

UM SABÁ NOS TRÓPICOS – MEMÓRIAS EM CONFLUÊNCIA

Gileade GODOI¹

RESUMO

O dia 25 de setembro de 1773 marcou o início de um período fantástico na vida do Brasil-colônia, mais especificamente no Grão-Pará e Maranhão. A instalação da derradeira visita do Santo Ofício a essas partes do Brasil gerou confissões e denúncias. Interessa-nos aqui, aquelas cujo teor, nos permitem classificá-las como fantásticas.

Os inquisidores portugueses, falando de um lugar cuja formação ideológica os levava a ver o mundo dialeticamente dividido entre bem e mal, Deus e Diabo, classificavam as práticas coloniais com esse olhar, vendo em tudo que não condizia com as concepções católicas, um traço de pacto demoníaco, um verdadeiro Sabá nos trópicos. O discurso inquisitorial reverberava, assim, nas confissões e denúncias ocorridas nas colônias.

Mas as histórias de Sabá são histórias de um outro continente, fruto de histórias e memórias construídas em condições de produção muito diversas das vivenciadas na colônia brasileira. Ao procurar compreender, explicar e classificar a realidade colonial, os inquisidores imprimiram, na leitura que fizeram, memórias suas, estranhas à população local, a quem coube, nesse encontro de imaginários, estabelecer outro gesto de leitura que permitisse a identificação dos elementos oriundos da colônia com o imaginário europeu.

Neste trabalho, pretendemos através de um breve panorama de dez denúncias fantásticas, mostrar como o efeito do encontro de imaginários distintos e dos processos de transferência na vida de colonizados e colonizadores contribuíram para a constituição da memória de um sujeito nacional.

PALAVRAS-CHAVE: memória; transferência; inquisição; processos de identificação.

O historiador Serge Gruzinski, tratando de colonização e das denominações de idolatria, afirma que esta “tecia uma rede densa e coerente, consciente ou não, implícita ou explícita, de práticas e saberes nos quais se inscrevia e se desenvolvia a totalidade do cotidiano”. (2003: 224).

Os casos de idolatria denunciados e confessados na última visita do Santo Ofício ao Brasil, iniciada em 1773, mostram um funcionamento similar dessa rede de saberes e práticas cotidianas que nos permitem perceber o modo como esse encontro de

¹ CEFET-RJ - Coordenadoria de Língua Portuguesa e Literatura Brasileira
Av. Maracanã, 229, Maracanã, Rio de Janeiro-RJ, Brasil. CEP 20551-120
gi.godoi@hotmail.com

dois imaginários - europeu e ameríndio - se deu; como formações discursivas distintas estabeleceram fronteiras que se interpenetravam construindo partes do processo de identificação de um povo que se constituía na colônia; um povo com imaginário também “mestiço”.

A sobreposição de práticas constitutivas do imaginário colonial e práticas do imaginário lusitano aparece nas denúncias que compuseram nosso arquivo, por apresentarem alguma memória dos sabás europeus, que, segundo Laura de Melo e Souza, não foram constantes nem consistentes em terras portuguesas. Para ela,

Entre o povo lusitano, a ideia do conventículo noturno, as concepções acerca do voo e da metamorfose, o fantasma do infanticídio marcaram presença, mesmo se de forma *esparsa, desarticulada e fragmentária*. Umas tantas alusões às danças demoníacas e à reverência ante o demo sugerem conexões entre este imaginário e o misterioso mito do sabá. (...) Escravos africanos residentes na Metrópole ou nas vilas do Brasil colonial incorporaram fragmentos do sabá europeu. O êxtase e a possessão de ritos como os afro-brasileiros e ameríndios alimentaram, como se disse, o imaginário demonológico português (...). (1993:178)

Encontramos um exemplar dessas danças demoníacas referidas por Souza, na denúncia 18 do *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, feita contra, D. Izabel Maria da Silva, nascida na colônia. No relato feito pela denunciante que, por sua vez, o tinha ouvido de Ana Bazília, D. Izabel tinha sido vista cantando uma espécie de chamado que fez com que aparecessem “dançando ao som das ditas cantigas três pretinhos ou diabretes que solaram do canto da mesma casa (...)” Após responderem a algumas perguntas feitas por D. Izabel, das quais ela, denunciante, nada compreendeu, desapareceram.

