



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
CENTRO DE HUMANIDADES – CAMPUS DE GUARABIRA  
DEPARTAMENTO DE GEO-HISTÓRIA  
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM HISTÓRIA CULTURAL

JANINE DA GUIA COSTA

A IGREJA CATÓLICA E O PROCESSO DE MORALIZAÇÃO DOS NEGROS  
ESCRAVIZADOS NO BRASIL DO SÉCULO XVII

GUARABIRA-PB  
MARÇO/2011

JANINE DA GUIA COSTA

A IGREJA CATÓLICA E O PROCESSO DE MORALIZAÇÃO DOS NEGROS  
ESCRAVIZADOS NO BRASIL DO SÉCULO XVII

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em História Cultural, da UEPB-Campus de Guarabira, em cumprimento aos requisitos parciais à obtenção do Título de Especialista em História Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Waldeci Ferreira Chagas

GUARABIRA-PB  
MARÇO/2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA SETORIAL DE  
GUARABIRA/UEPB

C837i Costa, Janine da Guia

A igreja católica e o processo de moralização  
dos negros escravizados no Brasil do século XVII /  
Janine da Guia Costa. – Guarabira: UEPB, 2011.

46f. Il.Color.

Monografia Especialização (História Cultural -  
Trabalho de Conclusão de Curso – TCC) –  
Universidade Estadual da Paraíba.

“Orientação Prof. Dr. Waldeci Ferreira Chagas”.

1. Igreja Católica      2. Moralidade      3. Negro –  
Escravo      I.Título.

22.ed. CDD 270

JANINE DAGUIACOSTA

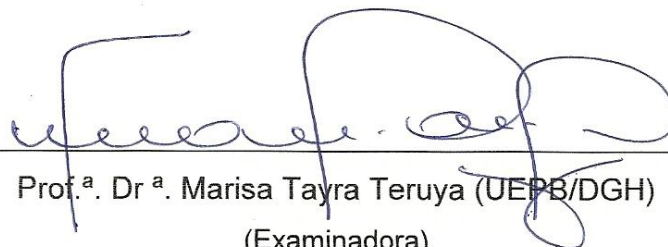
A IGREJA CATÓLICA E O PROCESSO DE MORALIZAÇÃO DOS NEGROS  
ESCRAVIZADOS NO BRASIL DO SÉCULO XVII

Aprovada em 26/02/2011.



Prof. Dr. Waldeci Ferreira Chagas (UEPB/DGH)

(Orientador)



Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Marisa Tayra Teruya (UEPB/DGH)

(Examinadora)



Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Mariangela de Vasconcelos Nunes UEPB/DGH)

(Examinadora)

A minha amada família por sempre me incentivar, ao meu marido Ricardo pelo carinho e dedicação, a todos os colegas do curso pelas ricas discussões e aos (as) iluminados (as) professores (as) por me mostrarem o caminho do conhecimento. **Dedico.**

## AGRADECIMENTO

A Universidade Estadual da Paraíba, pela oportunidade e possibilidade oferecidas com o pioneirismo desta especialização;

À Professora Doutora Elisa Mariana Nóbrega, coordenadora do curso de Especialização, por seu empenho e alegria.

Ao professor Dr. Waldeci Ferreira Chagas pelas leituras sugeridas ao longo dessa orientação e pela paciência e compreensão.

Aos meus pais Damião e Graça, as tias Finha e Severina, pela compreensão por minha ausência nas reuniões familiares.

A minha avó, embora fisicamente ausente, sentia sua presença ao meu lado, dando-me força.

Aos professores do Curso de Especialização da UEPB, que contribuíram ao longo de doze meses, por meio das disciplinas e debates, para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos funcionários da UEPB, pela presteza e atendimento quando nos foi necessário.

Aos colegas de classe pelos momentos de amizade e apoio.

É melhor tentar e falhar, que preocupar-se e ver a vida passar; é melhor tentar, ainda que em vão, que sentar-se fazendo nada até o final. Eu prefiro na chuva caminhar, que em dias tristes em casa me esconder. Prefiro ser feliz, embora louco, que em conformidade viver.

