

Feitiço e Biografia Coral na Terra de Santa Cruz

Prof. Dr. André Luis Mitidieriⁱ (URI-FW)

Resumo:

Na obra historiográfica O diabo e a terra de Santa Cruz (2000), Laura de Mello e Souza registra o tratamento que os inquisidores dispensam a negros e a mulatos durante os séculos XVII e XVIII. À maneira do que preconiza Benjamin, os reprimidos da história, iluminados como se por um relâmpago, possibilitam apreender a vastidão das práticas inquisitoriais através de minúsculas biografias, dos esboços biográficos que mostram os embates da cultura letrada com a oralidade, referendando a idéia de “biografia coral”. As vidas silenciadas exprimem suas diversidades e o sujeito dribla excessivas coerências verificadas em histórias de “varões ilustres”, dos “grandes vultos da humanidade”. A historiadora percorre as vias trilhadas pelo controle ao imaginário, segundo Luiz Costa Lima, desde o aparato católico aos mecanismos da racionalidade ilustrada.

Palavras-chave: biografia, Brasil-colônia, cultura afro-brasileira, religiosidade popular

Introdução

A memória se firma nos últimos anos entre historiadores da década de 1980, em França, na Europa e nos Estados Unidos, sem que isso traga rigor conceitual em todas as ocasiões. Como um método de aproximação à memória e, mais em concreto, à memória nacional, Pierre Nora consolida, a fins dos anos 70, seu conceito dos **lugares de memória** (1988, p. 17-34). Ele o define ao senso das realidades históricas nas quais a memória se encarnou seletivamente e que permanecem pela vontade dos homens ou pelo trabalho do tempo: festas, emblemas, monumentos, comemorações, elogios, dicionários, museus etc.

Os objetos da memória podem ser materiais, mas sobretudo imateriais, como fórmulas, divisas e palavras-chave. A elasticidade conceitual dos *loci memoriae* permite sua operatividade em distintos países e hoje múltiplas análises os aplicam. A transdisciplinaridade, uma das características dos lugares da memória, também assinala o tema memorialístico como um todo. “Cada ramo da ciência, em nossa época, parece querer nos demonstrar que o mundo repousa sobre entidades sutilíssimas — tais as mensagens do D.N.A., os implusos neurônicos, os quarks, os neutrinos errando pelo espaço desde o começo dos tempos” (CALVINO, 1990, p. 20).

Distintos conjuntos humanos ocupam-se ativamente em salvaguardar seus patrimônios, material ou imaterial. Da mesma forma, agem as mulheres e as minorias que vivem experiências de choque: negros, judeus, indígenas, homossexuais ou grupos étnicos não-hegemônicos. A conformar e a confirmar uma tendência para a qual o meio acadêmico já desperta, o estado virtual da lembrança pura é levado para além do “ponto em que ele se torna um estado presente e atuante, ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo” (BÉRGSON, 1999, p. 280).

Nesse caminho, além de seguir os passos da hermenêutica, a estética da recepção trilha rotas abertas por Mikhail Bakhtin. Suas metodologias impõem sérias resistências ao isolamento formalista do texto. Seus encaminhamentos teóricos e analíticos visam a leitores

reais, “ativos, com a diferença de que Bakhtin dá uma densidade social mais específica aos leitores ‘virtuais’, ‘implícitos’ e ‘ideais’ da teoria da recepção, munindo-os de um endereço concreto, um nome, um gênero, uma classe, uma nação” (STAM, 1992, p. 13).

Entendidos em conotações amplas, os “lugares de memória” não se reduzem a depósitos da memória ou a eventos dignos de comemoração. Esses locais expressam um conceito abstrato, puramente simbólico, o qual visa desentranhar a dimensão rememoradora dos objetos. Assim faz Laura de Mello e Souza, ao estudar um grupo de documentos conservados pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em sua obra historiográfica *O diabo e a terra de Santa Cruz* (2000).

Bruxas, Calundeiros, Feiticeiros...

Os estudos de Laura detectam a feitiçaria, as práticas mágicas e a religiosidade popular no Brasil colonial, registrando o tratamento que os inquisidores dispensam a negros e a mulatos durante os séculos XVII e XVIII. Seu texto aproxima-se à idéia de subtrair à linguagem aquela carga implícita n’*A insustentável leveza do ser*, de Milan Kundera. Esse livro parece conotar o peso da vida, o qual residiria

em toda a forma de opressão; a intrincada rede de construções públicas e privadas acaba por aprisionar cada existência em suas malhas cada vez mais cerradas. O romance nos mostra como, na vida, tudo aquilo que escolhemos e apreciamos pela leveza acaba bem cedo se revelando de um peso insustentável. Apenas, talvez, a vivacidade e a mobilidade da inteligência escapam à condenação (CALVINO, 1990, p. 19).

