

Circularidade cultural e religiosidade popular no Brasil Colonial: uma análise historiográfica de *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*

[Helder Alexandre Medeiros de Macedo](#)*

Resumo

Análise da obra *O diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), de Laura de Mello e Souza, procurando verificar as influências teóricas da autora e sua contribuição para a renovação da historiografia brasileira de 1980 em diante.

Palavras-chave: Cultura - Religiosidade popular - Historiografia

Abstract

It analyzes the work *O diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), of Laura de Mello e Souza, trying to verify the author's theoretical influences and your contribution for the renewal of the Brazilian historiography of the eighties in before.

Key-Words: Culture - Popular Religiosity – Historiography

Há dezoito anos foi publicado *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial* (1986), de autoria de Laura de Mello e Souza. A distância temporal que nos separa da primeira edição do livro não invalida nosso ato de debruçar olhares sobre ele, tendo em vista que a crítica historiográfica é consensual em afirmar seu pioneirismo em termos do uso da História das Mentalidades enquanto opção teórico-metodológica no Brasil. Cremos, também, que por mais resenhas feitas sobre a obra em epígrafe, nenhuma temática se esgota com apenas uma análise. De modo que nossa incursão pelos fios deste texto se constitui num olhar a mais sobre *O diabo*¹.

Fruto do Doutorado em História Social obtido na Universidade de São Paulo (USP)² em 1986, *O diabo* procura investigar determinadas nuances da História do Brasil, que guarda especificidades justamente por se tratar de uma *história colonial*, cujos laços de significação

* Historiador e especialista em Patrimônio Histórico-Cultural e Turismo (UFRN). Coordenador do Grupo de Estudos em Patrimônio e Arqueologia do Seridó (GEPS). Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRN. E-mail para contato: heldermacedo@katatudo.com.br

¹ Para comodidade do autor, utilizaremos, a partir de agora, estaremos utilizando a expressão *O diabo* para designar a obra *O diabo e a terra de Santa Cruz*, para comodidade do leitor.

² *Sabás e Calundus – Feitiçaria, Práticas Mágicas e Religiosidade Popular no Brasil Colonial* é o título original da tese de doutorado, defendida em 1986, sob a orientação do Dr. Fernando Antônio Novais.

estão fortemente ligados à metrópole. A escolha, pela autora, da feitiçaria e de práticas mágicas como objeto de estudo está bastante clara na *Introdução* e mesmo no transcorrer das páginas da obra. É fruto, também, da adoção de fontes manuscritas um tanto inusitadas no trato com a pesquisa histórica no Brasil: os processos oriundos de Visitações, Devassas Eclesiásticas e Autos-de-Fé do Santo Ofício, presentes em arquivos públicos de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, além das conferidas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa.

Antes de inclinar sua atenção sobre histórias de várias personagens cujas vidas foram devassadas especialmente pelo Santo Ofício – sem desconectá-las do contexto em que se desenrolaram, seja na Metrópole, seja na Colônia –, a autora retoma a discussão que matizou a obra *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil*, publicada em 1956. Tal discussão, inaugurada por Sérgio Buarque de Hollanda na obra acima citada, perscruta sobre o imaginário dos europeus a respeito das novas terras, “descobertas” depois do Tratado de Tordesilhas. No caso de *O diabo*, Laura de M. e Souza valeu-se de relatos deixados por cronistas, viajantes e missionários, que falam da terra achada pelo Ocidente entre o final do século XV e início do XVI. Assim sendo, as obras de Frei Vicente do Salvador, Frei Jaboatão, André Thevet, Jean de Léry, Pero de Magalhães Gândavo, Fernão Cardim, Sebastião da Rocha Pita, Ambrósio Fernandes Brandão, Gabriel Soares de Souza, Gaspar Barléu e Antonil, sem sermos exaustivos, compõem o corpo textual de onde a autora partiu para tecer suas considerações.

Poderíamos anteceder essas fontes com o primeiro registro oficial de que dispomos sobre os nativos encontrados nas novas terras pertencentes ao Império Português. Trata-se da Carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em 1º de maio de 1500 e dirigida ao Rei de Portugal. A missiva envolve os índios numa atmosfera de candura e de ingenuidade, afirmando serem eles “pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas. Acerca disso são de grande inocência”³. Esse relato mais nos parece uma reprodução ou recriação do texto bíblico do Gênesis, onde os indígenas, dadas as devidas semelhanças, são comparados a Adão e Eva. As terras “descobertas”, por conseguinte, são comparadas ao Jardim do Éden, pela sua grande riqueza natural, de fauna e de flora⁴. Os nativos a que Caminha se reporta são selvagens, mas, também, salváveis, pelo que se depreende de sua exortação ao Rei Dom Manuel: “E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseje acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim!”⁵.

