

OS SACRAMENTOS DE INICIAÇÃO E O CATOLICISMO NO BRASIL COLONIAL (*)

Geraldo Antônio Coêlho de Almeida

INTRODUÇÃO

A sabedoria popular, com muito acerto, consagrou o adágio de que quem bem começa já realizou metade da obra. Isto não vale apenas para os empreendimentos materiais. Também das realizações tipicamente humanas da vida, bem que sempre passíveis de mudanças imprevistas no decorrer de sua consolidação estrutural, o êxito ou fracasso vai depender quase sempre da orientação básica que o processo respectivo tiver tomado em sua fase inicial. Procede daí a constatação de que toda tentativa de compreensão de um processo qualquer, dentro do âmbito diversificado da paisagem humana, não pode prescindir de uma busca constante dos condicionamentos que marcaram o seu começo e das linhas que orientaram o seu desenvolvimento no passado. Em suma, nenhuma realidade humana pode ser isolada de sua história, mesmo quando uma atração imperiosa pelo futuro ou o desejo de apagar uma sensação solidária de

culpa com os ascendentes tenham levado os homens a esquecerem de seu passado.

Nos dias atuais, os líderes católicos brasileiros começam a pressentir que não se podem continuar embalando indefinidamente na doce ilusão de ser o Brasil o maior país católico do mundo, mesmo porque até o insuficiente critério das percentagens estatísticas, a cada década que passa, vai acusando um decréscimo relativo no número daqueles que nominalmente se declaram católicos. Vêem também esses líderes que não podem simplesmente deixar-se levar pela inércia da correnteza, nem se contentar com uma simples atividade de conservação das estruturas eclesásticas.

É por isso que, já há algumas décadas, a parte mais consciente de nossa Igreja vem tentando, num esforço constante, sensibilizar a massa amorfa dos católicos para que, ao dar uma nova feição a sua vivência cristã, possam constituir-se, no seio da sociedade onde atuam, em um fator de progresso, no sentido pleno do termo, e não de alienação.

(*) O presente trabalho foi apresentado como Dissertação de Licenciatura, na Faculdade de Teologia Cristo Rei.

Em consonância com estas preocupações, metas são fixadas, planos são estabelecidos e novas estruturas, criadas. Muitas vezes, porém, estas providências não passam de receitas importadas ou pré-fabricadas, que não surtem efeito. É por isso que quando vencem os prazos muitas metas já se transformaram em palavras vazias, planos tecnicamente exequíveis se tornaram impraticáveis e promissoras estruturas se esterilizaram numa burocratização amordaçadora.

No desapontamento dos fracassos surge felizmente a dúvida de que talvez os planos pequem por irrealismo, pois para o conhecimento da realidade de um povo não é suficiente, ainda que necessário, um levantamento de suas características atuais. Certas deformações e peculiaridades só se explicam mediante um retorno às suas raízes mais remotas.

É nessa perspectiva que se situa e se justifica um certo afã que atualmente anima uma série de pesquisas históricas sobre os fatos que marcaram o nascimento e o crescimento do Cristianismo no Brasil, Cristianismo que, por mais de trezentos anos, ficou circunscrito exclusivamente à forma católica, já que a presença de outras denominações cristãs apenas a partir da segunda década do século XIX começou a ser tolerada no país.

Este nosso estudo não tem a pretensão de ser considerado uma pesquisa histórica, no rigor científico do termo. Mas, nos limites de um trabalho escolar, quer-se colocar dentro desse campo.

O objetivo que visamos ao empreender esse trabalho, foi deter-

minar o papel que os sacramentos de iniciação desempenharam na formação cristã do povo brasileiro considerado a partir dos três grupos principais que constituem o arcabouço étnico-cultural, onde, mais tarde, grupos de outras procedências e representando outras vivências vieram inserir-se.

A razão dessa escolha se radica no interesse de detectar no período mais determinante de nosso passado religioso, não só os condicionamentos, como também as linhas principais da pastoral sacramentária, responsáveis por um tipo característico de cristianismo que bem pode ser chamado de Catolicismo Brasileiro.

O material utilizado, em sua maior parte, é constituído por documentos coevos, publicados em revistas especializadas ou em edições críticas. Mas, foram também consultados vários ensaios de autores contemporâneos. Entre as obras de que mais nos servimos, merece destaque a Coleção dos "Anais da Biblioteca Nacional", a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a série de estudo jesuítico intitulada "Monumenta Brasiliae".

Nas citações, predominam os documentos escritos por jesuítas e, em consequência disso, a maior ênfase é dada à atividade missionária entre os índios. Esta aparente discriminação se explica pelo fato de terem sido os documentos jesuítos mais numerosos do que os de qualquer outro grupo, dentro do panorama eclesiástico da época. Já quanto à preferência pela pastoral indígena, a razão é simples: o trabalho pastoral com os índios foi o mais assíduo e o mais bem organi-

zado, daí constituir-se para nós num campo significativo para o estudo, um exemplo privilegiado de atividade evangelizadora da Igreja missionária, cujas características, com as devidas correções, podem ser estendidas analogicamente aos outros grupos em questão. Ainda no que se refere aos índios, é bom notar que as chamadas missões do Paraguai ou dos Sete Povos não foram consideradas neste estudo por dois motivos: primeiro, porque elas, na época, não estavam subordinadas ao Regime Português, ao qual nos restringimos; segundo, porque elas exigiriam, dada a sua complexidade, um tratamento que nos obrigaria a ultrapassar os limites dessa pesquisa.

Os fatos considerados se situam, com ligeiras flutuações, dentro de um período que vai da segunda metade do século XVI até o fim do século XVIII. Não houve preocupação de sistematizá-los rigorosamente, nem, muito menos, a pretensão de esgotar o assunto. Apenas foram utilizados os textos que julgamos mais significativos.

A estruturação do tema inclui, inicialmente, um capítulo sobre o sentido e evolução do núcleo sacramentário, conhecido sob a denominação de Iniciação Cristã, e sua importância na implantação do Cristianismo; trata-se, em seguida, dos antecedentes étnico-cultural-religiosos (embora assistematicamente), bem como da ação e distribuição dos ministros da Igreja, os quais se incumbiam da pastoral sacramentária, no tempo do Brasil-Colônia; abordam-se, depois, os vários elementos que, numa maior ou menor intensidade, constituíam o conjunto iniciatório que, de fato,

atuou na formação cristã do povo brasileiro; finalmente, procura-se confrontar cada grupo etnicamente diferenciado com o sacramento do batismo, buscando, ao mesmo tempo, detectar, na vivência cristã de cada um, o resultado que o tipo de pastoral desenvolvido, ressalvadas as limitações de tempo, pessoas e lugar, conseguiu produzir no Brasil.

Para não sobrecarregar o texto, preferiu-se acrescentar, sob a forma de apêndice, alguns documentos ou parte deles, julgados importantes para contextualizar ou secundar algum juízo emitido no decorrer da exposição; as citações, em português, são apresentadas na ortografia moderna; algumas citações, porém, são feitas na língua em que se encontram, por ser difícil conseguir uma tradução fiel para textos tão antigos redigidos em língua vulgar.

I — OS SACRAMENTOS DA INICIAÇÃO E A IMPLANTAÇÃO DO CRISTIANISMO

Se acompanharmos a Tradição Cristã, ao longo dos séculos, partindo dos relatos dos Atos dos Apóstolos até chegarmos aos dias atuais, vamos encontrar, ao lado da proclamação do Evangelho, embora com variável insistência, a presença constante de um núcleo sacramental, onde o batismo ocupa sempre o lugar de destaque.

Esse conjunto formado pelo Batismo, Confirmação (ou Crisma) e Eucaristia, nos primeiros séculos da Igreja, era ministrado aos adultos, como etapas conjugadas de um processo global de iniciação nos mistérios salvíficos de Cristo, ao mesmo tempo que marcava o in-

gresso do neófito na assembleia daqueles que no mundo visibilizam a salvação que o Filho, mediante a consumação de uma vida de doação total, conquistou junto ao Pai, para os homens de todos os lugares e de todas as épocas.

Mais tarde, por exigências práticas (p. ex.: a rarefação das sedes episcopais em relação à multiplicação dos núcleos religiosos, longe dos centros maiores), a Confirmação, parte do rito iniciatório que competia ao bispo, foi sendo reservada para ser oportunamente conferida, mais tarde, dando-lhe por isso uma existência cada vez mais destacada do Batismo e gerando, para os teólogos, uma dificuldade peculiar na compreensão da natureza deste sacramento, ainda hoje não totalmente elucidada. Pois, é a Confirmação a plenificação do Batismo? É o sacramento do engajamento cristão? Ou, simplesmente, como se começou a insinuar, a partir da difusão dos batismos de crianças, é um sacramento que marca a transição entre a infância e a adolescência, o sacramento da maturidade cristã?

Sabe-se, porém, que o Oriente não conhece o seccionamento entre Batismo e Confirmação. Também não é fácil encontrar, no Novo Testamento, textos que mencionem explicitamente o segundo sacramento (1). Contudo, escapa do âmbito deste trabalho a preocupação de estabelecer os limites claros entre os dois primeiros sacramentos, mesmo porque, tanto na forma anterior, como na correspondente à sistemática septiforme, já, a partir

do Concílio de Florença (1431--1447), oficialmente estabelecida na doutrina da Igreja (2), permanece, embora nem sempre consiga realizar-se, uma referência ao caráter iniciatório, o que implica uma proclamação do Evangelho e uma adesão na fé.

É bem verdade também que nem todas as Igrejas apresentavam uma prática uniforme na administração do Batismo. Podemos, porém, partindo da tradição litúrgica, estabelecer as linhas mestras do conjunto da "Iniciação". Para isso, muito pode contribuir o estudo da "Tradição Apostólica" de Hipólito. Acompanhando, pois, os pontos principais de um resumo desse documento feito pelo Pe. Bernard Rey, podemos dizer que, segundo Hipólito, o conjunto iniciatório é concebido como uma entrada progressiva na comunidade eclesial, e esta iniciação, que desabrocha na Eucaristia, é assegurada por toda a comunidade, evidentemente incluindo nela também os leigos. A apresentação do batizando ao bispo é feita por um leigo (padrinho), que pode assumir uma parte da instrução do catecúmeno. Na noite de Páscoa, o diácono desce com o futuro batizado até a piscina para a ablução que acompanha a confissão de fé trinitária. Ao sair do banho, o batizado recebe das mãos de um padre uma unção de óleo. Depois ele é introduzido no interior da igreja, onde o bispo lhe impõe a mão, invocando sobre ele o Espírito Santo, e lhe dá o ósculo da paz.

A intervenção do bispo sela a cerimônia, após a qual o novel

(1) Cfr. Bernard Rey, O. P., *La situation actuelle de la Confirmation et ses exigences*, in *CATÉCHISTES*, 82 (1970), p. 117.

Os textos referentes à Confirmação, geralmente apresentados, são: At. 8, 15-17; 19, 5-6.

(2) Cfr. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, 1955, 695.

cristão se aproxima, pela primeira vez, da Eucaristia da comunidade (3).

A "Tradição" fala de uma segunda unção, mas há fortes indícios para se supor que tal menção não reflita a realidade litúrgica daquela época e seja uma simples alteração do texto. Caso contrário, seria um rito particular da Igreja Romana, já que as demais igrejas não conhecem esta dupla unção.

Esta relação a que aludimos acima acentua o valor da unidade fundamental desta celebração que alguns escritores antigos chamam simplesmente batismo. Assim Tertuliano, embora no seu tratado "De Baptismo" pareça admitir uma distinção, ao falar da unção pós-batismal e da imposição das mãos para a recepção do Espírito Santo (4), contudo, em outros escritos, denomina a celebração global, simplesmente com o nome de batismo. "Nesta época, as denominações particulares concernentes ao rito final administrado pelo bispo não visam explicitamente um segundo sacramento. O conjunto da iniciação que se encaminha para a Eucaristia forma um único mistério, celebrado com diferentes ritos, onde cada um deles não faz senão exprimir um aspecto da totalidade" (5).

Sem querer entrar nas questões próprias do sacramento da Confirmação, porque perseguimos outro objetivo, gostaríamos, no entanto, de lembrar aqui uma recomendação do Concílio Vaticano II que, seguindo a trilha dos estudos históricos mais recentes, recomenda

uma revisão dos ritos, para visibilizar melhor a relação desse sacramento com todo o conjunto iniciatório: "Seja revisto também o rito da confirmação para mais claramente aparecer a íntima conexão deste sacramento com toda a iniciação cristã. Por esse motivo, é muito conveniente que a renovação das promessas do batismo preceda a recepção deste sacramento..." (Constituição "De Sacra Liturgia", n. 71).

O núcleo sacramental, atualmente desdobrado nos sacramentos do Batismo, Crisma e Eucaristia, constitui, como vimos, o que na Igreja se denomina "Iniciação Cristã". Não se deve entender "iniciação", aqui, como se fosse uma primeira introdução, uma espécie de "Moral" da vida cristã, assim como se fala de "Iniciação ao Direito", "Iniciação à Filosofia", etc. O que se deseja salientar, de fato, é que estes sacramentos representam a "admissão à plena participação no Mistério de Cristo", com cuja recepção, no termo de sua preparação catecumenal, o fiel inicia sua trajetória como um membro ativo e autêntico da Igreja, perfeitamente apto a viver plenamente a vida de Cristo (6). Há também uma introdução — um anúncio da Salvação (Kerigma) e uma conveniente explicação dos principais mistérios de nossa fé e das exigências que ela comporta (catequese). O que se deseja acentuar, porém, ao lembrar também este aspecto, é que a mera administração do Batismo e, muito menos, dos outros sacramentos, por si sós, não bastam para ex-

(3) Cfr. Bernard Rey, O. P., op. cit., p. 119.

(4) Cfr. Tertuliano, De Baptismo, trad. de U. Zilles, PUC, Porto Alegre, 1972, p. 10-11.

(5) Bernard Rey, O. O., op. cit., p. 119.

(6) Cfr. J. M. Tillard, Principes pour une catéchèse sacramentelle vraie, *Nouv. Revue Théologique* (1962), p. 1048-1051.

plicitar a quem os recebe a realidade do Mistério Salvífico, ao qual mesmo assim, paradoxalmente, se referem. Com isso também não se pretende silenciar as deformações que uma visão marcadamente sacramentalista e a prática compulsória do Regime de Crisandade acarretou para a desfiguração da Igreja. Nestas situações o Batismo quase que perde sua função de sinal na adesão livre de uma pessoa ao mistério salvífico de Cristo, para ser um instrumento automático de admissão num determinado sistema social, do qual o cristianismo é considerado um elemento integrante. O Batismo, assim, passa a ser antes um sinal indicador de um conjunto de obrigações e deveres, inclusive políticos, que a explicitação subjetiva da participação no mistério pascal.