Estabelecido na contra-reforma e reimplantado na Modernidade, o complexo inquisitorial toma a feitiçaria como prática herege. Com a união das coroas espanhola e portuguesa em 1580, intensificam-se os esforços para que seja estabelecido um tribunal no Brasil, proposta que não vinga. Os períodos da “Visitação” na colônia sucedem-se durante o ano de 1591 na Bahia e em Pernambuco; em 1618 na Bahia; entre os anos de 1763 e 1768, no Grão-Pará e no Maranhão.

Fora dessas visitas oficiais, os culpados devem ser remetidos a Lisboa, como atesta o documental das “Visitações”, “Devassas Eclesiásticas” e “Processos” de réus brasileiros. A historiadora registra casos de adultério, bigamia, bruxaria, falsidade ideológica etc. que, na maior parte, atingem os escravos e uma classe intermediária, entre os negros e os grandes proprietários. No capítulo oitavo da obra sob análise, reconstitui as trajetórias de seis personalidades acusadas por feitiçaria.

Oriundos de classes populares, os feiticeiros são apresentados como partes integrantes, e que também representam, a história coletiva, a história vista de baixo. No anonimato por enorme lapso temporal, essas pessoas coadunam-se ao pensamento de Luiz Costa Lima sobre as faixas temporais de controle do imaginário. Para ele, a faixa religiosa estende-se desde o crepúsculo das Idades Médias ao século XVIII, enquanto uma outra, secular, deriva do iluminismo francês.

Os mecanismos controladores transitam pelos seguintes conjuntos: a) nas literaturas

européias; b) na irradiação das literaturas européias pelo universo hispano-americano; c) na colônia brasileira. O teórico brasileiro ressalva que “a língua, agora o vemos, era o solo por onde se transmitia também uma forma específica de controle e essa cultura era também a fonte onde se engendravam as categorias controladoras. Por efeito da conquista, nos tornamos parte do Ocidente” (COSTA LIMA, 1988, p. 364).

O diabo e a terra de Santa Cruz imbrica-se à teorização desenvolvida por Michel de Certeau (2002) n’*A escrita da história*, obra publicada em 1975. Ambos os trabalhos autenticam a existência do complexo regulador do imaginário, ao mesmo tempo, os seres históricos trazidos à luz no primeiro livro vêm a ser narrados em etapas de suas vidas individuais. À maneira do que preconiza Benjamin, os reprimidos da história, iluminados como se por um relâmpago, possibilitam apreender a vastidão das práticas inquisitoriais.

Cabe recordar os tempos precedentes à moderna vigência da Inquisição, quando recém o capitalismo urbano se configura:

nas cidades em que a mulher suportava o fardo mais pesado de uma vida de limitações, as bruxas voavam à noite montadas em cabos de vassouras ou em veículos ainda mais leves, como espigas ou palhas de milho. Antes de serem codificadas pelos inquisidores, essas visões fizeram parte do imaginário popular, ou até mesmo, diga-se, da vida real. Vejo uma constante antropológica nesse nexos entre a levitação desejada e a privação sofrida. Tal é o dispositivo antropológico que a literatura perpetua (CALVINO, 1990, p. 39-40).

Desse modo, na vila da Vigia, em Couto Marim, Adrião Pereira da Silva administra o engenho de aguardente do padraço, fazendo também captura de escravos fugitivos. Em 1754, numa dessas diligências, deixa cair um pedaço de papel que consigo portava, destinado a lhe prover sucesso com as mulheres e a bem sair-se das brigas. Por causa do amuleto, Adrião cai sob o tribunal inquisidor, embarcando para Lisboa no ano 1754 e, no seguinte, depois de sofrer torturas, enviam-no aos cárceres secretos.

