos conhecido deve-se a um contexto de conflito de jurisdição entre o Estado e a Igreja que disputavam, na altura, o privilégio da censura, na qual a primeira saiu vitoriosa e a proibição da obra de Antonil foi a comprovação disto. A obra só viria à luz no Brasil em 1837. Da edição de 1711, restaram seis exemplares, dentre os quais uma está na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, e duas na Faculdade de Direito da USP, em São Paulo. Ver em DIMAS, Antônio. “Antonil, a cana e o negro”, *Revista USP*, São Paulo, nº 15, nov.1992, pp. 132-144; MOTTIN, Antonio; CASOLINO, Enzo. *Italianos no Brasil: Contribuições na Literatura e nas Ciências nos séculos XIX e XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 237.

³⁹²ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas com várias notícias curiosas do modo de fazer o açúcar, plantar e beneficiar o tabaco, tirar ouro das Minas e descobrir as da Prata; e dos grandes emolumentos que esta conquista da América meridional dá ao reino de Portugal com estes e outros gêneros e contratos reais*. Lisboa: Oficina Real Deslandesiana, 1711, pp. 25-26.

ressaltar que são malvistos, porque nada condizentes com uma conduta adequada para o catolicismo, castigos motivados por vingança ou sadismo e realizados diretamente pelos senhores “com instrumentos terríveis”³⁹³.

O tripé de aprendizado dos escravos se completa com o acesso aos sacramentos que “eram não apenas um fim, mas também o meio de controle de senhores e escravos”, sendo importante para o processo de disciplinamento que se viu na Bahia setecentista. A Igreja ensinou a paciência, a humildade, a resignação e a submissão à ordem escravista e acentuou o papel de chefe religioso aos senhores, primeiros responsáveis por fazer os cativos compreenderem os rudimentos da fé. Assim, “a moral dos senhores baseia-se numa espécie de sacralização da assistência – caridade paternalista – e a dos escravos se santifica na conformidade e no ascetismo”³⁹⁴.

Estas ideias são apresentadas nas produções dos agentes eclesiásticos. Benci, por exemplo, dedicou um discurso da sua *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos* (1705) à necessidade de cristianizar os escravos. Primeiramente, reforçava que “não se desculpem bem os senhores que se escusam deste santo ministério dando por causa a rudeza dos escravos, dizendo que são brutos, que são boçais, e que são incapazes de perceber o que nos ensina e manda crer na fé”. Relembrou, então, que Deus quer que ensine a sua doutrina a todas as gentes “por brutas, por boçais e por rudes que sejam” o que faz dos senhores ministros enviados por Ele para propagar os mistérios e mandamentos da lei divina³⁹⁵.

A exortação se estende para os párocos e curas de almas, ao ressaltar que não devem servir a Deus apenas para ensinamento e observância da doutrina aos livres, brancos e ricos. Assim, faz um alerta que serviria aos clérigos simoníacos processados pela Inquisição e examinados anteriormente para “se despirem de toda a afeição que podem ter ao interesse e lucro temporais” porque, só assim, “se hão de considerar deputados especialmente por Deus para doutrinar aos pobres; e assim não deixarão de acudir aos pretos que entre os pobres são os mais pobres e miseráveis”³⁹⁶.

Finalmente, o livro devocional entendia que “os sacramentos devem os senhores querer e buscar para os servos com o mesmo cuidado e diligência com o que os querem e buscam para si”. Se agissem assim, não daria lugar a uma constelação de maus exemplos que

³⁹³Ibid.: p. 26. Sobre o uso contínuo da violência física aos escravos na América Portuguesa e no período imperial por feitores, capitães do mato e os próprios senhores que conduziu a um refinamento de instrumentos e práticas de tortura ver SANTOS, Vilson Pereira. “Técnicas de tortura: punições e castigos de escravos no Brasil escravista”, *Enciclopédia Biosfera*, Goiânia, v.9, n.16, 2013, pp. 2393-2408.

³⁹⁴MATTOSO, *Ser Escravo no Brasil*, p. 114; ZERON, *O governo dos escravos*, p. 354.

³⁹⁵ BENCI, *Economia cristã...*, pp. 60-62.

³⁹⁶ Ibid.: pp. 69-72.

pululavam na colônia como senhores que deixam escravos morrerem sem confissão ou extrema-unção, ou os que não levam os escravos enfermos para receberem o Santíssimo Sacramento e também aqueles que impedem que seus cativos contraíam o matrimônio. Por condutas como estas, os senhores tiravam dos escravos os remédios que Deus lhes deu contra concupiscências contumazes³⁹⁷.

Em *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711), Antonil também se queixava da falta cometida pelos senhores ao não permitir que os escravos acessem os sacramentos quando observa que

Opõem-se alguns senhores aos casamentos dos escravos e escravas e não somente não fazem caso dos seus amancebamentos, mas quase claramente os consentem e lhe dão princípio [...] e dizem que os não casam porque temem que enfadando-se do casamento se matem logo com peçonha ou com feitiços.

Ainda sobre os senhores que impedem o sacramento do Matrimônio, afirma que existem aqueles que “depois de estarem casados os escravos os apartam de tal sorte por anos que ficam como se fossem solteiros”³⁹⁸.

Antonil lista outros tipos de senhores negligentes como os que “são tão pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos que os tem por muito tempo [...] sem batismo”; como muitos desacreditam da capacidade de compreensão dos cativos, não fazem questão de que aprendam a se confessar, “nem pedirem perdão a Deus, nem de rezarem pelas contas, nem de saberem os Dez Mandamentos” além de não lhes obrigarem a ouvir Missa e comungarem nos dias santos³⁹⁹.

Pior do que comportamentos tão arbitrários como estes, eram os pecados dos senhores. Benci realçava que os senhores “dão ocasião, ou com palavras, ou com obras menos retas, à ruína espiritual do próximo”, qual seja, os escravos, induzindo-lhes indiretamente a que pequem. De forma direta, os senhores se valem do castigo, da violência e da ameaça para que os cativos tenham uma má conduta em seu próprio proveito. Quando pecam ou coagem os escravos a pecar, os senhores causam, de uma só vez, quatro malefícios: dano aos seus cativos, um grande serviço ao Diabo, mal a si mesmos e ofensa grave a Cristo⁴⁰⁰.

Benci, então, questionava se “não é coisa digna de pasmo e admiração que haja senhores que traguem sem reparo e sem escrúpulo alguns escândalos tão multiplicados e enormes?”. Responde com ênfase que se as ruas e becos da América Portuguesa pudessem

³⁹⁷ Ibid.: pp. 80-87.

³⁹⁸ ANTONIL, *Cultura e opulência...*, p. 24.

³⁹⁹ Ibid.: p. 25.

⁴⁰⁰ BENCI, *Economia cristã...*, pp. 102-115.

falar “quantos pecados publicariam que encobrem a noite e não descobrem o dia”. São pecados tão graves e contumazes que não devia admirar o pouco caso dos senhores de se arrependem deles “porque sendo tão fáceis os homens em dar escândalos, são tão difíceis em se arrepender”⁴⁰¹.

Diante desta conduta condenável dos senhores, o cenário se torna crítico entre os escravos batizados na medida em que

muitos não sabem quem é seu Criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus, a que vão os cristãos à Igreja, porque adoram a hóstia consagrada, que vão dizer ao Padre quando ajoelham e lhe falam aos ouvidos, se tem alma e se ela morre e para onde vai, quando se aparta do corpo⁴⁰².

A recomendação, portanto, é que os senhores se apresentem como dotados do modelo de virtude, doutrinando menos com palavras e mais com ações. Assim, “hão de aprender os escravos em poucos dias da vida exemplar do seu senhor do que podem aprender em muitos anos de doutrina” afinal “tem muito que andar quem caminha para a virtude pelo caminho dos preceitos; e a poucos passos se acha no termo quem toma o caminho pelo atalho dos exemplos”. Segundo Benci, os escravos não atentam para o que os senhores lhes dizem, apenas para como agem. Logo, “por mais que os senhores inculquem aos escravos a observância dos preceitos da lei de Deus” se os escravos perceberem que eles são os primeiros a desrespeitá-los, também o farão⁴⁰³.

Mas não basta um comportamento virtuoso e, conseqüentemente, boas obras: aos senhores, é imprescindível terem apuro nas confissões que fazem, pois o que se vê é o cumprimento do sacramento “ou por obrigação da Quaresma ou por devoção no meio do ano” com o tempo aproveitado apenas para trazer à tona venialidades, mas não pecados graves que publicamente cometem. A combinação destas práticas seria a melhor maneira dos senhores colocarem a si e aos escravos numa vivência atinente ao catolicismo. Darão aos seus cativos impulso para cumprir a obrigação de “vos aplicar a procurar o alimento para a Alma assim como tendes a procurar o sustento para o corpo”⁴⁰⁴.

O paternalismo senhorial e a passividade escrava subjacentes nas percepções de Benci e Antonil contribuiram para que, na historiografia, a escravidão fosse compreendida “como um sistema absolutamente rígido, quase um campo de concentração” onde os escravos são vítimas absolutas ou heróis de revoltas abertas e organizadas. Havia irrupção à obediência, ao

⁴⁰¹ Ibid.: p. 112; p. 121.

⁴⁰² ANTONIL, *Cultura e opulência...*, p. 25.

⁴⁰³ BENCI, *Economia cristã...* p. 91; p. 98.

⁴⁰⁴ Ibid.: pp. 120-122.

trabalho e à imposição do catolicismo em pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural exercidos no cotidiano, o qual se configurava como uma arena ambígua em que a paz negociada convivía com um conflito silencioso⁴⁰⁵.

A inteligência e a criatividade contribuíram para os escravos tecerem uma visão de mundo única que participava ativamente da riqueza do universo cultural da colônia. Este foi o motor para uma estigmatização deles nos discursos morais presentes na Bahia. Em relatório *ad limina* de 1733, o arcebispo D. Luís Álvares de Figueiredo comenta que se esforça para ter êxito nas reformas aplicadas aos costumes da cristandade, “mas é imensa a quantidade de africanos de novo convertidos à fé” entre os 98.500 escravos existentes na capitania, e cujos costumes viciosos prejudicam a todos⁴⁰⁶.

Mais tarde, em relatório de 1745, D. José Botelho de Matos foi ainda mais enfático ao relatar que “o imenso número de africanos (que não anda abaixo dos vinte mil porque todos os anos aqui aportam vindos de regiões estrangeiras) e quase todos em estado selvagem inundam estas paragens com um caos de vícios” causando, assim, grave dano moral. Ao mesmo tempo, como que orientando a posição futura de Luís dos Santos Vilhena, o arcebispo ressaltava que os africanos corrompiam a Bahia também com males corporais, ainda que a população seja saudável pela amenidade do clima. Os africanos, segundo o arcebispo, funcionavam como um mal necessário, pois todos os habitantes da capitania dependem do trabalho deles e, pela quantidade expressiva, ficava humanamente impossível instruí-los e observá-los na fé católica⁴⁰⁷.

A visão que se tem dos africanos, no modo expressado pelos relatórios, abriu brechas para o estabelecimento de certa diferenciação entre eles que, de fato, não são nada homogêneos. Antonil, por exemplo, observou minas e centro-ocidentais com algum otimismo ao dizer que uns chegam rudes e ensimesmados e não se abrem ao conhecimento da verdadeira fé, enquanto outros “em poucos anos, saem ladinos e espertos” para aprenderem a doutrina e se adaptarem à ordem escravista. Definindo a América Portuguesa como “Inferno dos negros, Purgatório dos brancos e Paraíso dos mulatos”, o padre italiano advertia aos senhores que, em relação aos últimos, “bom é valer-se das suas habilidades, quando quiserem

⁴⁰⁵REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.7; pp. 32-33.

⁴⁰⁶ASV, CC, Relationes Diocesium, vol. 712. *Relatório do Arcebispado...*, 20 de setembro de 1733, fols. não numerados.

⁴⁰⁷ASV, CC, Relationes Diocesium, vol. 712. *Relatório do Arcebispado...*, 24 de abril de 1745, fols. não numerados.

usar bem delas [...] porém não lhes há de dar tanto a mão, que pegam no braço, e de escravos se façam senhores”⁴⁰⁸.

Apesar dos africanos virarem alvo fácil da estigmatização subjacente nestes discursos porque reconstituíram seu mundo em um novo lugar e sob cativo à revelia das imposições religiosas, os crioulos não foram poupados. Sendo libertos e mulatos, também sofreram estigma de corruptores da moral na pena dos agentes disciplinadores. Antonil defendia que são melhores para qualquer ofício, mas muitos são “soberbos e viciosos e prezam-se de valentes, aparelhados para qualquer desaforo”. Por nascerem na colônia, são hábeis na manipulação de modo que não são repreendidos pela má conduta que apresentam⁴⁰⁹.

Sob a ótica de Luís dos Santos Vilhena, a caracterização das identidades africanas é implacável quando afirma que “os minas são mais bem reputados que os vindos de Angola e Benguela e dizem ser gente melhor; eu, porém, acho que a preferência é por serem mais asseados e caprichosos”. No entanto, Vilhena infere que a maioria mina é composta de africanos “mais ásperos e traidores” enquanto os centro-ocidentais são mais amáveis sem deixar de notar que “percebem e falam a nossa língua melhor e com mais facilidade”⁴¹⁰.

No que concerne às generalizações sobre os negros que habitam a colônia, o professor de grego também repara, tal qual Antonil, que uma conduta de vícios e melindres, sobretudo a vaidade, predomina entre escravos e forros de modo que “quase todos os mulatos querem ser fidalgos, muito fofos e soberbos e pouco amigos dos brancos e dos negros”⁴¹¹.