Mas se ainda hoje podemos atribuir boa parte do aumento numérico dos católicos a uma espécie de inércia, fruto de impulsos intermitentes da ação missionária em épocas privilegiadas, no decorrer da História da Igreja, não podemos afirmar, com a mesma facilidade, estar esta prática apoiada nos ensinamentos oficiais dos Pastores e na compreensão progressiva da função destes sacramentos por parte dos teólogos.

Nos primórdios da Igreja, quando o anúncio do Evangelho estava circunscrito praticamente aos limites do Povo Judeu, o batismo era administrado sem maiores delongas preparatórias, imediatamente após a confissão de fé cristã que se resumia na afirmação "Jesus é Senhor" (1 Cor. 12, 3) ou "Jesus é o Filho de Deus" (1 Jo. 4, 15).

Mas, se para batizar os judeus, já introduzidos na fé por toda a pedagogia preparatória do Antigo Testamento, bastava esta simples confissão, o mesmo não iria acontecer em relação aos pagãos. Com efeito, tão logo a Igreja começou a se expandir no meio dos "povos gentios", foi sendo necessária uma certa preparação catecumenal, cada vez mais dilatada, conforme a experiência ia sugerindo.

Segundo J. Betz, citado por Casiano Floristan, "com isso se atenda especialmente à instrução na fé cristã e, sobretudo, à formação do 'ethos' cristão, conforme a exigência neo-testamentária, de que o afastamento penitencial da corrupção do mundo e a conversão crente a Cristo constituíam o pressuposto necessário para o batismo (Mc. 10, 16; Mt. 28, 20, At. 2, 38). Outra motivação fundamental era a convicção de que a Igreja era a comunidade dos santos. Tudo isso conduziu ao catecumenato. A preparação doutrinal e moral para o batismo se realizava em duas fases: o catecumenato e a ação batismal mesma" (7).

São Justino, que nasceu no primeiro decênio do segundo século e morreu mártir no ano de 165, já fala em sua "Primeira Apologia" de uma instituição pré-batismal.

"A quantos estejam convencidos e creiam na verdade dos ensinamentos por nós expostos, e prometam viver segundo estas máximas, é ensinado a rezar e a pedir com jejuns a Deus a remissão dos pecados cometidos; e com eles rezamos e jejuamos também nós. Então

(7) Casiano Florestan e Manuel Useros, Teologia de la Acción Pastoral, BAC, Madrid, 1968, p. 401.

são por nós conduzidos ao lugar onde está a água e são regenerados da mesma maneira em que fomos regenerados nós: no nome do Pai de todos e Senhor Deus, do Senhor Nosso Jesus Cristo e do Espírito Santo lhes realizam a lavagem na água..." (8).

Porém é mais provável que só no final do século II tenha sido estabelecido um catecumenato regular. Lá pelos anos 220, Hipólito nos descreveu um catecumenato organizado que durava três anos. Havia uma prova inicial de admissão ao mesmo, baseada na conduta moral e na intencionalidade do candidato. Os catecúmenos tomavam parte na liturgia da palavra e na oração. Mais tarde passavam por uma outra prova e, desde então, eram considerados "electi" ou "competentes" (9). Vejamos, pois, nas próprias palavras de Hipólito (Cfr. "A Tradição Apostólica", cap. 20), como as coisas se desenrolavam desse ponto para a frente:

"Quando forem eleitos e postos à parte aqueles que devem receber o batismo, examine-se a vida deles: têm vivido piamente durante seu catecumenato, têm honrado as viúvas, visitado os doentes, praticado as boas obras? — Se aqueles que os têm acompanhado dão testemunho de que se comportam desta maneira, ouçam o Evangelho. A partir do dia em que foram escolhidos, se lhes imponham as mãos cada dia e se exorcizem. Ao aproximar-se do dia em que serão

batizados, o bispo exorcize cada um deles para provar se estão puros. Se há algum não puro, afaste-o; ele não ouviu com fé a palavra, porque o Estrangeiro (o demônio) está ainda sempre escondido nele. Advirta-se àqueles que vão ser batizados que tomem um banho e se lavem no quinto dia da semana. Se uma mulher estiver no seu período regular (menstruação), seja afastada, e se batize noutro dia. Os que devem receber o batismo, jejem na sexta-feira e no sábado. No sábado o bispo reúne todos no mesmo lugar e os convida a orar e dobrar os joelhos. Impondo-lhes as mãos, esconjure a todo espírito estrangeiro que se afaste e que não retornem outra vez para perto deles. Quando o exorcismo tiver terminado, sobre o rosto, e depois de ter assinalado a fronte, ouvidos e nariz deles, faça-os levantarem-se. Passar-se-á toda a noite em vigílias, fazendo-lhes leituras e instruções..." (10).

Segue uma descrição pormenorizada das cerimônias do batismo, às quais já nos referimos ligeiramente, um pouco mais acima.

Mas, com o tempo, o número dos candidatos foi pouco a pouco aumentando. No século IV, pode-se mesmo falar de grandes massas que postulavam o ingresso na Igreja. Com isso a duração do catecumenato se reduz e seu vigor vai-se enfraquecendo. Contudo, ainda nesta época, o catecúmeno participava, durante a Quaresma, de uma série de reuniões, baseadas

(8) Guido Bobio, *Iniziazione al Padri*, vol. I, p. 155.

(9) Cfr. C. Florestan e M. Useros op. cit., p. 402.

(10) Guido Bobio, op. cit., p. 276.

na explanação da fé cristã e da ética correspondente. Havia uma entrega e uma devolução do "símbolo" ao qual, em Roma, se acrescentavam o Evangelho e o Pai Nosso (11).

A partir da época de Constantino e Teodósio, os cristãos, de minoria clandestina e perseguida, passam a ser a maioria, que com prestígio crescente povoa o Império. O número de adultos que se prepara para o batismo começa a escassear. Por outro lado, o desenvolvimento de certas correntes teológicas (principalmente a doutrina do pecado original) e a pressuposição de que os nascidos em ambiente cristão, ao atingirem a idade conveniente, iriam espontaneamente querer continuar na Igreja (mesmo porque isto era considerado um grande bem), fizeram com que o batismo de crianças se constituísse um recurso normal e compulsório, na prática sacramentária da Igreja. Antecipava-se para a criança, com o rito do batismo, a sua participação no Mistério de Cristo, Mistério esse que a família e a comunidade circunstante iriam encarregar-se de manifestar-lhe com o tempo, através de palavras e ações, até que o conferimento de outros sacramentos iniciatórios viessem solicitar-lhe uma adesão pessoal, que, de fato, as circunstâncias tornavam-na praticamente automática.

Com a conversão dos povos bárbaros, embora a Igreja devesse novamente ministrar o batismo a adultos, com freqüência, porém, a evangelização pré-batistal era muito sumária, bastando, não raro, a conversão dos chefes, para se desencadear a adesão quase concomi-

tante das massas, sem excluir, em alguns casos, outras formas externas de pressão, tanto política como militar.

A instrução posterior que esses povos recebiam, refletia, sem o devido discernimento, muito mais certos aspectos particulares que as Igrejas, donde os missionários provinham, tinham elaborado, do que as linhas fundamentais da mensagem cristã. Típico e clássico é o caso da disciplina penitencial elaborada pelos monges irlandeses e depois difundida na Europa Continental, onde eles desenvolveram uma intensa atividade missionária.

É assim que vamos desembocar em plena Idade Média com o conjunto de ritos, antes planejado para uma quaresma, pelo menos agora concentrado em uma única cerimônia, cheia de repetições e anacronismos, já que boa parte dos elementos antigos, então conservados, era inadequada para o batismo de criança. E, para agravar a situação, esse amontoado de gestos amalgamados não incluía as leituras e a catequese. Além disso, acentuou-se a separação entre o Batismo, a Crisma e a Eucaristia, desaparecendo, desta forma, o profundo sentido da iniciação total cristã (12).

Foi apenas em 1614 que o "Rituale Romanum" conseguiu fixar dois tipos diversificados de cerimônias: o ritual de adultos, pouco usado, e o de crianças, invariável até o Concílio Vaticano II (13).

Já aquela instituição catecumenal dos tempos antigos, com duração até o século VIII, mais ou menos, tinha por objetivo a "catequese", ou seja, "o ensinamento

(11) Cfr. C. Florestan e M. Useros, op. cit., p. 402.

(12) *Ibidem.*

(13) *Idem.*, p. 402.

elementar e completo do conjunto básico da doutrina cristã: seu conteúdo estava baseado no Símbolo; o ensino se apoiava na Escritura e, em particular, no Antigo Testamento. Porém, o que ali se buscava não era uma mera instrução e sim uma autêntica conversão no caminho de Jesus Cristo. Assim se conseguia dar uma instrução moral adequada às exigências dos catecúmenos..." (14).

Mas, no século XVI, época dos grandes descobrimentos, quando o Cristianismo começa a ser implantado em Terras Brasileiras, a Europa cristã assistia à derrocada, final de um processo de decadência, cujas raízes se perdem na Alta Idade Média: perturbava-se com o surgimento de grupos reformadores consistentes que se destacavam da Igreja Oficial e se preparava para enfrentá-los com uma contra-reforma. Essa reação aos desafios teológico-morais, bem como aos problemas trazidos pelo Renascimento artístico e cultural, se consubstanciou nos decretos emanados pelo Concílio de Trento e na fundação de novas Ordens religiosas.

A Península Ibérica, de que Portugal é parte integrante, um pouco por sua localização geográfica, um pouco por ter suas atenções voltadas para as conquistas transoceânicas e para o lucrativo comércio de especiarias delas decorrente, permanecia um tanto à margem de todo o processo de transformação religioso-cultural que afetava profundamente a vida de muitos outros povos e nações do continente.

Em Espanha e Portugal, no entanto, instituições como a "Santa

Inquisição" e a "Ordem de Cristo" estavam em pleno vigor e seu caráter inibitório e controlador ia determinando a forma de cristianismo que o Estado se encarregava de implantar nas Colônias, ao mesmo tempo que conseguia filtrar as influências julgadas deletérias, provenientes do exterior.

É de um ambiente assim, mais medieval do que renascentista, adepto da contra-reforma, sem ter antes passado pelos movimentos reformistas, que irão surgir não só os dirigentes cuja ação colonizadora tentará dar uma forma à amalgama de etnias e culturas, que vão confluindo no Novo Mundo, como também os missionários que se esforçarão para reunir, à sombra exclusiva da Religião Católica, pessoas que se encontram em estágios religiosos tão disparatados.

Esta nossa pesquisa, destinada a estabelecer, a partir dos primórdios iniciatórios da implantação do cristianismo em terras brasileiras, as linhas motrizes e as deformações estruturais de nossa atual prática católica, ficaria incompleta se não dedicasse um capítulo, ainda que um tanto genérico, à caracterização dos povos que deram consistência ao substrato humano sobre o qual atuou a ação sacramentária, responsável pelo produto religioso de que, mais adiante, iremos ocupar-nos. É isto o que vamos fazer agora.

II -- OS ANTECEDENTES ÉTNICO-CULTURAL-RELIGIOSOS

Quando se considera a massa humana que foi o objeto das preocupações e cuidados da Igreja Católica em seus esforços iniciais

(14) Idem, p. 403.

de implantação em terras brasileiras, vamos encontrar os mesmos elementos que, com atribuições e participação diferentes, compuseram o substrato étnico-cultural de nossa nacionalidade: o português, o índio e o africano.

O primeiro, bem que por muito tempo inferior em número, constituía, mercê de seu estágio mais adiantado de civilização, o elemento informador (e também deformador) de todo o processo. O próprio Catolicismo, objeto deste estudo, aqui chegou com ele, como um componente inseparável de sua bagagem vivencial e, por esse motivo, teve que pagar o tributo de aparecer aos olhos dos conquistados como um parceiro, embora involuntário, das exorbitâncias praticadas por aqueles que, professando sua fé, não agiam conforme seus ensinamentos.

Os índios, habitantes da terra e seus legítimos possuidores (bem que disso não tivessem consciência política), se encontravam em um estágio de civilização bem primitivo. Havia, sim, diferenças entre uma tribo e outra, mas nenhum dos grupos aqui encontrados se aproximava do grau de civilização alcançado pelos Incas do Peru, ou pelos Astecas do México. Sua cultura não passava da pedra polida. Em matéria religiosa eram muito simples. Pelo menos assim o pensavam os missionários que lhes anunciaram a fé cristã. Atualmente os estudos antropológicos chegam a uma opinião diferente. Mas, seja como for, as crendices dos índios não constituíam o obstáculo maior à obra evangelizadora.

O português, que já desde o século XV se tinha fixado em vá-

rios pontos da África Negra, logo ao empreender, de forma regular, o povoamento e colonização do Brasil, começou a perceber, depois de certas experiências negativas, que os índios não iriam desempenhar adequadamente o papel de parceiros na atividade agrícola que aqui pretendiam desenvolver. Principalmente no cultivo da cana-de-açúcar, a lavoura mais rendosa da época, para cujo plantio as terras férteis da costa ofereciam amplas possibilidades e cujo comércio florescente aconselhava uma mão-de-obra mais estável.

Trazer da África os braços escravos para o cultivo da terra foi, então, a solução que aflorou mais espontaneamente, ainda mais que nem mesmo a Teologia punha em dúvida a legitimidade de tal recurso. Aliás, a estratégia missionária até o favorecia. Pois não eram os negros pagãos? — Então, fazendo-os escravos dos cristãos em vez de deixá-los com os Sobas da África, eles iam ter a oportunidade de alcançar a Salvação, pertencendo à Igreja Católica, já que "extra Ecclesia nulla salus"! Ainda mais que o próprio rei de Portugal não deixava de assinalar, nos documentos mais importantes que emanavam, ser a propagação da fé o principal objetivo de suas conquistas. Pois então, se aos naturais da terra se acrescentarem também os pagãos africanos, a colheita espiritual só pode ser maior, além de que semelhante procedimento iria certamente redundar em proveito da Fazenda de Sua Majestade!

Estas rápidas pinceladas não são suficientes para explicar certos rumos que, ainda bem cedo, a iniciação cristã começou a trilhar

entre nós Convém, pois, caracterizar melhor cada um dos três elementos, embora com isso não pretendamos fazer nenhum tratado de Antropologia.

Como é natural, vamos começar pelo português.