Martin Luther King

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo mostrar os preceitos, fundamentos e características nas quais aconteceram o processo de moralização dos negros escravizados no Brasil, para isto é indispensável discutir a influência que a Contra Reforma teve nas medidas adotadas pelos inicianos e pelo clero secular, já que foi durante a Contra Reforma que a Companhia de Jesus ganhou notoriedade, devido as suas propostas de inovações doutrinarias. A defesa do Catolicismo frente ao avanço protestante marcou as decisões do Concilio de Trento, que viu a necessidade de manter as ordens religiosas no Brasil, e regular o clero secular visto que este começara a julgar diversas condutas sexuais em juízo consideradas pela Igreja heresia. No estudo do processo de moralização, vimos a maneira pela qual a Igreja, cuidava da pregação de fé aos negros escravizados, inicialmente empenhada através do batismo e posteriormente na adequação de santos negros, utilizados como exemplo de bom comportamento cristão. Uma das grandes imoralidades que a Igreja tentou combater em terras brasileiras foi o concubinato que acontecia entre senhores e mulheres escravizadas. A ligação comum dos interesses da Igreja com a monarquia dificultou bastante a real imposição do clero, já que até mesmo este estava maculado a Igreja Católica com a “mancha” da promiscuidade sexual.

**Palavras-Chave:** moralidade, igreja, concubinato, negro-escravizados.



## A B S T R A C T

The present work has as objective to show the rules, beddings and characteristics in which had happened the process of moralização of the blacks enslaved in Brazil, for that is indispensable arguing the influence that Against the Reformation had in the measures adopted for the inicianos and the secular clergy, since it was during the one Against the Reformation that the Company of Jesus gained notoriety, due its proposals of doctrinal innovations. The defense of the Catolicismo front to the protestant advance marked the decisions of Concilio de Trento, that saw the necessity to keep the religious orders in Brazil, and to regulate the clergy secular since this starts to judge diverse sexual behaviors in judgment considered by the Church as being heresy. In the study of the moralização process, we saw the way for which the Church, took care of of the pregação of faith the enslaved blacks, initially pledged through the baptism and later in the adequacy of black saints, used as example of good Christian behavior. One of the great immoralities between gentlemen and enslaved women. The common linking of the interests of the Church with the monarchy sufficiently made it difficult the real imposition of the clergy, since even though this was stained the Church Catholic with the spot of the sexual promiscuity.

Word-key: morality, church, concubinage, black-enslaved

# Sumário

Introdução.....	10
Capítulo I	
A Contra reforma: e sua influência na formação religiosa do Brasil (século XVI a XVII).....	13
1.1- A Missão portuguesa no Brasil.....	17
Capítulo II	
O Processo de moralização dos negros escravizados no Brasil do século XVI a XVII.....	27
2.1 - Concubinato e matrimônio.....	42
Considerações Finais.....	45
Referências.....	46
Anexo I.....	48
Anexo II.....	49
Anexo III.....	50

## Introdução

Essa pesquisa tem como propósito estudar e entender as relações que se estabeleceram entre senhores e escravizados em meio ao processo de moralização empenhado pela Igreja Católica, durante o século XVII, visto que esta instituição religiosa estava empenhada na Contra Reforma. Levando em consideração o pensamento da Igreja Católica, acerca da escravidão, analisamos os motivos pelo quais houve uma real ineficácia da reprovação do tráfico negreiro, e observamos a comum relação de interesses entre a Igreja e a Coroa Portuguesa.

Os cerca de trezentos anos da escravidão no Brasil deram origem a inúmeros trabalhos que buscaram e buscam compreender as diferentes nuances do sistema escravista. Esta pesquisa é mais um destes trabalhos. No entanto, nosso objetivo aqui é de certa forma invadir a privacidade das casas-grandes e compreender um pouco da história da escravidão e assim desvendar a participação canônica no processo de “lapidação cristã” realizado sobre o negro escravizado; prática que se executou no contexto da sociedade mercantilista e racista, já que, na maior parte das vezes, o que ficou registrado nos documentos foi o ganho econômico que o negro propiciou ao Brasil, ou ainda sobre a mistura das raças, ou seja, a mistura entre índios (as), negros (as) e brancos (as).

