

A “SOCIEDADE” COLONIAL: UNIDADE E DIVERSIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA*

Rodrigo Elias Caetano Gomes - Uff

Certa feita, um professor, daqueles que hoje em dia raramente surgem, disse durante uma aula de História: “a mudança no vocabulário indica mudança na sociedade”. À primeira vista, pode parecer uma afirmação óbvia, sobretudo quando proferida em meio a historiadores. Porém ela encerra elementos que, se não observados meticulosamente pelo profissional da História, podem se voltar contra o seu ofício. E o principal destes elementos é a *historicidade*, ou seja, a especificidade do objeto em suas delimitações espaciais e temporais; a dificuldade em reduzir determinadas “realidades” históricas a esquemas ou conceitos que são a elas externos.

Dentro desta orientação procuraremos tratar aqui, de forma sumária, de alguns elementos constitutivos daquilo que costumamos chamar – talvez em desacordo com o que propôs o professor acima – *sociedade* colonial da América portuguesa. Assim, devemos primeiramente traçar algumas linhas gerais acerca dos padrões norteadores desta sociedade – ou desta parte do *corpo místico*, como veremos adiante – com o objetivo de situarmos em termos sócio-culturais o tema em questão, procurando não utilizar categorias estranhas a este.

Devemos falar, portanto, em *Antigo Regime* – expressão que, aliás, não era utilizada durante o período em que floresciam os estados modernos da Cristandade ocidental, entre os séculos XV e XVIII –, que é o tecido onde se dão as relações definidoras dos grupos sociais sobre os quais ora nos debruçamos. Em um regime onde a norma não é o *direito*, mas sim o *privilégio*, onde não importa a *classe*, mas a *qualidade*, onde a *igualdade* ainda não tinha tomado o lugar da *hierarquia*, a organização se dava, ao menos em termos teóricos, através da divisão dos grupos em três *estados*, divisão esta que tem origem em uma simplificação teórica pela qual passa a Cristandade no século XI, onde a sociedade medieval é dividida entre os que *oram*, os que *guerream* e os que *trabalham*. Assim sendo, a tripartição que a sociedade ocidental da Modernidade herda da teologia política medieval consiste das seguintes *ordens*, a

* Trabalho realizado com o apoio do CNPq, na qualidade de bolsista do PIBIC

saber, o *clero*, a *nobreza* e o *povo*, unificados pela *cabeça* que é o *rei*, prova irrefutável da hierarquização antropomórfica desta sociedade. Desta forma, o rei surge enquanto promovedor da *justiça* e propagador da religião, fins ante aos quais não se lhe pode antepor nenhum constrangimento, nisto consistindo o seu poder *absoluto* – respeitando o monarca os privilégios e a lei, agindo sempre *como manda o costume*. Daí a natureza *contratual* do poder durante a Época Moderna, cujo grande exemplo está no *juramento* do rei frente ao seu *povo*, sendo grande indício desta matriz *jurisdicionalista* o que proferiu D. João II, ainda em 1481:

Juramos e prometemos de com a graça de Deus vos reger e governar bem e diretamente e vos ministrar inteiramente justiça, quanto a humana fraqueza permita e de vos guardar vossos privilégios, graças e mercês, liberdades e franquezas que vos foram dadas e outorgadas por El-Rei meu senhor e padre cuja alma Deus haja e per outros reis passados seus predecessores.¹

Sem dúvida, sintomático.

Complementando a o princípio contido na frase do nosso professor à qual recorreremos no início do texto, cabe mencionar aqui que nem sempre palavras novas surgem como indicadoras de uma mudança na sociedade. O que pode ocorrer também, e não é raro, é a ressemantização de palavras já conhecidas. Chamamos atenção a isto agora para mencionar o *corpo místico*, metáfora utilizada na Alta Idade Média como representação do sacramento da eucaristia, onde o corpo de Cristo era representado na comunhão, passando no início do século XIII a efetivamente *ser* o corpo de Cristo, com o dogma da transubstanciação.² A partir deste momento, principalmente com os escritos de João de Salisbury, ocorre uma *temporalização* da metáfora, uma vez que esta passa a ser associada à divisão trifuncional da Cristandade, que mencionamos anteriormente, dando base teórica a uma concepção corporativa da sociedade. Assim, no que diz respeito a uma visão secularizada, o rei – já no alvorecer da Época Moderna – será identificado com a *cabeça* deste corpo, sendo os demais setores da sociedade identificados com os membros e, inclusive, com os órgãos internos do corpo místico. A metáfora, como não poderia deixar de ser, é ambígua. De um lado, evoca a interdependência entre as partes do corpo social, firmando a noção corporativa da

¹ *Apud* Joaquim Romero de Magalhães. “As Estruturas Políticas de Unificação” in Joaquim Romero de Magalhães (coord.). *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Estampa, 1997, p. 63.