Esta denúncia, feita ainda no tempo de graça, é bem curta. Diferente das demais, não explicita a busca de alguém por cura, adivinhação ou algo semelhante, deixando subentender que a acusada estava em um momento particular e natural, fazendo algo típico de seu cotidiano.

A denunciante não explica nem como surgiram, nem como desapareceram os tais pretinhos, que ela considerou serem diabretes. Surgiram e desapareceram como num passe de mágica ou entraram e saíram por alguma porta? Nem isso é declarado, nem o visitador o pergunta, limitando-se às perguntas de praxe, tais como se a acusada era dada a bebidas, há quanto tempo a conhecia e a opinião que tinha de sua crença, vida e costumes.

É interessante notar que, ante o relato ouvido de Ana Bazília, a conclusão da denunciante é imediata:

aquele era o meio por onde a dita dona Izabel sabia tudo o que se passava porque tinha familiaridade e tratamento com os demônios: e que era voz constante e pública nesta cidade e principalmente pela vizinhança da dona Izabel de que ela tinha comercio e comunicação com uns xerimbabos ou demônios e que por esta via sabia tudo o que queria saber. (Lapa, 1978)

Além disso, a única questão feita à D. Josepha sobre tais aparecimentos, foi se tinha ouvido de mais alguma pessoa que D. Izabel “tivesse ou fizesse vir a sua presença os ditos xerimbabos ou diabretes”, ao que respondeu positivamente sem, entretanto, lembrar seus nomes. A expressão “fazer vir à presença” não é conclusiva acerca do modo com os tais pretinhos apareciam, mas permite identificar sentidos em confluência. Para o visitador, não havia, talvez, o que questionar. Se meninos negros surgem dançando diante de alguém que lhes chamou através de um canto, se conversam de modo que o que se diz não se consegue compreender e se a pessoa envolvida nessa situação é conhecida por suas adivinhações, os tais meninos negros, os pretinhos, deviam, de fato, naquele imaginário, ser diabretes.

É notável o modo como a crença em histórias fantásticas é compartilhada por colonizador e colonizado. Em nenhum momento a denunciante é questionada nem quanto à veracidade de seu relato, nem por ter crido no que lhe contara Ana Bazília. A estranheza no surgimento e desaparecimento dos pretinhos só ocorre no que tange à sua associação com o diabo, não em sua ocorrência propriamente dita. Em outras palavras, tais histórias não pareciam absolutamente inusitadas; ao contrário, demonstravam compor o rol de fatos e boatos cotidianos, comuns na colônia. Assim é que vemos uma associação entre pretos, adivinhações e demônios. A memória da Igreja também aí se fazia presente, por naturalizar e dar veracidade e crédito à capacidade de comunicação e comércio com o demônio e sua participação na vida e no cotidiano das pessoas, agindo como adivinho através daqueles que com ele se comunicavam.

Outra característica do Sabá que vemos repetida nas denúncias e que se assemelha aos voos noturnos das feiticeiras são os saltos e estrondos nos telhados, normalmente associados a alguém **não nomeado** e **não identificável**. Essas denúncias afiguram-se extremamente fantásticas, por atribuírem a presença de vozes e ruídos nos telhados a demônios. Ou seja, havia a aceitação da possibilidade da participação ativa do

diabo nas cerimônias relatadas, demonstrando como a memória demonológica lusitana estava muito presente na memória colonial.

Das dez denúncias que contam feitos considerados, hoje extraordinários, cinco relatam atividades ruidosas nos telhados e vozes desconhecidas em comunicação com aqueles que faziam as práticas denunciadas.

O discurso “sabático” colonial, como chamamos esses relatos que são fragmentos da memória discursiva lusitana reproduzidos nos discursos das denúncias, se repetem, mudando um pouco sua formulação, mas reiterando sempre os mesmos sentidos. Vejamos algumas das diferentes formulações do mesmo discurso nas cinco denúncias referidas, retiradas do livro organizado Lapa:

Denúncia 11 – (...) as telhas faziam *estalido* como se abriam e imediatamente um *estrondo* na casa como de pessoas que por ela saltavam. (1978:158)

Denúncia 15 - (...) recolheu-se “para uma casa escura, logo se ouviu um como *terremoto* que lhes causara grande medo e pavor e depois dele ouviram vozes desconhecidas falando umas com as outras e algumas *pancadas* no teto da casa (...) (1978:173)