Repetindo a ideia expressada pelos relatórios do arcebispo D. José Botelho de Matos, Luís dos Santos Vilhena apontava no final do século XVIII que os escravos, junto aos pobres, corrompem o espaço público e a moral da sociedade, levando a capitania à ruína material e à moléstia da sua população. Por macularem a todos, sobretudo as famílias devotas, com a lascívia que mantêm, os escravos deviam ser perpetuamente banidos de toda a capitania⁴¹².

A estigmatização de africanos e crioulos e, no limite, da própria escravidão, expressada nestes discursos encerrava uma tipificação composta por elementos negativos e detratores que lhes concebiam como ameaçadores, apesar de necessários, na perspectiva do disciplinamento. Para os seus agentes, o Diabo funcionava como a força motriz do Mal intrínseco a estes

⁴⁰⁸ANTONIL, *Cultura e opulência...*, pp.23-24.

⁴⁰⁹Idem; MATTOSO, *Ser Escravo no Brasil*, p.111.

⁴¹⁰VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, p. 46.

⁴¹¹ Idem.

⁴¹² VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, pp.165-166.

indivíduos, nos seus hábitos e vivências religiosas, o que conferiam alta periculosidade à preservação da fé católica no Novo Mundo⁴¹³.

Impregnada na mentalidade popular já nos setecentos, a visão estigmatizada dos escravos e libertos contribuía para a demonização do cotidiano colonial de modo que ganhava feições infernais. Para as pessoas brancas, ricas ou pobres, os vícios e pecados desses grupos “dissolviam a formação social e arremessavam as populações da colônia nos braços de Lúcifer”. Na luta incansável e inevitável entre o Bem e o Mal, se o Diabo levava a melhor na escravidão, era no universo econômico que Deus reinava absoluto com as culturas coloniais, sobretudo o açúcar e o tabaco, adquirindo atributos supra-humanos pelo duro labor na sua produção⁴¹⁴.

No entanto, a colônia como *locus* da salvação para triunfo divino não deixou de permear as iniciativas disciplinadoras da Igreja e do Estado. Neste sentido, vigorava na Bahia setecentista discursos de inferioridade dos negros de forma que “uma pessoa de ‘sangue infecto’ ou com ‘defeito de sangue’ era automaticamente uma pessoa de ínfima condição na mais baixa condição social” e, assim, não poderia ocupar nenhum espaço de poder. Erguida em valores de Antigo Regime, a sociedade colonial fazia da mobilidade algo quase impossível e pouco esperada que, mesmo no setecentos, não dependia da vontade individual, mas, sobretudo, da graça régia – acontecimento quase miraculoso. No mundo das hierarquias pautadas em honra e justiça, determinadas por Deus, a regra da pureza de sangue se combinava com pigmentação, aparência, meios financeiros e redes de compadrio⁴¹⁵ para limitar o grau de integração social dos negros forros, os únicos que podiam vislumbrar alguma perspectiva de vida digna⁴¹⁶.

A ortodoxia religiosa também figurava como um elemento de integração, apesar de que “o negro nunca deixava de ser escravo na mente dos brancos” e, portanto, incrustado de vícios. Lidando com estereótipos e preconceitos como estes, escravos e libertos consagraram uma experiência de crenças preservada por gerações que integrou a religiosidade colonial historicamente forjada⁴¹⁷.

⁴¹³ SOUZA, *Inferno Atlântico*, pp. 25-29.

⁴¹⁴ SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, pp. 193-196.

⁴¹⁵ Sobre as dimensões sagradas e seculares do apadrinhamento batismal na Bahia setecentista e sua incidência nas relações entre senhores, escravos e libertos ver GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, pp. 33-59.

⁴¹⁶ RUSSELL-WOOD, *Escravos e libertos...* pp. 119-122; HESPANHA, A.M.B. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, pp. 169-171.

⁴¹⁷ RUSSELL-WOOD, *Escravos e libertos...* pp. 119-122.

Faz-se importante perscrutar brevemente estas crenças em território africano. As religiões da África Ocidental estabeleciam uma interação entre o mundo dos humanos e o mundo invisível, habitado por divindades e ancestrais. A interação implicava num fluxo de compromissos sociais, morais e espirituais nas duas direções de modo a lidar com a dualidade enquadrada nessas crenças, fortuna-infortúnio. A atividade religiosa remediava os infortúnios como doenças, esterilidade, guerras e destruições, mas também lhes prevenia ao maximizar a fortuna, com o incremento de saúde, fecundidade, paz, harmonia, poder, fartura e riqueza⁴¹⁸.

O ritual, com tranSES, curas, música, dança, sacrifícios de animais e adivinhações, era o meio estruturado da interação entre os mundos com o objetivo de preservar essa dualidade de modo que as divindades e os ancestrais permaneciam engajados na vida cotidiana, agindo ativamente. Exigiam em troca ofertas frequentes de comidas, presentes e amuletos. Por outro lado, homens, mulheres e crianças viviam de acordo com códigos de conduta rígidos que demonstravam a institucionalização da religião, ou seja, “valores e práticas que visavam à comunicação com o mundo invisível foram acomodados a certas formas de organização social relativamente estáveis que se perpetuaram para fins recorrentes”⁴¹⁹.

A este repertório formador de identidades, os africanos das sociedades da Costa da Mina e de Angola amalgamavam o catolicismo desde o século XVII. Sobretudo em Angola, onde se erigiu uma colonização portuguesa, era motivo de espanto entre os viajantes e agentes disciplinadores oriundos dos arcebispados de outras partes do Império a presença efetiva de práticas e símbolos africanos em rituais católicos. Surpreendia também a participação dos africanos, escravizados ou livres e batizados ou não, na produção de objetos sagrados, na aplicação dos sacramentos e em missões de evangelização. Quando traficados para o trabalho compulsório na América Portuguesa, levaram consigo essa vivência, a qual passou por “novas transformações ao se tornarem parte da diáspora”⁴²⁰.

Na América Portuguesa, Vilhena apontou que não saem dos africanos e dos seus descendentes crioulos “os costumes e cerimônias que beberam no leite e que viram exercitar seus pais, parentes e todos os seus naturais”, que faziam deles cristãos de fachada. Longe das

⁴¹⁸PARÉS, Luís Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, 3ª ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2018, p. 103; SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003, p.104.

⁴¹⁹PARÉS, *A Formação do Candomblé*, p. 104; SWEET, *Recreating Africa*, pp. 105-106.

⁴²⁰HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: _____(org.). *Diáspora negra no Brasil*. Trad. Ingrid Fregonez, Thaís Casson e Vera Benedito. 2ª ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019, pp. 110-112. Para uma compreensão dos processos relacionais das religiões da África Ocidental com o catolicismo em Portugal na época moderna, realizados por africanos escravizados na metrópole ver CALAINHO, Daniela. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, 320p.

simples aparências, a experiência de crença no catolicismo na colônia só se fazia possível a partir dos diferentes sentidos dados por esses sujeitos aos elementos dessa religião. Em outras palavras, “o cristianismo vai ser considerado pelos negros através de suas próprias concepções do sagrado, exatamente como os brancos julgavam os cultos africanos através do dualismo maniqueísta entre Deus e o Diabo”⁴²¹.

A diáspora marcou a transladação, para um novo espaço social, de fragmentos de cultura que vinham sob a forma de experiência individual e memória entre os africanos escravizados. Desprovidas das instituições sociais que lhe davam expressão, articularam-se diante da arquitetura do catolicismo determinada pelo disciplinamento. Em três pontos basilares da doutrina católica, os africanos contribuíram para imprimir mudanças: na visão sobre Deus, nas noções de Céu e Inferno e no objetivo final da cristandade⁴²².

Quanto à visão que o catolicismo tinha de Deus como único, onipotente e imutável, as crenças africanas influenciaram na concepção de um Criador, mas também dos santos, dotados de sentimentos humanos ao sabor das mudanças políticas, econômicas e sociais; já as noções de Céu e Inferno como lugares extraordinários e distantes pouco a pouco ganharam contornos mais reais sob influência africana – e não apenas pós-tridentina, aproximando-se do imaginário das pessoas, tal como o mundo invisível estava imbricado ao mundo real na África Ocidental; e, se o objetivo final de todos era o amor a Deus seguindo os seus ensinamentos e os sacramentos, a religião originária dos povos africanos escravizados na América adicionou uma finalidade mais pragmática – a importância de crer nas divindades também para lidar com problemas cotidianos⁴²³.

Os sacramentos que, à exceção do Matrimônio e da Extrema-Unção, não tinham equivalência nas religiões africanas ocidentais, entraram na lógica de maximização da fortuna, significando um reforço a ela enquanto a humanização dos santos transformaram alguns em protetores dos negros e intimamente associados aos seus ancestrais, como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. A fusão entre a importância de culto aos mortos e a institucionalização de uma atividade religiosa comunitária encontrou expressão nas confrarias e irmandades. Com inserção crescente na sociedade colonial desde o século XVII, as irmandades negras davam privilégios especiais aos seus membros e que eram raramente concedidos aos negros pelos seus senhores ou pelo Estado, ajudando-lhes contra infortúnios

⁴²¹VILHENA, *Recopilação...*, tomo I, p. 137; BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações das civilizações*. Trad. Maria Eloísa Capelato e Olívia Krahenbühl. São Paulo: Edusp; Livraria Pioneira, 1971, pp. 200-202.

⁴²²PARÉS, *A Formação do Candomblé*, p. 109; SWEET, *Recreating Africa*, pp.106-107.

⁴²³ SWEET, *Recreating Africa*, pp. 107-108.

como doenças e o próprio cativo – neste último caso, com a compra da alforria. Foram fundamentais para cerimônias fúnebres em que ritualisticamente simbolizavam o encontro das almas dos mortos com a grande família espiritual dos ancestrais⁴²⁴.

Encorajadas pela Igreja, as irmandades proporcionaram aos africanos a afirmação de espaços autônomos na ordem escravista já que funcionaram como sociedades étnicas veladas, permitindo a filiação de acordo com as identidades específicas. Ainda que prezassem pela crença no catolicismo como baluarte principal da sua existência, as irmandades não deixaram de preservar, portanto, formas sociais e religiosas africanas mescladas, de modo que esta coexistência foi facilitada ainda mais com a formação de irmandades crioulas e a integração de crioulos em irmandades antes etnicamente exclusivas⁴²⁵.

Com este panorama da vivência do catolicismo entre alguns escravos e libertos na Bahia do século XVIII, a Inquisição não deixaria de atuar sobre eles impondo sua sistemática intimidação. Embora seu foco principal permanecesse sobre os cristãos-novos e suas práticas, o Santo Ofício não se furtou a contribuir substancialmente para estigmatizar os negros ao encará-los como uma população irremediavelmente bárbara, pobre e, apesar dos esforços da Igreja, pouco instruída na fé. Assim, capturou alguns delitos vindos dela, como os de João José de Deus⁴²⁶.

Natural da ilha de São Tomé e morador de Salvador, o preto João José de Deus era sacristão e foi preso nos cárceres da Inquisição de Lisboa em 1771 por “ter feito muitas missões nas freguesias do Arcebispado” e até em Sergipe, nas quais “capacita aos povos a sua virtude e as aparições que tem tido como também dizendo que ele viera remir com o seu sangue os pecadores assim como fizera Cristo”⁴²⁷.

João José de Deus demonstrava esta remissão flagelando-se com cordas de cera cravadas de vidros, limpando o sangue com um lenço, o qual mostrava ao povo dizendo as seguintes proposições:

que os Anjos tinham glória, porém não tinham a graça; que a oração mental e os atos de amor de Deus eram de tanta eficácia que metiam a Santíssima Trindade debaixo dos pés; que Santo Elias depois de morto não pudera entrar no Céu sem que

⁴²⁴ Ibid.: pp. 195-205; BASTIDE, *Religiões Africanas no Brasil*, p.185.

⁴²⁵ SWEET, *Recreating Africa*, pp. 207-208. É expressiva a quantidade de estudos sobre irmandades negras no período escravista, em sua maioria voltados especificamente para a existência delas em capitânias ou províncias. Entretanto, para um panorama mais amplo ver REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”, *Tempo*, Niterói, v.2, n° 3, 1996, pp.7-33.

⁴²⁶ VAINFAS, *Trópico dos pecados*, pp. 61-62; SANTOS JÚNIOR, Dimas Catai. *Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil (século XVII/XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015, p. 64.

⁴²⁷ ANTT-IL, processo n° 4330, fols. 4, 4v e 19.

primeiro visse restituir ao alfaiate o feitio de capa que ficara devendo e que Nossa Senhora lhe aparecera ordenando-lhe que fosse pregar pelo mundo porque assim era vontade do seu amado filho⁴²⁸.

Dizia ainda que a Transfiguração da Cruz era tão importante que “todos deveriam ficar ajoelhados” beijando a Cruz em dias de missa e procissão e “a hóstia, para ser perfeita, devia ter a Cruz atravessada na sua forma”. Também dizia que a Igreja se enganava porque “o Anticristo havia de ser branco, com trinta ou trinta e um anos segundo a sua lembrança”, mas não era ele por ser negro e ter 39 anos⁴²⁹.