II. 1 — O PORTUGUÊS, UM POVO AVENTUREIRO

Já notamos acima que a posição geográfica privilegiada da Península Ibérica, em relação às outras regiões do Continente, concorria para que Espanha e Portugal, à semelhança dos países balcânicos e da Rússia, se constituíssem em "territórios-ponte pelos quais a Europa se comunicava com os outros mundos" (15).

Portugal, com certa verdade, foi chamado de "Jardim da Europa à beira-mar plantado". Não foi, porém, a agricultura que o celebrou, foi o mar, pois bem cedo ele sentiu mais inclinações pelos caminhos desconhecidos do Oceano do que pelas lides rotineiras do cultivo da terra, que, aliás, para ser jardim, exigia muitos esforços e, como depois de fato aconteceu, muito suor de mouro escravo.

Fiel a essa vocação, seus marinheiros, pouco a pouco, foram avançando para o Sul e assim as costas ocidentais do Continente Negro iam-se tornando familiares aos europeus.

Entre as façanhas ligadas ao povo lusitano, destacam-se: a superação do Cabo das Tormentas, o Descobrimento do Caminho Marítimo para as Índias, a Posse do Brasil

e a primeira viagem de circunavegação do globo, por Fernão de Magalhães, embora a serviço do Rei da Espanha, além de várias outras descobertas menores. Navegador, marinheiro, conquistador de Terras são facetas de uma mesma característica que marcou os homens lusos dos séculos XV e XVI. Diz Gilberto Freyre:

"A precoce ascendência das classes marítimas e comerciais na economia e na política portuguesa resultou igualmente da extraordinária variedade de contatos marítimos e de estímulos comerciais. A princípio, os grandes agentes de diferenciação e autonomia foram os Cruzados. Os aventureiros vindos do Norte e que no Condado Portucalense se constituíram em aristocracia militar e territorial. Um deles, em fundador mesmo da monarquia. — Mas esse elemento se estratificou depois em camada conservadora..." (16).

Enquanto a aristocracia rural, mais por vantagens econômicas, pendia para os lados de Castela, foi a classe comercial marítima que, em Lisboa e no Porto, sustentou o sentimento nativista, assegurando ao País a sua necessária autonomia. Acentuando-se a política dos reis, se inclinou para "a burguesia mercantil e para o povo das cidades" (17).

Já em relação à colonização do Brasil, aconteceu um fenômeno um pouco anacrônico: por um lado, sua descoberta estava perfeitamente sintonizada com o programa

(15) Cfr. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Livraria José Olympio Editora, Rio, 1969 (5.ª ed.), p. 3.

(16) Gilberto Freyre, *Casa Grande e Sen-*

zala, vol. I (Col. Documentos Brasileiros, n.º 36), Livraria José Olympio Editora, Rio, 1946 (5.ª ed.), p. 358.

(17) *Idem*, p. 358-359.

comercial e marítimo, inaugurado por Vasco da Gama; por outro lado, porém, a política colonizadora a ser nele implantada iria repetir os métodos já então suplantados da colonização aristocrática e agrária, experimentados no território reconquistado aos mouros (18). Desta forma, o País que quase não viveu o feudalismo, iria desenvolver, em terras americanas, uma intrincada estrutura de tipo quase feudal, formada por Capitánias, Sesmarias, Senhores de engenho, cujos traços se conservam ainda nos nossos dias, sob a tão caracterizada forma do "coronelismo".

Esse sistema, pelas profundas implicações que representou na estruturação sócio-político-econômica de toda a vida do Brasil-Colônia, significou para a Igreja, quer sob o aspecto de antagonismo com a ação missionária dos jesuítas, quer sob a forma de proteção incômoda aos capelães e párcos das zonas rurais, um notável embaraço no desempenho de sua missão evangelizadora. Pois, ora era ocasião de um desperdício desproporcionado de energias missionárias, ora, um sorrateiro amolecedor da função crítica e orientadora que a Igreja deve exercer no processo da sociedade em construção.

Mas, como quer que seja, àquela precoce propensão para o mar que fez do português, antes de tudo, um aventureiro (em detrimento da assídua dedicação ao trabalho rotineiro do campo), devem-se acrescentar ainda outros traços, que também lhe são próprios. Sobre todos, destaca-se um acentuado personalismo que, conforme Sérgio

Buarque de Holanda, "parece constituir o traço mais decisivo na evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais" (19). A fruidão das instituições e a falta de coesão social seriam derivações diretas dessa atitude básica de auto-suficiência: "pois em terra em que todos são barões, não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida".

Outra característica marcante, observada em toda a Península Ibérica, mas de forma acentuada em Portugal, é a ausência do princípio de hierarquia e a exaltação do prestígio pessoal, em relação ao privilégio. Assim, também a nobreza devia competir e buscar o mérito. É bem verdade que, tornando-se mais acessível, ela favoreceu a mania geral de fidalguia e, com isso, a repulsa pelo trabalho organizado e pelas atividades utilitárias (20).

Sérgio Buarque de Holanda chega a uma conclusão paradoxal, depois de analisar esses traços no ibérico português:

"A vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes igualmente peculiares. As ditaduras e o Santo Ofício parecem constituir formas tão típicas de seu caráter como a inclinação à anarquia e à desordem" (21).

Este tipo de obediência difere bastante dos princípios medievais e feudais da lealdade. É uma obediência cega, elevada, algumas vezes, a virtude suprema entre todas. Pessoas cuja exaltação extrema da personalidade não tolera compro-

(18) Idem, p. 359.

(19) S. B. de Holanda, op. cit., p. 4.

(20) Cfr. S. B. de Holanda, op. cit., p. 3-11.

(21) Idem, p. 11.

missos, só podem conceber um tipo de disciplina, "a que se funda na excessiva centralização do poder e na obediência".

Ainda conforme Sérgio Buarque, os jesuítas foram os que melhor representaram esse princípio da disciplina pela obediência:

"Mesmo em nossa América do Sul, deixaram disso exemplo memorável com suas reduções e doutrinas. Nenhuma tirania moderna, nenhum teórico da ditadura do proletariado ou do Estado totalitário, chegou sequer a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que conseguiram os padres da Companhia de Jesus em suas Missões" (22).

De fato, quem lê a "Conquista Espiritual" do Padre Ruiz de Montoya, dificilmente chegará à conclusão diferente.

É preciso retomar um aspecto já ligeiramente apontado em outro lugar: o caráter aventureiro da colonização portuguesa na América. Sérgio Buarque delinea muito bem o problema. "Trabalhador e Aventureiro" constitui a tipologia básica de seu livro "Raízes do Brasil". São duas éticas opostas: "uma busca novas experiências, acamoda-se ao provisório e prefere descobrir a consolidar; outra, estíma a segurança e o esforço, aceitando as compensações a longo prazo" (Cfr. Antônio Cândido, Prefácio da 5.^a edição de Raízes do Brasil, p. XVI). Aventureiros, sem apreço pelas virtudes da pertinácia e do esforço, os portugueses conseguiram, apesar de tudo, realizar no Brasil uma obra de que o metódico holandês,

por exemplo, não seria capaz. Mesmo com desleixo e certo abandono, "o português manifestou um elevado grau de adaptabilidade", necessário para enfrentar situações tão diversificadas, graças a seu espírito de aventura. A lavoura de cana seria, assim, uma forma de ocupação aventureira do espaço, "não correspondendo a uma civilização tipicamente agrícola", e sim a uma conformação um tanto primitiva ao meio. Tal processo está marcado por uma baixa capacidade técnica e uma boa dose de docilidade às condições naturais. O recurso à escravidão, quase um corolário necessário desse estado de coisas, acentuou ainda mais a ação dos fatores que se chocavam com o espírito de trabalho, matando no "homem livre a necessidade de cooperar e organizar-se, submetendo-o, ao mesmo tempo, à influência amolecedora de um povo primitivo" (Cfr. Antônio Cândido, obra citada, p. XVI).

Assinala-se ainda como uma componente típica de extraordinária plasticidade social do português a ausência quase completa de qualquer orgulho de raça. Isso em parte se explica pelo fato de os portugueses, já ao tempo do descobrimento, serem um povo de mestiços. No povoamento da Colônia, essa predisposição integradora iria desempenhar um papel muito importante na composição étnica do povo brasileiro, num processo iniciado à sombra da Casa Grande e descoberto depois numa série infindável de cruzamentos que talvez já tivesse determinado um tipo racial mais uniforme se novas levas de colonos brancos não tivessem aportado ao País, a partir dos começos

(22) *Ibidem*.

do século XIX. Naturalmente que essa integração racial não se realizou em decorrência da mútua aceitação de parceiros racial e socialmente distintos, mas, antes, como uma espécie de entropia, resultante da prepotência sexual dos senhores sobre índias ingênuas e escravas e indefesas. Buscava-se o prazer, mas, em conseqüência, vinham os filhos, aceitos complacentemente nos limites indefinidos da família patriarcal. Não obstante todas as restrições éticas que a difusão de um costume tão relaxado possa ter merecido na época, o certo é que as relações sociais no Brasil saíram lucrando. A revelia dos princípios cristãos, criou-se para a Igreja do Brasil um campo propício à sua ação igualitária, paternal e ecumênica, embora, na ocasião, outras circunstâncias impedissem a sua concretização.

Estas notas já são suficientes para esboçar uma imagem aproximada do colonizador português, no Brasil, nos séculos XVI e XVII. Vejamos agora como se apresentava o habitante primitivo da terra.

II. 2. — O HABITANTE NATIVO

Os portugueses, quando aportaram oficialmente ao Brasil, pela primeira vez, em 1500, ficaram um tanto abismados com os habitantes que, nas praias de Porto Seguro, os receberam, entre curiosos e desconfiados.

Pero Vaz de Caminha registrou, com uma riqueza de pormenores, as impressões que os selvagens lhe causaram durante os poucos dias dessa primeira aproximação. Assim

fala, começando pela descrição dos dois primeiros que foram apresentados ao capitão:

“A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos, andam nus sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir, nem mostrar suas vergonhas, e estão cerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto...”

“Os cabelos seus são corredios e andam tosquiados de tosquia alta...”

“...E segundo o que a mim e a todos parece, esta gente não lhe falece outra cousa para ser toda cristã que entenderam-nos, porque assim tomaram aquilo que nos viam fazer como nós mesmos, por onde pareceu a todos, que nenhuma idolatria têm; e bem creio que Vossa Alteza aqui mandar quem mais entre eles devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E, para isso, se algum vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar, porque já então terão mais conhecimentos, de nossa fé pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais ambos hoje comungaram...”

E finaliza Caminha, depois de descrever a vegetação, as águas, o clima da suposta Ilha:

“...em tal maneira, é graciosa, que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo por bém das águas, que tem; porém o melhor fruto, que nela se fazer me parece que será salvar esta gente e esta deve ser a principal semente que

Vossa Alteza em ela deve lançar..." (23).

É interessante notar que, três anos depois, num ato notorial lavrado em Lisboa aos 20 de maio de 1503, por Valentim Fernandes, cuja cópia, em latim, pertence à Biblioteca de Stuttgart, vamos encontrar uma descrição bastante fiel do selvagem brasileiro:

"Os habitantes desse mundo não têm fé, nem religião, nem idolatria, nem conhecimento algum do seu Criador, nem estão sujeitos a leis ou a qualquer domínio, mas apenas ao Conselho dos Velhos: nada têm como próprio, mas tudo lhes é comum, salvo as mulheres, andam todos completamente nus e nem homens nem mulheres cobrem as partes vergonhosas, afora em alguns dias festivos em que uns pintam os corpos de várias cores, outros cobrem-se, depois de ter untado o corpo, com penas de aves de cores variadas e os restantes atam ao corpo grandes penas à maneira de aves. Os homens são de cor parda, de cabelos negros longos e corridos, não crespos como o dos Etiopes, posto que habitem no mesmo paralelo, de estatura pequenos, tendo buracos no queixo e além disso diversos na face onde colocam pedras e ossos a título de ornatos. Todos os homens são imberbes e às mulheres arrancam-lhes os pelos mas alguns trazem uma barba pintada..." (24).

Em vários outros documentos dos primeiros anos do descobrimento, os habitantes da Ilha de Vera Cruz ou Terra de Santa Cruz ocupam um lugar de destaque. Temos, por exemplo, a carta que Américo Vespúcio enviou a Lourenço de Medici em 1504, falando de sua viagem às terras do Brasil, na Expedição Exploradora de 1501. Os índios nela são descritos com abundância de pormenores, embora algumas conclusões sobre seus usos e costumes não passem de projeção fantasiosa, como aquela afirmação de que os selvagens não são caçadores: "pela presença na terra de leões, ursos e inumeráveis serpentes".

Temos ainda o Diário de Navegação de Pero Lopes de Souza, que, em 1530, veio ao Brasil na Primeira Expedição Colonizadora, comandada por seu irmão, Martim Afonso de Sousa. Aí se acrescentam, aos relatos anteriores, outras observações sobre os habitantes do Sul, muito mais tristes e desconsolados que os demais.

Para não nos alongar na citação dos documentos referentes aos habitantes do Brasil no século XVI (25), vamos-nos ater apenas a três: Viagens ao Brasil, de Hans Staden, publicado em 1557, na cidade de Marburgo, Alemanha; Tratado da Terra e Gente do Brasil, de Fernão Cardin, escrito em fins do século XVI, mas publicado, pela primeira vez, em 1625, na coleção de Samuel Purchas e, finalmente, Derrotero General de la Costa del Brasil, de Gabriel Soares de Souza (Manuscrito del siglo XVI).

(23) Cfr. Theresinha de Castro, História Documental do Brasil, Distribuidora Record, Rio, 1968, p. 18-26.

(24) Cfr. Valentim Fernandes, Ato Notorial, in Theresinha de Castro, op. cit., p. 31-32.

(25) Cfr. ainda, José de Anchieta e os primeiros aldeamentos na Bahia, Nóbrega e João Ramalho, in Theresinha de Castro, op. cit., p. 53-57.

O livro de Hans Staden compreende principalmente o resultado de suas observações durante o tempo em que ficou prisioneiro entre os Tupinambá, localizados entre São Vicente e Rio de Janeiro. As observações de Hans Staden, portanto, se reduzem aos Tupinambá.

ASPECTO EXTERIOR: “É uma gente bonita de corpo e de feição, tanto os homens como as mulheres iguais à gente daqui; somente são queimados do sol, pois andam todos nus..., desfeiam-se com pinturas..., arrancam a barba pela raiz..., fazem furos na boca e nas orelhas... e se enfeitam de penas...”

Os nomes provisórios são de animais ferozes, que conservam até matar um inimigo. Cada um recebe os nomes dos inimigos que matar.