² Todas as informações acerca do *corpo místico* estão baseadas em recente trabalho de William de Souza Martins. “As imagens do corpo místico nos escritos dos religiosos mendicantes” in *Membros do Corpo Místico: Ordens Terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 – 1822)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. São Paulo, mimeo, 2001, 2v.

sociedade e lançando as bases para uma posterior formulação política de caráter contratualista. Porém, de outro lado, reforça a concepção hierarquizante da monarquia, visto que o rei guiava o restante do corpo por meio da alienação do poder *in habitu* deste em favor daquele. No caso que aqui nos interessa, a matriz lusitana, parece que esta última concepção prevaleceu ao menos até 1640, com a Restauração Portuguesa, onde a matriz contratualista surge com grande força no cenário político lusitano.

É importante também notarmos que a sociedade que se desenvolve sob este regime é essencialmente uma *sociedade de corte*, onde os padrões culturais influenciam e são influenciados por um grupo que está próximo da *cabeça* do reino. Em Portugal, temos ainda uma peculiaridade, da qual nos dá uma pista Diogo Ramada Curto. A catolicidade. Para Curto, mais do que uma *sociedade de corte*, a sociedade portuguesa – quanto ao modelo de organização – é uma *sociedade de capelas*, onde, na própria corte, a capela real assume lugar de relevado destaque.³ Corte ou capela, o que importa é que os valores baseados na *honra* – virtude eminentemente cavalheiresca oriunda do medievo ocidental – irão nortear grande parte dos sentimentos e ações nos três ou quatro séculos da Modernidade.

Dentro de um *sistema* como este, como poderia funcionar um mecanismo de poder autolegitimador? De que forma os conflitos latentes são encaminhados? As respostas para estas perguntas, se é que existem, devem ser longas. Mas podemos mencionar alguns mecanismos que corroboram com a imagem que estamos a construir, além de estarem de acordo com o princípio geral formulado pelo nosso professor no início do texto, o princípio da historicidade dos termos. *Dádivas, mercês, perdões e negociações*. É Diogo R. Curto que nos aponta, novamente, este caminho.⁴ Estas “trocas sociais consideradas políticas” são arroladas por ele, e são percebidas de forma generalizada na sociedade lusitana no início do período moderno, de forma que tanto o rei como um cavaleiro gastam imensas quantias para presentear um ao outro, ou tanto o rei como um alto funcionário da administração concedem *perdões* – um a criminosos, outro a devedores –, assim como as *mercês* funcionam quase como moeda em troca de favores a certa altura do século XVI.

Assim sendo devemos considerar que, ao estudarmos a América portuguesa em qualquer das suas facetas, precisamos estar atentos para o fato de que estamos nos

³ Cf. Diogo Ramada Curto. “A Cultura Política” in Joaquim Romero de Magalhães (coord.). *Op. cit.* pp. 113-14.

⁴ Idem, pp. 120-21.

relacionando – é claro, considerando-se os limites da documentação – com uma sociedade que tem os seus padrões ditados ou diretamente influenciados pelas normas sociais, políticas, econômicas e culturais predominantes na Europa neste período. Com isto não estamos descartando a influência e até mesmo a preponderância de outras matrizes culturais, como as originárias de grupos ameríndios ou africanos, mas estamos dizendo que o estudo das formas sociais encontradas na América portuguesa devem levar em consideração a *apropriação* dos padrões do Antigo Regime europeu pelos demais padrões e vice-versa, assim como deve considerar o contexto cultural da produção dos documentos que a nós chegaram – resultado da burocratização empreendida pelo Estado moderno, feição que fôra do Antigo Regime.