Heréticas, são ideias que povoavam o imaginário colonial e deviam fazer do seu comunicador alguém digno de crédito entre a cristandade do Arcebispado. As testemunhas do processo atestavam ações realizadas por João José de Deus que eram suspeitas apesar de arrastarem um séquito pela Vila do Lagarto, Santa Luzia, Rio Real e Itabaiana, freguesias por onde passou. Uma delas era a exigência de que os fiéis fossem lhe buscar de joelhos para pregar em sua freguesia. Além disto, no meio das pregações, o réu perguntava se havia donzelas e, para aquelas que eram, pedia que “chegassem para junto dele e as mundanas que se retirassem para longe” porque tinham pregações e rezas específicas para uma e outra. Atitude muito parecida com esta era a de organizar “duas procissões de penitência, uma de homens e outra de mulheres” onde todos fossem sob ameaça de castigos físicos e espirituais⁴³⁰.

Como um messias, João José de Deus dizia que sua madrinha, Nossa Senhora da Conceição, lhe inspirava para pregar tantas vezes num dia como forma de purgar os pecados da cristandade e, com a mesma finalidade, Deus pedia-lhe em sonho mortificações constantes. Para o réu, nem os santos nem a Virgem alcançariam o perdão divino porque não se mortificavam⁴³¹.

Além disto, costumava revelar profecias como a de que, em certo dia de pregação numa determinada freguesia, “se haviam condenado ao Inferno oito mil pais de família pelo pouco cuidado que tinham nas suas famílias” e, na madrugada, “se tinham apresentado no Tribunal Divino seis mil donzelas e que todas foram condenadas ao Inferno por terem em vida se descuidado de casarem”. Previa, ainda, que quem não adorasse a Cruz seria condenado ao Inferno e que ele era o porta-voz de um castigo divino, uma peste que assolaria o sertão⁴³².

⁴²⁸Ibid.: fol. 4-4v.

⁴²⁹Ibid.: fol. 225v.

⁴³⁰ Ibid.: fols. 221, 221v e 228.

⁴³¹ Ibid.: fols. 225 e 228.

⁴³² Ibid.: fols. 222v, 223 e 228.

As blasfêmias proferidas e as heresias cometidas por João José de Deus apresentam especificidades do catolicismo colonial do qual experimentava os negros, devotos a santos específicos, cumpridores ou não dos sacramentos e imersos ou não em confrarias e irmandades, experiências de fé singulares que se sobrepuseram menos do que se imiscuíram aos calundus e feitiçarias⁴³³.

2.3.2 Olhares demonizadores sobre os calundus

Na reinstitucionalização dos valores e práticas, houve a reconfiguração de elementos africanos de múltiplas origens, ainda que semelhantes porque vindas da África Ocidental predominantemente, e de origens indígena, católica e judaica para a constituição histórica dos calundus. Apesar disto, o povo jeje, do grupo mina, contribuiu de forma direta na feição desses rituais pela presença do transe⁴³⁴.

Na compreensão dos agentes disciplinadores, os calundus, também chamados de batuques, se referiam a todas as manifestações religiosas africanas que envolviam danças, toques de palmas, tambores e outros instrumentos. Indicavam indistintamente rituais religiosos ou divertimentos seculares⁴³⁵.

Nuno Marques Pereira fez uma extensa consideração sobre o calundu a partir de um que ouviu e realmente poderia ter acontecido nos rincões da metrópole religiosa na sua época. Hospedado na casa de um senhor, o padre peregrino conta que não dormiu por causa do “estrondo de atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas”. Era ao peregrino tão horrendo o barulho que parecia “a confusão do Inferno”. O senhor que o hospedava, então, explicou que se tratava de calundus, ressaltando que “não há coisa mais sonora para se dormir em sossego”, como se seguisse a recomendação de Antonil para controlar os cativos⁴³⁶.

Para o peregrino, os calundus eram atentados ao Primeiro Mandamento, o qual prescreve que se deve amar e adorar Deus sobre todas as coisas. Por ele,

se proíbe e condena todo culto dos ídolos e superstições e uso de arte mágica e que manda guardar tudo o que pertence à verdadeira religião, a qual somente dá culto, honra e adoração justa e devida a um só Deus verdadeiro, eterno, imenso e onipotente, trino em pessoas e uno na essência⁴³⁷.

⁴³³ BASTIDE, *Religiões Africanas no Brasil*, p. 200.

⁴³⁴ PARÉS, *A Formação do Candomblé*, p. 119.

⁴³⁵ *Ibid.*: p. 121; REIS, João José. Revisitando “Magia Jeje” na Bahia. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs.). *Religiões Negras no Brasil: Da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Solo Negro Edições, 2016, p.15.

⁴³⁶ PEREYRA, *Compêndio narrativo...*, p.117.

⁴³⁷ *Ibid.*: p. 118.

Os calundus deviam, portanto, ser banidos da colônia porque expressavam uma renovação maligna do pacto dos africanos com o Diabo, o qual lhes orienta à reprodução da idolatria e do paganismo que praticavam outrora em suas terras de origem. O sentido da escravidão, para Nuno Marques Pereira, é trazê-los para o catolicismo, convertê-los à verdadeira fé, porém eles desprezam este benefício em função de “uma cega promessa diabólica e tão vil entretenimento”⁴³⁸.

O padre peregrino ressaltava, ainda, que a culpa dos negros é grande por tais rituais e naturalmente corrompem os senhores e toda a população branca, que também se torna culpada porque ignorantemente peca quando tinha a obrigação de saber que é pecado deixar-se enfeitiçar pelo Diabo sob a forma de aceitar os calundus⁴³⁹.

Na história, o padre peregrino relatava que foi ter com os africanos para combater tal prática e, ao indagar para o preto mestre da cerimônia se acreditava em Deus, ele respondeu afirmativamente. Porém, o caráter disciplinador do *Compêndio narrativo* se revelava no que veio em seguida, uma explicação moralizante do padre ao dizer que se o preto crê, sabe os mandamentos da Lei de Deus e, portanto, não entende “que razão tende para crer no Diabo e fazer que estas pobres e miseráveis criaturas, remidas com o precioso sangue de meu Senhor Jesus Cristo creiam e idolatrem em superstições e feitiçarias do Diabo”, observação indignada que fez o preto se calar⁴⁴⁰.

O tom disciplinador continua quando Nuno Marques Pereira resolveu acabar com o ritual naquela fazenda para sempre numa solução que serviria para coibir todos os calundus coloniais. Ordenou ao senhor da propriedade que “mandasse vir todos os instrumentos com que se operavam aqueles diabólicos folguedos, o que se pôs logo em execução e se mandaram vir para o terreiro; e no meio dele se fez uma grande fogueira e nela se lançaram todos”. Segundo o padre peregrino, a resolução foi tão impactante que todos sentiam

o horrendo fedor e grandes estouros que davam os atabaques, botijas, canzás, castanhetas e pés de cabra; com um fumo tão negro que não havia quem o suportasse e, estando até então o dia claro se fechou logo uma neblina tão escura, que parecia que se avizinhava a noite⁴⁴¹.

A queima dos instrumentos utilizados foi determinante, aos olhos do padre peregrino, para resgatar o amor divino entre os escravos. Em outra passagem, Nuno Marques Pereira defende que a manutenção deste amor aumentaria a confiança em Deus, inclusive para trilha o

⁴³⁸ Ibid.: pp. 122-123; p. 131.

⁴³⁹ Ibid.: pp. 119-120; p. 130.

⁴⁴⁰ Ibid.: p. 122.

⁴⁴¹ Ibid.: p. 124.

caminho da sua salvação, qual seja, a realização do trabalho. Proporcionaria aos cativos, em troca, a bem-aventurança, presente que Deus dá “como tem dado a São Benedito, a Santo Antônio de Calatagirona e a outros muitos santos pretos”. São santos que “suposto ainda não estejam canonizados”, receberam a bem-aventurança divina porque, “como muitos pretos [...] viveram ajustados na lei de Deus”. As condutas dos santos negros eram, portanto, exemplares, para que os cativos pudessem se mirar⁴⁴².

Mas o compêndio deixa antever que queimar instrumentos rituais e trazer à luz bons exemplos de negros devotos e cumpridores da fé sob a égide do disciplinamento não resolviam a heterodoxia religiosa entre os escravos. A convivência de práticas, como os calundus, com o mundo católico se fazia mais presente que uma abdicação total. O preto mestre dos calundus na fazenda onde estava Nuno Marques Pereira falou a ele que os calundus “eram uso de suas terras com que faziam suas festas, folguedos e adivinhações”, ainda que, segundo o padre peregrino, estivesse com vergonha e mesmo com certa repugnância. O próprio senhor dos escravos, explicando sobre calundus, afirmou que os negros usavam destes rituais “para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras”⁴⁴³.

Antonil, por sua vez, adotou uma postura complacente com a realização dos calundus como forma de um controle negociado com os escravos desde que haja antecedência e vigilância do cumprimento da fé católica por eles ao recomendar que os senhores não lhes neguem totalmente essas cerimônias porque “são o único alívio do seu cativo”. Os senhores não devem proibir os escravos de “criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano e o alegrarem-se inocentemente à tarde”. Mas, apenas depois dos cativos “terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito, do Orago da Capela do Engenho”⁴⁴⁴.

A descrição de Antonil evidencia a presença dos calundus na religiosidade colonial vivida no espaço público da Bahia setecentista. A emoção barroca coadunava-se com o entusiasmo e o barulho de escravos e libertos em procissões, festas do calendário litúrgico e outras cerimônias oficiais. Na percepção de agentes civis e eclesiásticos, os pecados e vícios fervilhavam nestas manifestações efusivas, estando quase sempre ligados à sensualidade das

⁴⁴² Ibid.: p. 151.

⁴⁴³ Ibid.: pp.118-121.

⁴⁴⁴ ANTONIL, *Cultura e Opulência no Brasil...*, p. 28.

danças, ao consumo desenfreado de bebida e à própria música preservada das religiões originárias, a batucada propriamente dita⁴⁴⁵.

Imbricados no cotidiano dos cativos, os calundus reiteraram o sistema religioso da África Ocidental como reforço do catolicismo e vice-versa. Além do estado de transe, a religião entre o povo jeje influenciou os sacrifícios animais e as oferendas de comidas rituais mais do que a religião dos povos de Angola. Desta são devedoras as práticas de cura e adivinhação, além da produção de amuletos e objetos móveis, individualizados ou personalizados, para prevenção de infortúnio ou maximização da fortuna. Deste modo, os calundus atravessaram o século XVIII em progressiva complexidade ritual, culminante no culto ou adoração de divindades, nomeadas e bem definidas, com a presença de altares de propriedade coletiva. Acompanhou-se uma complexidade social na medida em que se fundavam casas ou roças ao redor dos altares para assentamento de um panteão de divindades e, a partir daí, preservação dos membros originais e iniciação de novos⁴⁴⁶.

2.3.3 *Práticas mágicas entre escravos, libertos e livres*

Apesar da presença nos calundus, a adivinhação, a cura e a magia estiveram presentes de forma independente na Bahia setecentista sob a denominação de feitiçaria. As práticas de adivinhação permitiam “predizer, diagnosticar e prescrever a melhor estratégia a ser seguida” diante de infortúnios já atuantes no presente ou reservados para o futuro por ação de forças maléficas. A adivinhação podia acontecer por meio de possessões ou de consulta a objetos do mundo natural como a água, uma pedra, conchas e búzios do mar ou pedaços de madeira⁴⁴⁷.

A cura, mesmo presente nos sistemas religiosos indígenas e europeus, ganhou contornos africanos expressivos pela imensa maioria de barbeiros e curandeiros desta origem. Envolveu atividades preventivas como a confecção de amuletos, dentre eles os patuás e as bolsas de mandinga; atividades terapêuticas como a elaboração de beberagens e banhos com raízes e ervas; e o exorcismo, o expurgo das forças maléficas do corpo da pessoa por técnicas como sopro, sucção, esfrega, evacuação e regurgitação. Já a magia estava a serviço de resolver a permanente tensão, constitutiva da ordem escravista, que existia entre os diferentes grupos sociais e tinha função dupla: ofensiva, visando agredir e prejudicar; ou defensiva, visando proteger, conservar ou dar mais sorte⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ ARAÚJO, *O Teatro dos Vícios*, pp. 270-279; FLEXOR, *Religiosidade e Sensualidade*, pp.294-296.

⁴⁴⁶ PARÉS, *A Formação do Candomblé*, pp.116-118; REIS, Revisitando “Magia Jeje”..., pp. 29-30.

⁴⁴⁷ PARÉS, *A Formação do Candomblé*, pp.113-114; SWEET, *Recreating Africa*, p. 105.

⁴⁴⁸ SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, pp. 222-228 e pp. 258-259.

Deste modo, a religiosidade predominante entre os negros se confundia à religiosidade popular não só na realidade vivida na colônia durante o século XVIII, mas também na crítica dos agentes civis e eclesiásticos. Para o Santo Ofício, porém, a intimidação, a vigilância, a ameaça e a punição são recursos utilizados para todos, sem exceção. Presentes nas condutas de um clero não tão exemplar e de um laicato tão heterogêneo quanto presunçoso, os pecados e vícios, quando praticados pelos negros, caíam na malha inquisitorial sob a forma de erros, barbarismos e imbróglios diabólicos de feiticeiros ou, simplesmente, daqueles que vivem a religiosidade como acham que devem⁴⁴⁹.

Neste sentido, interessa retomar o referido desacato de Muritiba em Cachoeira em 1738, observando o outro sujeito envolvido: Francisco. Escravo do padre Manuel da Silva Teixeira e sacristão na igreja matriz de São Pedro de Muritiba, o jovem Francisco, de apenas 17 anos, contou em diligência sobre o caso que “sendo muitas vezes rogado por Pedro Gonçalves Pereira”, sapateiro interessado em ter uma hóstia para colocar numa bolsa de mandinga, respondeu que não queria usurpá-la do sacrário. Aceitou depois que Pedro lhe prometeu dar meia pataca⁴⁵⁰.