Isto posto, a justificativa de que os habitantes das novas terras deviam ser cristianizados (ou trazidos de volta para a Fé, já que alguns os consideravam filhos de Deus que haviam se perdido de seus irmãos europeus) andaria de braços dados com as motivações que levavam à expansão territorial da Colônia pelos povos vindos, em sua maioria, da Ibéria.

O paraíso nos trópicos assinalado por Caminha não muito tarde estaria povoando o imaginário europeu com outros sentidos. O hábito nativo de andar nu despertou os olhares dos viajantes do Velho Mundo, que viam na intimidade um grande tabu. A partir do fim do século XVI as crônicas escritas sobre a América Portuguesa qualificariam os indígenas como luxuriosos e

³ A CARTA de Pero Vaz de Caminha. Disponível em <http://www.500anos.com.br/caminha.htm>. Acesso em: 22 de abr. 1999.

⁴ Uma visão sobre como os primeiros relatos escritos sobre a Terra de Santa Cruz, incluído o de Caminha, contribuíram para que, na Europa, se pensasse o Novo Mundo como um Édem ressignificado encontra-se em BETTENCOUT, L. *Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios*.

⁵ A CARTA de Pero Vaz de Caminha. Disponível em <http://www.500anos.com.br/caminha.htm>. Acesso em: 22 de abr. 1999.

pecadores. Alie-se a aversão às práticas antropofágicas dos índios do litoral, rotulados como verdadeiros canibais e sedentos de sangue. São representativos, aqui, os relatos do missionário calvinista Jean de Léry, publicado em 1580, do padre francês André Thevet e de Gabriel Soares de Souza, este último, escrito em 1587⁶.

A consciência cristã parecia abalada com as notícias chegadas à Europa sobre os costumes dos nativos, que não mais eram vistos com em inocência e simplicidade, mas, como as formas mais grotescas possíveis de humanidade, dada sua predisposição natural à luxúria e ao canibalismo. O paraíso tropical mais parecia, agora, um inferno verde e essa visão religiosa que oscilava entre o bem e o mal caracterizaria os escritos sobre os povos indígenas nos séculos posteriores⁷.

Laura de M. e Souza demonstraria, no estudo que estamos analisando, como os relatos ocidentais fariam com que o imaginário do Velho Mundo oscilasse, nos primeiros séculos da colonização, entre considerar as novas terras imersas de figuras do Édem Éden ou do Inferno. Para a autora,

A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edênicos elaborados pelos europeus caminharam juntas. Céu e Inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar, também o universo dos colonos e dando ainda espaço para que, entre eles, se imiscuisse o Purgatório. Durante todo o processo de colonização, desenvolveu-se, pois uma justificação ideológica ancorada na Fé e na sua negação, utilizando e reelaborando as imagens do Céu, do Inferno e do Purgatório⁸.

À medida que o sistema colonial ia se complexificando nas fimbrias da colônia portuguesa na América, índios, negros e posteriormente colonos se identificariam com as imagens edênicas ou demoníacas oriundas dos discursos dos viajantes e exploradores, mediados pelas idéias religiosas da época. Laura de M. e Souza nos adverte, ainda, que tais construções imagéticas não devem ser dissociadas do contexto global do fim da Idade Média e início da Época Moderna, caracterizada pelo abandono, na Europa, do trabalho servil (de base feudal) e adoção do trabalho assalariado, enquanto que nas colônias se alastrava o trabalho escravo. Para ela, “(...) a visão paradisíaca foi, neste momento histórico, instrumentalizada pelas camadas dirigentes, convertendo-se em chamariz de gente e em elemento constitutivo da ideologia colonizadora. Povoar a colônia significava, também, *purgar* a metrópole: não apenas dos elementos humanos doentes mas ainda das formas de exploração compulsória do trabalho (...)”⁹ [grifo nosso]. Por falar em purgação, um interessante tópico de análise desenvolvido pela autora remete à idéia de que a Colônia não seria somente céu ou inferno, mas, também, purgatório, onde os pecadores poderiam pagar suas dívidas até o crítico dia do Juízo Final. Parafraseando o discurso do jesuíta Antonil, podemos afirmar que nas novas terras se purgavam tanto o açúcar – gênero de exportação por excelência nos primeiros séculos da colonização – quanto as almas de quem punha os pés no mundo colonial, mesmo os degredados ou vindos da metrópole¹⁰.