“As mulheres pintam-se por baixo dos olhos e por todo o corpo, do mesmo modo que os homens. Deixam crescer os cabelos e não têm enfeites especiais...”

“Seus nomes são de pássaros, peixes e frutas. Recebem o nome dos escravos que seus maridos matarem”. Dão à luz sem parteira. O primeiro que estiver perto, homem ou mulher, as acode logo. Carregam seus filhos às costas, envolvidos em panos de algodão e assim com eles trabalham.”

Vamos continuar com a descrição de Hans Staden, porém resumindo-a, embora com o cuidado de ser o mais fiel possível.

MORADIA E ALIMENTAÇÃO. Suas cabanas são situadas onde a água e a lenha não fiquem longe.

O mesmo, quanto à caça e à pesca. Quando devastam um lugar, mudam-se para outro. Cada aldeia possui um certo número de cabanas, que raramente vão além de sete. Em cada cabana mora um certo número de famílias, possuindo cada casal um certo espaço, com fogo próprio. No espaço interior, entre uma cabana e outra, está o lugar para a matança dos prisioneiros. Em torno do agrupamento costumam construir cercas de pau-a-pique, feitas de troncos rachados de palmeira.

O fogo obtém-se por fricção.

Dormem em redes de fios de algodão. Não gostam de sair à noite para satisfazerem suas necessidades, por medo ao diabo a que chamam ingange (anhangá, o ser errante).

Alimentam-se de caça, pesca e mandioca. Como tempero usam sal, embora algumas tribos o desconheçam, e pimenta. Usam uma bebida feita de mandioca, fermentada em grandes potes.

COSTUMES. “Não têm regime especial, nem justiça. Cada cabana tem um chefe, que é o seu principal. Geralmente é alguém que se distinguiu na guerra e por isso é mais ouvido do que outro, quando se trata de novas guerras. No mais, não vi direito algum especial entre eles, senão que os mais moços prestam obediência aos mais velhos... Prestam obediência também aos chefes das cabanas, e o que estes mandarem fazer, executam sem constrangimento nem medo e somente por boa vontade”.

A maior parte deles tem uma só mulher; outros têm mais. Mas alguns dos seus principais têm 13 ou 14 mulheres. “Contratam os

casamentos de suas filhas, ainda crianças, e logo que elas se fazem mulheres, cortam-lhes o cabelo da cabeça, riscam-lhes nas costas marcas especiais e lhes penduram ao pescoço uns dentes de animais ferozes". Quando o cabelo estiver crescido e as incisões, cicatrizadas, entregam as filhas a quem as deve possuir, sem outra cerimônia especial... "Homem e mulher procedem decentemente e fazem seus ajuntamentos às ocultas".

"Não há divisão de bens entre eles... suas riquezas são penas de pássaros e quem tem muitas é que é rico. Quem traz pedras nos lábios, entre eles, é um dos mais ricos. Cada casal tem sua plantação de raízes..."

A sua maior honra é prender e matar muitos inimigos... O mais nobre entre eles é aquele que conta mais nomes desta espécie.

CRENÇA. "Têm a sua crença em um fruto que cresce como abóbora e do tamanho de um pote (cabaça). Oco como é atravessam-lhe um pau. Fazem-lhe depois um orifício à guisa de boquilha e lhe deltam umas pedrinhas dentro, para que chocalhe. Com isso tangem quando cantam e dançam e lhe chamam **TAMMARAKA**" (Tamaracá). É um instrumento só dos homens e cada um tem o seu. "Há entre eles alguns indivíduos a que chamam Paygi (Payé, pajé) e que são tidos por adivinhos. Estes percorrem uma vez por ano o país todo, de cabana em cabana, asseverando que têm consigo um espírito que vem de longe, de lugares estranhos e que lhes deu a virtude de fazer falar todos os tamaracás que eles queiram e o poder de alcançar tudo que se

lhes pede. Cada qual quer que esse poder venha para o seu chocalho; faz-se uma grande festa, com bebidas, cantos e adivinhações e praticam muitas cerimônias singulares. Depois marcam os adivinhos um dia para uma cabana que mandam evacuar, e nenhuma mulher nem criança pode ficar lá dentro. Ordenam em seguida que cada um pinte o seu tammaraka de vermelho, enfeitando-o com penas, e o mande para eles lhe darem o poder de falar..." Uma vez todos reunidos procede-se aos ritos com presentes, defumação, voz simulada, exortação para a guerra, etc. Mal o Pajé tem transformado em ídolos todos os chocalhos, toma cada qual o seu: chama-o seu filho e lhe levanta uma pequena cabana, na qual deve ficar. Dá-lhe comida e lhe pede tudo que precisa, tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus. São estes os seus deuses.

É interessante observar, a essa altura, que os jesuítas, mais tarde, vão continuar pensando que os índios não tinham religião nem ídolos. Mas, apesar do que foi dito acima, parece que também Hans Staden não estava muito seguro, pois afirma:

"Com o Deus verdadeiro, que criou o céu e a terra, eles não se importam e acham que é coisa muito natural que o céu e a terra existam. Também nada sabem de especial do começo do mundo. Dizem que houve, uma vez, uma grande enchente em que se afogaram todos os seus antepassados e que alguns se salvaram em uma canoa, outros em árvores altas, o que eu

penso deve ter sido o dilúvio” (26).

O Pe. Fernão Cardin, no seu pequeno trabalho intitulado “Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil”, escrito em 1584, emite uma opinião muito semelhante a respeito da religião dos índios, embora com alguns pormenores esclarecedores. Começa com a notícia do dilúvio:

“Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia... porque dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens, e que somente um escapou em riba de um Janipapa, com uma sua irmã que estava prenhe, e que destes dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação.”

“Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do Céu, nem se há pena nem glória depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra coisa senão bailar; e têm grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como

aconteceu já muitas vezes; não o adoram; nem a alguma outra criatura, nem têm ídolos de nenhuma sorte, somente dizem os antigos que em alguns caminhos têm certos postos, onde lhe oferecem algumas coisas pelo medo que têm deles, e por não morrerem. Algumas vezes lhe aparecem os diabos ainda que raramente, e entre eles há poucos endemoninhados”.

“Usam de alguns feitiços e feiticeiros, não porque creiam neles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por lhes parecer que há neles divindade, e mais o fazem por receber saúde, que por outro respeito” (27).

Segue a narração de Cardin, falando dos feiticeiros, a que chamam Caraiá, Santo ou Santidade. Este costuma realizar algumas coisas estranhas como ressuscitar um vivo que se faz de morto:

“Traz após si todo o sertão enganando-os e dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes, e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc., porque com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os panicus ir às roças trazer os mantimentos...” (28).

Esta “santidade” deveria desempenhar um papel muito importante entre os índios, pois todos os tratadistas da época a ela se referem

(26) Hans Staden, Viagens ao Brasil, versão do texto de Marburgo, de 1557, por Alberto Löfgren, Officina Industrial Graphica, Rio, 1930, p. 131-170.

(27) Cfr. Fernão Cardin, Tratado da Terra

e Gente do Brasil (Introdução e Notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolpho Garcia), Editores J. Leite & Cia., Rio, 1925, p. 161-162.

(28) Idem, p. 163.

com abundância de dados, acentuando sua pregação itinerante e embusteiradamente messiânica.

O Padre Cardin trata ainda da recepção chorosa dos hóspedes; dos casamentos; modo de comer, beber, vestir e dormir; moradias; amor extremado aos filhos; vício do fumo; colaboração nos trabalhos agrícolas — mutirão; enfeites; bailes e cantos; recursos lúdicos das crianças; luto e sepultamento; instrumentos de trabalho e armas de guerra.

O grande observador, que foi Cardin, fala das várias etapas e ritos em que se desdobravam as cerimônias solenes da matança dos inimigos. Vê-se, então, que a temida antropofagia não era uma forma macabra de alimentação, mas, antes, um modo refinado de vingança, ao qual, com frequência, estava ligada a iniciação dos nossos guerreiros que, com o efeito adquiriam um nome e, em muitas tribos, a aptidão para se tornar marido. Tudo decorria em meio a cantos, danças e bebedeiras, com a participação ativa de todos os membros da aldeia. Cada um desempenhava um papel determinado. Também a carne era distribuída de acordo com um certo critério. A vítima era tratada com certas regalias e sua maior preocupação era morrer como valente, desejando que seus amigos se vinguem de sua morte mais tarde (29).

O tratado de Cardin inclui também uma lista das tribos até então conhecidas. Dez delas falavam praticamente a mesma língua. Era com estas que os jesuítas mantinham comunicação. Começa com os Potiguara, da Paraíba, passa

pelos Tupinambá, Caeté, Tupini-quim, Tamoio, Carijó, etc. Nomeia ainda várias “nações tapuias”, chamando à atenção para eventuais particularidades na moradia, vestuário, língua, etc. Assim conclui:

“Todas estas setenta e seis nações de Tapuias, que têm as mais delas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indômita, são contrárias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portugueses: somente certo gênero dos Tapuias que vivem no Rio São Francisco e outros que vivem mais perto são amigos dos Portugueses, e lhes fazem grandes agasalhos quando passam por suas terras. Destes há muitos cristãos que foram trazidos pelos Padres do sertão, e aprendendo a língua dos do mar que os Padres sabem, os batizaram e vivem muitos deles casados nas aldeias dos Padres, e lhes servem de intérpretes para remédio de tanto número de gente que se perde, e somente com estes tapuias se pode fazer algum fruto; são por serem muito andejes e terem muitas e diferentes línguas dificultosas. Somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo às mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar, e servindo de intérpretes fará algum fruto ainda que com grande dificuldade pelas razões acima ditas e outras muitas” (30).

Gabriel Soares de Sousa, autor do “Derrotero General de la Costa del Brasil”, é, talvez, o escritor mais

(29) Idem, p. 181-194.

(30) Idem, p. 205-206.

pormenorizado e completo de todos aqueles que, no século XVI, trataram das coisas do Brasil. Assim o consideraram Varnhagen, Oliveira Lima, Calógeras, Rodolfo Garcia, Afrânio Peixoto, Pirajá da Silva, José Honório Rodrigues e outros.

O livro aqui indicado permaneceu inédito até o século XIX, quando Varnhagen o publicou em português. Estamos servindo da 1.^a edição do manuscrito espanhol, encontrado na Biblioteca de Madrid por Cláudio Gauns, em 1955. O livro abrange as "Memórias" Histórico-Cosmográficas, que estão distribuídas em 74 capítulos e "Memoria y Declaracion de las Grandezas de la Bahia de todos los Santos, su fertilidad y notables partes", com 193 capítulos. A maior parte das observações do autor não interessa aos fins deste trabalho. Algumas, porém, merecem registro, porque completam as opiniões dos autores até agora citados:

"...No adoran deidad alguna ni tienen conocimiento del verdadero Dios, solo si saben que hay vida y muerte: Creense quanto les dicen, de suerte que son la Gente mas barbara y estolida que Dios ha criado: Tienen mucha gracia para hablar, especialmente las mugeres: son muy compendiosas y muy copiosas em su orar; pero faltanles tres letras del Abecedario, que son F, L y R grande o dobrada, cosa a la verdad muy notable, porque si no tienen F es porque no tienen Fe en Deidad alguna, ni aun los

(31) Gabriel Soares de Souza, Derrotero General de la Costa del Brasil y Memorial de las Grandezas de Bahia (Manuscrito del Siglo XVI), Ediciones de Cultura Hispanica, Madrid, 1958, p. 240.

nascidos y doctrinados por los PP. de la Compania adoran a Dios Nuestro Señor ni guardan verdad y lealtad a ninguna Persona que les haga bien. Si no tienen L em su pronunciacion es por no tener Ley alguna que guardar ni preceptos para gobernarse, sino aquella que quiere el antojo y capricho de cada uno: No tienen R grande o dobrada em su pronunciacion, porque no tienen Rey que los rija y a quien obedezcam, ni guardan subordinacion a nadie ni aun los Padres a los hijos, sino que cada uno vive a su modo gusto..." (32).

"Son los Tupinambas tan luxuriosos, que no hay torpeza que no cometan, pues de tierna edad, ya se dan a mugeres e muy mugeres; porque las viejas desestimadas ya y repudiadas de los hombres grangean a estos niños com regalos y mimo enseñandoles a hacer lo que ellos no saben, sin dejarlos de dia ni de noche..." (33).

Gabriel Soares, que era Senhor de Engenho e possuía muitos escravos índios, certamente terá constatado pessoalmente a capacidade do índio em aprender as artes mecânicas, pois nesse ponto não lhes poupa elogios e chega a considerá-los aptos para a Ordem Franciscana:

"Son hombres enxutos muy ligeros para correr, y saltar, extremados marineros pues puestos en Navios, o Canoas navegan que hacen bolar los barcos: Aprenden qualquiera cosa que les enseñan los blan-

(32) Idem, p. 242.

cos como no sean cosas de cuentas e sentido, porque para esto son muy barbaros... Su condicion es buena para Frayes Franciscanos, pues quanto tienen es comun a todos los que quieran usar..." (34).

Praticamente não usamos outras fontes para caracterizar os índios da costa do Brasil, no primeiro século do descobrimento, senão documentos da época. Bem sabemos que estudos recentes reformaram muitas daquelas observações ingênuas dos cronistas e historiadores do passado. Acontece que o relacionamento do civilizado com os índios, principalmente através da ação missionária, se baseava naqueles pressupostos, já que não lhes era possível, na época, empreender estudos mais científicos. Acresça-se a isto o fato de que o trabalho dos etnólogos modernos são também baseados nesses relatos, como é o caso de Métraux, em seu livro "La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupy-Guarani", publicado em Paris em 1928.

Mais tarde, quando os jesuítas empreenderam a catequese do Norte do Brasil, ou então, organizaram as famosas missões do Paraguai, muitas outras características seriam ainda descobertas no proceder ordinário dos indígenas, bem como algumas impressões apressadas de primeira hora, modificadas.

Uma correção importante que, contudo, precisa ser feita é a respeito do lugar de Tupã, na cosmogonia dos Tupi. A interpretação que os jesuítas fizeram desse termo

e a sua utilização para significar a noção de Deus foi apressada e incorreta. As pesquisas de Métraux ressaltam que Tupã nada mais era do que uma entidade mítica dos Tupinambá, um personagem de segunda categoria que, em sucessivas transformações, passou a objeto de nenhum culto. Além disso, conforme assinala Artur Ramos, sua área de discriminação parece ter sido restrita. Foi uma criação dos Tupi das costas do Brasil e dos Guarani do Paraguai. As pesquisas de Nimuendajú entre os Apopocuva-Guarani modernos mostram que estes índios atribuíam a Tupã um papel análogo ao do mito de Thevet, cronista francês, que esteve no Rio com Villegaignon, sobre cuja obra Métraux se baseou (35).