Combinou de realizar o furto no dia 2 de agosto, um sábado em que era comum acontecer na matriz “os sinais de Ave-maria a tempo e a hora de meio-dia”. Quando terminou de fazer as suas rezas, o sacristão aproveitou a distração de todos e foi para a sacristia, onde

pegou as chaves presas a um cordel e servem para [...] as gavetas do caixão da sacristia donde se recolhem os ornamentos. E abrindo a gaveta do padre vigário da dita matriz donde se recolhem os seus paramentos e tem a chave do sacrário em uma tampa [...] pegando da dita chave do sacrário pendente de uma fita de couro se foi com ela ao sacrário e abrindo-o tirara da âmbula uma partícula consagrada⁴⁵¹.

Francisco fechou tudo adequadamente e “metera a dita sagrada partícula em um sacrário velho aberto”. Na porta da sacristia, entregou-a a Pedro Gonçalves enrolada em um lenço de renda que tinha no sacrário velho. O sapateiro, por sua vez, enrolou a hóstia em um papel, e “lhe não dera a meia pataca que lhe prometera”. Preocupou-se em realçar que “por ser rapaz sem recurso obrou e cometeu este execrando sacrilégio sendo que se reconhece como bom cristão batizado e nascido e criado entre os brancos”. Chegou a sentir, inclusive, que Cristo lhe recriminava estando naquela partícula⁴⁵².

⁴⁴⁹ SANTOS JÚNIOR, *Colonizar o inferno...*, p. 61; VAINFAS, *Trópico dos pecados*, p. 65.

⁴⁵⁰ ANTT-IL, processo nº 18003, fols. 9v e 10.

⁴⁵¹ *Ibid.*: fol. 10-10v.

⁴⁵² *Ibid.*: fol. 10v.

Assim como Pedro Gonçalves, Francisco foi preso nos cárceres da vila de Cachoeira. Entre e julho e setembro de 1739, há sucessivas determinações do procurador da mitra do Arcebispado, do ouvidor geral da Relação, do ouvidor geral da comarca e de promotores do Santo Ofício na Bahia para abertura de processo inquisitorial pelo delito, as últimas informações sobre o sapateiro e o escravo sacristão. Mas, apenas esta medida já corrobora a epítome dos desacatos à Eucaristia, a qual enfatizava energicamente “o modo com que a Justiça”, civil e eclesiástica, “prende os delinquentes” que furtavam partículas sagradas ao longo da história de Portugal, não só tirando-as dos paramentos sagrados, como fez Francisco, mas também as tirando da boca no momento da comunhão como ilustra o caso dos quatro mandingueiros da vila de Santo Antônio de Jacobina processados pelo Santo Ofício entre 1750 e 1756⁴⁵³.

O primeiro deles chamava-se João da Silva, o Curto, alcunha dada possivelmente pelo seu porte físico. Natural de Luanda e cativo do vaqueiro Manuel Correia do Lago, o Curto foi denunciado pelo vigário da vila em 1745 porque “trazia uma bolsa com uma partícula consagrada”, que já se encontrava em pedaços porque pegaram de mau jeito. Estava enrolada em um papel, com oração a São Marcos e figuras desenhadas. Na bolsa havia ainda dois grãos de chumbo, uma pedra quadrada, e um dente de alho e João da Silva a levava consigo “para suas valentias e o que quisesse”⁴⁵⁴.

O réu confessou em março de 1754 que outro escravo chamado Manoel de Barros, apelidado Manuíno, “andava fugido pelos sertões da Bahia” e passou pela fazenda Olho de Peixe, de propriedade do seu senhor, onde ele vivia. Vindo das Minas Gerais e a caminho de Salvador, Manuíno foi acolhido pelo réu com “água e coisa de comer para sua jornada” e, como recompensa, lhe deu “uma bolsinha de couro cozido” dizendo que nela tinha uma relíquia capaz de proteger o corpo, especialmente de ataques indígenas. Recomendou que João da Silva a estimasse muito, pois a trazia consigo há anos e que

fizesse escrever por algum menino o nome dele confitente e o metesse dentro da dita bolsinha e que pagasse a algum acólito⁴⁵⁵ para lhe por debaixo da pedra d’ara para que o padre que dissesse missa naquele altar a celebrasse sobre ela e por este modo ficasse benta de novo⁴⁵⁶.

Manuíno foi embora e João da Silva ficou com a bolsinha “sem examinar melhor o que nela continha”, acreditando apenas nas palavras do escravo fugido. Pendurou-a na parede do

⁴⁵³ Ibid.: fols. 66, 66v, 82, 82v e 83; ANTT-MSLIV, Manuscrito nº 13, p. 69.

⁴⁵⁴ ANTT-IL, processo nº 502, fols.1, 10, 10v e 40v.

⁴⁵⁵ Sacerdote de grau mais elevado entre as ordens menores.

⁴⁵⁶ ANTT-IL, processo nº 502, fol. 39-39v.

quarto em que dormia e, passados dois meses, a colocou dentro das vestes que usava para ir ao sítio do Recongo por ordem do seu senhor buscar mantimentos. Encontrou Manoel da Silva, contratador de gados e irmão de José Ribeiro, dono do sítio para onde se dirigiu, e pediu que “examinasse o que em si encerrava a dita bolsinha e declarasse tudo o que tinha dentro e se seria boa para ter ao pescoço”. Manoel abriu a bolsinha pela lateral, examinou o que tinha, informou da existência da partícula enrolada na oração e disse a João da Silva que buscasse um estudante para lhe dar maiores explicações sobre o conteúdo. Assim, o réu voltou à fazenda do seu senhor com a bolsa⁴⁵⁷.

Tudo foi feito em presença de Tereza, agregada do sítio e responsável por denunciar ao vigário sobre a bolsa que João da Silva portava. Dias depois, seu senhor ordena que “leve umas galinhas para a sua senhora” no centro da vila de Cachoeira. Mal sabia João da Silva que não passava de um ardil para que fosse pego com a bolsa, o que de fato aconteceu, porque o seu senhor recebeu, antes, uma carta do vigário relatando tudo. Assim, o escravo foi preso e, apesar de ter fugido duas vezes, foi capturado e levado aos cárceres do Santo Ofício em janeiro de 1752⁴⁵⁸.

João da Silva disse, na confissão, que cometeu o delito por ignorância, pois não sabia que “obrava muito mal em trazer a dita bolsa consigo”. Não foi o caso de Luís Pereira de Almeida que, natural e morador em Jacobina, era escravo de D. Antônia Pereira de Almeida. Preso nos cárceres também em janeiro de 1752, confessou em junho do mesmo ano que em 1745 sua senhora chamou um escravo almocreve da vila de Jacobina, para levar umas cargas a Minas. De nome José, o escravo pediu a Luís Pereira que guardasse sua camisa e “uma bolsa de couro vermelho” sem dizer o conteúdo, com a promessa de que voltaria para buscar tudo quando regressasse do transporte das cargas⁴⁵⁹.

O réu pendurou a bolsa na parede e, algum tempo depois, recebeu a visita de José Martins, homem preto forro, pedindo a bolsa deixada pelo outro escravo. Levou-a consigo dizendo a Luís Pereira que “quando viesse o dono o mandasse ter com ele”. Mais tarde, foi pressionado a revelar toda esta história a sua senhora e a Manuel Arão, irmão do antigo senhor do outro escravo, cujo nome verdadeiro era Mateus, por ocasião de este ter sido descoberto com uma bolsa e delatado que havia outra, com partícula consagrada, que deixou nas mãos dele⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Ibid.: fols. 39v e 40.

⁴⁵⁸ Ibid.: fols. 40, 40v e 41.

⁴⁵⁹ Ibid.: fol. 41v; ANTT-IL, processo nº 1134, fol.12v.

⁴⁶⁰ ANTT-IL, processo nº 1134, fol. 13-13v.

As testemunhas do processo de Luís Pereira atestaram que, enquanto estava de posse da bolsa, o escravo a utilizava dizendo saber do seu conteúdo e da sua finalidade, “protegê-lo no momento das suas valentias”. Dizia também que “aquilo não era nada porque muitas pessoas tinham bolsas com partículas consagradas e que nem por isso se fazia mal algum”. Portanto, o réu conhecia bem os atributos mágicos da bolsa de mandinga, fato comprovado na sua conduta pregressa marcada por um açoitamento público nas ruas da vila de Cachoeira como punição determinada pela justiça secular por portar uma bolsa de mandinga⁴⁶¹.

Mateus Pereira Machado, o escravo almocreve que entregou Luís Pereira, era natural de São José da Pororoca, limite da vila de Cachoeira e, na altura em que foi preso, era escravo de Veríssimo Pereira Machado na vila de Cachoeira. Confessou em maio de 1753 as suas culpas na história que se desenrolou em 1745. Em casa do irmão de seu atual senhor, esteve com José Martins que lhe disse ter “uma bolsa de mandinga que queria vender porque necessitava de algumas patacas e que na mesma bolsa havia uma oração dos santos nomes de Jesus e outra de são Cipriano”. A bolsa “tinha a virtude de livrar a quem trazia de ser ferido e de lhe não suceder mal algum”. Mateus Pereira demonstrou interesse em comprá-la, ajustando a aquisição por quatro mil réis que “princípios a pagar com a entrega de seu cachorro de estimação válido por quatro cruzados”⁴⁶².

O réu ficou um mês andando com a bolsa até que mostrou a Francisco Arão, menino de sete anos, filho de Manuel Arão e sobrinho de seu antigo senhor, Francisco Arão Nogueira. A criança mostrou ao pai que, então, o denunciou ao vigário da vila. Diante disto, Mateus Pereira pegou a bolsa das mãos do menino e a deixou com Luís Pereira de Almeida junto a uma camisa. Quando este foi pressionado a dar a bolsa, resgatou-a de José Martins e, finalmente descobriu-se o conteúdo completo dela: além das referidas orações com palavras mágicas e da partícula consagrada, tinha um sanguinho e um pedaço de pedra d’ara⁴⁶³.

Entretanto, na altura em que o vigário e seus oficiais fizeram uma busca entre os pertences de Mateus para encontrar a bolsa denunciada, encontraram outra bolsa de mandinga, de seda vermelha. Em confissão, Mateus esclareceu que, em missa na casa do irmão de seu atual senhor, foi teleguiado pela sobrinha dele, Mariana Pereira, a tirar da boca a partícula consagrada na comunhão e guardar na bolsa que ela lhe fornecia – aquela encontrada pelo vigário. Aliás, segundo Mateus, foi a mesma Mariana Pereira que lhe deu a outra

⁴⁶¹ Ibid.: fols. 36, 36v, 37 e 37v; MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, p.106.

⁴⁶² ANTT-IL, processo nº 1131, fols. 1 e 10.

⁴⁶³ Ibid.: fol. 10-10v; ANTT-IL, processo nº 508, fol. 93.

partícula consagrada, mentindo que era relíquia, a qual guardou na bolsa que comprou de José Martins⁴⁶⁴.

Quando a bolsa foi encontrada, Mateus Pereira disse ao vigário que esta partícula era dele para proteger Mariana Pereira já que esta “o tratava com muito agrado”. Mas, confessava agora a verdade porque, antes de ser transferido para os cárceres de Lisboa em 1752, Mariana e sua irmã Inácia Florinda da Encarnação revelaram que roubaram a partícula em comunhão e esconderam nas partes íntimas e “traziam consigo outra bolsinha com outra relíquia”, ou seja, outra partícula consagrada que obtiveram do mesmo modo⁴⁶⁵.

Esta trama se fecha com os relatos de José Martins, preso nos cárceres no mesmo dia que os outros. Natural de Riachão de Jacobina, onde vivia no sítio de D. Joana Andrade como roceiro, José Martins nega que tenha vendido qualquer bolsa a Mateus Pereira. Mas, posteriormente, em confissão de julho de 1754, confirmou ao dizer que “seu pai lhe deu uma bolsa de mandinga dizendo-lhe que era boa para suas valentias” e deveria ser usada constantemente. Foi esta bolsa que vendeu a Mateus Pereira, necessitado de dinheiro. José Martins detalhou ainda que o conteúdo da bolsa, como seu pai lhe dissera, representava um pacto com o Demônio porque, uma vez, estando em viagem marítima, viu, se rindo, “o Diabo em figura de mestiço, grande da cintura para cima, cara larga, boca da largura de um palmo, cabeça muito grande e muito cabeludo e da cintura para baixo magro e com as pernas delgadas”⁴⁶⁶.

O Santo Ofício viu em José Martins não só alguém que utilizava sem reservas a bolsa como um potencial disseminador do poder dela afinal vendeu uma e as testemunhas afirmaram que ele vivia a “persuadir as pessoas a furtarem partículas sagradas em comunhão” para enrolarem em papéis com orações ou sanguinhos e colocarem em bolsas de mandinga a fim de que nenhum mal lhes acontecesse⁴⁶⁷.

Em relação à trama com os outros negros, José Martins desmentiu a história contada por Luís Pereira de Almeida, na qual este dizia que foi ao seu encontro para resgatar a bolsa a pedido de Mateus Pereira. Segundo o réu, “estando em um dia plantando frutas no campo” do sítio onde vivia, surpreendeu-se com Luís Pereira, que foi buscar farinha para sua senhora, “lhe pedindo com grande empenho para guardar uma bolsa que trazia”, ao que o negro forro respondeu que “quem tinha aquelas bolsas as trazia sempre consigo e as não dava a guardar a

⁴⁶⁴ ANTT-IL, processo nº 1131, fol. 13.