Seguindo então o princípio geral contido na frase do nosso espirituoso professor, mencionada há poucas páginas atrás, ao passarmos para o território colonial devemos portanto estar atentos às categorias típicas do Antigo Regime, não lançando *a priori* nossas categorizações sobre as formações sociais da América portuguesa, onde não encontramos, por exemplo, como elemento definidor a oposição entre *os que detém os meios de produção* e *os que detém apenas sua força de trabalho*, mas sim entre *peões e gente de mor qualidade*. Dentro desta perspectiva, notamos que as hierarquias são marcadas, nestes grupos sociais, pela *exteriorização* ou *ritualização*, onde formas de tratamento, comportamento, vestuário *et cætera* assumem uma versão visível dos privilégios, foros e distinções sociais – que também se materializavam em isenções fiscais, favorecimentos jurídicos e preferência quando da escolha de membros para cargos na administração real, onde a proximidade com o rei – em uma estrutura de poder que é vertical – também sinaliza distinção. Desta forma, a principal distinção jurídica – expressa nas Ordenações Manuelinas e confirmada no Código Filipino – era em relação à presença ou não da *fidalgua*, da condição de nobreza, que envolvia basicamente três elementos: o pertencimento a um grupo – dada a noção *corporativa* desta sociedade –, a relação com os chamados “ofícios mecânicos” – incluindo-se aí desde o carpinteiro até o comerciante ou dono de loja – e a presença ou não de linhagem “infecta” – moura, hebréia e, posteriormente, negra (cabe ressaltar que estes dois últimos itens, a linhagem “mecânica” ou das “raças infectas” foram incorporadas sob a designação “defeito de sangue”). Segundo Stuart Schwartz,

fortuna, domínio senhorial, autoridade sobre dependentes, manutenção e promoção da linhagem e dedicação às armas ou à política constituíam os

elementos do ideal de nobreza que impregnava a sociedade e se apresentava como a meta a ser atingida.⁵

E este ideal gerava inclusive subdivisões jurídicas, principalmente entre aqueles grupos anteriormente designados como “peões” da qual se constituía em grande parte as populações urbanas, como as divisões entre os *aprendizes e mestres, empregados e boticários*, e todos estes grupos possuindo, na maioria das vezes, *escravos*, o que mais uma vez aponta para a incorporação daqueles ideais. Não podemos também nos esquecer de uma das divisões fundamentais da qual padecera por quase três séculos a sociedade luso-americana: *crístãos-velhos e crístãos-novos*. Esta divisão é particularmente dramática, uma vez que estes últimos, os decendentes dos judeus batizados à força ou *de pé* em 1497, são legalmente discriminados, impedidos de assumir cargos públicos, alcançar *status* de nobreza e, o que parece ainda mais dramático, sofrem grande perseguição popular durante, principalmente, os Quinhentos e os Seiscentos. Não menos importante é a distinção entre filhos *legítimos e ilegítimos*, que poderia gerar problemas sobretudo quando os *ilegítimos* tentavam galgar cargos militares ou da governança, sem falar na preterição destes quando das disputas por heranças.

Porém, não devemos confundir a idealização com a realidade, uma vez que a mobilidade social ocorria tanto em espaço metropolitano quanto em espaço colonial. A *fidalgua* – grau simples de nobreza, “filho de algo” – poderia ser alcançada através de *mercê* do rei, uma vez que seu postulante tivesse prestado serviço de relevante importância à monarquia, além de ser conseguida também por outros setores, sendo prova disto a grande promoção social conseguida desde o século XVI pelos *letrados*, ou seja, aqueles que passaram pelos colégios e universidades e que vieram a desempenhar funções administrativas no reino. Estes se tornaram uma categoria específica na monarquia, que se diferenciava das categorias inferiores, como a dos oficiais mecânicos, e seus membros poderiam ser alçados, não era algo raro, à *fidalgua*. Neste sentido, dada a multiplicidade social e étnica no espaço colonial, a possibilidade da mobilidade social ascendente conferia ao mais simples colono, segundo os cronistas daquele período, “ares de grande fidalgo”. Aparece aí com grande força o *ideal nobiliárquico* na sociedade colonial, fundada sobretudo naquela diferença que identificou Sérgio Buarque de Holanda entre o *aventureiro* e o *trabalhador*.