Denúncia 16 - (...) se ouviram de fora *estrondos e bulha* no teto da casa e nela uns saltos como de quem vinha saltando do dito teto para a dita casa. (1978:175)

Denúncia 28 – (...) se ouviu um *pé de vento* no teto das casas com bastante violência e que o mesmo teto a coberta dele se bolia (...) e (...) logo se ouviu também um estrondo por modo de quem saltava de cima para baixo (...). (1978:211)

Denúncia 31 – (...) logo se ouve do teto da casa um estrondo como de pessoa que sobre ele está e que se segue ouvir-se um salto na casa como de quem desceu de cima para ela (...) (1978:222)

Como se pôde observar, em quase todas as denúncias destacadas há menção a um estrondo no teto da casa. Na denúncia 15 (D 15), entretanto, menciona-se um barulho como de um terremoto que causou grande medo e pavor nos presentes. Neste caso específico, a denunciada era uma mulher negra, ao passo que duas das denúncias referiam-se a índios e duas à Luduvina, uma mulher branca que praticava seus ritos sempre acompanhada de alguns índios. A referência a um barulho alto e a pancadas no teto da casa persiste na D 15, mas não há nenhuma alusão à entrada ou saída de seres não identificados que saltavam pelo telhado. Ainda assim, este é o único caso em que

tais barulhos são atribuídos, no momento da denúncia, a coisas do demônio. O denunciante afirma que na ocasião das adivinhações feitas pela preta, diziam ele e sua mulher “que não queriam ouvir tais cousas nem que se fizessem semelhantes estrondos em sua casa por parecerem coisa do demônio”.

No imaginário da época, os Sabás eram cerimônias noturnas, onde o demônio reinava. A noite, a escuridão, aparece também aqui, nesses “Sabás” tropicais. A referência a quartos e casas escuras são traços dessa memória, constantes nos discursos-denúncia e presentes nos cinco casos que aludem a estrondos e saltos nos telhados.

Mais uma vez, nos aproximamos da constituição de uma memória heterogênea, na qual encontramos filiações de sentidos do Sabá e dos ritos indígenas ressignificados, configurando, assim, um traço da memória colonial. A adivinhação, predominante entre os chamados pretos e naturais da colônia (embora também muito praticado pela índia Sabina para o fim específico de descobrir feitiços) é também afetada por essa memória sabática, no caso específico da preta Maria, cuja adivinhação foi precedida de um alto ruído semelhante ao de um terremoto, ocorrido em uma casa escura. Nos demais casos também ocorre sempre o procedimento de se manter o cômodo onde ocorrem os ritos às escuras.

Consideramos que existe uma ficcionalização nas denúncias e estamos procurando entender seu papel, levando em conta as condições de produção. Afirmamos que há essa ficcionalização considerando três traços principais que constituem esses discursos-denúncia: o cômodo escuro, os barulhos no teto e as vozes desconhecidas, não atribuídas a nenhum dos presentes. Os estrondos no teto, que indicavam que alguém saltava sobre ele, e as vozes de sujeito indeterminado só surgiam após o cômodo estar às escuras. Na denúncia 28 (D 28), por exemplo, Antônia Jerônima chega a afirmar que veio a ela “o som de uma voz que saía da mesma parte em que estava o índio a qual lhe deu as boas noites e lhe perguntou como estava”. Parece claro, ante esse quadro, que tanto os barulhos no teto quanto as vozes incógnitas, tão presentes nas denúncias do Grão-Pará, não seriam obras diabólicas nem acontecimentos fantásticos, mas parte de um embuste tramado para impressionar os presentes.

Giraldo Correia Lima, diretor dos índios à época, denuncia as vozes desconhecidas supostamente ouvidas nos ritos como farsa para enganar os demais indígenas. Em uma de suas denúncias, afirma que o mameluco Pedro Rodrigues, “tido e comumente reputado por feiticeiro e adivinhador e principal mestre ou oráculo entre os índios”, “*finge vozes desconhecidas que com ele vão falar*”.

Ao inquisidor, portanto, poderia afigurar-se clara essa percepção, entretanto, sempre ao final das denúncias, mandando saírem os denunciantes e perguntado aos padres ratificantes “se lhes parecia falara a verdade e merecia crédito”, em todos os casos a resposta foi afirmativa.

Por mais que os fatos fantásticos se afigurassem como uma ficção, a solenidade da denúncia os revestia de um caráter de verdade. Mais reiteradas as histórias, mais o tribunal as valorizava como fatos verídicos e incontestáveis, como indícios de desvios de fé, como prova de que os denunciados eram partícipes de ações demoníacas e praticantes de feitiçarias.