⁴⁶⁵ Ibid.: fols. 15v e 16; MOTT, *Bahia*, p. 106.

⁴⁶⁶ ANTT-IL, processo nº 508, fol. 105-105v.

⁴⁶⁷ Ibid.: fol. 107v.

peessoa alguma”. Pensou em metê-las por entre uns cavacos no campo, mas, por sugestão de Luís Pereira, colocou-a na algibeira da calça reconhecendo ser a sua que havia vendido. Passados alguns dias, Luís voltou requerendo a bolsa por ordem do vigário porque foi descoberto e o seu verdadeiro dono, Mateus Pereira, disse que nela havia uma partícula consagrada. Diante disto, José a devolveu e respondeu prontamente que eles estavam perdidos⁴⁶⁸.

E estavam mesmo. Além de terem suas confissões arrancadas a tormento, os três negros ao lado de João o Curto, tiveram penas muito semelhantes pronunciadas em sentença no auto de fé de 20 de junho de 1756⁴⁶⁹: abjuração de veemente, instrução na fé, penitências espirituais, açoitamento público e degredo, sendo cinco anos em Miranda para José Martins, dois anos em Lamego para Luís Pereira de Almeida, quatro anos em Castro Marim para Mateus Pereira Machado e quatro anos em Silves para João da Silva⁴⁷⁰.

Este caso consolida a ideia de que as bolsas de mandinga e alguns dos elementos guardados dentro dela – a pedra d’ara, o sanguinho, orações com palavras e símbolos mágicos e, principalmente, a hóstia consagrada – resultavam da mistura e da fluidez subjacentes na religiosidade colonial, consagrando-se como “produtos de um mundo atlântico de escravidão e da colonização” e, por consequência, “de um contato entre diferentes culturas numa situação de opressão, infortúnio e demonização de práticas não católicas”⁴⁷¹.

Este contato, bem acabado no século XVIII, fervilhava no Arcebispado, concebido como tão imponente porque engajado no florescimento de um catolicismo puro, projeto que constava na raiz da revitalização da doutrina pós-Trento. Indubitavelmente, um processo desafiador que se pretendia impositivo, mas, na realidade, virou objeto de uma relação dialética dos seus provedores e promotores oficiais com receptores reconfigurantes que, tão diversificados e sagazes, também se tornaram criadores⁴⁷².

É possível pensar que os sujeitos arrolados por um sumário de denúncia datado de 13 de maio de 1761 promoviam esta reconfiguração em suas condutas. Produzido pelo comissário Amaro Pereira Paiva a partir do que presenciou ou teve notícia na Bahia, o sumário trazia, além do já referido Manuel Pereira Rebelo, alguns curandeiros e adivinhadores sobre os quais

⁴⁶⁸Ibid.: fol. 67-67v.

⁴⁶⁹O auto de fé da Inquisição lisboeta foi transferido para Évora, menos atingida pelo terremoto de novembro de 1755 que Lisboa, ainda em reparos conforme aponta MOTT, *Bahia*, p. 116.

⁴⁷⁰ANTT-IL, processo nº 502, fol. 82; ANTT-IL, processo nº 508, fol. 109-109v; ANTT-IL, processo nº 1131, fol. 55; ANTT-IL, processo nº 1134, fol. 39.

⁴⁷¹SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*. Tese de Doutorado em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 207.

⁴⁷²FLEXOR, *Religiosidade e Sensualidade*, p. 292; GREER; MILLS, *A Catholic Atlantic*, p.14.

se esperava a abertura de processos inquisitoriais. Um deles é Antônio, o Adivinhador, um preto que tinha, no povoado de Cajaíba, um oratório pequeno onde acendia velas e “invocava os seus ventos que no seu sentir eram todos os demônios soltos” além de utilizar “uma caixa de aço pintada de encarnado” que continha “uma conta, um dado de jogar e um botão de vidro”, itens que julgava imprescindíveis para “prognosticar, adivinhar e declarar tudo quanto lhe perguntasse”⁴⁷³.

No sumário ainda constavam outro preto chamado Antônio, o Barbeiro, escravo de Simão de Queiroz, que “era público, notório e escandaloso feiticeiro” na ilha de Itaparica; e uma mulher, chamada Quitéria, negra forra moradora da Freguesia de Santana do Sacramento em Salvador, a qual pediu ao comissário que “lhe desse orações supersticiosas com um pedaço de pedra d’ara” pois em recompensa ela lhe daria “uma oração de Santa Helena que era boa para tudo quanto lhe quisesse”. Amaro Pereira Paiva não deixava de ressaltar, ainda, que sabia da existência de algumas pessoas na capitania que “sabem e usam da astronomia judiciária, adivinham coisas a outras pessoas com que as faz acreditar ser verdade e sabem fazer todos quantos feitiços há”⁴⁷⁴.

Quem também promoveu reconfiguração foi o já citado João José de Deus, que tinha uma prática de cura relatada pelas testemunhas: fazia rezas com os enfermos segurando uma imagem esculpida de Jesus Cristo crucificado que trazia pendurada no pescoço, o que causava desmaios e tremores no doente antes da cura efetiva⁴⁷⁵.

Estas pessoas conseguiram, em certa medida, conquistar autonomia e liberdade numa lógica parecida com a “brecha camponesa” onde negociava com os senhores o tempo de serviço nas suas culturas para seu próprio sustento e vendiam o excedente dividindo os lucros. Neste caso, negros como Antônio, o Barbeiro, vendiam os serviços religiosos, negociando com os senhores a divisão do pagamento de outros brancos por curas, feitiços e adivinhações que serviam para estes ou para os seus escravos. Quando libertos, como Antônio, o Adivinhador, utilizavam dessas práticas para o seu sustento e tinham aprendizes e ajudantes, funções que contribuíam para a criação de uma rede de apoio a liberdades de outros cativos e de sociabilidade para a preservação das formas africanas – assim também aconteceu com os calundus na medida em que tiveram uma organização mais complexa ao longo do setecentos⁴⁷⁶.

⁴⁷³ ANTT-IL, processo nº 4363, fol. 5-5v.

⁴⁷⁴ Ibid.: fols. 5v e 6.

⁴⁷⁵ ANTT-IL, processo nº 4330, fol. 221.

⁴⁷⁶ REIS; SILVA, *Negociação e Conflito*, pp. 22-31; SWEET, *Recreating Africa*, pp. 152-154.

É interessante pensar que a homogeneização encetada pelos agentes disciplinadores ao categorizar curandeiros, adivinhadores e feiticeiros propriamente ditos como feiticeiros porque evocavam a presença demoníaca na colônia caminhava ao lado dessas formas criativas encontradas pelos negros para usarem os poderes mágicos ao seu favor. Em alguma medida, é possível conjecturar também que tanta homogeneização se concentrava nas atividades realizadas por alguns deles, como demonstraram as condutas de Pedro Rodrigues e Anastácio de Sant'Anna no final do século.

O primeiro, mestiço forro morador da freguesia de Santo Amaro, teve suas culpas remetidas em 1790 pelo comissário José Nunes Cabral, padre beneditino que recebeu três denúncias contra ele e reuniu em um único sumário. Adivinhador e curandeiro, Pedro Rodrigues teve como primeira culpa a seguinte: chamado pelo lavrador de canas Antônio Ferreira para “curar de feitiços uma escrava que julgavam enfeitada”, aceitou com o pretexto de fazê-lo por meio lícitos, mas, em presença da escrava na casa do lavrador, pediu a ele um pote de água para benzê-la a fim de “a fazer invulnerável e fechar seu corpo”, ao que o lavrador se recusou a dar⁴⁷⁷.

A outra culpa, denunciada pelo hortelão Manoel José, foi que “benzeu uma conta, que com certas palavras corria por um cordão, e com outras parava” em Jerônimo Castro dos Santos, também hortelão no engenho do capitão Caetano Moreira. Jerônimo, que portava consigo a conta, disse ao denunciante, como também a outras pessoas, que o feiticeiro lhe assegurou “ser a virtude da tal conta benta dar a saber por certos sinais quem falava mal da pessoa”, por isto importava trazê-la no corpo. A terceira culpa foi informada por Francisco Gonçalves, feitor do engenho de Santana, testemunha ocular de um acontecimento, presenciado também por outras pessoas, no qual Pedro Rodrigues, “tendo com outro uma pendência, meteu-lhe uma lança nos peitos” que não o feriu, mas foi capaz de “empurrá-lo com toda a força a uma parede, a qual tremeu”⁴⁷⁸.

Talvez Pedro Rodrigues não tenha se cruzado com Anastácio de Sant'Anna, também mestiço forro que vivia em Salvador, na freguesia da Sé. Mas, em certa medida, ambos foram colocados sob a mira da Inquisição pelo mesmo comissário, embora o caso de Anastácio tenha sido diferente. O comissário descobriu a denúncia entre os maços de Felipe de Meireles, comissário recém-falecido, e remeteu ao Santo Ofício em dezembro de 1796⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ ANTT-IL, processo nº 6681, fol. 3.

⁴⁷⁸ Ibid.: fol. 3-3v.

⁴⁷⁹ ANTT-IL, processo nº 7037, fol. 3.

Pintor, Anastácio foi acusado por seu vizinho, o marceneiro Francisco Xavier Bacelar, de “ter pacto com o Demônio” em práticas como a de trazer “na mão um lenço e passando-o pelo nariz responde a qualquer questão”, faz mapas e lunários perpétuos⁴⁸⁰ sem estar guiado por conhecimento prévio e não adora o Santíssimo Sacramento. Além disto, segundo o denunciante, em época de procissões que invariavelmente passavam pela rua em que moravam, Anastácio “costumava por nas janelas de baixo vasos imundos” para que quem passasse visse, e costumava escarnecer do terço de modo que já lhe flagrou “cuspir nos dedos por terem tocado em um rosário” . Uma vez, ao ver o denunciante rezar, Anastácio zombou dele e disse abertamente, na presença de outras pessoas também, que “o verdadeiro e onipotente Deus é o que ele adora, e que os mais adoram ao Demônio”⁴⁸¹.

Contra Anastácio e Pedro restaram as solicitações de abertura de processos inquisitoriais. Entretanto, é possível prever que se fossem adiante, seriam processados como feiticeiros. Ao tratar de penas específicas conforme determinadas categorias sociais e jurídicas, a legislação demonstrava o caráter multiétnico da feitiçaria, espraiada em todos os grupos sociais coloniais apesar do protagonismo negro nos setecentos. Anastácio, Pedro e os referidos Antônio o Barbeiro, Quitéria e João José de Deus, que não tiveram sentenças, teriam instruções na fé, enquanto Antônio o Adivinhador, por ser escravo, sofreria punições de foro privado, vinculadas ao universo das relações senhor/escravo⁴⁸².

Mas isto estava longe de resumir as penalidades. Os feiticeiros estavam condicionados a sofrerem processos na justiça eclesiástica, sobre a qual as *Constituições* legislavam acerca de feitiçarias, superstições e pactos com o Diabo, prevendo aos pobres, grupo em que constava a imensa maioria dos escravos e libertos, excomunhão maior, “ser posto à porta da Sé em penitência pública com uma carocha na cabeça e vela na mão em um domingo ou dia santo de guarda” e pagar penas pecuniárias. Reincidentes e/ou de acordo com a gravidade das culpas, os feiticeiros seriam degredados para as galés, São Tomé ou Benguela por tempo a ser definido em juízo e as penas pecuniárias convertidas em castigos corporais⁴⁸³.

⁴⁸⁰Lunários perpétuos são almanaques que tratavam de aspectos da natureza física como regime de ventos, terremotos, eclipses, fases da lua, fluxos e refluxos dos mares, signos e épocas ideais de plantio e colheita. Em circulação na América Portuguesa desde a segunda metade do século XVII, tiveram grande popularidade no sertão, sobretudo após a vigência do Santo Ofício já que este proibia o acesso a eles por trazerem a astronomia e a astrologia como norteadores da vida dos indivíduos e das sociedades. Para um aprofundamento maior do assunto, ver CASCUDO, Câmara. *Vaqueiros e Cantadores: Folclore Poético do sertão do Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará*. São Paulo: Ediouro, 1994, 276p.

⁴⁸¹ANTT-IL, processo n° 7037, fol. 3.

⁴⁸²SANTOS JÚNIOR, *Colonizar o inferno...*, pp. 64-67.

⁴⁸³VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, pp. 337-338.

As penalidades inquisitoriais certamente inspiraram as Constituições baïenses porque, além de instrução na fé, previam, em Regimento de 1774, autos de fé com carocha, confiscação de bens, degredo para as galés, para Angola, abjuração e açoites. O Regimento também versou sobre aquelas pessoas que são capazes de “em desprezo do santíssimo sacramento do altar, quebrar, derrubar, tomar ou fazer algum outro desacato à Hóstia consagrada ou ao Cálice consagrado, ou a alguma imagem de Cristo Nosso Senhor e de sua sagrada Cruz, ou da Virgem Maria Nossa Senhora” como fez João da Silva⁴⁸⁴.

Denunciado em junho de 1793 pelo padre Joaquim Ferreira de Fraga ao comissário Nicolau Xavier, João da Silva, de estatuto social e profissão desconhecidos, mas morador do lugar das Traíras, na freguesia de Santo Antônio de Curvelo, tirou da boca a hóstia consagrada “no ato da comunhão sacramental” e, disfarçadamente, guardou-a em uma bolsa de mandinga que trazia consigo. Toda a ação foi presenciada por Manoel Martins, agregado na casa de outro morador da freguesia. Em dezembro de 1800, o promotor do Santo Ofício deu o parecer de que “o sumário não faz prova legal de crime de que o réu é acusado” e, portanto, não basta para abertura de processo⁴⁸⁵.