⁵ Cf. Stuart Schwartz. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial: 1550 – 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 210.

Diversamente ao reino, a América vai sofrer uma complexificação social ainda maior, onde novas categorias surgidas da conformação do edifício colonial serão integradas ao *corpo social*, contribuindo, ao contrário do que poderíamos imaginar, para o acirramento e a difusão das hierarquias, visto que ao padrão sócio-cultural sedimentário metropolitano aliam-se os elementos que nascem das relações de dominação inerentes àquilo que Ciro Flamarion Cardoso chamou de “modo de produção escravista colonial”. Não iremos aqui discutir o conceito, mas vamos aceitar que tenha havido exploração de caráter eminentemente produtivo e comercial e que esta exploração engendrou relações sociais que, estando presentes do topo à base do sobredito edifício, formaram novos atores para o palco colonial. Tratemos um pouco de tais atores.

Há pouco mencionamos a *catolicidade* estrutural da sociedade lusa. Na América, como em todo território colonial português – o Palácio dos Estaos nos faz pensar que até mesmo no reino... – esta catolicidade não era totalmente ortodoxa. Mas não é isto que agora nos interessa. O que nos interessa é saber que, mesmo sabendo que esta *catolicidade* conhecia limites, ela funcionava como paradigma para a organização do Estado português. Por que isto é importante para a consideração dos supracitados *novos atores*? Porque a primeira noção dos lusitanos em relação aos habitantes desta terra ao fundarem em Porto Seguro é a de que são *pagãos*. Isto mesmo. Estão fora dos limites da Cristandade e de suas classificações internas. *Gentios*. Novidade para os portugueses “desbravadores” do Mar Oceano? De forma alguma. A proximidade com a África os fizera lidar cotidianamente com *o outro*, não só com o gentio, mas com o *infiel*. Mas agora o território a dominar é outro, mais vasto, infinitamente mais desconhecido – ou assim tencionou-se fazer crer – e o gentio deveria ser incorporado, cristianizado, ao organismo social. A duras penas, tentaram fazê-lo, e os Soldados de Cristo desempenharam aí o papel primordial, lutando contra o *paganismo* dos indígenas e contra a fúria dos paulistas, caçadores de *bugres*, que no final do século XVII punham mais medo no jesuíta maior Antônio Vieira do que todo o Reino de Castela... Surge então aí uma distinção básica: *gentios* e *aldeados*. Os índios aldeados serão aqueles que receberão educação religiosa – e também uma formação humanista em determinado grau – por parte principalmente da Companhia de Jesus e serão assim incorporados à jurisdição da coroa portuguesa, enquanto os gentios serão aqueles que estarão sempre à margem de tal jurisdição, alheios, segundo alguns cronistas coloniais, à *fé*, ao *rei* e à *lei*,

alvos em potencial da empresa colonial – ainda que os aldeados não estivessem totalmente fora de alcance da “canalha paulista”, nas palavras de Vieira.

Outro elemento importante na formação deste edifício será, sobretudo a partir do século XVII, o “africano”, ou seja, os escravos inicialmente capturados e posteriormente negociados no continente africano, em diversas regiões e de variadas culturas que serão utilizados primeiramente na empresa açucareira e posteriormente se espalharão por toda a sorte de atividades consideradas *vis* no espaço colonial. Cabe dizer aqui que o “elemento negro” não é desconhecido no século XVI pela sociedade lusitana, ao contrário, estavam na península desde a época de ocupação moura, havendo em meados dos Quinhentos cerca de 30 mil negros em Portugal. Porém, como novamente nos mostra Stuart Schwartz, o que tornará peculiar a América portuguesa será a sua preponderância sobre a população branca – o que nos faz acreditar que o sistema de diferenciação social, com a escravidão negra, tende a um aprofundamento da diferenciação através da *cor*, já presente com a escravidão indígena, e agora acentuado e difundido por toda uma gama de categorias sociais surgidas da coexistência de inúmeras etnias em um mesmo espaço, vale frisar, sob a égide da colonização.