Outro ponto a salientar é a crença dos Tupi-Guarani na existência da terra sem mal ou "da terra onde não se morre". Em suas migrações os Tupi-Guarani dizem ir à procura de uma "terra onde não se morre".

Diz ainda Artur Ramos que os Guarani modernos vivem sempre na expectativa da próxima destruição do mundo, com o pensamento voltado para "a terra sem mal" (36).

Estes elementos até aqui apresentados são já suficientes para se tomar uma imagem aproximada, embora bastante incompleta, dos costumes, crenças, qualidades e defeitos do grupo étnico, com o qual a Igreja desenvolveu a sua mais intensa atividade evangelizadora, durante todo o período correspondente à fase Colonial.

(33) Idem, p. 246.

(34) Idem, p. 249.

(35) Cfr. Arthur Ramos, Introdução à Antropologia Brasileira, vol. I (Col.

Estudos Brasileiros), Livreria Edit. da Casa do Estudante do Brasil, Rio, 1951 (2.ª ed.), p. 86-87.

(36) Idem, p. 99.

Vejamos agora os principais traços do numeroso grupo dos africanos para cá trazidos como escravos, que, apesar de todas as condições adversas criadas por essa instituição abominável, constitui hoje um dos três pilares principais, sobre os quais, bem ou mal, se articula a integração social do povo brasileiro, integração essa entendida aqui em seus aspectos mais humanos, aquela que consegue subsistir, mesmo à revelia das desigualdades chocantes, geradas pela estratificação multissecular de uma estrutura de injustiças e desumanidades.

II. 3. — O NEGRO ESCRAVO E SUAS CRENÇAS

Logo que se proclamou a República, o Ministro da Fazenda, Rui Barbosa, movido, conforme Gilberto Freire, por motivos ostensivamente econômicos, mandou queimar os arquivos da escravidão (Cfr. Circular n.º 29, de 13 de maio de 1891, do Ministro da Fazenda). Com isso, o trabalho dos pesquisadores se tornou muito difícil.

O recurso à escravidão negra se consolidou no Brasil tão logo os colonizadores portugueses perceberam não ser possível apoiar-se com segurança na colaboração do trabalho indígena para o bom êxito da florescente e rendosa lavoura da cana-de-açúcar.

Os índios, além de resistirem às exigências do trabalho árduo e monótono dos engenhos, contavam com a enérgica proteção dos missionários jesuítas, que iam conseguindo do Rei de Portugal leis cada vez mais restritivas ao seu cativo. Já em 1565 se proibe o cativo do Tupinambá. Uma lei de

20 de março de 1570 veda a escravidão dos índios, salvo em guerra justa, feita com licença do Governador. Ainda, em 1594 uma outra lei estabelecia que a natureza de guerra justa só poderia ser definida por provisão particular de El-Rei. Naturalmente que a mera publicação desses documentos não acarretava um cumprimento pleno de suas prescrições. Basta lembrar que, no século seguinte, os jesuítas foram expulsos quatro vezes do Estado do Maranhão (na época separado do resto do Brasil), por quererem fazer cumprir as leis em defesa dos índios. De qualquer forma, porém, os Senhores de engenho não encontravam sempre o caminho desimpedido para realizar seus propósitos predatórios. Além do que, seja em decorrência das contínuas guerras, seja por causa das doenças contraladas em contato com o branco, seja, ainda, pelas freqüentes fugas para o sertão, o certo é que, nas vizinhanças do Litoral, a presença do índio foi-se tornando cada vez mais rara. Um documento jesuítico de 1611 diz que “as 40.000 almas que houve nas aldeias da Bahia estavam reduzidas, em 1592, a 400”.

Diante de tais fatos e considerando que a escravidão dos africanos já pertencia aos costumes portugueses, mesmo antes do descobrimento do Brasil (37), nem se chegou a discutir a sua legitimidade: foi só alguém começar, para o exemplo passar a ser seguido por todos aqueles que dispunham de algum capital, sem excluir, naturalmente, o clero e as ordens religiosas, jesuítas inclusive.

(37) Em 1541, Damião de Góis estimava em dez ou doze mil os escravos entrados em Portugal de Nigúcia.

Os primeiros escravos provinham da Guiné e o próprio rei tomou a iniciativa de mandá-los em seus navios. Em seguida, muitos armadores se especializaram no tráfico que ia encher os engenhos do Brasil de escravos, provenientes de vários pontos da África.

Vieram sudaneses; angolanos; bantus; minas; nagôs; daomanos; fulas; haussás; mandingos e muitos outros. Segundo Gilberto Freire que, para isso, se apóia em vários outros estudiosos do assunto, tais como Nina Rodrigues, salienta que a colonização africana no Brasil se fez principalmente com elementos bantus e sudaneses: Gente de áreas agrícolas e pastoris, sendo "os sudaneses da área ocidental, senhores de valiosos elementos de cultura material e moral, próprios uns e outros adquiridos e assimilados dos maometanos" (38).

Estes súditos de Alá tiveram, mais tarde, bastante influência política e religiosa entre os negros do Brasil. Por detrás de várias revoltas de escravos vamos encontrar os sudaneses maometanos. O movimento de 1835, na Bahia, foi um destes. Nesta época, os ambientes escravos de lá experimentavam um grande ardor religioso. Escravos conhecedores do Alcorão ousavam mover oposição à religião de Cristo dos Senhores da Casa Grande: "Faziam propaganda contra a missa católica dizendo que era o mesmo que adorar pau e aos rosários de Cristo com a cruz de Nosso Senhor, opunham os seus de cinquenta centímetros, noventa e nove contas de madeira, terminando com uma bola em vez de cruz" (39).

Os escravos maometanos que vieram para o Brasil receberam a denominação geral de "Muculmi" ou "Malê", na Bahia, e "Alufé", no Rio de Janeiro. Na verdade, essa denominação encobria vários grupos distintos, tais como os Mandinga, os Fula, os Haussá e outros. Deixando de lado as características próprias de cada grupo, vamos-nos fixar apenas no elemento religioso comum:

"O Islamismo dos Negros Malês do Brasil sempre esteve eivado de práticas religiosas africanas, fenômeno que se iniciou no próprio Sudão. Adoravam Alá, Olorum-Uluá (sincretismo de olorum dos Ioruba e Alá) e Mariana (a mãe de Deus)" (40).

Não admitiam cultos de imagens ou ídolos como os outros Negros Sudaneses. "No entanto, não se separavam dos seus talismãs ou mandingas e sempre foram tidos como feiticeiros ou mandingueiros" (41). Seus sacerdotes exerciam uma ilimitada influência sobre os adeptos. Chamavam-se *alufás* e o principal deles, *leman* ou *lmano* (corruptelas de El iman).

As práticas litúrgicas constavam de vários atos: a reza (*salah*); a circuncisão (*kola*) praticada quando o menino atingia os doze anos; o jejum anual (*assumy*), que coincidia com a festa do Espírito Santo dos Católicos e durava toda uma luação, seguindo 60 dias de descanso e mais 10 de penitência. Substituíam a impossível peregrinação a Meca, pela celebração do "bairam", quando sacrificavam um

(38) Gilberto Freire, *Casa Grande e Senzala*, vol. II, cfr. supra nota 16, p. 519.

(39) Idem, p. 520.

(40) A. Ramos, op. cit., p. 329.

(41) Ibidem.

cordeiro, terminando a cerimônia com um "salah" público (42).

Convém notar ainda a recitação diária do "tecebá", espécie de rosário contendo três séries de 33 contos cada uma. Na primeira série repete-se 33 vezes a prece "sub analai" (sub an Allah) — "eu invoco o nome de Deus"; na segunda série a oração é: "al hamudu ilai" (al handom il Allah) — "a graça de Deus"; na terceira série, se diz: "Allah akabaru" (Allah ekber) — "Deus é Grande" (43).

Os malês eram austeros em seus hábitos, embora polígamos. O status social da mulher era inferior.

Não obstante, porém, o estágio mais desenvolvido em que se apresentava a religião dos malês, hoje, apenas podem se notar traços dela diluídos nas práticas gege-nagôs ou bantus das macumbas e candomblés do Rio, da Bahia e de outros pontos do Brasil (44).

A religião da maioria, aquela que mais tarde se corporificaria no candomblé, no xangô, na macumba e, mais recentemente, forneceria os elementos básicos para a formação da umbanda e da quimbanda (formas religiosas que hoje se propagam com muita rapidez na periferia dos grandes centros urbanos, juntamente com as seitas pentecostais), era uma religião de fundo animista.

Cada grupo, no entanto, apresentava suas cosmogonias e uma estrutura religiosa com características próprias.

a) **Os IORUBA.** Os Ioruba (ou Yoruba), conforme Artur Ramos, "possuem uma mitologia complexa, um panteão de deuses principais e

intermediárias (orixás), uma teoria de sacerdotes e sacerdotisas de culto, um cerimonial altamente organizado..." (45).

Seria prolongar demais, citar aqui a interminável lista de orixás com suas funções e origem. Convém apenas salientar que na seriação dos deuses iorubas **Olorum** está em primeiro lugar. Seu nome quer dizer "Senhor do Céu" ou "Mestre do Céu", conforme a explicação do missionário Bowen. Não é figurado por nenhum objeto concreto de culto. No Brasil, apenas sobreviveu de Olorum o nome, em algumas formas verbais. Há, entretanto, entre os Ioruba outros nomes para indicar o Deus Supremo, tais como **Eleda**, "o Senhor da Criação", **Alaye**, "o Senhor da Vida", **Oldumaré**, "o Todo-Poderoso", **Elemi**, "o Espírito", etc. (46).

Dos orixás, merece destaque **Iemanjá**, que correndo horrorizada, depois de violentada por seu próprio filho, Orungan, calu no chão de costas. Seu corpo, então, dilatou-se e de seu ventre rompido saíram vários orixás, entre os quais muitos atualmente sobressaem nos cultos afro-brasileiros, atingindo uma importância maior, em alguns casos, do que na Nigéria, terra donde provieram os Ioruba. Por exemplo: **Dada**, deus dos vegetais; **Xangô**, deus do trovão; **Ogum**, deus da guerra, **Oxóssi**, deus dos caçadores... (47).

No Brasil, a figura de Iemanjá é celebrada de Norte a Sul em várias datas e sob denominações diversas: **Janaína**, **Mãe D'água**, **Rainha do Mar**, **Princesa do Mar**. O culto de Iemanjá no Brasil con-

(42) Idem, p. 330-331.

(43) Idem, p. 330.

(44) Idem, p. 332.

(45) Idem, p. 257.

(46) Ibidem.

(47) Idem, p. 260.

fluíu com o das Sereias dos europeus e das Iaras ameríndias.

Uma consideração mais completa da religião do grupo Nagô em nosso meio deveria estender-se, um pouco mais, na caracterização dos sacerdotes "pai" e "mãe de santo", cerimônias, sacrifícios e "ciclo litúrgico". ... Contentemo-nos com o registro desses poucos dados religiosos, suficientes para indicar a complexidade do assunto, praticamente ignorado pelos "evangelizadores" das Senzalas e Casas Grandes. Passemos a outro grupo.

b) O GRUPO GEGE. Um outro grupo importante, embora os traços de sua cultura tenham sido absorvidos pelo Nagô, foi o que procedia do Daomé, conhecido entre nós sob o nome de Gege.

Sua religião apresentava aspectos semelhantes aos do grupo Ioruba, representado pelo Nagô. Hoje, sobrevive principalmente no Haiti, sob a denominação de vodum ou vodu. Aqui, nem a palavra teve algum sucesso. Mas o culto de Dan ou Dangbé, a serpente sagrada dos daomeanos, deixou algumas reminiscências na Bahia, como pôde observar Artur Ramos (48).

c) OS NEGROS MINA. Outro grupo, o dos Negros Mina, representando a cultura *fanti-ashanti*, procedente da Costa do Ouro, veio em número avultado para o Brasil, nos séculos XVII e XVIII e em meados do XIX.

No Sul, essa denominação era usada para indicar os escravos não-bantus, de origem sudanesa, englobando, portanto, além dos Mina propriamente ditos, os Nagô e os Gege.

Diz Artur Ramos que as práticas religiosas — o culto dos deuses, cerimônias de iniciação, categorias sacerdotais, os fenômenos de possessão... têm muita analogia com as práticas do grupo Ioruba e daomeano, com os quais devem ter-se assimilado já que as sobrevivências culturais dos *Fanti-Ashanti*, no Brasil, são insignificantes (49).

d) OS BANTU. Nesta rápida lista dos "stocks" africanos vindos para o Brasil, não poderia faltar o importante grupo dos BANTU, cujas marcas estão bem vivas em vários setores da vida sócio-cultural brasileira: instrumentos musicais (cuica, berimbau, tambores de jongo); folguedos, disfarçando antigas organizações clâmicas (cordões, ranchos, clubes carnavalescos, confrarias negras, bumba-meu-boi, maracatu); sobrevivências políticas nas festas populares do Congo, com coroações de reis e de rainhas... Os quilombos, formas históricas de agremiações de negros fugitivos, têm nos Bantu seus principais organizadores. *Palmares*, o quilombo mais importante que existiu por aqui reflete "uma desesperada tentativa da parte dos Negros brasileiros, de reconstituição das suas culturas perdidas, num trabalho que em nomenclatura recente se denomina de "reação contra-aculturativa" ou "contra-aculturação" (50). O mesmo se diga dos demais quilombos.

Sob o ângulo religioso, a influência foi profunda, embora hoje seus traços característicos se encontrem amalgamados às culturas religiosas de outras procedências africanas,

(48) *Idem*, p. 304.

(49) *Idem*, p. 309.

(50) *Idem*, p. 360.

bem como aos cultos ameríndios e europeus. Foi o etnólogo e sociólogo Artur Ramos, o primeiro a identificar as procedências bantus para a maior parte das macumbas do Rio de Janeiro, para algumas da Bahia e de outros pontos do País.

O grande deus de Angola, LAMBI ou NZAMBI, sobreviveu nas macumbas brasileiras, com os nomes de Zambi, Ganga Zumba e Gana Zona. O zambi-ampungu do Congo tornou-se menos reconhecível, deturpando-se nas formas zumbia-pongo, zumbuipombo, zampiapungo, zamiapombo... (51).