Não há dúvida de que a bolsa de mandinga se espalhou por todos os grupos sociais atuantes na América Portuguesa e, especificamente, na Bahia setecentista, como alguns casos envolvendo o laicato no tópico anterior mostraram significativamente. Entretanto, é a maioria negra na metrópole religiosa que permite pensar João da Silva como um homem de cor, certamente liberto ou livre, que vivia plenamente a religiosidade colonial amalgamando catolicismo e religiões africanas⁴⁸⁶.

A pulverização da magia e da superstição é uma prova viva do questionamento ao disciplinamento que funcionava em prol de um purismo nas experiências de fé. Mas também demonstra que negros e brancos, indistintamente, foram criadores de uma religiosidade colonial fluida, a qual, cotidianamente, cruzava concepções e discursos vários para misturar sacramentos com práticas mágicas, missas com procissões e calundus, terços e escapulários com patuás e bolsas de mandinga⁴⁸⁷.

⁴⁸⁴TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento do Santo Ofício...*[1774], livro 3, título 9, §1; título 11, capítulo 2, §3 e 4.

⁴⁸⁵ANTT-IL, processo nº 5525, fols. 3 e 19.

⁴⁸⁶ SANTOS, *As bolsas de mandinga...*, pp. 234-238; SANTOS JÚNIOR, *Colonizar o inferno...*, pp. 93-102.

⁴⁸⁷SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, pp.506-507.

CONCLUSÃO

Não resta dúvida de que o Portugal moderno consagrou a preservação e consolidação da ortodoxia católica nos seus domínios a partir de um “esforço conjugado de vários agentes eclesiais, como os bispos, os inquisidores, os confessores, os missionários, os pregadores e os párocos” ainda que houvesse atrito entre eles e as instituições que ocupavam. Ao mesmo tempo, a Igreja aliou-se com o Estado, cujos agentes fortaleciam a interiorização da obediência ao rei e o pertencimento à monarquia. Longe de serem internamente coesos e homogêneos com interesses antagônicos, a Igreja e o Estado eram corpos que não tinham competências perfeitamente delimitadas e, sob conflitos e acomodações, levavam adiante o processo de disciplinamento social para concretizar a *respublica christiana* onde as populações assumiriam plenamente o papel de súditas e fiéis⁴⁸⁸.

Ideais do catolicismo antigo como este foram determinados pelo Concílio de Trento com respaldo em formas modernas, como “a meticulosidade do escrutínio a que submetiam as consciências, o uso de uma abordagem filológica no tratamento dos tópicos religiosos, a viabilização de uma atmosfera bastante favorável ao controle social estrito” que foram utilizadas sem reservas pela Igreja e pelo Estado. A necessidade de decifrar todos e cada um para a realização desse território político e religioso unificado traduziu-se na imposição de modelos de conduta em todo o Império⁴⁸⁹.

Pensar a Bahia do século XVIII como microcosmo da concretização desta imposição remete à valorização dela como “cabeça do Estado do Brasil” e metrópole religiosa que, apresentada no primeiro capítulo, pretendia-se exemplar no âmbito atlântico. Com a impregnação massiva de todas as instituições e agentes disciplinadores num nível de organização e atuação bastante complexo, realizava-se nesta Bahia a uniformidade de um Estado católico pelas tentativas de uniformidade religiosa, da padronização dos costumes e da consolidação de uma sociedade homogênea e disciplinada⁴⁹⁰.

Tentativas que, bem-sucedidas, desembocaram em uma confessionalização persistente, na qual o sacramento da Penitência assumiu o protagonismo para aplacar uma angústia social generalizada em torno de faltas, vícios e pecados, dos mais leves aos mais graves, que deviam

⁴⁸⁸ PAIVA, “O Estado na Igreja e a Igreja no Estado”, pp. 386-387.

⁴⁸⁹ PALOMO, “Disciplina christiana”, pp. 127-136; RODRIGUES, “Os processos de confessionalização”, pp. 13-15.

⁴⁹⁰ PAIVA, “O Estado na Igreja e a Igreja no Estado”, p. 387.

ser expostos para ouvidos atentos e especializados de uma maneira bastante meticulosa. Assim, se consolidou um processo sistemático de delimitação dos papéis dos confessores e dos penitentes, como também do próprio ato da confissão, que demandou vasta literatura no campo da teologia moral⁴⁹¹.

Mas as tentativas também disseram respeito à constituição e propagação dos já referidos modelos de conduta que se estabeleceram sob as ideias de vício e virtude. Como o primeiro capítulo apresentou detalhadamente, as ideias encerravam a dualidade agregada ao Novo Mundo na percepção dos agentes disciplinadores, na qual Deus e Diabo viviam num embate constante em todos os aspectos da vida colonial. Céu, Inferno e Purgatório, edenização e demonização, estas são as formulações mentais que atravessavam a colônia, sobretudo a rica Bahia, da vida econômica pujante até as vivências mais íntimas entre os seus habitantes⁴⁹².

No entanto, seguindo o pensamento europeu, a América Portuguesa estava mais próxima de um grande Purgatório por apresentar uma cristandade que se encontrava pronta ao pecado na mesma medida em que buscava a salvação. No século XVIII, o Purgatório ainda vivia seu momento glorioso de devoção. A sua materialidade e substância tinham força nas expressões imagéticas da época em gravura, pintura, arquitetura e escultura. Isto só contribuía para aproximações constantes do além-intermediário com lugares tão peculiarmente familiares como a colônia⁴⁹³.

O universo cultural colonial que se fortalecia no cotidiano margeava menos o vício ou a virtude exclusivamente e mais a indistinção, a qual se materializava nos “traços de crenças não-católicas constantemente demonizados pelo saber erudito, incapaz de dar conta da feição cada vez mais multifacetada da religiosidade”⁴⁹⁴.

Ao fundir experiências religiosas individuais e coletivas estimuladas pela Reforma católica, a cristandade recusava-se a evidenciar qualquer determinação estanque como pressupõe a produção discursiva legada pelos agentes disciplinadores. O cruzamento destas fontes permitiu um exercício salutar de investigação dos comportamentos, substrato para o incremento da dicotomia que vinha acompanhada de uma postura específica adotada pelo Deus pós-tridentino.

⁴⁹¹ DELUMEAU, *História do Medo no Ocidente*, pp. 302-305.

⁴⁹² SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, pp. 200-201.

⁴⁹³ LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, pp. 539-540.

⁴⁹⁴ SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, p. 201.

Este é um Deus que não pouparia ninguém pelas condutas que conservavam nas suas provas de justiça em direção à cristandade. Assim, para os agentes, era evidente a manifestação de castigo divino – carregada da promessa de danação eterna – na seca que assolou a Bahia na década de 1730 levando a mortandades, fome e falência. Isto se deu em função de comportamentos reprováveis da população que incluíam presunção de fidalguia, desleixo com o ofício e com as obrigações litúrgicas, falta de cumprimento da confissão e infração aos Mandamentos, principalmente com o roubo de hóstias consagradas ou objetos sagrados como o de uma âmbula de ouro na Sé em 1729, fartamente explorado nesta pesquisa. Por outro lado, a Bahia continuava marcando o seu lugar de proeminência na ortodoxia da fé porque era abençoada por Deus, que se satisfazia com a perfeição cultuada individualmente e no conjunto de devoções fervorosas observadas nas festividades e missas. Para os agentes, estas experiências religiosas certamente manifestavam o compromisso da cristandade da Bahia com o desfrute da paz eterna.

Ainda que o quadro comportamental dos habitantes da Bahia setecentista apresentado no primeiro capítulo não sustentasse a rigidez da dicotomia que a produção discursiva do disciplinamento condicionava, fez-se fundamental o reforço da riqueza do universo cultural colonial mergulhando mais nas práticas a partir das fontes produzidas pela Inquisição que, em sua malha fina, colocou em suspeição, prendeu e sentenciou alguns sujeitos da metrópole religiosa.

A divisão do capítulo norteou-se pelas ideias atribuídas previamente pelos agentes, como parte do próprio disciplinamento, a três grupos sociais coloniais específicos que reuniam, a despeito da diversidade social, todos os habitantes. Ao clero tido como moralmente incorruptível, um baluarte da uniformidade buscada, afinal reunia os próprios agentes disciplinadores, revelou-se algumas condutas de desrespeito às próprias instituições eclesásticas, mas, expressivamente, a realização de ofícios religiosos sem ordenação para tal e a manutenção simultânea dos sacramentos da Ordem e do Matrimônio. Ao mesmo tempo em que indicavam uma religiosidade colonial fluida, revelavam estratégias para driblar a situação material do clero mais afastado das dioceses na América Portuguesa em uma dinâmica que quase não se diferenciava do que acontecia em Portugal.

Esta pouca diferenciação também se expressava nas condutas de algumas pessoas comuns, processadas por heresia e blasfêmia, pecados atentatórios aos Mandamentos, Sacramentos, imagens e objetos sagrados. A pesquisa demonstrou que, entre ricos e pobres, a

religiosidade era vivida sem constrangimento de ações ou palavras proferidas que eram tidas como errôneas pela Igreja – e, muitas vezes, não era do conhecimento de quem as dizia ou cometia. Porém, a cristandade não escapou do estigma, no reino e na própria colônia, de profundamente desviante por ser vaidosa, orgulhosa e pedante, pavoneando riquezas ou status de nobreza que não tinha, envergonhada da sua condição social e do seu ofício e, ainda, propositalmente desleixada.

Entre as pessoas comuns, também persistiram práticas mágicas e superstições, todas constituídas e preservadas para lidar com a vida cotidiana na colônia, marcada de vicissitudes, conflitos, redes relacionais e, indubitavelmente, vigilância de si e do outro. Por estes delitos, agrupados na categoria de feitiçaria, o Santo Ofício capturou escravos e libertos que tentavam recriar os sistemas religiosos originários e, deste modo, não só transformaram suas próprias crenças como também e, sobretudo, o catolicismo hegemônico.

Junto ao próprio escravismo, os negros foram estigmatizados pelo olhar dos agentes disciplinadores, na medida em que lhes consideravam corruptores dos costumes exatamente pelo fato de conciliar fragmentos das suas crenças milenares com religiões indígenas e o próprio catolicismo, encontrando na feitiçaria a maior expressão desta fusão. Contribuíram, assim, para a pulverização da religiosidade colonial fluida, mas integraram, com os outros grupos aqui estudados, uma população que dialogou com o disciplinamento e a sua forma dualista de encarar os comportamentos.

Também como agentes, estando no mesmo polo que os do disciplinamento no caso dos clérigos desviantes ou num polo diferente no caso do laicato e dos escravos e libertos, os sujeitos e grupos sociais coloniais fomentaram um mundo pleno de significados, com constantes adesões irrestritas, adaptações, seleções e exclusões de práticas, ritos, divindades e símbolos de todas as crenças religiosas diante dos modelos de conduta propostos. Neste sentido, “toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas e judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como sobrevivência: era vivida, inseria-se no cotidiano. Era, portanto, vivência”⁴⁹⁵.

Auxiliando as análises aqui desenvolvidas, algumas das recentes produções no Brasil, nos EUA, em Portugal e em outros países da Europa ocidental sobre religiões e religiosidades na época moderna são referenciais para inscrever esta dissertação numa historiografia

⁴⁹⁵ATIENZA-LOPEZ, “De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas”, p. 654; SOUZA, *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, p. 135.

preocupada em problematizar a verticalidade da imposição do catolicismo pelo processo de disciplinamento. A pesquisa pretendeu, portanto, reforçar a complexidade do contraste, ou seja, analisar os diálogos e as fronteiras tênues entre o proposto e o vivido na Bahia setecentista, tão observante quanto pecadora pela convivência entre a necessidade de predomínio da ortodoxia da fé católica no processo de disciplinamento e o universo cultural rico de possibilidades de crer entre os diferentes grupos sociais que a compunham.

FONTES

- **Manuscritas**

Arquivo Apostólico do Vaticano (ASV)

ASV, CC, Relationes Diocesium, vol. 712.

Relatório *ad límina* de 11 de setembro de 1702.

Relatório *ad límina* de 10 de junho de 1721.

Relatório *ad límina* de 20 de setembro de 1733.

Relatório *ad límina* de 24 de abril de 1745.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 33, Doc. 3057.

AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 52, Doc. 4584.

AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 56, Doc. 4819.

AHU-CU, Bahia Avulsos, Cx. 59, Doc. 5016.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Manuscritos da Livraria (MSLIV)

ANTT-MSLIV, Manuscrito nº 13.

Inquisição de Lisboa (IL)

ANTT-IL, processo nº 300, Padre Carlos Antônio de Brito.

ANTT-IL, processo nº 502, João da Silva “o Curto”.

ANTT-IL, processo nº 508, José Martins.

ANTT-IL, processo nº 820, Manuel da Silva de Oliveira.

ANTT-IL, processo nº 1131, Mateus Pereira Machado.

ANTT-IL, processo nº 1134, Luís Pereira de Almeida.

ANTT-IL, processo nº 1562, Miguel Muniz Teles.

ANTT-IL, processo nº 1810, Rodrigo Sodré Pereira.

ANTT-IL, processo nº 2289, Isidoro da Silva.

ANTT-IL, processo nº 3723, Frei Luís de Nazaré.

ANTT-IL, processo nº 4330, João José de Deus.

ANTT-IL, processo nº 4363, Manuel Pereira Rebelo.

ANTT-IL, processo nº 5525, João da Silva.

ANTT-IL, processo nº 5852, Frei José de Santa Helena.

