

Religiosidade popular colonial: entre o sagrado e o profano¹

Marcos Sanches da Costa²

Resumo: Neste ensaio será tratada a questão da religiosidade popular na colônia. Enfatizaremos que as preocupações da Igreja Católica, ao estarem voltadas para atender aos cânones da religião católica, o que ia ao encontro dos interesses dos senhores de engenho, resultavam na intolerância aos saberes dos indígenas e dos negros escravizados, que eram obrigados a participar da fé de seus senhores, além de excluir os saberes de outros pobres livres. A diversidade de etnias que aqui se alocaram e, com isso, a diversidade cultural que aqui se manifestava, tanto a diversidade negra, quanto a diversidade indígena, e até mesmo a diversidade branca, contribuíram para a emergência de uma religiosidade diferente da esperada pela Igreja, derivando em práticas religiosas, voltadas para costumes e rituais sincretizados. Será feita uma análise dos costumes religiosos, das festas e também da poesia que expressava o sentimento e a vivência colonial na época.

Palavras-chave: religiosidade popular; América Portuguesa; sagrado; profano.

Popular religiosity at colonial times: between the sacred and the profane

Abstract: This article is about popular religiosity in Portuguese America. We will focus on the concerns of the Catholic Church, in order to reach the canons of Catholic religion, coincident of the interests of Landlords. This process resulted in intolerance to indigenous and African descendents knowledge whose were forced to join the faith of their lords and renounced to the knowledge from other free poor people.. The diversity of ethnicities that have been allocated and the derivated cultural diversity manifested here contributed to the emergence of a different religiosity expected by the Catholic Church. This religiosity were composed by indias, blacks and even whites influences. We offer . We will proceed An analysis of religious customs, festivals and also of poetry expressing the feelings around the colonial experience at those times.

Keywords: popular religiosity; Portuguese América; sacred; profane.

¹ Ensaio elaborado para a disciplina de América Portuguesa II, requisitado pela professora Dra. Maria Celma Borges, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas/MS.

² Acadêmico do 3º semestre do curso de História da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas.

“UMA NOVA VISÃO INAUGURAL DO BRASIL?”

Os portugueses aportaram em uma praia - em terras novas que um dia se tornariam o Brasil -, cheios de surpresa pela beleza do lugar e maravilhados com a fauna e a flora. Mesmo no contato inicial com os nativos os portugueses já imaginavam quanto poderiam adquirir em riquezas nesse lugar.

A primeira denominação dada a essa porção de terra já demonstrava a forte tradição católica dos descobridores, primeiramente Ilha de Vera Cruz e depois, ao descobrirem não se tratar de uma ilha, Terra de Santa Cruz. Destaca-se também a preocupação em nomear essa terra, como forma de tornar-se dono e tomar posse do lugar. Outra atitude que demonstra a presença dos preceitos religiosos, novos aos nativos presentes, foi a realização de uma missa em meio a areia da praia, com a representatividade de um batizado desta terra, como se observa na figura a seguir:



VICTOR MEIRELLES: *Primeira missa no Brasil*, 1860.
Óleo sobre tela, 268 x 356 cm.
Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

O estranhamento causado pelo encontro entre os nativos americanos e os colonizadores portugueses fica evidente nessa figura, onde se pode dizer

que: “Implicitamente, o nativo é integrado como súdito ao domínio da coroa lusitana, ingressando em uma relação de desigualdade e de dependência relativamente ao emissário direto desse poder distante”. (GUIUCCI, 1992, p.47)

A admiração dos povos originários diante desta cena, devido ao ritual e a mística expostos na pintura, “A primeira missa no Brasil”, de Victor Meirelles, expressa também a intenção de muitos missionários presentes nos navios, qual seja, a de expandir e disseminar suas concepções religiosas.