"O grão-sacerdote de Angola, o Quimbanda, passou ao Brasil com os nomes de Quibanda, Quimbanda, Umbanda, Embanda e Banda (do mesmo radical ubanda), significando ora feiticeiro ou sacerdote, ora lugar de macumba ou o próprio ritual" (52). A esta altura, é bom acentuar que o termo umbanda, derivado de "ki-mbanda", tomou, no Brasil, o significado geral da própria religião dos Negros no Rio de Janeiro. Sob essa denominação, nas últimas décadas, uma forma religiosa sincrética, onde estão presentes elementos derivados do Catolicismo, do espiritismo, dos cultos ameríndios, sem falar da contribuição dos grupos sudaneses, alastra-se com grande rapidez pelas cidades brasileiras, competindo em crescimento apenas com o das seitas pentecostais.

O que caracteriza a macumba de origem bantu, segundo A. Ramos, são os espíritos familiares, que surgem encarnando-se no Embanda, e que são a sobrevivência dos antepassados de Angola e Congo.

"Há grupos de santos e espíritos que surgem em falanges. Estas pertencem a várias nações ou linhas. Tanto mais poderoso é o sacerdote quanto maior é o número de linhas em que trabalha" (53). As "linhas" refletem a composição sincrética da macumba, pois os santos católicos, os espíritos "kardecistas" e os orixás sudaneses aparecem em seus terreiros ou "centros". Há a linha da Costa, a linha de Umbanda, a linha de Mina, de Cabinda, do Congo, linha de Angola, linha de Omolocô, linha muçuruman (Cfr. muçulmi, muçulmano...), linha das almas, etc.

As cerimônias, as vestes, a disposição dos terreiros, são menos complexas do que nos candomblés gege-nagôs, embora atualmente possuam já uma espécie de "literatura teológica" e uma hierarquia organizada, com suas sessões de conselhos e curas.

Esse apanhado geral sobre o substrato religioso trazido pelos escravos, substratos que continua emergindo, através das fendas de uma crosta católica postíça, mesmo nos nossos dias secularizados, já é bastante para nos fazer suspeitar de que a iniciação superficial e compulsória dos tempos coloniais, talvez nunca tenha conseguido traduzir-se para os pretos, em um verdadeiro trabalho de evangelização. Havia, sim, pressão católica, mas dificilmente pode-se falar de conversão que, mesmo quando acontecia, não podia ser devidamente acompanhada pelos evangelizadores.

Para mostrar a força de sobrevivência das formas religiosas dos

(51) Idem, p. 362.

(52) Idem, p. 363.

(53) Idem, p. 364.

africanos que para cá vieram, não obstante toda a pressão contrária que a situação de escravo e o ambiente católico circundante lhes ia movendo, é interessante relembrar aqui uma conclusão a que chegou o etnólogo Artur Ramos:

“No exame desses resíduos culturais no Brasil, verificamos que, enquanto os traços materiais de cultura quase se apagaram completamente, apenas sobrevivendo em alguns aspectos que vamos examinar, os traços não-materiais principalmente relacionados com a cultura religiosa, se mantiveram em alguns pontos com uma pureza quase absoluta” (54).

III — A IGREJA DO BRASIL-COLONIA: SEUS MINISTROS

Ao chegarmos a esse ponto, depois de esboçar em rápidos traços as qualidades e defeitos do português conquistador, depois de, mesmo através da ótica distorcida desse conquistador, ter delineado a figura do habitante das costas brasileiras e, seguindo os estudos comparativos dos etnólogos modernos, ter detectado as sobrevivências religiosas dos africanos, durante trezentos anos, já possuímos os elementos básicos para avançar um pouco mais no nosso trabalho.

Neste capítulo vamos confrontar a organização e ação dos ministros eclesiásticos (os agentes da pastoral) com esse material humano, tão diversificado culturalmente e tão desequilibradamente situado no contexto social do Brasil, até aqui

estudado, para depois analisar o papel que os sacramentos de iniciação desempenharam na progressiva incorporação de toda essa gente, na Igreja Católica.

Veremos inicialmente as iniciativas pioneiras da primeira metade do século XVI. Depois abordaremos, separadamente, os Jesuítas, o Clero Secular e os Religiosos em geral.

III. 1. AS TENTATIVAS PIONEIRAS

Há referências vagas, nos documentos da época, embora suficientes, confirmando a presença de alguns frades franciscanos e alguns padres seculares, entre os primeiros colonizadores, mesmo antes da vinda do primeiro Governador Geral em 1549.

O Pe. Van der Vat, em seu livro “Princípios da Igreja do Brasil”, recolheu estas referências, procurando, através de uma crítica severa, redimensionar a importância da atuação desses pioneiros, em alguns casos, bastante amplificada em decorrência das preocupações competitivas de alguns cronistas (55). Com base nesse trabalho, pode-se afirmar que os franciscanos não só estiveram presentes ao ato solene da tomada de posse, em 1500, como também foram os primeiros a missionar os índios e a derramar o sangue por eles, como aconteceu com os “mártires de Porto Seguro”.

A presença franciscana é assinalada em várias épocas e em vários lugares da Costa do Brasil (Porto

(54) Idem, p. 273.

(55) É o caso de Frei Antônio de Santa Maria Jaboaão, que em 1761 publicou o “Novo Orbe Seráfico Brasileiro”. Cfr.

Frei Odulfo Van der Vat, O. F. M., Princípios da Igreja no Brasil, Vozes, Petrópolis, 1952, p. 52-53. Idem, p. 183-187.

Seguro, Bahia, Santa Catarina...), mas não se tratava de missões organizadas, o que só viria acontecer mais tarde, e sim de expedições ocasionais, onde o zelo particular de alguns frades encontrava campo para se expandir. É bem verdade que nem todos esses frades merecem o epíteto de "avulsos". Houve também algumas levas de franciscanos que vieram estabelecer-se em solo brasileiro com o propósito formal e ordem expressa dos Superiores de se dedicarem à catequese dos nossos "aborígenes" (56). Van der Vat dá como certas três apenas: a dos protomártires de Porto Seguro, em 1518; a de Frei Bernardo de Armenda, em 1538, e, finalmente, a dos frades italianos, em 1548 (57).

Também há referências sobre a atuação de clérigos seculares antes de 1550.

Nos depoimentos referentes a um processo instaurado em 1539, contra uma companhia francesa que, em 1530, saqueara uma Feitoria em Pernambuco, fala-se que, na feitoria destruída, além da fortaleza e de várias casas, havia uma igreja-nha em que "se celebravam os ofícios divinos". Então, já em 1530, havia em Pernambuco uma igreja e sacerdotes (58).

Com a expedição de Martim Afonso de Souza (1530) certamente vieram clérigos, como se pode deduzir do "Diário" de Pero Lopes de Sousa, irmão e companheiro do Capitão. Narra ele a fundação das vilas de São Vicente e Santo André da Borda do Campo, nestes termos:

"A todos nos pareceu tão bem esta terra que o Capitão

(56) O. Van der Vat, op. cit., p. 185-186.

(57) *Idem*, p. 186.

(58) *Idem*, p. 194.

I determinou de a povoar e deu a todos os homens terras para fazerem fazendas: e fez uma vila na ilha de São Vicente e outra 9 léguas dentro pelo sertão, à borda de um rio que se chamava Piratininga: e repartiu a gente nessas duas vilas e fez nelas oficiais: e pôs tudo em boa obra de justiça, de que a gente toda tomou muita consolação, por verem povoar vilas e ter leis e sacrificios, e celebrar matrimônios..." (59).

Em 1535, a paróquia de São Vicente foi canonicamente ereta, como prova a seguinte provisão régia:

"Eu El-Rei. Faço saber a vós meu feitor, da Capitania de São Vicente ao meu Conselho no Brasil, e a quem ao diante o dito cargo tiver, que eu passei um alvará a trinta dias de junho de 1535, por que houve por bem que na Igreja de São Vicente da dita capitania houvesse um vigário e quatro capelães, e que ao dito vigário fosse pago em cada ano a custa de minha fazenda quinze mil reis..." (60).

Sobre Pernambuco, há um alvará de 5 de outubro de 1534, falando do ordenado que se deve pagar a "um vigário e quatro capelães, que ora vão para a igreja que se novamente (= pela primeira vez) há de fazer na capitania do Brasil de que tenho feito mercê a Duarte Coelho, fidalgo de minha casa..." (61).

(59) Cfr. Therezinha de Castro, op. cit., p. 45.

(60) Cfr. Documentos Históricas, vol. XXXV, Biblioteca Nacional, Rio, 1937, p. 73.

(61) Cfr. O. Van der Vat, op. cit., p. 206.

Em Igarapé, povoação vizinha de Olinda, numa Igreja dedicada a São Cosme e São Damião (esta Igreja é hoje considerada a mais antiga das ainda existentes daquela época), onde o capitão Afonso Gonçalves, escrevendo a el-rei, diz ter tido sempre "um padre que é obrigado a dizer missa e confessar a gente desta minha povoação e isto tudo pago a minha custa..."

Embora não seja ainda a ocasião, é bom notar que o piedoso capitão não menciona na carta citada outra ocupação para o padre, senão dizer missa e confessar. Talvez os batizados fossem raros, mas, e a pregação, e o ensino da doutrina cristã? — Mais tarde os jesuítas irão notar, em diversas capitanias, uma omissão quase completa desta importante obrigação pastoral.

Para simplificar essa enumeração, já que nossas atenções vão-se concentrar nas atividades exercidas depois da vinda dos jesuítas, bastenos saber que também outras capitanias possuíram seus párocos, já antes de 1550. Neste caso, se encontram as capitanias da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro (onde havia cinco seculares e dois religiosos), Espírito Santo... Da Paraíba do Sul não se tem certeza.

Van der Vat, depois de examinar a situação das várias capitanias, servindo-se de documentos coevos, emite o seguinte julgamento:

"Acerca do clero paroquial desta época impõe-se a conclusão de que não brilhou pela virtude nem pelo zelo das almas. Mas é inegável que essas deficiências em parte correm por conta das condições menos favoráveis do tempo, do

melo, do sistema colonial. O Brasil, naquele tempo, era pouco conhecido no reino e menos ainda prezado, de modo que não era tão fácil encontrar quem desse o seu nome para tal empresa. É de presumir, por isso, que resolviam embarcar-se somente clérigos que na pátria não conseguiam colocar-se convenientemente..."

"O sistema fez com que, praticamente, não passassem de funcionários públicos da metrópole ou da capitania que os nomeava e pagava. Fazlam o que era "da obrigação", quer dizer, conforme as idéias da época: batizar, celebrar missa, desobrigar e casar. Era o bastante para receberem o seu modesto ordenado das mãos do contador de que nome em direito tivesse. O resto do tempo dedicavam-se, alguns ao menos, a outros serviços e negócios, para assim melhorarem a sua condição financeira..." (62).

Isto não vale só para os clérigos dos primeiros anos. Nóbrega, no mesmo ano em que chegou à Bahia, assim desabafava ao Mestre Simão Rodrigues:

"E certo é e muito necessário haver homens qui quaerunt Jesum Christum solum crucifixum. Cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem; omnes quaerunt quae sua sunt. Não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito aprovada, porque estes destroem quanto se edifica" (63).

(62) Manuel da Nóbrega, Cartas do Brasil (Cartas Jesuíticas I), Publicação da Academia Brasileira de Letras, Rio, 1931, p. 77.

(62) Idem, p. 257.

Em outra carta, em 1551, aos Padres e Irmãos de Portugal, Nóbrega se exprime num tom ainda mais severo sobre o mesmo problema:

“Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios que de clérigos: porque além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em pecado com suas negras, pois que são suas escravas e que podem ter os salteados, pois que são cães e outras cousas semelhantes, por escusar seus pecados e abominações, de maneira que nenhum demônio temos agora que nós persiga, senão estes” (64).

Uma vez vistos estes fragmentos da ação missionária e sacerdotal, nos primórdios da evangelização do Brasil, passamos à fase que marca, propriamente, a implantação do cristianismo entre nós, de maneira contínua e sistemática.

III. 2. OS JESUITAS E A CATEQUESE

O ano de 1549 não só representa um marco importante na organização política da Colônia, com a criação do Governo Geral, como também significa o início de um novo estilo de evangelização, que iria deixar marcas duradouras na formação religiosa do povo brasileiro, com repercussões até os dias atuais, embora nem sempre de maneira positiva.

(64) Idem, p. 116.

(65) Cfr. O Regimento de Tomé de Souza, in Therezinha de Castro, op. cit., p. 50-51.

(66) “Tomás de Souza llevó consigo Padres de la compañía de Jesus para doctrinar y convertir los Yndios a

O teor do Regimento de Tomé de Souza, o primeiro Governador Geral, já deixa entrever a importância que essa nova estrutura de Governo iria representar:

“Querendo el-rei conservar e enobrecer as terras do Brasil, e dar ordem a sua povoação, tanto para exaltação da fé, como proveito do reino resolve mandar uma armada com gente, artilharia, munições e tudo mais necessário para se fundar uma fortaleza e povoamento na Baía-de-todos-os-Santos donde se possa dar favor e ajuda às mais povoações...”

“O principal fim por que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio à fé católica. Este assunto deve o governador praticá-lo muito com os demais capitães. Cumpre que os gentios sejam bem tratados e que no cabo de se lhe fazer dano e moléstia se lhes dê toda a reparação, castigando os delinquentes” (65).

Com Tomé de Sousa vieram seis jesuitas chefiados por Manoel da Nóbrega, e, conforme Gabriel Soares, alguns sacerdotes seculares (66).

O Brasil passava a ser a segunda região extra-européia a receber missionários da Companhia de Jesus. Antes, apenas a Índia figurava no rol das missões ultramarinas.

Depois dessa primeira leva, várias outras se foram sucedendo: em 1550, chegaram quatro jesuítas;

nuestra Santa Fé Catholica; y sacerdotes para administrar los Santos Sacramentos”. Cfr. G. S. de Souza, Derrotero de la Costa del Brasil, Ediciones Cultura Hispanica, Madrid, 1958, p. 104.

em 1553, sete; em 1559, sete; e assim por diante. Em 1584, Anchieta assinala, na "Breve Narração", 142 membros para a Província Jesuítica do Brasil, dos quais 70 sacerdotes. O catálogo da Província do Brasil de 1757 (pouco antes da expulsão dos jesuítas) acusa um total de 476 membros (67). A estes se devem somar os 155 da Vice-Província do Maranhão (68), que formava um Estado à parte. Também atuaram no atual território brasileiro outros muitos jesuítas, mas na ocasião seu campo de apostolado estava sob a jurisdição da Espanha. Eram os jesuítas da Missão dos Sete Povos, Guairá e Tapes.