A ficcionalização nas denúncias, fruto da memória lusitana impressa na memória indígena e escrava negra, servia como um meio para legitimar a definição de povo rústico e bárbaro, carente de quem governasse seus corpos e suas almas.

A memória do sabá que tinham os portugueses ecoava na colônia, produzindo sentidos e construindo uma memória local, híbrida, que se consolidaria como uma memória tipicamente colonial, totalmente identificada com o povo que aqui se perpetuaria, e que, afetada ainda por outros sentidos e outras memórias viria a constituir os processos de identificação do povo brasileiro.

Sem ligação direta com o sabá, uma ação recorrente nos discursos-denúncia é o uso da cuia, que, no caso das denúncias 5, 11 e 16 aparecem com um componente sobrenatural ou fantástico.

As denúncias 11 e 16, feitas contra Luduvina, mulher branca, e seus ajudantes indígenas, e a 5, feita contra o preto José, demonstram práticas muito semelhantes: no caso de Luduvina relata-se que pôs uma cuia no chão e, sobre seu fundo, pôs a ponta do cabo do maracá que estava tocando. Subitamente, “a cuia começou a mover-se sozinha com o chocalho em cima e rodeou toda a casa até que, por mandado seu, fora parar debaixo da cama da doente.” Narrativa semelhante é encontrada na denúncia 16, feita por outra pessoa, mas a respeito da mesma ocasião. Nesta segunda denúncia, a pessoa frisa que o maracá, “**sem haver cousa que a sustivesse**, ficara arvorada em cima da dita cuia e desta forma entrara por si a mover-se a dita cuia com o maracá em cima indo de uma para outra parte”, (...) “até que por mandado da mesma, fora parar (...) debaixo da cama da enferma”.

O preto José, embora não tenha utilizado uma cuia, teve procedimento semelhante: pegou um tostão em cobre e pôs dentro da copa de seu chapéu, que tinha

posto no chão. Afastou-se do chapéu à “distância de uma vara de medir²” e, começou a dizer palavras “que se não entendiam”, e, repentinamente, o chapéu se moveu sem que se visse mão alguma, indo parar entre os pés dele e da doente.

As condições de produção em nosso território colonial favoreceram o encontro das práticas e imaginário europeu com as práticas e imaginário colonial, o que possibilitou a interpenetração de memórias intercontinentais, dando lugar ao surgimento de práticas próprias a um sujeito nacional.

Isso se evidencia nas instigantes denúncias feitas contra a índia Sabina, pessoa denunciada 3 vezes nesta mesma Visitação. Todas as denúncias envolviam a prática de adivinhação para cura.

No caso específico das denúncias contra Sabina, identificamos um interessante funcionamento discursivo: na mesma denúncia, o denunciante, remetendo-se ao tempo pretérito em que a prática denunciada ocorrera e reportando-se ao tempo “presente” da denúncia, ocupa duas posições sujeito distintas, as quais nomeamos posição-sujeito religioso colonial e posição sujeito religioso metropolitano.

A primeira denúncia contra a índia Sabina foi feita em 17/10/1763; a segunda no dia 21 do mesmo mês e ano e a terceira, em 7/10/1767, quatro anos mais tarde. É interessante notar a diferença existente entre as duas primeiras denúncias e esta última, feita quando a presença do visitador já havia se incorporado à rotina colonial, tendo conseqüentemente, propiciado uma maior transferência entre as memórias inquisitorial/metropolitana e colonial.

Na primeira denúncia, Sabina é acusada de, sete anos antes, ter adivinhado feitiços **sem “ação ou palavra supersticiosa”**. Ainda assim, essas descobertas, consideradas “maravilhas”, foram atribuídas à arte diabólica, dado o fato de se considerar que ela não “*tivesse virtudes tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha*”.

Na segunda denúncia, relativa a fato ocorrido quinze anos antes, a Índia teria usado defumadouro, feito esfregação com ele no corpo do doente e molhado a mão em água benta, além de ter recomendado os exorcismos da Igreja. Observamos, aí, o relato de dois procedimentos novos: a esfregação com um defumadouro feito a partir de ervas que a índia havia levado, uma prática que se pode dizer indígena, e o uso da água benta com recomendação de exorcismos, prática católica. A ressalva feita ao final pelo

2 Cerca de 1,1m.

denunciante é dupla: sua mulher “não conseguiu melhorar senão pelos exorcismos da igreja, que a dita índia também aconselhou que buscasse”.