A primeira diferenciação quanto a este grupo que estamos chamando arbitrariamente de “africanos” é quanto à apropriação da cultura de seu colonizador: as categorias utilizadas são *boçal* e *ladino*. Inicialmente identificadas com a capacidade (ladino) ou incapacidade (boçal) de falar a língua portuguesa, estas categorias passaram a identificar, conforme apontamos acima, níveis de apropriação cultural, ou seja, habilidade na língua portuguesa, conhecimento de rudimentos religiosos católicos, em suma, experiência na lide com o colonizador. Mas as diferenciações não param por aqui. Havia as categorizações oriundas destas próprias sociedades africanas, não deixando de haver entre elas afinidades e rivalidades étnicas, religiosas ou culturais, sendo estas rapidamente percebidas e utilizadas pelo colonizador, é claro, ao seu favor.

Outro elemento que surgirá como complexificador disto que estamos chamando de “sociedade” colonial será o *crioulo*, ou seja, o filho de africanos nascido na América e que formará, já no século XVII mas com grande importância a partir do século XVIII, um grupo numeroso e de grande relevância na constituição do multicolorido quadro social colonial. É importante frisar que este grupo não se identificará mais com os naturais de África, gozando inclusive de um *status* superior ao destes, considerados sempre como “estrangeiros”, sobretudo a partir do final do século XVIII.

Porém, todo este contato entre colonizadores, colonos e colonizados não poderia resistir à hibridização, já que o espaço em que ele ocorre é aquele que já foi chamado de “Trópico dos pecados”... A mestiçagem, fenômeno social que é, deu-se, obviamente, sob a égide da colonização. A regra é a seguinte: pai português, mãe negra ou ameríndia. Como demonstrou Gilberto Freyre – ainda que até certo ponto estereotipando a sexualidade dos negros, dos índios e até mesmo dos brancos – o que ocorre é sempre, ou quase sempre, resultado da vontade daquele que é hierarquicamente superior. Discussões à parte, o que temos é, já na virada do século XVI para o XVII, uma considerável quantidade daqueles elementos que ficarão conhecidos como *mamelucos* e *mulatos*. Nem totalmente português, nem totalmente indígena ou negro, o mameluco e o mulato vão experimentar uma situação parecida com aquela que Anita Novinsky descreve para os cristãos-novos: sentem-se cindidos ao centro. No meio de uns, é identificado como pertencendo aos outros e vice-versa. Mas estes grupos só fizeram aumentar durante todo o período colonial, principalmente no século XVII com a expansão da pecuária pelo *sertão*, sendo grande parte dos homens e mulheres que ficariam conhecidos como *curraleiros*.

Quanto aos mamelucos, temos um bom quadro delineado por Ronaldo Vainfas⁶, que aponta para vários aspectos, indicando o papel fundamental deste *mediador cultural* na conformação da sociedade colonial, tanto no que diz respeito à formação social propriamente dita, com o tráfego entre diferentes categorias sociais, quanto na própria configuração territorial que os domínios americanos da coroa portuguesa vieram a ter na segunda metade do século XVIII, o que se relaciona diretamente com o que falávamos no parágrafo acima. Segundo Vainfas, estes mamelucos herdavam de suas mães índias a habilidade na luta contra o ambiente hostil (ao português) do interior da colônia, sendo sua atuação imprescindível para a penetração no território, além de possuírem também todo um complexo conhecimento dos animais ferozes e das plantas, alimentos e ervas medicinais encontradas do norte ao sul do continente – importante também era o conhecimento nato destes na “língua geral”. Citando o caso da *Santidade de Jaguaripe*, culto praticado por um grupo tupinambá na região de Jaguaripe, na Bahia, Vainfas nos mostra como os colonos – representado aqui por um senhor de engenho – podiam se utilizar da *mediação* dos mamelucos para atingir seus objetivos concernentes ao relacionamento – entenda-se *exploração* – com os grupos ameríndios.

⁶ Ronaldo Vainfas. “Os mamelucos e a fronteira: um conflito de lealdades.” In *Leitura*, São Paulo, 11/10/1992. Agradeço ao historiador Mário Correia Branco por essa indicação.