A temática foi escolhida em virtude de nos estudos sobre a escravidão detectarmos certo silêncio historiográfico acerca da compreensão do entrelaçamento da cultura do negro escravizado com a cultura dos diversos brasis. Esta lacuna seria a condição de escravizado a que os negros foram submetidos. Logo, analisar a relação dos (as) negros (as), índios (as) e brancos (as), sem enxergar as mudanças que ocorreram na vida dos escravizados, é superficial.

Para realizamos as pesquisas acerca da temática fizemos um recorte temporal, pois a grande maioria das fontes bibliográficas apontava para o século XVII, visto que neste período a presença dos inacianos no Brasil ainda era marcante. Também se fez indispensável à discussão sobre o tratamento que os jesuítas deram aos nativos e posteriormente aos negros escravizados, uma vez os jesuítas se diferenciavam do clero secular no cumprimento do combate a imoralidade em terras do além mar.

Entre as fontes bibliográficas estudadas se destacaram a seguinte obra de Freyre, *Casa-grande e Senzala*, que serviu de base para invadirmos a privacidade das relações entre negro e branco durante o período colonial. Em *Casa-grande e Senzala* a

natureza na nova terra é descrita como um obstáculo à civilização, problema enfrentado pelo colonizador português em busca de enriquecimento rápido e prestígio. As famílias que se assentaram no Brasil fundaram espaços públicos e consolidaram seu poder, criaram redes de relações e influência. Nessa época a Coroa Portuguesa aparece como coadjuvante por trás das famílias, que se denominam a “nobreza da terra”. A colonização é apresentada por seus aspectos positivos como a “miscigenação” e a “aculturação”, por motivos econômicos e sem objetivo civilizacional. Freyre discute a formação da sociedade brasileira a partir das contribuições das raças branca, índia e negra, imbricado aos conceitos de raça e cultura. Através da relação entre os primeiros portugueses, degredados ou não, e as índias, vistas com exuberância pelos olhos europeus, Freyre afirma que teve “início a povoação do Brasil” num clima de “intoxicação sexual” (p. 161).

Em meio às relações entre negros e brancos na sociedade do Brasil colonial se desenvolveu o nordeste sob as mãos e os pés do escravizado africano; questões que Freyre trata nos capítulos finais da obra. A pseudo sujeição do africano ao português, tanto nas relações de trabalho como sexuais produziu a base do que se denominou chamar a sociedade brasileira. Ainda que já houvesse contato entre ambos desde o início do período ultramarino, foi no Brasil que aconteceu o aprofundamento das relações e a fusão cultural e racial entre brancos e negros. Embora a análise de Freyre sobre a sociedade patriarcal e escravocrata seja vista como açucarada, a obra não nega a violência do sistema, e por não ser este seu foco, ela aparece entremeada às relações dos senhores e os negros escravizados no cotidiano dos engenhos. Assim como as relações raciais, a visão positiva do autor sobre a miscigenação e colonização foi interpretada por seus críticos como o esvaziamento do conflito entre colonizador e colonizado. Outros autores, como Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, obra contemporânea à de Freyre, viram na colonização portuguesa seu aspecto violento e predatório.

Outro autor de fundamental importância nesta viagem historiográfica é Ronaldo Vainfas, visto que insere a América portuguesa no mundo cristão ocidental moderno, no contexto das reformas religiosas, que estariam agora a tentar moldar – através do braço pedagógico da Companhia de Jesus e do conflituoso clero secular as consciências da Europa e do além-mar.

Para Vainfas, em “Tropico dos Pecados”, a sociedade colonial seria conformada através da tentativa dos setores intelectuais dirigentes de “*legitimação de*

*saberes unicamente derivados da cultura escrita*”. A sociedade colonial foi moldada na tentativa de disciplinamento dos corpos e das mentes.