Era pois generalizada, sobretudo entre os eclesiásticos, a ideia de que o descobrimento do Brasil fora ação divina; de que, dentre os povos, Deus escolhera os portugueses; de que estes, uma vez senhores da nova colônia, tinham por dever nela produzir riquezas materiais – explorando a natureza – e espirituais – resgatando almas para o patrimônio divino. (SOUZA, 1986, p.35)

Esse esquema de colonização e catequização envolvia uma contradição que talvez revele a fragilidade da propagação da fé, onde se utilizava condenados à morte para, além de adquirir informações, ajudar na catequização dos povos originários. Assim afirma Guiucci:

Ironicamente, corresponde à escória da sociedade lusitana a preparação do terreno religioso para a vinda dos clérigos. Disseminar a palavra do Senhor é uma das três funções que o cronista atribui aos desterrados neste trópico perdido do Atlântico meridional. Nunca, em dois mil anos de História do Cristianismo, a identificação entre condenado à morte e propagador da fé católica foi tão suave como na carta de Pero Vaz de Caminha. (GUIUCCI, 1992, p. 52)

O resgate das almas se daria pelas intervenções promovidas pelos padres da Companhia de Jesus, os jesuítas, por meio do catecismo. Era dever desses representantes da Igreja Católica nos trópicos, além de disseminar a fé, numa aliança entre Igreja e a Coroa, catequizar os povos originários.

Desde então, diversas decisões tomadas pela igreja, no âmbito de conter o protestantismo, através da Contra-reforma, ou mesmo conter o paganismo e outros tipos de heresias, através do Tribunal do Santo Ofício, passaram a influenciar a vida dos moradores da colônia portuguesa.

Além das influências católicas por parte dos portugueses serem resignificadas nessas terras devido a multiplicidade de etnias, houve uma

multiplicidade também de crenças, contribuindo para uma religiosidade popular bastante miscigenada e de características únicas.

A RELIGIOSIDADE POPULAR COLONIAL

Na América portuguesa, devido à multiplicidade de povos, sendo em sua maioria negros, indígenas e portugueses, possivelmente haveria, também, uma multiplicidade de crenças e religiões.

Mesmo com a tarefa de catequizar e propagar a fé, instituída no Concílio de Trento, essas obrigações da Igreja, na prática, eram falhas. Embora o catolicismo fosse ensinado aos indígenas, e aos negros posteriormente, os missionários não conseguiam fazer com que a religião fosse praticada da maneira como se queria. Devido às adversidades causadas pelo tamanho da colônia e a resistência indígena, a catequização era insuficiente, insuficiência herdada da Igreja católica, de uma maneira geral, deixando brechas para que outras crenças se misturassem ao catolicismo.

Essas adversidades davam-se pela presença de apenas um bispado na colônia, o bispado da Bahia. A preocupação com as famílias dos senhores de engenho, por parte dos clérigos, e a diversidade de costumes, tanto dos indígenas - os quais compreendiam diversas etnias -, quanto dos negros que compreendiam além de diversas etnias, diversas localidades da África, fizeram com que a fragilidade do Cristianismo acabasse por se fundir a outras crenças, tanto pagãs europeias, quanto indígenas e negras africanas.

Souza, ao refletir sobre essa questão, observa que:

O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos. Neste sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do século XV português, a 'complexa fusão de crenças e de práticas, teoricamente batizada de cristianismo mas praticamente desviada dele' de que fala Oliveira Marques. Para este autor. Um 'cristianismo de fachada (...)

emprestava nomes de santos e de festas católicas a forças da natureza e a consagrações pagãs'. (SOUZA, 1986, p. 91)

As práticas sincréticas populares se davam de diversas maneiras na colônia. Uma delas era, por parte dos negros, a adoração de seus deuses, principalmente Ogum, Xangô e Exu, segundo Souza (1986), deuses da guerra, da justiça e da vingança, respectivamente; deuses esses que poderiam suprir as necessidades dos negros escravizados diante da realidade na qual viviam. A partir da utilização das imagens de santos cristãos em rituais indígenas e cultos afro, os praticantes conseguiam fugir da repressão e adorar os seus deuses.