Na Terra de Santa Cruz, ora edenizada, ora demonizada, as manifestações religiosas foram as mais diversas possíveis. Conforme apregoa Laura de Mello e Souza, “Traços católicos, negros

⁶ Citados por PARKER, R. *Corpos, prazeres e paixões*, p. 27-33.

⁷ A respeito de como as opiniões sobre a colônia portuguesa na América oscilaram no imaginário europeu dos primeiros séculos pós-chegada de Cabral, consulte-se SILVA, J. T. da. *O paraíso perdido: descrição e negação da terra descoberta*. Vale a pena conferir, também, BELUZZO, A. M. M. *A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo*, onde podemos encontrar tanto as impressões de alguns viajantes coloniais sobre os povos indígenas como uma discussão acerca da iconografia produzida a propósito de suas viagens.

⁸ SOUZA, L. de M. e. *O diabo*, p. 372.

⁹ *Idem*.

¹⁰ Cf. SOUZA, L. de M. e. *O diabo*, p. 72-85.

índigenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial”¹¹. Todavia, não se trata de um vaso quebrado cuja forma se ignora ou de longe é vislumbrado. Concordamos com a assertiva da autora, para quem “(...) toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, *vivência*”¹².

Foi esse sincretismo descrito nas páginas de *O diabo* que permitiu o aparecimento da cafuza Joana Mendes, do pedreiro Baltazar da Fonseca, do pardo Faustino de Abreu, da calundureira Luzia Pinta, da índia Sabina, de Adrião Pereira de Faria, de Maria Gonçalves Cajada – vulgo Maria Arde-lhe-o-Rabo – e de tantas outras *personas* dedilhadas pelo lápis de Laura de Mello e Souza. Coincidentemente, o elemento feminino aparece com mais ênfase nos processos inquisitoriais, confirmando um lugar-comum do Velho Mundo: o de que muitas mulheres sozinhas ou que trabalhavam para sobreviver eram acusadas de serem bruxas ou prostitutas. Na colônia portuguesa na América, “(...) dentre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor, ensinavam orações para prender homens, receitavam beberagens e lavatórios de ervas. Magia sexual e prostituição pareciam andar sempre juntas”¹³. Não queremos dizer, com isto, que era predomínio apenas feminino o uso de práticas mágicas ou feitiçaria na vida cotidiana. O sexo masculino também povoa, em *O diabo*, os relatos acerca dos denunciados ao Santo Ofício, muitos dos quais índios, negros ou mestiços.

O diabo foi escrito na metade dos anos 80 do século XX, época em que grandes transformações se processavam no cenário brasileiro. O regime de exceção que principiara com o movimento de 1964 começava a soltar seus lampejos, ainda que tímidos, de fraquejamento. Esses sinais ficaram perceptíveis durante o governo do General Ernesto Geisel (1974/1979), responsável pelo início da abertura política, que não pôde ser coroada em sua administração. Avançaria pelo mandato do General João Batista Figueiredo (1979/1985), desembocando na eleição para a Presidência – ainda indireta – de Tancredo Neves e José Sarney. A fatídica doença de Tancredo, que o levaria à morte, fez com que Sarney assumisse a cadeira presidencial em 1985. A abertura política somente seria rematada com a Assembléia Constituinte, a promulgação da Constituição Federal de 1988 e as eleições diretas de 1989, que levariam Fernando Collor de Mello ao Planalto. Entrementes, alguns fatos marcaram a cena dessa gradual abertura, como a extinção do AI-5 e mesmo a campanha das Diretas Já¹⁴.

Pari passu à abertura política, também os intelectuais brasileiros começaram a imergir na abertura das ciências e das letras a novas abordagens. As Ciências Humanas e Sociais, em particular, viam-se inundadas pelas influências da Terceira Geração da Escola dos Annales, de origem francesa, cujo maior emblema era a história das mentalidades. Diferentemente da

¹¹ *Idem*, p. 97-8. Se nas novas terás pertencentes à Monarquia Ibérica o sincretismo era, até certo ponto, tolerado, assistiremos, entre o Período Medieval e os inícios da Modernidade a uma incorporação gradativa de elementos pagãos ou folclóricos em relação ao Cristianismo na Europa. Portanto, as práticas cristãs vivenciadas pelas camadas populares eram desprovidas do conhecimento dos dogmas e dos significados reais da liturgia e até dos sacramentos; com o cordão umbilical ainda ligado a um universo mágico, o homem comum “(...) distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada”. Cf. SOUZA, L. de M. e. *O diabo*, p. 91.