Os procedimentos desviantes da índia, passíveis de serem denunciados, não obtiveram resultado, mesmo quando a água benta foi usada. Apenas os exorcismos, feitos na igreja e pela igreja, surtiram efeito.

Não se pode deixar de considerar que nas denúncias feitas a negação da efetividade dos ritos pagãos seja uma injunção. Afirmar que surtiram efeito seria colocar-se também no desvio; seria tornar-se, para o inquisidor, um comparsa do demônio. Negar, aqui, era imperioso.

A denúncia 44, terceira contra a Índia Sabina, tratava de fato ocorrido dois meses antes, do momento da denúncia. Nela, acrescenta-se, além do defumadouro, do cachimbo e da água benta, já citados, mais três elementos: palavras incompreensíveis, palavras das quais só se entendiam “Padre”, “Filho”, “Espírito Santo” e “Virgem Maria”, bem como sinais da cruz.

Segundo o denunciante, a recomendação da índia tinha sido a de se “lavar os olhos com água benta para mais depressa sarar”. Desta vez, admite-se uma parcial eficácia das curas feitas por ela: “não há dúvida que ele denunciante experimentou algum alívio com as ditas curas...”, mas como esperado, dadas as condições de produção, a ressalva vem na sequência: “... ainda que não experimentou em se lhe aclarar a vista dos olhos com o sumo de uma erva chamada camaraã, que ela lhe foi buscar e aplicou para o dito fim”. Tendo ainda recorrido à índia devido à mesma moléstia, ela fez os mesmos procedimentos e “encomendou a frequência dos exorcismos, e de água benta com que lavasse os olhos”.

Observa-se, portanto, na dinâmica do espaço colonial, um crescente imbricamento entre as práticas locais e metropolitanas; dos colonos e dos colonizadores; pagãs e católicas. Assim, reconhecer a eficácia das curas mágicas já é possível, mesmo que não seja atribuída única e exclusivamente a elas, mas a algum elemento católico que funciona como um avalizador, permitindo que a força das práticas não católicas prevalecesse, ainda que no desvio. Incorporar os elementos católicos, aqui, é uma forma de resistência. Incorporar a fé da metrópole, ou melhor, elementos daquela fé, é a via pela qual se possibilita manter a fé e as práticas coloniais.

Conclusão

Em uma sociedade colonial marcada pela alteridade, o outro, aquele que permite haver identificação e transferência, fazia com que “filiações históricas” pudessem se organizar em memórias, resignificando-as. Os discursos religiosos na colônia aproveitavam “fragmentos do ritual já instalado – da ideologia já significativa – apoiando-se em ‘retalhos’ dele para instalar o novo” (2003). Esse novo já não era só o discurso e os sentidos do outro colonial, nem do outro metropolitano, mas um e outro; um no outro.

Assim, da ficção à fé, das práticas pagãs às católicas, das práticas católicas às sincréticas, é possível mapear, através das denúncias feitas à mesa do Santo Ofício, memórias de três continentes que se tornaram, através da resistência processada pelo viés da incorporação e transformação, uma só memória. Memórias que se fundem, se transformam e possibilitam gestos de identificação do que é hoje o imaginário sincrético brasileiro.

Do mesmo modo que o acontecimento discursivo do edital de fé movimentou os sentidos na direção da demonização das práticas pagãs, a resistência encontrou, no seio do discurso e símbolos católicos, a força motriz de sua sobrevivência. Ressignificada para um lugar de desvio, pouco a pouco, as práticas pagãs foram incorporando os símbolos católicos sagrados numa busca cada vez maior de legitimação e permanência, possibilitando, assim, a sedimentação de memórias sincréticas, intercontinentais, que constituem parte do processo identitário do sujeito nacional brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Godoi, Gileade. 1998. *Calar e dizer: injunções relativas às línguas geral e portuguesa no séc. XVIII*. Niterói, UFF, dissertação.

Gruzinski, Serge. 2003. *A colonização do Imaginário*. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras.

Lapa, José. R. do A. 1978. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes.

Sousa, Laura de Mello e. 1993. *Inferno Atlântico – Demonologia e colonização séculos XVI - XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras.