Como falamos há pouco, os mulatos também são um fator complexificador desta *realidade* colonial. Neste sentido, cabe falarmos novamente no século XVII. Com o avançar dos Seiscentos, o discurso jesuítico acerca da incativabilidade dos indígenas vai tomando fôlego e torna-se, a partir de meados daquele século, hegemônico. Por outro lado, percebe-se a vantagem do tráfico negreiro, que gerava todo um novo complexo comercial ligando os dois lados do Atlântico e gerando lucros em África, América e, como não poderia deixar de ser, Portugal. Porém, a sorte dos índios, que já não era das melhores, tornar-se-á ainda pior. “Guerra dos Bárbaros”, 1651-1704. Começa a campanha de dizimação sistemática das populações ameríndias, o paulista é convertido em dizimador de índios e negros aquilombados, que se vêem cada vez mais empurrados em direção ao ocidente, quando, segundo Luiz Felipe de Alencastro⁷, o gado toma o lugar do índio, e um dos escolhidos para levar a troca a diante era, além do supracitado mameluco, o *mulato*, resultado que era também da condição de dominação colonial/racial. Mamelucos, mulatos, forros, cafuzos, índios aculturados, homens “desclassificados” de toda sorte. São os *curraleiros*. Mas os mulatos, dos quais estamos tentando traçar aqui um débil perfil, desempenhou muitos e variados papéis durante os seus cerca de duzentos anos de existência enquanto categoria social da América portuguesa, não sendo aqui possível discorrer sobre todas elas. Porém, cabe ressaltar que foram de grande valia para a própria consecução da empreitada colonizatória, podendo ser citado aqui seu papel preponderante nos ofícios mecânicos urbanos e na organização da produção rural, que requeria indivíduos conhecedores dos meandros produtivos coloniais. Quase como uma outra categoria, surge a *mulata*, cuja mitificação sexual nos dá um quadro com cores fortes Gilberto Freyre no clássico *Casa Grande e Senzala*, sendo também prova do fascínio que ela causava na população – masculina, em grande parte... – urbana alguns versos seiscentistas atribuídos a Gregório de Matos, onde este declara seus mimos pelas “mulatinhas da Bahia”, no que Alencastro perspicazmente chama de “erotismo desbragado do escravismo resolvido”⁸... Voluptuosidades à parte, o que nos interessa aqui é saber que o estatuto social dos mulatos é, sem dúvida, superior ao dos pretos e crioulos, mesmo quando forros, uma vez que estes estavam sempre sujeitos à reescravização, já que nem sempre possuíam

⁷ Luiz Felipe de Alencastro. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

⁸ Cf. Idem, p. 352.

prova de sua liberdade, sendo algumas comunidades de afro-descendentes livres rotineiramente confundidas e combatidas como quilombos.

Outro elemento que não pode deixar de ser mencionado é a *misoginia*, estrutural no contexto contra-reformista sob cujo signo se dá a colonização lusitana na América. Se a situação colonial impunha grande hierarquização, o fato de ser mulher era ainda um complicador. Vista pela tradição teológica escolástica como o motivo da queda da humanidade do paraíso, a mulher enfrentava um duplo desafio: por um lado, sofria uma diminuição moral por parte dos mecanismos oficiais da administração colonial – é bom lembrar, estando esta inserida no *mundo português* e católico em geral, onde a misoginia é estrutural –, por outro, tinha que enfrentar toda uma estrutura mental disseminada na sociedade, estrutura esta segundo a qual as mulheres ficavam sempre em segundo plano, segundo a qual seus destinos deveriam ser alheios às suas vontades. Acrescente-se a isso, quanto mais se descia no edifício colonial, mais estigmatizadas ficavam as mulheres.

Os trópicos, é o que agora podemos especular, não amoleceram as hierarquias do Império português. Ao contrário, incluíram a elas novas categorias e inseriram novas demandas sociais que só seriam adequadas ao quadro geral do Antigo Regime através do agravamento ou acirramento da segmentação na sociedade colonial. Interessante também é notar que todas estas diferenças e hierarquias são notadas, além do vestuário, nos espetáculos e ocasiões públicas, sendo a principal delas a *procissão*, e dentre elas a principal sendo a de *Corpus Christi*, onde as estratificações e segmentações sociais são visíveis. Na sociedade colonial, definitivamente, as pessoas sabem com quem estão falando.

Depois de termos vislumbrado alguns poucos ladrilhos do mosaico social da América portuguesa, podemos começar a identificar também um dos elementos constituidores da argamassa que os aglutina: a religiosidade, ou melhor, as *religiosidades*. Seria impossível traçar aqui um perfil de todas as manifestações culturais de cunho religioso ocorridas na América portuguesa entre os séculos XVI e XIX, mas podemos tentar observar algumas linhas gerais.