Durante os duzentos e poucos anos em que os jesuítas atuaram no Brasil, empreenderam uma série de atividades: missão entre os índios, ensino elementar, colégios, publicação de livros, pregação, formação intelectual do clero, teatro, etc.

Só para se ter uma idéia da extensão do campo de trabalho jesuítico durante esse período, recolhi da obra de Serafim Leite, sem pretensão de esgotar o assunto, alguns dados relativos às Casas. O já mencionado catálogo de 1757 distribui os jesuítas em oito colégios, alguns dos quais com curso de Filosofia e Teologia (Bahia e Rio de Janeiro); vinte e cinco residências em Fazendas e Engenhos; quarenta sedes de missões e residências várias; três seminários, cujos alunos não necessariamente estavam destinados à carreira eclesiástica... (69).

Na Vice-Província do Maranhão que incluía também os atuais Esta-

dos do Pará e Amazonas, embora seu início tenha sido bem posterior, parece que o arrojo foi mais intenso, se considerarmos as adversidades do meio físico, para não falar dos obstáculos que lhes interpunha a cobiça dos colonos, no trato com o gentio. Serafim Leite traz, no volume IV de sua História, uma reprodução, a partir do original que se encontra em Évora (cfr. Bibl. de Évora, Pinac. IV/3), do "Mapa da Vice-Província do Maranhão e Grão-Pará", executado em 1753. Nele estão indicados, com bastante precisão, os principais afluentes do rio Amazonas, as fortalezas, os povoados e as cidades e vilas da Região. Contamos por alto, além dos dois colégios (o de São Luís e o de Belém), quatro residências e trinta e sete sedes de Missões, deixando fora os povoados, onde provavelmente os padres também atuavam (70).

É claro que a simples enumeração das casas, algumas meros pontos de apoio, outras representando um conjunto complexo de atividades (como era o caso dos colégios, cujo campo de ação era bem mais amplo do que o dos seus congêneres da atualidade), não nos pode fornecer uma idéia precisa do que na realidade se fazia. Não vamos porém entrar em outros pormenores, porque, mais adiante, quando tratarmos dos sacramentos, vamos dedicar um espaço maior à atividade dos jesuítas, além de outros motivos, porque a literatura que se ocupa do apostolado desenvolvido por eles é muito mais ampla do que a relativa aos demais grupos.

(67) Serafim Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil, Tomo VII, INL, Rio, 1949, p. 452.

(68) Idem, tomo IV, p. 222.

(69) Cfr. Idem, tomo VII, p. 435-453.

(70) Idem, tomo IV, p. 390-391.

Vejamos, agora, alguns dados sobre o clero Secular, começando a partir da vinda do Primeiro Governador Geral.

III. 3. O CLERO SECULAR

Já vimos acima que a presença do clero secular é assinalada no panorama religioso do Brasil-Colônia, desde o tempo das capitânias. Vimos também que com Tomé de Sousa vieram alguns clérigos. Mas os jesuitas, logo nos primeiros contatos com a terra, sentiram a falta de um bispo. Nas primeiras cartas a Portugal insistiram para que se sanasse esta falha o quanto antes.

Em 1551, o Papa Júlio III desmembrou o Brasil da diocese de Funchal, criando o bispado de São Salvador, na Bahia, e nomeando para seu primeiro bispo, a D. Pero Fernandes Sardinha, apresentado pelo Rei de Portugal, em decorrência de seus privilégios como Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Com o bispo, vieram para o Brasil outros clérigos. Daí para a frente, clérigos foram chegando regularmente da Metrópole e bem cedo o Colégio da Bahia começou a preparar seus alunos para as ordens sacras.

Em 1676, a Diocese da Bahia foi elevada a Arquidiocese, ao mesmo tempo que se criavam os bispados de Pernambuco e do Rio de Janeiro. Mais tarde, em 1745, foi a vez dos bispados de Mariana e São Paulo e das Prelazias de Goiás e Cuiabá. Em 1677 criou-se o bispado do Maranhão, porém sufragâneo do Patriarcado de Lisboa. Ao findar

o Império, o Brasil era constituído de uma arquidiocese, dez dioceses e duas prelazias.

Se o número dos bispados permaneceu reduzido até o advento da República, em 1889, o mesmo não se pode dizer do número de padres. Havia-os até em excesso. Dois exemplos são suficientes para que se tenha uma idéia da situação: o primeiro se refere a Salvador e o segundo, a Mariana.

Eduardo Hoornaert, baseado em Vilhena, afirma que Salvador, para uma população calculada em 37.000 habitantes, possuía, em meados do século XVIII, nada menos que 550 clérigos. Em 1795, os clérigos do hábito de São Pedro (seculares) eram 505 (71).

De Mariana, Capistrano de Abreu, apoiando-se na "Instrução para o Governo de Minas Gerais", diz que desde "a nomeação do bispo D. Joaquim Borges de Figueiroa (1772), se tem conferido ordem a um sem-número de sujeitos, sem necessidade e sem escolha... Tendo o Doutor Francisco Xavier da Rua, governador que foi do bispado com procuração do dito bispo, ordenado os sacerdotes que eram precisos, não foi bastante para que o Dr. José Justino de Oliveira Gondim, que lhe sucedeu, deixasse de ordenar em menos de três anos cento e um pretendentes, **dispensando** sem necessidade em mulatismos e ilegitimidades. O Dr. Inácio Correa de Sá, que sucedeu a este José Justino no Governo do bispado, ordenou oitenta e quatro pretendentes em menos de sete meses..." (72). O Pe. Heliodoro

(71) Cfr. Eduardo Hoornaert, *As Relações entre Igreja e Estado na Bahia Colonial*, in REEB, vol. 32, 126 (1962), p. 284.

(72) Capistrano de Abreu, *Capítulos de*

História Colonial, Livraria Brigulet, 1954 (4.^a ed.), p. 316. A data da nomeação do bispo D. Joaquim, colocada entre parêntese, é uma correção: Capistrano tinha registrado 1782.

Pires, em seu livro "A Paisagem Espiritual do Brasil no século XVIII" corrige esses dados com provas baseadas nos autos de habilitação para Ordens e no índice do Arquivo Diocesano. Segundo ele, nos sete anos que vão de 1772 a 1779 (o período em questão) foram ordenados cerca de cem clérigos, numa média de quatorze por ano (Cfr. a obra citada, p. 47-48).

De qualquer forma, este autor admite como certo que, em 50 anos (1749-1799), foram ordenados em Mariana 452 sacerdotes diocesanos!

Esses exemplos, mesmo depois de retificados, são sintomas de que boa parte do clero não primava por uma formação cuidadosa, pois, do contrário, não haveria tantos candidatos para receber ordens sacras.

O Pe. Frederico Laufer, em um trabalho de pesquisa histórica intitulado "Vocações Sacerdotais no Brasil, de 1500 a 1760", conseguiu reunir um conjunto de dados bastante significativo.

Transparece deste estudo que as primeiras tentativas sérias para a implantação de seminários nas várias dioceses só bem mais tarde pôde frutificar, precisamente a partir de 1739, quando o bispo D. Fr. Antônio de Guadalupe abriu o Seminário do Rio de Janeiro.

Seguiram-no o da Bahia, que já funcionava em um prédio provisório desde 1747; Paraíba; Belém do Pará; Mariana, em 1750; São Paulo, em 1758; Paranaguá, em 1755 (73). Nem todos esses seminários funcionaram razoavelmente, mas, mesmo

assim, o fenômeno não deixa de significar um esforço para oferecer melhores condições aos futuros curas de almas.

Antes dessa época, porém, a formação intelectual era buscada nos colégios da Companhia, onde além de Gramática e Humanidades, em quase todos eram ministradas lições de Filosofia e Teologia Moral, chegando mesmo, em alguns casos, à colação de graus acadêmicos, como acontecia no Colégio da Bahia, desde 1572.

Mas, como já foi insinuado antes, há fortes indícios de que muita gente era ordenada sem a devida idoneidade. Maurício César de Lima, em uma tese inédita, sob o título "Diplomacia e liberdade eclesiástica" (PUG, Roma, 1946), assim se exprime a respeito da formação do clero colonial:

"Nos poucos seminários de organização rudimentar, os clérigos recebiam uma formação e um cultivo de aptidões desproporcional e inferior à tarefa, às responsabilidades e ao ambiente do futuro ministério" (74).

D. José Fialho, ao tomar posse da Diocese de Olinda (Pernambuco), em 1726, não ficou em nada satisfeito com a situação de seu clero. A diocese tinha praticamente ficado vaga cerca de vinte e um anos (1704-1725). Neste longo intervalo, os abusos, evidentemente, aumentaram. D. Fialho quis sanear o ambiente e ordenou, por meio de uma carta pastoral, que todos os

(73) Cfr. Frederico Laufer, *Vocações Sacerdotais no Brasil de 1500 a 1760*, in *Vocações Sacerdotais e Religiosas*, sob a direção do Pe. Géza Kóvecses, S. J. Ed. Paulinas, Porto Alegre, 1961, p. 101-139.

(74) Maurício César de Lima, *Diplomacia e Liberdade Eclesiástica (Tese Inédita)*, PUG, Roma, 1946, citado por G. Perez, A. Gregory e F. Lepargneur, *O Problema Sacerdotal no Brasil*, FERES, CERIS, CIS, 1965, p. 31.

que tinham sido ordenados desde o ano de 1718 até a sua chegada “viessem ao exame, assim de latinitude, como do mais que conduz à digna recepção das Ordens... Achou muitos que eram indignos do alto ministério que ocupavam; aplicando o remédio a tão grande mal, suspendeu um avultado número de sacerdotes que se acharam com este impedimento canônico da irregularidade ex defectu... **A maior parte, além de incapaz foi indigna.** Todos se examinaram em sua presença” (75).

Não se sabe se por exagero do autor ou se em consequência das medidas saneadoras de D. Fialho, mas D. Domingos de Loreto Couto afirma, referindo-se ao ano de 1757, que Olinda, cidade com 3.272 habitantes em 1.000 moradias, era dirigida espiritualmente por 45 presbíteros seculares, quase todos com o grau de mestre em Artes, e 146 religiosos, muitos dos quais leitores de Teologia e Filosofia e pregadores. Numerosos eram os sacerdotes tanto seculares como regulares. Todas as paróquias estavam providas; algumas, além do vigário, tinham coadjutor, e outros sacerdotes residentes; quase todos os engenhos e muitas capelas possuíam os seus capelães (76).

O Padre Laufer acha que Loreto Couto provavelmente foi muito lisonjeiro com os eclesiásticos de Pernambuco ao considerá-los “comedido, grave, virtuoso e douto”. Isso se torna mais difícil de aceitar quando se confronta com o

juízo que o sucessor de D. Fialho, D. Frei Luís de Santa Teresa (1739-1754), faz do mesmo clero:

“De moris clericorum satis sit dicere paucissimos idoneos et ut decet probos reperiri; omnes fere ita ut quilibet de populo vivunt oneri potius quam adjuvamento inservientes” (77).

Exageros à parte, o certo é que nas dioceses do Nordeste o clero era numeroso e tudo indica que, em muitos casos, medíocre, tanto espiritual como intelectualmente. Já as Capitánias do Sul passavam bastante penúria. Havia extensas regiões, em áreas dos atuais Estados do Paraná e Santa Catarina, atendidas por um só Vigário “porque nenhum clérigo quer lá residir por S.M. lhes não dar cônica e não a poderem fazer aqueles pobres povos”, conforme disse um Provincial Franciscano, Frei Antônio do Nascimento Sá (1691-1694).

Esse problema, porém, existia mesmo nas Capitánias mais bem providas de clero. Capistrano de Abreu, referindo-se aos criadores de gado dos Sertões nordestinos, diz:

“Muito tempo viveu essa gente entregue a si mesma, sem figura de ordem nem de organização. Como eram católicos e a igreja obriga à frequência dos sacramentos, naturalmente qualquer vigário ou algum mais animoso, mais zeloso ou mais cúvido, saía de tempos em tempos a desobrigar as ovelhas remotas. Depois da instalação

(75) Pe. Frei Bonifácio Mueller OFM, Dom Frei José Fialho, Bispo de Olinda e Arcebispo da Bahia, in REB, vol. XIV, 1 (1954), p. 87-88.

(76) Cfr. D. Domingos de Loreto Couto, Desagravos do Brazil e Glórias de Pernambuco (obra conservada inédita,

escrita em 1757. O manuscrito se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa), in Annaes da Bibliotheca Nacional, vol. XXIV (1904), p. 147 e 188.

(77) Cfr. José do Carmo Barata, História Eclesiástica de Pernambuco, Imprensa Industrial, Recife, 1922, p. 58.

do arcebispado da Bahia, criaram-se freguesias no sertão, enormes, cem léguas e mais..." (78).

Já para as bandas da Costa, até muitos engenhos possuíam igreja com "capelão melhor remunerado que os vigários, e às vezes incumbido de ensinar rudimentos de leitura à meninada" (79).

Gilberto Freire atribui à capela de engenho o papel que na Europa a catedral tinha desempenhado na formação do povo. É ele quem fala:

"No Brasil, a catedral ou igreja mais poderosa que o próprio rei seria substituída pela casa-grande de engenho. Nossa formação social, tanto quanto a portuguesa, fez-se pela solidariedade de ideal ou de fé religiosa, que nos supriu a lassidão de nexo político ou de mística ou consciência de raça. Mas a igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com o seu bispo a que se vão queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abadia, onde se vão açoitar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desamparados. É a capela de engenho..."

E depois de afirmar que no Brasil não chegou a haver clericalismo, pois aquele que começava a esboçar-se (o dos padres da Companhia foi logo vencido "pelo aligarquismo e pelo nepotismo dos grandes senhores de terras e escravos"), assim continua Gilberto Freire:

"Os jesuítas sentiram desde o início, nos senhores de engenho, seus grandes e terríveis rivais. Os outros clérigos e até mesmo frades acomodaram-se, gordos e moles, às funções de capelães, de padres-mestres, de tios-padres, de padrinhos de meninos; à confortável situação de pessoas da família, de gente de casa, de aliados e aderentes do sistema patriarcal no século XVIII, muitos deles morando nas próprias casas-grandes" (80).

Gilberto Freire tem uma tendência a generalizar, mas, desta vez, pelo menos no que se refere ao Nordeste canavieiro, ele acertou bastante.

Agora, se havia tanto clero, é lícito perguntar quais as suas ocupações pastorais.

Quando tratamos das primeiras paróquias ao tempo da implantação das capitânicas, já antecipamos alguma coisa: missa, desobriga, administração do batismo, celebração dos matrimônios, recitação das horas canônicas e pouco mais.