¹² Cf. SOUZA, L. de M. e. *O diabo*, p. 98-9.

¹³ *Idem*, p. 241. A respeito de como se construíram determinadas noções e representações sobre o corpo feminino, ainda na Colônia, consultar *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, de Mary Del Priore. Outro estudo que aparece no bojo das discussões mais coevas sobre a história da mulher e que a relaciona às imputações de feitiçaria ou atos ilícitos é *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*, de Emanuel Araújo.

¹⁴ Cf. FAUSTO, B. *História do Brasil*, p. 488-527.

primeira e segunda gerações dos *Annales*, que existiram sob o apanágio de Lucien Febvre e Marc Bloch (a primeira) e depois Fernand Braudel (a segunda), a terceira geração ou fase se caracterizava pela fragmentação intelectual e mesmo institucional¹⁵. Procurava-se, como as demais fases, lançar luzes que pudessem nortear a resolução de problemáticas de pesquisa. A ênfase recaía, agora, nos temas ligados ao cotidiano e às representações, de onde partiam premissas capazes de fazer com que amor, morte, família, infância, bruxaria, loucura, mulher, homossexualidade, corpo, vestuário, lágrimas e alimentação, verdadeiros “recortes minúsculos do todo social”, se tornassem motes de estudos historiográficos¹⁶. Num artigo em que já desconfiava da validade do conceito e do uso das *mentalidades*, Jacques Le Goff – um dos representantes da Terceira Geração – afirmava a abertura dessa corrente teórica a saberes como a Etnologia, a Sociologia e mesmo a Psicologia Social. Além de definir alguns pressupostos conceituais, Le Goff afirmou, a propósito, que “o nível da história das mentalidades é aquele do cotidiano e do automático, é o que escapa aos sujeitos particulares da história, porque revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento é o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm em comum”¹⁷.

Porém, é digno de nota ressaltar que houve um certo descompasso entre o ritmo com que se propagaram as mentalidades, – surgidas nos meados dos anos 60, e suas chegadas ao Brasil. Segundo Ronaldo Vainfas, estas, somente aportaram com rigor na historiografia brasileira a partir de meados dos anos 80. Ao contrário do que pensam os críticos mais pungentes dos *Annales* no Brasil – que vêm num “suposto atraso de país de ‘terceiro mundo’ “a maior razão para uma “defasagem” entre o Velho e o Novo Mundo –, esse *aportar* deu-se somente nessa época graças a obstáculos como o constrangimento infundido pelo regime militar na política editorial do país e mesmo nas Humanidades, o apego às filosofias da história de cunho marxista nas universidades e a incipiência dos cursos de pós-graduação na área de história, a que podemos excetuar o da USP¹⁸. Gostaríamos de sustentar, também, que, malgrado possa parecer que os *Annales* tivessem predominância total sobre os historiadores brasileiros da década de 80 em diante, como se fosse mesmo uma espécie de monopólio, tendências historiográficas de origem extra-França também fincaram suas raízes pouco a pouco. Trata-se das obras do italiano Carlo Ginzburg, dos ingleses Keith Thomas e Edward Thompson e dos norte-americanos Robert Darnton e Natalie Zemon Davis¹⁹. Não poderíamos deixar de reportar-nos, também, à renovação e crítica aos paradigmas do saber ocidental proposta por Michel Foucault e também da Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss²⁰, também com tentáculos ancorados entre a comunidade de historiadores do Brasil.

Essas influências, francesas ou não, estão presentes no transcorrer de *O diabo*. Entretanto, é notável o predomínio do que, até então, era chamada de “história das mentalidades”, proveniente da Terceira Geração da Escola dos *Annales*. Jacques Le Goff, Emannel Le Roy Ladurie e mesmo Michel Foucault – que elaborou algumas de suas obras ao mesmo tempo em que se desenrolavam os trabalhos dessa geração dos *Annales*, sendo considerado, por isso, como um dos precursores do que hoje conhecemos como História Cultural –, são citações correntes no texto de Laura de Mello e Souza. Se uma das matrizes teóricas da autora é a das *mentalidades*, uma inspiração mais do que aparente em seu escrito é a do historiador Carlo

¹⁵ Cf. REIS, J. C. *Escola dos Annales – a inovação em História*, p. 112-3.

¹⁶ Cf. VAINFAS, R. *História das mentalidades e história cultural*, p. 137.

¹⁷ Cf. LE GOFF, J. *As mentalidades: uma história ambígua*, p. 71.