Mesmo possuindo essa bagagem católica, de acordo com o que analisa Souza (1986), adquirida por meio da imposição dos colonizadores, a insuficiência das igrejas, a falta de atendimento médico e a ineficiência dos remédios das boticas, contribuíam para que a população, por vezes até por indicação dos próprios padres, buscasse ajuda junto aos calundzeiros e curandeiros.

Mott apreende essas práticas no agreste pernambucano a partir da percepção de que eram frequentes, principalmente entre os desfavorecidos. Simpatias, rezas, orações, mandingas faziam parte do viver desses homens e mulheres na colônia. Exemplo disso pode ser encontrado no trecho de seu texto, em que o autor escreve:

João, preto, escravo, benzia panos para estancar sangue das feridas; os pardos Faustina e João Dias faziam quimbandos, enquanto Joana, também parda mas forra, benzia quebranto, olhado, carne-quebrada, ventre caído e bicheira, e Maria da Cruz, de igual condição, benzia olhado e carnes-quebradas (MOTT, 1997, p.194)

A vida na colônia, abarrotada por crenças utilizadas por homens e mulheres, fazia que recorressem à prática de rituais para resolverem problemas do cotidiano, como: doenças, ferimentos por animais peçonhentos, partos e em diversas atividades em que não poderiam contar com serviços de medicina ou com a ajuda de padres, a exemplo do caso de possessões.

Como discute Souza (1986), a constante demonização da terra, dos autóctones e negros por parte dos portugueses fazia com que a imagem do

Diabo sempre estivesse presente no imaginário colonial. A própria religião africana e os costumes indígenas eram constantemente comparados com afazeres do demônio: “Os jesuítas e sua concepção europeia altamente demonizada fizeram com que a ideia do mal se tornasse insuportável” (SOUZA, 1986, p. 140), sendo que se considerava que indígenas e negros fossem os próprios servidores de Satanás.

Ainda utilizando das análises de Souza (1986), notava-se que alguns fiéis católicos, no ápice de suas dores, cansados de esperar que a cura viesse de Deus, imploravam para que ao menos o Diabo viesse em seu auxílio. Associava-se também a imagem dos cristãos-novos ao Diabo, a partir de suas práticas tidas por judaizantes, ao serem feitas ligações com defeitos físicos relacionados às descrições medievais do demônio, o que agregava a esses homens e mulheres a figura demoníaca. Existiam aqueles que deliberadamente se associavam ao “príncipe das trevas” de maneira a adorá-lo e passavam a repudiar as crenças cristãs.

A utilização de meios para garantir a sobrevivência também era influenciada por rituais tidos como pagãos ou heréticos. Esses “dons” de adivinhações, visualizações do futuro, entre outros, eram vendidos nas praças e ruas da colônia. Identifica-se no texto de Souza que:

Aos adivinhadores locais vinham pois se juntar os da metrópole: indivíduos que como o lavrador Álvaro Martins – preso pela Inquisição em 1557, com 80 anos de idade – atendiam às necessidades concretas de sua comunidade através de adivinhações. Álvaro Martins procurava objetos, dinheiro, animais e escravos desaparecidos por meio de adivinhações feitas com base nas estrelas. (SOUZA, 1986, p.158)

A santidade adquirida pelos produtos religiosos, relíquias, bentinhos, entre outros, e as simpatias domésticas, eram a representação da religiosidade popular. Esses produtos religiosos, trazidos da Europa, representavam o poder de um amuleto aos fiéis católicos, desde a Idade Média, que acreditavam possuir algo que pertenceu a um santo ou até mesmo a Jesus.

Rezas e simpatias feitas no interior dos lares pernambucanos são discutidas por Mott (1997), e também a questão dos cristãos-novos que ainda praticavam seus costumes a portas fechadas, tais como o jejum aos sábados, oblações e se lavar muitas vezes. Práticas que, tidas por judaizantes,

causaram a morte de muitas pessoas na Europa e a prisão de algumas na colônia.