Em 1758, o Santo Ofício decide pela evidência do pacto e faz Adrião sair em “auto de fé”, encaroçado por feitiço, devendo abjurar. Condenado ao cárcere e a hábito penitencial perpétuo, deve cumprir cinco anos em degredo nas galés do rei. Entre 1760 e 1766, ele solicita comutação, alegando doença difícil de ser curada, deixa Évora e serve ao exército no Pará. Nesse caso, a alternativa de interpretar a diferença “nos termos de uma oposição entre ‘elites’ e ‘massas’ arrisca-se enganadora quando não explicita que o corte produzido pelas Luzes muda a natureza dessa distinção elite/massas” (CERTEAU, 2002, p. 185).

Cerca de 1752, Salvador de Carvalho Serra, mulato pobre, filho de mineiro com escrava forra, seleiro e residente em Tapanhuacanga, Minas Gerais, come aproximadamente sete pedaços de hóstia, razão pela qual é preso. Remetido a Lisboa em 1757, sua primeira confissão dá-se no ano posterior, quando confirma ter ingerido as ‘partículas sagradas’, porém, mudaria uns pontos dessa história noutra entrevista. Passados quatro anos, ele comparece a auto público, para ouvir sua sentença e fazer abjuração de leve suspeita na fé.

Instruído nos mistérios, Salvador cumpre as demais penas e penitências espirituais, paga os 2961 réis de custas do processo e parte ao degredo de dois anos em Castro Marim,

no Algarve, aonde chega em 1761. O mulato precisa entender símbolos que não lhe pertencem, assim como a língua, sua cultura deve ser decodificada pelos colonizadores. Ocorre que, “a partir de meados do século XVIII, se forma uma combinação durável — quase-estrutural, durante pelo menos cem anos — entre um fundo ‘popular’ a decifrar e uma racionalidade científica cujo conteúdo afetivo está colocado fora dela” (CERTEAU, 2002, p.175).

Quando a estética barroca ainda se caracteriza pelas contraposições das imagens, é de Minas Gerais que partem as histórias de outras pessoas delatadas ao Santo Ofício: Luzia da Silva Soares e Luzia (ou Luiza) Pinta. Solteira, preta forra e natural de Angola, a última reside na vila de Sabará, quando encarcerada em 1742. Os habitantes do lugarejo costumavam buscá-la para que fizesse adivinhações e realizasse curas, nas cerimônias noturnas do calundu.

Luzia Pinta então usava vestir-se com “trajes inusitados”, a cabeça coberta por grinaldas e toucas, punha-se a dançar ao som de instrumentos africanos, logo entrando em transe. Alguns reiteram que trazia cascavéis enroladas nas pernas e nos braços; era assistida por outros negros que, com ela, cantavam, dançavam, bebiam do vinho. A dúvida da Inquisição consiste em identificar o calundu ao pacto com o demo, mas acabam por enviar a calundureira ao tribunal português, onde sua primeira confissão acontece a 1743.

Do mesmo ano, data o libelo acusatório de Luzia ou Luiza que, considerada renitente, recebe o ato público de culpada por leve suspeita na fé em 1744, devendo abjurar. Degredam-na para Castro Marim por quatro anos, numa evidência de que o costume passa a se transformar em instrumento: “uma sociedade adquire, por aí, o poder de ‘se aperfeiçoar’ indefinidamente, de agir sobre si mesma, de modificar sua natureza, de se construir. Do ‘costume’, se passa à educação: no final do século, este ‘mito’ dá à civilização a imagem de uma conquista” (CERTEAU, 2002, p. 18).

Luzia da Silva Soares, contando 40 anos, mora no local hoje conhecido por Mariana quando, em 1738, seus senhores a acusam de pacto demoníaco. Presa, sob torturas e a desfilar acorrentada pelo arraial, depois da prisão, vem a ser recolhida num cárcere do Rio de Janeiro. Em 1742, ela parte a Lisboa, onde suas confissões tanto impressionam que os inquisidores ordenam a reinterpeção das testemunhas, no entanto, apenas em 1744 ouvem-se as pessoas cientes das sevícias pelas quais tinha passado.

Finalmente, a negra é posta em liberdade. Como suas práticas supersticiosas haviam sido purgadas, os inquisidores acham por bem encerrar o processo em 1745. A história dessa mulher constrói-se através de uma linguagem dupla: “uma, confessável, produtora de uma razão ‘esclarecida’ que organiza uma *axiomática da utilidade social*; outra, das crenças desautorizadas mas ainda existentes que, denegadas no presente, tomam o aspecto de uma origem obscura” (CERTEAU, 2002, p. 175).