ANTT-IL, processo nº 6218, Salvador Pereira da Cunha.

ANTT-IL, processo nº 6681, Pedro Rodrigues.

ANTT-IL, processo nº 6943, Antônio de Barros Rodrigues Aranha.

ANTT-IL, processo nº 7035, Luís Álvares dos Santos.

ANTT-IL, processo nº 7037, Anastácio de Sant’Anna.

ANTT-IL, processo nº 8291, Antônio Manuel da Silveira.

ANTT-IL, processo nº 8573, João Pinto Coelho.

ANTT-IL, processo nº 8641, Severino de Sousa Nascimento.
ANTT-IL, processo nº 8786, Frei José Pereira da Cunha.
ANTT-IL, processo nº 8909, José Fernandes.
ANTT-IL, processo nº 9255, Padre Manuel Lopes de Carvalho.
ANTT-IL, processo nº 10534, Domingos Borges de Barros.
ANTT-IL, processo nº 11426, Antônio Rodrigues da Silva.
ANTT-IL, processo nº 11802-1, Antônio Pires Chaves.
ANTT-IL, processo nº 11971, Manuel Antônio Vaz Pereira de Aragão.
ANTT-IL, processo nº 13541, Denúncias contra o tenente Hirmógenes e outros.
ANTT-IL, processo nº 18003, Diligências sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na Igreja paroquial de São Pedro do Monte de Moritiba.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)

BNP, Manuscritos Reservados, cód. 12958.

- **Impressas**

ALMEIDA, Manoel Ângelo de. *Declamação moral que na ocasião da rogativa que fez a venerável Ordem Terceira do Carmo da Bahia com uma devotíssima Procissão de penitência por causa da grande seca, que sentiu a mesma cidade da Bahia desde o ano de 1734 até o presente de 1735, empenhando-se nesta rogativa ao pronto-patriarca Santo Elias, para com o seu patrocínio abrir os Céus, e regar a terra, disse o Reverendíssimo Padre Mestre Fr. Manoel Ângelo de Almeida, doutor jubilado na Sagrada Teologia, e provincial da mesma província do Carmo da Bahia, e oferece ao seu cunhado o capitão André Marques, cavaleiro professo da Ordem de Cristo e sub-prior da dita venerável Ordem Terceira. Dada ao prelo por um seu intimo venerador.* Lisboa: Oficina de Joseph Antônio da Silva, MDCCXXXVI [1736]. 22p.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas com várias notícias curiosas do modo de fazer o açúcar, plantar e beneficiar o tabaco, tirar ouro das Minas e descobrir as da Prata; e dos grandes emolumentos que esta conquista da América meridional dá ao reino de Portugal com estes e outros gêneros e contratos reais.* Lisboa: Oficina Real Deslandesiana, 1711, 205p.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos deduzida das palavras do capítulo trinta e três do Eclesiástico: Panis et disciplina e opus servo, reduzida a quatro discursos morais pelo padre Jorge Benci de Arimino, da Companhia de Jesus, Missionário da província do Brasil e oferecida à Alteza Real do sereníssimo Granduque de Toscana pelo padre Antônio Maria Bonucci da mesma companhia.* Roma: Oficina de Antônio de Rossi, 1705, 282p.

CORELLA, Jaime de. *Practica del confessorario, y explicacion de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la santidad de N.S.S.P. Inocêncio XI, su matéria, los casos mas seletos de la teologia moral, su forma, um dialogo entre el confesor y penitente.* Madrid: por Joachin Ibarra, 28ª impression, 1ª e 2ª parte, MDCCLXVII [1767], 548p.

CRAVEIRO, Lourenço. *Merenda Eucarística e Sermão que pregou o P. Lourenço Craveiro da Companhia de Jesus, da Província do Brasil, no Colégio da Bahia, no terceiro dia das quarenta horas à tarde em 16 de fevereiro de 1665.* Lisboa: Oficina de Domingos Carneiro, 1677, 24p.

DEUS, Manoel de. *Pecador convertido ao caminho da verdade, instruído com os documentos mais importantes para a observância da lei de Deus, dedicados ao rei da Glória e redentor*

do mundo Jesus Cristo Nosso Senhor. Coimbra: Oficina de Antônio Simões Ferreira, 1728, 456p.

GUIJARRO, Francisco. *Buen Uso de la theologia Moral segun la doctrina y espiritu de la Iglesia*. Valência: Oficina de Benito Monfort, 3 tomos, MDCCLXXXI [1791] a MDCCLXXXIII [1793].

IGREJA CATÓLICA. Concílio de Trento, 1545-1563. *O sacrossanto e ecumênico Concílio de Trento em latim e português dedica e consagra aos excelentíssimos e reverendíssimos senhores arcebispos e bispos da Igreja lusitana*. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 2 tomos, MDCCLXXXI [1781].

LARRAGA, Francisco. *Promptuario de la theologia moral que ha compuesto el convento de Santiago, Universidad de Pamplona, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo la mayor parte las doctrinas del M.R.P.Fr. Francisco Larraga, prior que fue de dicho convento, en el que se reforman, y corrigen muchas de sus opiniones: y se ilustra con la explicacion de varias constituciones de N. SS. P. Benedicto XIV, en especial de las que hablan del Solicitante in Confessiones; del confessor extraordinário de Religiosas; del complice venereo; del Sigilo de la Confession; de la Ayuno, etc.* Madrid: Oficina de Manuel Martin, 1765, 543p.

MELLO, Feliciano de. *Sermão de tarde na soleníssima festa e desagravo que fizeram no segundo dia do Tríduo os Reverendos Capitulares da Sé da Bahia ao sacrílego desacato, que ao Diviníssimo Sacramento se fez no Templo e Sé Catedral da mesma Bahia na noite de 21 para 22 de fevereiro deste presente ano de 1729. Pregou-o na dita catedral em o mesmo ano o R. P. Fr. Feliciano de Mello, lente atual e Mestre jubilado na Sagrada Teologia e Doutor na mesma faculdade, pela Universidade de Coimbra, Religioso Carmelita observante e Filho da Província da Bahia*. Lisboa: Oficina de Bernardo da Costa, M.DCCXXX [1730]. 34p.

OLIVEIRA, Antônio de. *Sermão do Santíssimo Sacramento pregado em a Soleníssima Festa do Corpo de Deus da Sé Catedral da Cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos em 20 de junho de 1745. Por seu autor Antônio de Oliveira, natural da cidade de Lisboa, Sacerdote do Hábito de S. Pedro, Mestre em Artes e Teólogo dos Estudos gerais da Companhia de Jesus da mesma Bahia, e neles Examinador da Filosofia por várias vezes, e Missionário Apostólico por Sua Santidade, oferecido ao mesmo senhor sacramentado por um irmão do mesmo sacramento da dita Sé que serviu de Juiz no ano de 1744 até este de 1745 que à tua custa manda imprimir, e dá a luz para maior honra, e gloria do mesmo senhor, em memória dos plausíveis cultos com que na ilustre Irmandade do Santíssimo da mesma Sé é servido o soberano Mistério Eucarístico*. Lisboa: Oficina dos Herdeiros de Antonio Pedroso Galram, MDCCLXVI [1746]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz. 32p.

_____. *Sermão do Santíssimo Sacramento, Pregado na Magnífica, e Sumptuosa festividade, que a este Mistério consagraram os Irmãos do Senhor da Catedral da Bahia na Dominga infra Octavam do Corpo de Deus em 31 de Maio de 1750 sendo juiz desta Irmandade o muito reverendo senhor doutor Antônio Gonçalves Pereira, a quem se dedica o seu autor Antônio de Oliveira Sacerdote do habito de São Pedro, Mestre em Artes, e Teólogo dos Estudos Geral da Companhia de Jesus da mesma cidade da Bahia, e neles muitas vezes Examinador de Filosofia, Missionário Apostólico por S. Santidade, e presente Visitador que foi da cidade de Sergipe Del Rey, e do sertão de baixo*. Lisboa: Oficina de Joseph da Costa Coimbra, M.DCCLII [1752]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz. 31p.

_____. *Sermão do Senhor Jesus Crucificado com o título do Bonfim na transladação da sua milagrosa imagem, que se fez da Capela de N. Senhora da Penha de Itapagipe da Cidade da Bahia para o seu novo templo, que fundarão e dedicarão ao mesmo Senhor o Juiz, e mais irmãos da Mesa atual da sua irmandade, (colocando-se juntamente a Imagem de N. Senhora da Guia) celebrada a 24 de junho de 1754. Pregado por seu autor Antônio de Oliveira, Sacerdote do habito de São Pedro, Mestre em Artes, e Teólogo dos*

Estudos Gerais da Companhia de Jesus da mesma cidade da Bahia, e neles muitas vezes Examinador de Filosofia, Missionário Apostólico por S. Santidade, e Visitador Geral que foi do Sertão de Baixo, e da cidade de Sergipe Del Rey com o poder de crismar, &c. E dedicado ao mesmo Juiz e mais irmãos da dita Mesa pelo padre Antônio Gonsalves da Costa, capelão do Novo Templo do Senhor Jesus do Bom Fim. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa. 1755. Col. Joaquim Ignácio da Cruz. 55p.

PAYVA, Amaro Pereira (suposto). *Primeira Oração Fúnebre nas exéquias que se fizeram no estado do Brasil à morte do fidelíssimo Rey Nosso Senhor D. João V, na Sé da Cidade da Bahia, disse-a uma voz não menos sentida que lastimada; Segunda Oração Fúnebre nas exéquias que se fizeram, no Estado do Brasil, com o mesmo texto do tema referido na Primeira, à morte do fidelíssimo Rey nosso senhor D. João V, na Misericórdia da Cidade da Bahia. Disse-a a mesma voz por diferente modo, e estilo; não menos sentida, que lastimada.* Lisboa: Oficina de Francisco da Silva, M.DCCLII [1752]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz. 40p.

PEREYRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais, e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela medida diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à virgem da Vitória, imperatriz do céu, rainha do mundo e senhora da Piedade, mãe de Deus.* Primeira Parte. Lisboa Ocidental: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, MDCCXXXI [1731]. 476p.

PÉRIER, Alexandre. *Desengano dos Pecadores, necessário a todo o gênero de pessoas, utilíssimo aos missionários e aos pregadores desenganados que só desejam a salvação das almas.* Roma: Oficina de Antônio Rossis, MDCCXXIV [1724], 534p.

ROCHA PITA, Sebastião. *História da América Portuguesa desde o ano de mil e quinhentos, do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro oferecida à majestade augusta de el Rey D. João V...*Lisboa: Oficina de José Antônio da Silva, 1730, 513p.

TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. Ordenado por mandado do Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor geral do Conselho de Estado de Sua Majestade* [1640], 3 livros. In: SIQUEIRA, Sônia A. “A Disciplina da Vida Colonial – Os Regimentos da Inquisição”, *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, nº 392, jul./set.1996, pp.693-884.

TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO, *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado com o real beneplácito, e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor-geral nestes reinos e em todos os seus domínios* [1774]. 3 livros. In: SIQUEIRA, Sônia A. “A Disciplina da Vida Colonial – Os Regimentos da Inquisição”, *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, nº 392, jul./set.1996, pp.693-884.

SERPA, José de Oliveira. *Sermão da Santíssima Virgem Maria Nossa Senhora da Lapa, exposto o Santíssimo Sacramento, na tarde do dia de Reis, em que professarão duas Religiosas Afilhadas da mesma Senhora, e ultimo dos cinco festivos pelas Profissões das novas Religiosas da Conceição no ano de 1746 dedicado ao senhor Sebastião Borges de Barros por seu autor o R. Padre José de Oliveira Serpa, Presbítero secular baiense.* Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1751. Col. Joaquim Ignácio da Cruz. 24p.

_____. *Sermão da seráfica matriarca e mística doutora Sta. Teresa de Jesus, exposto o Santíssimo Sacramento, na sua Igreja do Convento da Bahia, dedicado ao preclaríssimo senhor doutor Manoel Antonio da Cunha de Soto-Mayor por seu author o R. Padre José de Oliveira Serpa, Presbítero secular baiense que o pregou em 15 de outubro de 1751.* Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, MDCCLLIII [1753]. Col. Joaquim Ignácio da Cruz. 43p.

TAVARES, Antônio. *Exame de Confessores ou Breve Tratado, em que discorrendo por todas as matérias de Teologia Moral se instrui um sacerdote em ordem ao como se deve haver no Confessionário*. Lisboa: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, MDCCXXXIV [1734], 402p.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado & do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas em o Sínodo diocesano que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707*. Lisboa Ocidental: Oficina de Pascoal da Silva, MDCCXIX [1719], 618p.

VILHENA, Luís dos Santos. *Recopilação de noticias soteropolitanas e brasílicas contidas em XX Cartas que da cidade de Salvador Bahia de Todos os Santos escreve um a outro amigo em Lisboa, debaixo de nomes alusivos, noticiando-o do estado daquela Cidade, sua Capitania e algumas outras do Brasil: feita e ordenada para servir na parte de convier de elementos para a História Brasílica, ornada de plantas geográficas e estampas...* Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 3 tomos, 1802.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 525p.

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Entre a coerção e a misericórdia: sobre o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Portugal. In: ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (orgs.). *Religiões e Religiosidades: Entre a tradição e a modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010, pp. 99-112, Col. Estudos da ABHR.

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993, 362p.

ARAÚJO, Jorge de Souza. *Perfil do leitor colonial*. Tese de Doutorado em Literatura Brasileira – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1988, 732p.

ATIENZA-LÓPEZ, Ângela. “De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social”, *Hispania*, Madrid, vol. 74, nº 248, dez. 2014, pp. 651-660.

AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da Cidade de Salvador*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955, 514p.

AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia 1551-2001*. Vol.1 – Período Colonial. Petrópolis: Vozes, 2001, 500p.

BARROS, Rafael dos Santos. “Índios escravizados na Bahia setecentista: apenas uma questão de terminologia”, *Especiaria – caderno de Ciências Humanas*, Ilhéus, vol. 18, nº 33, 2019, pp. 124-150.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações das civilizações*. Trad. Maria Eloísa Capelato e Olívia Krahenbühl. São Paulo: Edusp; Livraria Pioneira, 1971, 245p.

BEBIANO, Rui. *D. João V: poder e espetáculo*. Aveiro: Livraria Estante, 1987, 208p.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 531p.

BOSSY, John. “The Social History of Confession in the Age of the Reformation”, *Royal Historical Society*, Londres, Série 5, vol. 25, 1975, pp. 21-38.

_____. *A cristandade no ocidente: 1400-1700*. Trad. Maria Amélia Silva Melo. Lisboa: Edições 70, 1985, 213p.

BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 184p.

_____. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 2011, 426p.

BRAGA, Isabel Drumond. Auto de fé, Portugal. In: PROSPERI, Adriano (dir.). *Dizionario storico dell' Inquisizione*. Vol. 1. Pisa: Edizione della Normale, 2010, pp. 123-124.

CARVALHO, José Maurício de. “A Moral católica no período colonial e seu impacto na tradição luso-brasileira”, *Revista Estudos Filosóficos*, São João Del-Rei, nº 7, 2011, pp.1-13.

CASTRO, Ubiratan. Baía de Todos os Santos: um sistema geo-histórico resistente. In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (orgs.). *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 50-67.

CENTURIÃO, Luiz Ricardo Michaelsen. *A Cidade Colonial no Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, 352p. Col. História 25.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, 152p.

_____. *História do Medo no Ocidente 1300-1800*. Trad.: Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 695p.

DIMAS, Antônio. “Antonil, a cana e o negro”, *Revista USP*, São Paulo, nº 15, nov.1992, pp. 132-144.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. Estudo introdutório. In: VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 7-75.

_____. Uma metrópole no Ultramar Português: a Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R.(org.). *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador; Lisboa: EDUFBA; CHAM, 2016, pp.129-162.

FERNANDES, Maria de Lurdes C. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos (dir.). *História Religiosa de Portugal: Humanismos e Reformas*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-47.

FERREIRA, Jerusa Pires. “Notas preliminares para uma leitura do Compêndio Narrativo do Peregrino da América”, *Revista USP*, São Paulo, nº 50, jun./ago. 2001, pp. 18-33.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann; DILLMANN, Mauro. “Condenados às Fornalhas Acesas do Inferno: sobre os tormentos do Inferno a que estavam sujeitos os pecadores no Desengano dos Pecadores (1724)”, *Tempos Históricos*, Cascavel, vol. 21, 1º sem. de 2017, pp. 292-322.

FLEXOR, Maria Helena. Religiosidade e Sensualidade: A Baía no século XVIII. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, pp. 291-302.

GOUVEIA, Jaime. Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados: o lusotropicalismo e a história comparativa no espaço luso-americano (1640-1750). In: RAGGI, Giuseppina; RÊGO, João Figueirôa; STUMPF, Roberta (orgs.). *Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2017, pp.223-250.

GREER, Allan; MILLS, Kenneth. A Catholic Atlantic. In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; SEEMAN, Erik R. (Eds.). *The Atlantic in Global History 1500-2000*. 2ª ed. London; New York: Routledge, 2018, pp. 3-21.

HESPANHA, A.M.B. *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, pp. 169-171.

HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: _____ (org.). *Díáspora negra no Brasil*. Trad. Ingrid Fregonez, Thaís Casson e Vera Benedito. 2ª ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019, pp. 101-124.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no Descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, 452p.

_____. *Raízes do Brasil*. 27ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, 254p.

JESUS, Gabriel Silva de. “*Tanto Negócio e Tantos Negociantes*”: a cidade de Salvador, uma cidade comercial (1750-1808). Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019, 168p.

LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Campinas: Hucitec; Editora da Unicamp, 2000, 384p.

LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017, 572p.

LEBRUN, François. As Reformas: Devoções comunitárias e piedade pessoal. In: DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (org.). *História da Vida Privada – Vol. 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 76-112.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: século XVI*. Tomo VIII. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 257p.

LEITE DA SILVA, Marcelo P. *O Preço da Salvação: os rendimentos paroquiais na Bahia colonial*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016, 166p.

LIMA, Lana Lage da Gama. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do clero no Brasil. In: SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, pp. 147-177.

LOTZ-HEUMANN, Ute. Confessionalization. In: BAMJI, Alexandra; JANSSEN, Geertz; LAVEN, Mary (eds.). *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Londres: Ashgate Publishing Limited, 2013, pp.33-54.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, 579p.

MARQUES, Guida. “Por ser a cabeça do Estado do Brasil”: as representações da cidade da Bahia no século XVII. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador: EDUFBA, 2016, pp.17-46.

MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668): a revolta e a mentalidade*. Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1983, 612p.

_____. A palavra e o livro. In: AZEVEDO, Carlos (dir.). *História Religiosa de Portugal: Humanismos e Reformas*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 377-443.

MARQUES LUZ, Ellen Cristina. “O sacrílego furto da Catedral da Bahia: um estudo sobre as interações entre as justiças secular e eclesiástica no arcebispado baiano no século XVIII”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, vol. 22, nº 2, 2022, pp. 133-152.

MASCARENHAS, Maria José Rapassi. *Fortunas coloniais: elite e riqueza em Salvador (1760-1808)*. Tese de doutorado em História Econômica – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999, 343p.

MATTOSO, Kátia Q. *Ser Escravo no Brasil*. Trad. James Amado. 3ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2003, 267p.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 303p.

MENDES, Ediana F. *Festas e Procissões Reais na Bahia colonial: séculos XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, 152p.

MONTAGNOLI, Gilmar A. *Justiça e Configuração social: As Ordenações Filipinas como elemento educativo na América Portuguesa (século XVII)*. Tese de Doutorado em Educação – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade de Maringá, Maringá, 2017, 167p.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vida religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, F. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e. (org.). *História da Vida Privada no Brasil – Vol. 1: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 155-220.

_____. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, 293p.

MOTTIN, Antônio; CASOLINO, Enzo. *Italianos no Brasil: Contribuições na Literatura e nas Ciências nos séculos XIX e XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, 267p.

MYERS, W. David. *Poor, Sinning Folk: Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*. London: Cornell University Press, 1996, 230p.

NUNES, Rossana Agostinho. *O cotidiano da libertinagem: discursos e práticas sobre a religião no mundo luso-brasileiro no final do século XVIII*. Tese de doutorado em História – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017, 363p.

ORREGO-GONZÁLEZ, Francisco. *La Administracion de la conciencia: cultura escrita, Confesión e Ilustración en el mundo católico hispano a fines del Antiguo Régimen*. Tesis Doctoral em Historia Moderna, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014, 645p.

PAIVA, José Pedro. “O Estado na Igreja e a Igreja no Estado: Contaminações, dependências e dissidência entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640)”, *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, nº 40, 2009, pp.383-397.

_____. “Pastoral visitations in the First World Empires (Spain and Portugal in the 16th and 17th centuries): A comparative approach”, *Journal of Early Modern History*, Minnesota, nº 24, 2020, pp. 224-252.

PALOMO, Federico. “Disciplina christiana: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, nº 18, 1997, pp.119-136.

_____. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Horizonte, 2006, 142p. Col. Temas de História de Portugal.

_____. Confesionalización. In: BETRÁN, J. L.; HERNANDÉZ, Bernat; MORENO, Dóris (eds.). *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Barcelona: Servei de Publicacions – UAB, 2016, pp. 69-89.

_____. Un catolicismo en plural: Identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la Edad Moderna. In: MARTIN, Eliseo Serrano; PÉREZ, Jesús Gascón (orgs.). *Poder, sociedad, religion y tolerância en el mundo hispânico: de Fernando el católico al siglo XVIII*. Zaragoza: Institución Fernando el católico, 2018, pp.193-215.

PARÉS, Luís Nicolau. “O processo de crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800)”, *Afro-Ásia*, Salvador, vol. 33, 2005, pp. 87-132.

_____. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, 3ª ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2018, 420p.

PÉCORA, Alcir. Sermões: O modelo sacramental. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. Vol. II. São Paulo: Edusp, Fapesp, Hucitec, Imprensa Oficial, 2001, pp. 717-734, Col. Estante USP – Brasil 500 anos.

PEREIRA, Diogo Tomaz. *Falas Nefandas: Inquisição, blasfêmias e proposições heréticas no Brasil colonial (XVI-XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017, 161p.

PIERONI, Geraldo. *Boca Maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014, 155p.

PIERONI, Geraldo; MERCER, José Luiz; OLIVEIRA, Solange Mendes. “História e linguagem na análise de um processo inquisitorial: a bigama Maria Ferreira condenada pela Inquisição no século XVII”, *Revista Travessias*, Aracaju, v.1, 2012, pp. 124-136.

PIMENTEL, Maria do Rosário. “Sob o signo do pecado: Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira”, *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.7, nº 8, 2º sem. 2005, pp. 29-45.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e Direito*. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 549p.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp, 1996, 698p.

_____. *Delitto e perdono: la pena di morte nell’orizzonte mentale dell’Europa Cristiana século XIV-XVIII*. Nueva edicióne riveduta. Bolonha: Piccola Biblioteca Einaudi, 2013, 317p.

_____. *Disciplinamiento: la construcción de un concepto*. In: UNDURRAGA, Verónica; GAUNE, Rafael (eds.). *Formas de control y disciplinamiento – Chile, América y Europa siglos XVI-XIX*. Santiago: Uqbar Editores, vol. 292, 2014, pp.47-56.

REAL ACADEMIA DE LA HISTÓRIA, Jaime de Corella. Disponível em: <https://dbe.rah.es/biografias/17513/jaime-de-corella>. Acesso em: 27 de novembro de 2021.

REIS, João José. Revisitando “Magia Jeje” na Bahia. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs.). *Religiões Negras no Brasil: Da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Solo Negro Edições, 2016, pp.13-40.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, 151p.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. *A cidade de Salvador: estrutura econômica, comércio de escravos, grupo mercantil (c.1750-1800)*. Tese de Doutorado em História Social – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, 256p.

RODRIGUES, Rui Luís. “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”, *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, vol.23, nº 1, jan./abr. 2017, pp.1-21.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia 1550-1755*. Brasília: Editora da UnB, 1981, 383p. Col. Temas Brasileiros.

_____. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, 475p.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas eclesiásticas e ação religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010, col. Lugar da História, pp.265-292.

SABEH, Luiz Antônio. *Colonização salvífica: os jesuítas e as Coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*. 1ª ed. Curitiba: Prismas, 2017, 478p.

SANTOS, Fabrício Lyrio dos. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. Tese de Doutorado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, 315p.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*. Tese de Doutorado em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, 255p.

SANTOS, Zulmira C. “A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na época moderna: questões e perspectivas”, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, v.21, 2009, pp.246-261.

SANTOS JÚNIOR, Dimas Catai. *Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil (século XVII/XVIII)*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015, 137p.

SCHMITT, Jean-Claude. “‘Religion populaire’ et culture folklorique”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, Paris, 31^e année, n° 5, 1976, pp. 941-953.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, 474p.

SESBÖUÉ, Bernard; GROSSI, Vittorino. Pecado original y pecado de los Orígenes: Del Concílio de Trento a la época contemporanea. In: SESBÖUÉ, Bernard (org.). *História de los dogmas – El Hombre y su salvación*. Vol. 2. Trad. Alfonso Ortiz García. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, pp. 169-202.

_____. Gracia y justificación: Desde el Concílio de Trento hasta la época contemporanea. In: SESBÖUÉ, Bernard (org.). *História de los dogmas – El Hombre y su salvación*. Vol. 2. Trad. Alfonso Ortiz García. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, pp. 245-280.

SILVA JR, Carlos. *Identidades Afro-Atlânticas: Salvador século XVIII (1700-1750)*. Dissertação de Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012, 251p.

SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, 397p.

SOUSA, Avanete Pereira. *A Bahia no século XVIII: poder político local e atividades econômicas*. Alameda: São Paulo, 2012, 296p.

SOUZA, Daniele dos Santos. *Entre “o Serviço da casa” e o “Ganho”*: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII. Dissertação de Mestrado em História Social –

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010, 159p.

SOUZA, Evergton Sales. Mística e moral no Portugal do século XVIII: achegas para a história dos jacobitas. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela (orgs.). *Formas de Crer: ensaios de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba; Corrupio, 2006, pp. 107-128.

_____. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, Antônio Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, pp.175-196.

SOUZA, Laura de Mello e. O padre e as feitiçeras: notas sobre sexualidade no Brasil Colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986, pp. 9-18.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, sécs. XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 248p.

_____. *O diabo e a terra de santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, 542p.

SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003, 296p.

VAINFAS, Ronaldo. Justiça e misericórdia: reflexões sobre o sistema punitivo da Inquisição portuguesa. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luíza Tucci (orgs.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro, São Paulo: Expressão e Cultura, Edusp, 1992, pp.140-158.

_____. *Trópico dos pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, 446p.

XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O Padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta (orgs.). *Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018, pp. 123-160.

ZERON, Carlos Alberto de Moura R. O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade. In: SOUZA, Evergton Sales; FEITLER, Bruno (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, pp. 323-354.