Mott fundamenta a situação da religiosidade popular na colônia no seguinte trecho,

Como se viu com base em muitos exemplos e situações arroladas ao longo destas páginas, cristalizaram-se na América portuguesa múltiplas manifestações de religiosidade privada – algumas decalcadas em modelos abençoados pela hierarquia metropolitana, outras em parte desviadas ou completamente opostas, quando não hostis, à ortodoxia. A abundância diversificada e o recrudescimento do devocionário privado no Brasil antigo explica-se, antes de mais nada, pela multiplicidade dos estoques culturais presentes desde os primórdios da conquista e ocupação do Novo Mundo, onde centenas de etnias indígenas e africanas prestavam cultos a panteões os mais diversos. Por se tratar de crenças e rituais condenados pelos donos do poder espiritual, tiveram de ocultar-se no recôndito das matas ou no secreto das casas. Contudo, a proeminência da religiosidade privada entre nossos antepassados, mesmo quando legítima e aprovada pela Igreja, deveu-se sobretudo à inexistência, rarefação ou grandes dificuldades da cristalização de uma religiosidade pública e eclesial, haja vista as grandes distâncias do território, os perigos do transporte interno, a insignificância da vida urbana e o número reduzido de ministros, templos e da própria comunidade cristã. (MOTT, 1997, p. 220)

Outra forma de se estudar os aspectos da religiosidade popular, onde ela também se confunde com o profano, é na análise das festas. A seguir será discutida a questão das festas a partir das considerações de Del Priore, na intenção de apreender os costumes relacionados à religiosidade.

DEUS E O DIABO NAS FESTAS COLONIAIS

As festas coloniais na maior parte religiosas estavam impregnadas tanto do ritual religioso quanto do profano. Del Priore (1994) salienta que esses sentidos nas festas não se separavam:

Elas, de fato caminham juntas. É como se dentro de cada festa religiosa existisse uma profana e vice-versa. O ciclo de Natal é um exemplo característico. Autos natalinos em formas de bailes pastoris para louvar e cantar o nascimento de Jesus eram secundados por cocos, fandangos e batucadas e terminados por danças denominadas 'chacotas'. (DEL PRIORE, 1994, p.19)

Era comum as festas religiosas trazerem temas e títulos profanos, sempre ligados ao cotidiano dos colonos, demonstrando o que Del Priore

(1994) salienta não existir, ou seja, uma definição entre os territórios do sagrado e do profano.

Um dos componentes das festas coloniais era a procissão. Essa tinha a função de comemorar um dia santo ou de fazer preces a Deus em prol da saúde do rei, pela falta de chuva, entre outros temas.

A partir do Concílio de Trento essas procissões ganharam uma característica catequizante e pastoral, tendo uma importância ainda maior na colônia portuguesa, devido a sua função de ajudar no controle e acomodação das populações locais. Essas eram obrigadas a comparecer nessas festividades, principalmente nas comemorações da Semana Santa e da Quaresma.

A Igreja tinha a preocupação de controlar os excessos cometidos pelos colonos, cuidando principalmente dessa imbricação do sagrado e profano, devido à socialização que essas festas proporcionavam, ao possibilitar o relacionamento de diversas culturas e costumes, de diversos povos e pensamentos. Del Priore salienta que:

Espaço de múltiplas trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, a festa e o seu calendário transformaram-se, no período colonial, na ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado. (DEL PRIORE, 1994, p.27)

A presença de negros, indígenas, mulatos e brancos transformava as manifestações festivas religiosas em oportunidades para a inserção de seus mitos, sua musicalidade, sua dança, enfim, sua cultura.