No Século das Luzes, a cultura é lançada por meio das categorias filosóficas do bem comum, da utilidade pública, da universalidade etc. A era iluminista revela-se profícua em “figuras suspensas no ar. Não foi em vão que, no início do século, a tradução francesa de Antoine Galland de *As mil e uma noites* havia aberto à fantasia ocidental os horizontes do maravilhoso oriental: tapetes volantes, cavalos voadores, gênios que saíam de lâmpadas” (CALVINO, 1990, p. 36).

No século XVII, quando se gera uma “irrupção libertina da moral sem religião”, produzem-se dois movimentos recíprocos:

elementos doutrinários até então organicamente combinados se *desarticulam*: entre os libertinos, as condutas do saber se dessolidarizam da ‘razão’ unitária, da qual a fé era o princípio: na feitiçaria, os símbolos coletivos de dependência religiosa se destacam das igrejas para formar o léxico imaginário de uma anti-sociedade; entre os ‘espirituais’, a experiência pessoal aprofunda itinerários biográficos ou psicológicos estranhos às linguagens institucionais e teológicas que até então organizaram seu desenvolvimento. Por outro lado, esta desarticulação obedece a *clivagens sociais* que se acentuam [...] os libertinos são cidadãos senhores da escrita, já dotados do lugar social e de um instrumento técnico, através dos quais irá se formar o novo poder burguês: a feitiçaria se recruta nos meios rurais, menos enquadrados e como que massificados pelas próprias mobilidades que subvertem as hierarquias locais; os místicos se encontram, freqüentemente, entre estes magistrados submetidos à contradição entre a fidelidade a uma tradição cultural e a diminuição de seu poder econômico ou político (CERTEAU, 2002, p. 158).

Assim, Manuel João, 16 anos, nascido em São Luís, e a iniciar-se no ofício de barbeiro, vai para Belém do Pará no ano de 1668. Responsabilizado pelos assombramentos à casa do avô, é preso juntamente com a bolsa de mandinga que costuma trazer ao pescoço. Contra o garoto, depõem 30 testemunhas, acusam-no de feiticeiro, supersticioso e invocador do diabo que, a ele, normalmente apareceria sob as formas de um peixe-boi, dum grande besouro, de São Miguel.

O acusado consegue fugir, mas volta a ser preso; na Ilha Terceira, enfrenta novos procedimentos inquisitivos que, começados a 1673, indicam o pacto demoníaco. No ano 1676 da graça cristã, Manuel João vai a tormento. Na Lisboa de 1682, o auto público; uma vela à mão, açoitado até que o sangue escorra, ele abjura de veemente, assina o termo de ida, bem como a penitência, e recebe a pena: cinco anos de trabalho não remunerado nas galés do império português.

Da primeira modernidade ao presente dos relatos, Maria Barbosa, parda, nascida em Évora, deixa sua terra com a carocha de feiticeira, pois recebe como pena o degredo para Angola. Aí persistindo nos antigos hábitos de alcovitagem e de feitiçaria, açoitam-na publicamente, motivo por que foge a Pernambuco, onde não a encaroçam por respeito ao marido. A portuguesa corre mundo, desde o Rio Grande do Norte a Fernando de Noronha, submetendo-se à culpa na Bahia de 1610, porque não ouve missas nem pregações, também devido ao costume de trabalhar nos domingos e dias santos.

Acumulando as condições de alcoviteira, feiticeira, mais agora, de prostituta, Maria vê-se obrigada ao cumprimento da penitência pública: degredo por dois anos às “capitanias de baixo”. Ela busca esconderijo, mas a encontram durante 1611 e remetem suas culpas à Inquisição de Lisboa. Reinquiridas em 1613, as testemunhas apontam o exercício da magia, realizado por essa mulher, cuja viagem a Portugal acaba em Gibraltar, onde padece o abandono.

Em 1614, a sentenciada cumpre determinações do auto público de fé, devendo abjurar. Proibido seu retorno ao estado baiano, não deixa de reinscrever a história dos negros e mestiços nas páginas em branco da história brasileira:

a explosão da feitiçaria nos meios populares, ou as ‘possessões’ diabólicas nas cidades; ‘a invasão mística’, nestes mesmos anos. Ateísmo, feitiçaria, mística: estes três fenômenos sincrônicos traduzem igualmente o fato de que as igrejas se tornam inaptas para prover referências integrativas à vida social. Divididas entre elas e nelas mesmas, as igrejas se localizam. Não mais fornecem ao pensamento ou à prática o enunciado de leis gerais (CERTEAU, 2002, p. 157-158).