Parece que a pregação e a doutrina cristã eram bastante esquecidas. Contudo, as "Constituições do Arcebispado da Bahia" (1707) insistem, em mais de um lugar, sobre a obrigação que têm os párocos de ensinarem a doutrina cristã a seus fregueses. Assim no título III, do livro I, lemos:

"Porque os Párocos, como Pastores, e Mestres Espirituais, obriga mais o cuidado de apascentar suas ovelhas com a católica e verdadeira Doutrina,

(78) Capistrano de Abreu, op. cit., p. 223.

(79) Idem, p. 137.

(80) Gilberto Freyre, op. cit., vol. I, p. 354.

exortamos a todos os de nosso Arcebispado e a todas e quaisquer pessoas, a que nele estiver encarregada a cura das Almas, ainda que sejam isentas, que todos os Domingos do ano, em que não ocorre alguma festa solene, ensinem aos meninos, e escravos a Doutrina Cristã no tempo, e hora, que lhe parecer mais conveniente, atendendo aos lugares, e distâncias de suas Paróquias, ou sejam nas cidades ou fora delas" (81).

Da pregação há de fato muitas normas, porém contra os que pregavam sem licença. Essa atribuição, pelo visto, não era concedida a todos os padres, indiscriminadamente, mesmo que desempenhassem a função de párocos. Isso transparece do que vai dito sob os n.ºs 549 e 550 das "Constituições":

"549. Como uma das principais obrigações dos Pastores das almas é (como temos dito) apascentar as ovelhas... com a saudável pregação da palavra de Deus... mandamos a todos os vigários, capelães e curas de nosso Arcebispado colados, ou anuais preguem por si próprios a seus fregueses nos Domingos, e festas solenes do ano, tendo ciência e aprovação nossa."

"550. E não tendo ciência e aprovação nossa façam práticas espirituais, em que lhes ensinem o que é necessário para fugirem os vícios, e abraçarem as virtudes. E quando nem para isso tiverem suficiência (o que deles não

esperamos) leiam a seus fregueses alguns capítulos desta Constituição, que pertence à Doutrina Cristã. E para que com mais comodidade a possam ensinar, lha pomos aqui e é a que segue" (82).

Parece que a insuficiência era mesmo real, pois a "Forma da Doutrina Cristã", que vem em seguida, se estende por várias páginas.

Embora reconhecendo que este levantamento sumário está longe de oferecer uma idéia exaustiva da situação do clero secular no período colonial, acho que para o fim de nosso trabalho os traços característicos aqui apontados são já suficientes.

Vejamos rapidamente agora a configuração dos religiosos no panorama da pastoral no Brasil Colonial.

III. 4. OS RELIGIOSOS E SUA EXPANSÃO

Afora as tentativas esporádicas dos franciscanos a que já nos referimos acima, e a presença de alguns frades de São Bernardo acompanhando a expedição de Villegaignon na invasão do Rio de Janeiro, as primeiras levadas regulares de religiosos (sem contar os jesuítas de que também já falamos) só começaram a se estabelecer na Colônia nas duas últimas décadas do século XVI. Vejamos alguns dados referentes aos grupos principais.

Os franciscanos chegaram primeiro a Olinda, em 1584; depois a

(81) D. Sebastião Monteiro da Vide, Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1707, reimpressão por D. Ilde-

fonso Xavier Ferreira. Typografia 2 de Dezembro, S. Paulo, 1853, Livro I, título III, n.º 3.
(82) Idem, n.ºs 549 e 550, p. 212.

Salvador, em 1587, e à Paraíba, 1589. Os carmelitas vieram para Olinda em 1580 e os beneditinos para Salvador, em 1582. A partir destes pontos iniciais, foram, aos poucos, se espalhando para os outros principais núcleos populacionais do litoral.

Com o tempo, outras Ordens e Congregações foram também chegando: Capuchinos, no Maranhão (1612), Mercedários (1640); Oratorianos (1662), Agostinianos, Lazaristas, etc.

As vocações, pelos dados que existem a respeito de algumas dessas ordens, devem ter sido numerosas. No que se refere ao movimento das entradas, o século XVIII representou o apogeu para a vida religiosa no Brasil.

Assim, a Província franciscana da Imaculada Conceição (do Estado do Espírito Santo para baixo), possuía, em 1764, cerca de 490 membros. Durante o triênio em que foi Provincial Frei Manuel da Encarnação Coimbra (1761-1764), entraram 88 noviços, dos quais 57 brasileiros e 31 portugueses (83). A Província de Santo Antônio (da Bahia para cima) devia apresentar uma situação até melhor, pois em 1733 possuía 15 conventos, um hospício e 13 missões. Além disso, algumas províncias franciscanas portuguesas mantinham, no Maranhão e Pará, 2 conventos, 18 missões e 2 hospícios.

Os beneditinos, em meados do século XVIII, atingiam o seu apogeu. Contavam 7 abadias e 4 residências (mosteiros autônomos,

sem serem abadias) (84). Diz Vilhena que no último quartel desse século trabalhavam, em toda a capitania da Bahia, 95 beneditinos, número que já havia decrescido um pouco (85).

Os carmelitas também estavam em pleno florescimento: o convento de Salvador abrigava 90 religiosos e o total, na Capitania da Bahia, era de 183, conforme informações do mesmo Vilhena. O convento de Recife abrigava 45 carmelitas, existindo ainda mais dois conventos da mesma ordem na diocese de Olinda. Havia conventos carmelitas espalhados desde o Pará até São Paulo (Itu, Marvíri, Santos, etc.) (86).

Os mercedários estavam no Pará em 1640; no Maranhão em 1664, e em Alcântara desde 1659. Tinham também conventos em Camutá e Santo Antônio de Cumã. A partir de 1699, assumiram dois aldeamentos. Missionaram ainda cinco aldeias de índios mansos, às margens dos afluentes do Amazonas (87).

Como nosso intento não é fazer um relatório completo do pessoal pertencente às várias Ordens religiosas, atuantes no Brasil, no período colonial, e sim apresentar algumas cifras suficientes para que se perceba o seu elevado número, não só em confronto com a situação atual mas, principalmente, em relação à escassa população que naquela época povoava as costas do Brasil, onde a maioria desses religiosos se encontrava, vamos apenas completar a amostragem acima com mais alguns dados globais.

(83) Frederico Laufer, op. cit., p. 112.

(84) Cfr. D. Joaquim de Luna OSB, Os monges Beneditinos no Brasil, Esboço Histórico, Ed. Lumen Christi, Rio, 1947, p. 22.

(85) Cfr. Heliodoro Pires, A Paisagem Espiritual do Brasil no século XVIII, S. Paulo Editora Ltda., SP, 1937, p. 17.

(86) Idem, p. 75-76.

(87) Idem, p. 83.

Ao findar o século XVIII, a capitania da Bahia contava 220.708 habitantes, sendo de 500 o total de religiosos (88).

Afirma Loreto Couto que o Estado Eclesiástico de Olinda e Recife (em 1757) se compunha de dez conventos religiosos, com oito colégios de filosofia e teologia, dois hospícios, dois recolhimentos de donzelas... (89).

Pelo relatório do ouvidor maranhense, João da Cruz Diniz Pinheiro, em 1751, sabe-se que havia no Maranhão e no Pará vinte e sete casas de religiosos, "fora os das fazendas, engenhos e missões" (90).

Ao considerar a questão em direção ao Sul, não pude obter dados complexivos. Sabe-se, porém, que do Rio para baixo o número de religiosos era menor do que no Norte. Mas também a população era mais rarefeita.

Em Minas havia proibição da entrada não só de jesuítas "como também aos religiosos de todas as ordens, à exceção dos franciscanos encarregados de esmolar para a Terra Santa" (91).

Cabe agora a pergunta: que faziam tantos apóstolos para o Reino de Deus com um número tão reduzido de fiéis, bem que espalhados num território imenso, onde as dificuldades materiais não tinham conta?

Ao considerar a questão, a partir das perspectivas atuais, surge espontânea a idéia de uma divisão de trabalho: o clero secular se ocuparia dos portugueses, ou mesmo de todos os já cristianizados, en-

quanto que os religiosos missionariam os africanos e os índios, e assumiriam certos setores especializados, como a educação, os hospitais e outros.

É claro que nem o trabalho da catequese foi obra exclusiva dos jesuítas, nem eles também estão isentos da pecha de permanecerem em grande número nas cidades e vilas.

Principalmente no Norte, sem excluir as outras regiões, os religiosos das várias ordens e congregações desenvolveram um intenso trabalho missionário, especialmente a partir de 1699, quando se efetivou uma carta régia do Rei de Portugal, D. Pedro II, que mandava se dividisse o campo das Missões pelas várias famílias religiosas residentes no Estado do Maranhão. O já citado relatório do ouvidor João A. da Cruz Diniz Pinheiro (1751) enumera oitenta aldeias em todas as capitanias do Estado, sendo 63 na capitania do Pará, a qual incluía também o atual Estado do Amazonas. A administração desses aldeamentos era feita do modo seguinte: quatro eram governadas pelo ordinário; trinta, pelos Padres da Companhia; vinte e seis, pelos padres capuchinhos. Os Mercedários duas e os Padres do Carmo sustentavam dezoito (92).

Há ainda referências de aldeias indígenas sob os cuidados de religiosos, situadas em torno de Olinda e Recife; na Capitania da Bahia, em torno do Rio de Janeiro e nas vizinhanças de São Paulo.

Houve também religiosos que percorreram os sertões em missões

(88) Idem, p. 18.

(89) Idem, p. 23.

(90) Idem, p. 76.

(91) Idem, p. 50.

(92) Idem, p. 76-77. Capistrano diz que há alguns erros nesta lista. Cfr. Capistrano de Abreu, op. cit., p. 279 e 357.

populares e desobrigadas, trabalho esse a que os capuchinhos muito se aplicaram.

Os franciscanos atendiam também as capelanias das fortalezas e navios.

Mas, apesar de tudo isso, o grosso do contingente religioso permanecia nos conventos da orla marítima, onde o clero secular também era numeroso. É verdade que geralmente em torno desses conventos floresciam as ordens terceiras, que congregavam boa parte dos leigos das cidades. Mas os membros dessas corporações já não tinham seus pastores? Muitos deles também não já pertenciam às Confrarias e Irmandades com igrejas e capelães próprios?

Havia, de fato, muitas vezes uma duplicação de serviços. Havia também muita gente ociosa. Não é pois para admirar se as crônicas da época e os relatórios dos viajantes estão cheios de referências desabonadoras à vida dos frades do tempo colonial. Gilberto Freire, mesmo admitindo exagero em algum cronista, pinta-nos um quadro bastante sombrio da vida religiosa no século XVIII, baseando-se nesses testemunhos escandalizados. Vejamo-lo:

“No século XVI, com exceção dos jesuítas — **donzelões intransigentes** —, padres e frades de ordens mais relaxadas em grande número se amancebaram com índias e negras; os clérigos da Bahia e Pernambuco escandalizaram o padre Nóbrega. Através dos séculos XVII e XVIII e grande parte do XIX continuou o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase

patriarcais, quando não para excessos de libertinagens com negras e mulatas. Muitas vezes, por trás dos nomes mais seráficos deste mundo — Amor Divino, Assunção, Monte Carmelo, Imaculada Conceição, Rosário — dizem-nos certos cronistas que em vez de ascetas angustiados pelo voto de virgindade (sic), floresceram garanhões formidáveis. O padre La Calle ficou horrorizado com a libertinagem dos frades do Rio de Janeiro.”

“Le Gentil de la Barbinais escreve que na Bahia, religiosos e frades seculares mantinham comércio público com mulheres, acrescentado: “on les connait plutôt par les noms de leurs maitraïsses que par celui qu'ils ont.”

Depois de outras referências deste teor, conclui Gilberto Freire:

“Mas os eclesiásticos libertinos — padres e frades que andavam escandalosamente com mulheres da vida, esquecidos de Deus e dos livros — não se pode afirmar que tenham sido o maior número; houve sacerdotes que impressionaram protestantes ingleses como Mathison, pela sua vida pura e santa; a Koster, pelo seu saber e por suas preocupações elevadas; a Burton, pela sua bondade e instrução” (93).

Também Capistrano de Abreu se refere ao problema da libertinagem dos frades:

“Só os frades, a exemplo da gente de cor, obedeciam aos ditames do temperamento, sem medo de escândalo e até pro-

(93) Gilberto Freire, op. cit., p. 709-710.

curando-o. "Um dos motivos da relaxação é haverem muitos conventos e poucos religiosos, escrevia Fr. Caetano, bispo do Pará; a causa para não poderem satisfazer a todas as observâncias brevemente degenera em pretexto frívolo para se eximirem até das mais fáceis e ei-los aí ociosos, inúteis absolutamente à igreja e ao Estado". A tanto subiu sua desenvoltura que dificilmente encontravam noviços nos últimos tempos" (94).

Aqui se fala em escassez de vocações porque já estamos numa época bem posterior: últimos anos do século XVIII.

Para não falarmos apenas das torpezas dos frades e calarmos a situação dos jesuítas, vai aqui uma referência ao relatório do Padre Bento José Cepeda. Embora até mesmo Gilberto Freire o tenha achado exagerado, e parece que de fato o seja, pois o autor era egresso da Companhia, contudo convém registrar a sua existência. O relatório do Padre Cepeda, com um requinte de pormenores, vai passando os casos escabrosos que aconteciam nos vários colégios dos jesuítas do Brasil. Aí se fala de

ameaçamentos camuflados; sevícias sexuais, maltratos aos escravos; homossexualismo com alunos, escravos, etc. Além de muitos outros casos pouco edificantes, não só de natureza sexual como também econômica (95).

Depois de considerar tudo isso, mesmo com os descontos devidos às generalizações e desabafos, devemos concluir que o número considerável de religiosos que enchiam os conventos de nossas cidades coloniais, não representou, falando em termos globais, um fator positivo preponderante em favor da evangelização do povo brasileiro, também tomado em seu conjunto.

Muitas deformações congênitas de nossa atual vivência religiosa encontram talvez suas causas ou, senão, suas agravantes, na vida ociosa e relaxada de muitos frades e religiosos do passado colonial.

Vistas as coisas deste ângulo, as restrições do tempo do Império adquirem um caráter purificador (mesmo que não tenha sido este o motivo que as sustentava), permitindo, a partir do advento da República, o surgimento de comunidades novas, sem vinculações com um passado pouco edificante e comprometedor.

(94) Capistrano de Abreu, op. cit., p. 330.

(95) Dr. José Vieira Fazenda, *Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro*, (cfr. *Jesuítas*), in *Revista do Instituto*

Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 89, vol. 143. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1924, p. 113-157.

(continua)