A Igreja passa a proibir as festas noturnas devido às possibilidades de uma correspondência íntima e libidinosa entre os praticantes. As relações da sociedade no interior das igrejas “era uma oportunidade para socializar afetos ou desafetos, interesses ou negócios, poder ou subserviência” (DEL PRIORE, 1994, p.96). Essas ações permitem uma interpretação, segundo a autora, de que as igrejas eram mais que um espaço de ligação entre Deus e os fiéis, sendo também um canal de socialização e comunidade.

A Igreja tentava normatizar as danças e as músicas, utilizando-se ainda da crítica aos ritos africanos, comparando seus batuques e danças com sons do inferno. Del Priore (1994) cita que: “a luta, sobretudo contra os ritmos

africanos, era no fundo uma luta contra o erotismo e a sensualidade das danças entre casais, nas quais os corpos se tocavam”. (1994, p.99)

A profanação colonial era encontrada também em outras formas culturais, pois além das músicas, das danças, também a escrita trazia essa dimensão.

GREGÓRIO DE MATOS E A PROFANAÇÃO DA ESCRITA

Outra forma de notarmos a presença do profano em meio ao sagrado se dá por meio dos poemas de Gregório de Matos e Guerra, poeta colonial brasileiro, apelidado de “boca do inferno”, pela maneira crítica e satírica com que abordava seus temas. Abordava satiricamente o Estado, a Igreja Católica e a sociedade colonial, discutindo temas que envolviam desde os senhores até os escravos, além de escrever poemas românticos, eróticos e até mesmo poemas sacros.

Nos poemas de Gregório de Matos é possível entender as reações da população colonial diante dos ritos africanos, bem como quais eram suas obrigações enquanto fiéis católicos. Destaca-se a seguir um poema desse autor, que exemplifica a questão:

Que de quilombos que tenho
com mestres superlativos,
nos quais se ensinam de noite
os calundus, e feitiços.

Com devoção os frequentam
mil sujeitos femininos,
e também muitos barbados,
que se presam de narcisos.

Ventura dizem, que buscam;
não se viu maior delírio!
eu, que os ouço, vejo, e calo
por não poder diverti-los.

O que sei, é, que em tais danças
Satanás anda metido,
e que só tal padre-mestre
pode ensinar tais delírios.

Não há mulher desprezada,
galã desfavorecido,

que deixe de ir ao quilombo
dançar o seu bocadinho.

E gastam pelas patacas
com os mestres do cachimbo,
que são todos jubilados
em depenar tais patinhos.

E quando vão confessar-se,
encobrem aos Padres isto,
porque o têm por passatempo,
por costume, ou por estilo.

Em cumprir as penitências
rebeldes são, e remissos,
e muito pior se as tais
são de jejuns, e cilícios.

A muitos ouço gemer
com pesar muito excessivo,
não pelo horror do pecado,
mas sim por não consegui-lo.
(MATOS,1992)

A impressão que o texto nos deixa é a de que Matos (1992) apenas reproduz o pensamento da população ou mesmo as ações dos indivíduos que lhe rodeavam. É possível observar que o envolvimento com a Igreja Católica não era suficiente para suprir as necessidades do povo, a população precisava de mais, necessitava sair da clausura oferecida pelos dogmas cristãos e adentrar ao mundo de pecados e de prazeres das outras religiões.

O autor ainda satiriza a vida pecaminosa dos padres que se envolviam com mulheres. Entenda-se isso a partir do trecho a seguir:

A vós, Padre Baltasar,
vão os meus versos direitos,
porque são vossos defeitos
mais que as areias do mar:
e bem que estais num lugar
tão remoto, e tão profundo
com concubinato imundo,
como sois Padre Miranda,
o vosso pobre tresanda
pelas conteiras do mundo. (MATOS, 1992)

Além de satirizar as atitudes dos colonos, mesmo sendo eles clérigos ou pessoas comuns, Matos (1992) acaba por denunciar tais atitudes, tendo em

vista que um padre após ter feito o voto de castidade não poderia, pelos preceitos do vaticano, envolver-se com mulher alguma. Esta denúncia encontra-se explícita no texto relacionado.