¹⁸ Cf. VAINFAS, R. *História das mentalidades e história cultural*, p. 158-9.

¹⁹ *Idem*, p. 143.

²⁰ Cf. REIS, J. C. *Escola dos Annales - a inovação em História*, p. 123-25 e VAINFAS, R. *História das mentalidades e história cultural*, p. 134.

Ginzburg, cujas obras – como *O queijo e os vermes* e *Os andarilhos do bem*²¹, em suas versões francesas – são citadas em vários pontos de *O diabo*. Algumas das personagens coloniais, cujas histórias de vida são desenhadas por Laura de M. e Souza, chegam a ser comparados com o moleiro friuliano Menocchio – objeto de estudo de Ginzburg em *O queijo e os vermes* –, dada a sua capacidade extraordinária de criticar os dogmas da Igreja Católica e as atitudes de enriquecimento ilícito dos clérigos. É o caso do baiano Isidoro da Silva, que foi acusado e preso pelo Santo Ofício por acusações de heresia nos anos 20 do século XVIII. Encaminhado para a Inquisição de Lisboa, foi considerado leve suspeito na fé em 1732, após o que foi condenado a cumprir degredo de três anos no Bispado de Miranda.

A autora chega a falar de *Menochios caboclos* ao referir-se a vários depoimentos de colonos, negros, índios, cafuzos ou mamelucos que, por ocasião de seus processos, deixavam patente críticas ferrenhas ao “edifício da fé e da religião” católica romana, a exemplo do que fez o moleiro do Norte da Itália no final do século XVI²². Assim, a chave explicativa de Laura de M. e Souza para entender a religiosidade popular na colônia portuguesa é a da circularidade cultural, que Carlo Ginzburg problematizou em sua obra, com destaque para *O queijo e os vermes*. Para a autora não existiram práticas rituais exclusivamente cristãs, africanas, indígenas ou judaicas no Brasil Colonial. Existiram religiosidades populares sincréticas, mestiças, onde não se podiam distinguir ou separar os elementos desta ou daquela cultura. Um exemplo desta circularidade cultural, que tomamos emprestado de Laura de Mello e Souza para o desfecho deste texto, é o da bolsa de mandinga. Embora esta remetesse, nos albores da colonização, aos africanos trazidos para a colônia e nesta escravizados, a partir do século XVIII passaria a designar “uma forma específica de talismã que reunia práticas européias, africanas e, de certa forma, também indígenas”²³, o que mais uma vez nos remete à circularidade da cultura.

A lição que *O diabo* nos quer passar é que, embora o projeto colonial português fosse o de transmigrar o mundo ibérico para os trópicos, pelo menos no plano da religiosidade o que aconteceu foi o fato de diversos tipos de cultos – desde os de origem nativa até os católicos, afros e judaicos – estarem convivendo e se contaminando mutuamente nos três primeiros séculos de ocidentalização²⁴ do Novo Mundo, cujas práticas refletem-se até hoje na religiosidade (mestiça) brasileira.

Referências

- 500 Anos do Brasil. Disponível em <http://www.500anos.com.br/caminha.htm> Acesso em: 22 de abr. 1999
- ARAÚJO, E. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.
- BELLUZZO, A. M. de M. A lógica das imagens e os habitantes do Novo Mundo. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.) *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 47-58.
- BETTENCOURT, L. Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.) *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 39-46.
- DEL PRIORE, M. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.
- FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: Edunesp, 1998.

²¹ Cf. SOUZA, L. de M. e. *O diabo*, p. 88, 102-3, 115, 117, 124, 132, 213, 294, 334 e 365.

²² *Idem*, p. 132.

²³ *Idem*, p. 210-13.

²⁴ Estamos tomando o conceito de *ocidentalização* tal como problematizado em GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço e A colonização do imaginário*.

- GINZBURG, C. *O Queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GINZBURG, C. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GRUZINSKI, S. A Colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (sécs. XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOLANDA, S. B. de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil*. 6.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- LE GOFF, J. As mentalidades: uma história ambígua. In: _____. e NORA, P. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- PARKER, R. *Corpos, prazeres e paixões*. Rio de Janeiro: Best-Seller, 1999.
- REIS, J. C. *A Escola dos Annales: A Inovação em História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- SILVA, J. T. da. O paraíso perdido: descrição e negação da terra descoberta. In: _____. *América Barroca: tema e variações*. São Paulo: FFLCH/USP, 1991. p. 38-52.
- SOUZA, L. de M. e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- VAINFAS, R. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, C. F. & _____. (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 127-62.