Minúsculas biografias, esboços biográficos, reunidos por Laura de Mello e Souza, mostram os embates da cultura letrada com a oralidade. Situados na primeira arena, os padres reprovam hagiografias e “Paixões de mártires” desde as Idades Médias. O clero demonstra reservas ao culto do extraordinário e do afetivo “no século XVI, nas origens das igrejas Protestantes e no século XVIII mais ainda, na administração eclesiástica católica mobilizada contra as ‘lendas’ e ‘superstições’ por uma caça às feitiçarias” (CERTEAU, 2002, p. 271).

Nas colônias, os inquisidores ditam pactos demoníacos para soletamento dos acusados, inaptos à leitura. A escrita colonizadora fundamenta-se nas histórias antes ouvidas, nos textos previamente vistos, quer dizer, em abundante literatura européia sobre a bruxaria. “Inquisição e Estado português caminharam juntos no sentido de manter a ruptura entre o popular e o erudito, redimensionando-a à luz das preocupações com a manutenção do mundo colonial” (MELLO E SOUZA, 2000, p. 326).

No Brasil, o imaginário traz à cena, e tempera com sabores pícaros, um protagonista dos mais requeridos pelas anedotas populares: através da cultura oral, Pedro Malazarte conquista casa-grande ou senzala, sobrados e mucambos. Não se faz apenas de risos e doçuras, como visto, a vida privada no Brasil açucareiro. Sua pujança, desde então para desfrute de poucos, é cultivada pelos horrores do escravismo, os quais não merecem, “durante os três primeiros séculos que sucederam o descobrimento, grande atenção dos nossos homens de letras” (FRANÇA, p. 82, 1999).

Ainda que tardiamente, os narradores coloniais adotam postura distinta quanto ao “bom selvagem”. Escritores vinculados à Academia dos Renascidos convocam personalidades indígenas a seu elenco biográfico de 1759, dispondo-as junto a governantes, latifundiários, magistrados, varões tutelares etc. O mito da generosa terra medieval de Cocanha, em sua reformatação pelo iniciante capitalismo e pela mentalidade renascentista, rouba espaços textuais às “visões do paraíso” (HOLANDA, 1969).

Esses traços marcam a *História da América Portuguesa* (1730) de Sebastião da Rocha Pita, imprimindo-se também à *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. O jesuíta italiano André João Antonil responsabiliza-se por essa narrativa histórica, publicada em Lisboa no ano de 1711. A escrita da colônia brasileira dá prosseguimento a diálogos estabelecidos com o barroco espanhol, através de Pita e Nuno Marques Pereira, autor do romance alegórico *Peregrino da América* (1728).

Ambrósio Fernandes Brandão dedica maior espaço aos “negros de Guiné” no fartamente documentado *Diálogo das grandezas do Brasil* (1618). A narrativa do judeu

português menciona exorbitantes lucros obtidos com o comércio escravista e adentra na retórica das escritas de vida. Dessa forma, o escritor descreve alguns escravos quanto à compleição física (seus organismos de boa regeneração) e aos detalhes privados (suas habilidades com plantas medicinais).

Produzida em 1627 pelo religioso franciscano Vicente do Salvador, a *História do Brasil* também se revela mesquinha com a cultura africana, embora sinalize às fugas e às rebeliões escravas. Outras escritas guardam silêncio bastante longo a respeito dos negros e suas revoltas. A rebelião de Palmares, deflagrada em 1663, aciona líderes Ganga Zumba e Zumbi à memória, enquanto a biografia da escrava rebelde Anastácia oscila entre a história e o mito, a lenda e a santidade.

Santos, heróis bíblicos e profetas de Israel povoam sermões de António Vieira (1608-1697). Contrário à catequese para escravos ou defensor da importação de angolanos, o padre, no entanto, ressalta a desumanidade da escravatura, como no *Sermão do Rosário* (1639). Bom pregador, ele acomoda-se ao tempo e à situação momentaneamente requerida:

Este modo de ser discursivo prolonga-se nas produções proféticas de Vieira, pois todas elas, quando não declaradamente de defesa pessoal, foram ofertas ou serviços de vassalo [...] Nesses sermões epidícticos, encontramos ações de promessa e vaticínios de um futuro império oferecidos pelo pregador à coroa. Isto leva a interpretar as idéias messiânicas de Vieira como decorrendo das estratégias retóricas do panegírico e da matriz enunciativa canônica da pregação régia, seriamente assumida pelo orador (MENDES, p. 91, 1997).