Em um tempo em que a Igreja estava tão preocupada em manter, e mesmo expandir, o número de fiéis, utilizando de diversos meios, inclusive a força, é possível perceber na análise dos poemas de Matos (1992) que a profanação estava presente até mesmo dentro da igreja colonial e não somente em meio à população, como sugeria a própria instituição.

Embora Matos (1992) seja reconhecido por sua sátira aos religiosos e a religiosidade, é possível encontrar tanto a profanação quanto a sacralidade em seus poemas, como é o caso do soneto *A Jesus Cristo, nosso Senhor*, momento em que o autor se mostra um tanto quanto religioso, ainda que não deixe de provocar os leitores nas entrelinhas:

Pequei, Senhor; mas não porque hei pecado,
Da vossa alta clemência me despido;
Porque, quando mais tenho delinquido,
Vos tenho a perdoar mais empenhado.

Se basta a vos irar tanto pecado,
A abrandar-vos sobeja um só gemido:
Que a mesma culpa, que vos há ofendido,
Vos tem para o perdão lisonjeado.

Se uma ovelha perdida e já cobrada
Glória tal e prazer tão repentino
Vos deu, como afirmais na sacra história,

Eu sou, Senhor, a ovelha desgarrada,
Cobrai-a; e não queirais, pastor divino,
Perder na vossa ovelha a vossa glória. (MATOS, 1976, p.297)

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Com base na iconografia, a exemplo da *Primeira Missa*, e da discussão bibliográfica, tal como na leitura de fragmentos do poema de Gregório de Matos, foi possível entender que, por muitas vezes, o sagrado e o profano caminharam juntos na colônia. Foi possível compreender também que a causa disso derivou, - além da grande extensão da colônia e da fragilidade da Instituição católica, carregada de contradições -, da multiplicidade de culturas

que buscavam adorar os seus deuses de maneira sincrética, ou seja, por meio da crença e do culto a outras divindades, no caso, a partir de uma recriação dos santos católicos. Destaca-se ainda a própria ineficiência católica em transmitir os seus preceitos, tal como a distância entre os clérigos e os fiéis devido à preocupação maior destes em relação aos senhores.

A América Portuguesa desde o seu início teve por características essa mistura de etnias, credos e culturas, demonstrando que a imbricação de saberes acontecia até de forma natural. Mesmo com a visão pejorativa e demonizadora impetrada pela Igreja às culturas indígenas e negras, associando-se às lutas que essa parte da população colonial teve de enfrentar, até nos dias de hoje podemos ver inseridos em nossos costumes, em nossa cultura, a cultura que outrora fora deles e, que hoje, pertence a todos nós.

A visão que a Igreja possuía das “heresias” e “paganismos” dava-se de forma diferente de outros sujeitos, homens e mulheres, que viviam na colônia e, os quais, muitas vezes, eram obrigados a recorrer aos curandeiros e calunzeiros para sanar problemas instantâneos, como em caso de doença, por exemplo.

Quanto às festas religiosas, estas podem ser entendidas a partir de suas diversas funções: para a Igreja, como uma função de controle e catequização, e para os colonos, uma forma de socialização e de interesses pessoais.

Analisar a vida colonial a partir da reflexão de poemas de Gregório de Matos (1992) foi importante para entendermos como os sujeitos se comportavam diante da religião imposta e como driblavam os cercos que a Igreja Católica criava. Foi possível compreender também que mesmo entre os clérigos era evidente a profanação, percebida nos poemas que satirizam o seu envolvimento com as concubinas.

REFERÊNCIAS

DEL PRIORE, Mary Lucy. *Festa e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

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

MATOS, Gregório de. *Obra Poética*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

_____. *Poemas escolhidos*. São Paulo: editora Cultrix, 1976.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. SOUZA, Laura de Mello e, NOVAIS, Fernando A. orgs. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.