A colonização europeia do Novo Mundo se dá, como poderíamos supor pela sua simples inserção cronológica, sob o impacto das convulsões religiosas pelas quais passam o Ocidente ao descortinar da Modernidade, estando inclusive a Península Ibérica sob forte impulso crusadístico – talvez a Espanha mais do que Portugal, mas ainda assim não se deve subestimar o papel expansionista fomentado pela crusadística

criação e consolidação do reino português –, e, já em plena Época Moderna, tendo como grande legitimador *ideológico* o salvacionismo missioneiro resultado dos grandes cataclismos luteranos, calvinistas e católicos. Funcionando como a grande tecitura sobre a qual se desenvolvem todas estas correntes, temos a *reforma da cultura popular*, estudada com primor por Peter Burke⁹, que é, em síntese, o grande movimento que tem seus precursores ainda na Idade Média e que consistiria basicamente no esforço empreendido pelas elites letradas e eruditas da Cristandade Ocidental com o objetivo de depurar todos os elementos da cultura dos setores populares dos resquícios do paganismo oriundo da Alta Idade Média.

Seguindo a lógica daquilo que disse nosso professor no início do texto, o princípio geral da historicidade dos termos ao qual estamos tentando recorrer aqui, há uma mudança no vocabulário empregado nestas novas campanhas religiosas. Agora trata-se de uma *missão*. A Companhia de Jesus, um dos braços da reforma por via católica no espaço colonial luso-americano, surge exatamente neste contexto, tendo uma atuação de cunho eminentemente pedagógico e discursivo na doutrinação das almas gentias ou heterodoxas criadas pelo impasse entre o impulso reformador e as imposições da “realidade colonial”, tanto nas pregações – onde encontramos um riquíssimo arsenal intelectual materializado nos ao mesmo tempo grandiloquentes e realistas sermões – quanto nas atividades ainda mais efetivas como o ensino em colégios e reduções.

Outro braço, o da força, era o Santo Ofício, tribunal que não chegou a ter sede nas possessões lusitanas na América. Sua presença era constante no espaço colonial, ainda que só haja documentação relativa a três visitas, respectivamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, o que não era problema para a Inquisição uma vez que suas malhas se estendiam através de uma infundável rede de *famíliares*, prontos a denunciar suspeitas de pessoas que “sentiam mal” da fé católica. Braço punitivo, sem dúvida, também teve seu papel pedagógico, ainda que desempenhando uma *pedagogia do medo*, preocupada em apartar, em espaço colonial, aqueles entes demonizados pelas crônicas e relatos de viajantes que encontravam nos trópicos americanos as bruxas, os judeus, os sodomitas, enfim, os hereges descritos pelos manuais demonológicos dos inquisidores e que não tinham mais lugar na Europa *plenamente* cristianizada. Segundo se acreditava, o diabo migrara para a América.

⁹ Peter Burke. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Diante deste quadro geral e das hierarquizações sociais, diferenças culturais e variedades étnicas, não é difícil imaginarmos a dupla face do esforço reformador: de um lado, o esforço organizador de uma pedagogização e de um controle ortodoxo das consciências; de outro, as resistências culturais e a frustração dos agentes da reforma. A mestiçagem cultural ocorre, assim, do embate entre tradições antagônicas, através de apropriações que vão ocorrendo como forma de sobrevivência de determinada manifestação cultural/religiosa, que se dá, é bom lembrar, sob a égide da dominação colonial (que alguns designam pelo simplificador termo “sincretismo”). “Da capela ao calundú”, do primeiro ao último andar do edifício colonial, vão surgindo mecanismos de *coexistência*, nem sempre pacífica, que vão se ajustando e reajustando ao longo de uma viagem de mais ou menos trezentos anos, combinando rupturas e continuidades, criando grupos tão integrados e ao mesmo tempo tão isolados aos quais chamamos hoje, teimosamente, de *sociedade colonial*.

Quanto ao professor, era Ilmar Rohloff de Mattos. Nos anos 1960, um quarteto inglês dizia em uma música que havia pessoas das quais nós quase sempre nos lembraríamos. Lembro-me agora do professor Ilmar.