A mesma tonalidade encomiástica é sentida naquele *Diálogo das grandezas do Brasil*, entre personagens criadas por Ambrosio. O colono Brandônio resulta em sua projeção autobiográfica e o reinol Alviano, numa figura da máquina colonizadora. Quando essa personagem se convence a divulgar as excelências nativas, “o ‘documento’ atinge um clímax que, não sendo estético, é pelo menos exemplar, na sua capacidade de extrair amor pelo país de uma atitude simultaneamente crítica e construtiva” (MERQUIOR, 1977, p. 06).

Conclusão

As figuras presentes n’*O Diabo e a terra de Santa Cruz* referendam a idéia de “biografia coral”. Essa modalidade biográfica entende o singular como fator de tensão,

por meio de diferentes movimentos individuais, é que se pode romper as homogeneidades aparentes (por exemplo, a instituição, a comunidade ou o grupo social e revelar os conflitos que presidiram à formação e à edificação das práticas culturais; penso nas inércias e na ineficácia normativas, mas também nas incoerências que existem entre as diferentes normas, e na maneira pela qual os indivíduos, ‘façam’ eles ou não a história, moldam e modificam as relações de poder (LORIGA, 1998, p. 249).

Em coro, as vidas silenciadas exprimem suas diversidades. Por intermédio de narrativas compostas dessa maneira, o sujeito pode driblar excessivas coerências

verificadas em histórias de “varões ilustres”, dos “grandes vultos da humanidade”. Laura de Mello e Souza percorre as vias trilhadas pelo controle ao imaginário (COSTA LIMA, 1988) – desde o aparato católico, num regime de historicidade resignado ao verdadeiro (HARTOG, 1996) – aos mecanismos da racionalidade ilustrada.

Nas Luzes, igreja católica e máquina colonial desprezam, quando não perseguem, a crença matizada pela superstição e pela magia (CERTEAU, 2002). Devendo ocultar seus valores simbólicos, o ser de osso e carne assume um perfil que se falseia, tornando-se aparentado às personagens ficcionais, nesses tempos em que domina a *épisteme* representacional (PERA, 1991).

As pesquisas da estudiosa brasileira revelam fatos antes não analisados, histórias individuais da maior importância. Mesmo através de construções discursivas, desvendam os vestígios de uma cultura popular que resiste como pode, às margens plácidas da filosofia iluminista ou das altas produções artísticas da renascença. Encobertas por séculos, as narrativas fragmentárias ora relidas fazem eco às expressões dos mandingueiros, das bruxas, dos feiticeiros, de todo lugar.

Referências Bibliográficas

- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2. ed. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas*. 3. ed. Traduzido por Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Traduzido por Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- COSTA LIMA, Luiz. *O fingidor e o censor*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. Figuras negras nos escritos brasileiros do período colonial. *Brasil/Brazil: Revista de Literatura Brasileira/ A Journal of Brazilian Literature*, Porto Alegre; Providence, n. 21, ano 12, p. 81-103, 1999.
- HARTOG, François. Regime de historicidade. *História Social*, Campinas, n. 3, 1996. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dh/heros/excerpta/hartog/hartog.html>>. Acesso em: 19 jan. 2008.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Nacional, 1969.
- LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Tradução por Dora Rocha. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 225-249.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 7. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MENDES, Margarida Vieira. Comportamento profético e comportamento retórico em Vieira. *Semear: Revista da Cátedra Antônio Vieira de Estudos Portugueses*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 87-102, 1997.

MERQUIOR, José Guilherme. *De Anchieta a Euclides*: breve história da literatura brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

NORA, Pierre. La aventura de *Les lieux de mémoire*. In: CUESTA BUSTILLO, Josefina (Org.). *Memoria e historia*. Madrid: Marcial Pons, 1998. p. 17-34.

STAM, Robert. *Bakhtin*: da teoria literária à cultura de massa. Traduzido por Heloísa Jahn. São Paulo: Ática, 1992.

Autor

ⁱ **André MITIDIERI (Prof. Dr.)**

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI-FW)

PPGL – Mestrado em Literatura

andremiti@universia.com.br