Uma preocupação relevante que surge no conjunto da “nova” história cultural é, sem dúvida, a vida privada, esta questão surge com a preocupação de se estudar a separação entre as esferas pública e privada de poder, separação esta relacionada como resultante do surgimento do Estado Moderno e com a desintegração das solidariedades coletivas, vivenciadas entre os séculos XV e XVIII. No Brasil esta temática só passou a ser investigada na década de 1990, visto que a coleção “História da vida Privada”, só foi publicada em 1997. Nesta obra os (as) historiadores (as) a exemplo de Fernando Novais, Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas debruçam-se sobre o foro íntimo da sociedade colonial. Nesta obra ainda são pertinentes trabalhos como o de Luiz Mott, antropólogo de formação que vislumbra aspectos da religiosidade popular no Brasil colonial.

Para melhor compreensão da discussão que fazemos neste trabalho, o dividimos em dois capítulos, no primeiro abordamos o contexto histórico, no qual a Igreja católica reformulou sua doutrina, juntamente com a Companhia de Jesus, criada no contexto da Contra Reforma. Além da reformulação da Igreja Católica, na primeira parte do trabalho também trabalhamos as impressões e o processo de moralização, no qual os jesuítas empenharam na colônia brasileira.

No segundo capítulo discutimos o processo moralizador empenhado pela Igreja Católica aos recém-chegados em terras brasileiras, os negros, e, para e isto se fez necessário discorrer inicialmente sobre o pensamento da Igreja Católica acerca da escravidão. Para tanto utilizamos as teorias de Aurélio Agostinho. Nesta parte analisamos por que os negros e não os nativos indígenas foram os preferidos pelos portugueses.

As abordagens dos (as) historiadores (as) mencionadas neste trabalho têm o intuito de servir de trampolim, na análise sobre o processo de moralização empenhado pelo catolicismo aos negros escravizados. Para esta discussão fez-se necessário discutir sobre os concubinatos, principal imoralidade combatida pela Igreja Católica, o que não excluiu outras manifestações culturais africanas, apenas essa instituição selecionou aquela considerada conflituosa para o combate do clero.

## CAPÍTULO I

### A C O N T R A - R E F O R M A E SUA INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO RELIGIOSA DO BRASIL (XVI a XVIII)

Ignorar os fatos não os muda.

(William Shakespeare)

Para entendermos o discurso moralizante empenhado pela pregação Inaciana, no Brasil colônia, notadamente a partir do século XVI, é necessário discorrer inicialmente sobre a Igreja medieval, mais precisamente dentro do âmbito da Contra Reforma. A partir da compreensão deste período é possível analisarmos os dispositivos de controles morais adotados pela Igreja Católica, os quais foram utilizados inicialmente para cristianizar ou ainda, disciplinar o comportamento dos “brasis” e dos negros escravizados que chegaram ao Brasil e a partir do século XVI foram inseridos no trabalho das lavouras de cana-de-açúcar e produção de cana nos engenhos.

A nossa preocupação neste capítulo é analisar os valores e os métodos utilizados pela pregação Inaciana, e o seu papel moralizante, visto que no século XVI a Igreja Católica estava empenhada nos trópicos não só de manter as ordens religiosas, mas também passou a se preocupar com o clero secular. Isso porque após o Concílio de Trento, essa instituição religiosa tomou para si o direito de julgar diversas condutas sexuais, em juízo, consideradas heresias.

Para tanto, recorreremos à historiografia sobre a Igreja e o seu papel social na formulação da conduta moral. Nesse sentido, dialogamos com Mott (1988) e Vainfas (1997), visto que tais pesquisadores enriqueceram os estudos sobre a sexualidade e a moralidade cristã. Nessa empreitada também são pertinentes às formulações de Hoornaet (1994), historiador e teólogo que há vários anos pesquisa sobre a História da Igreja Católica na América Latina. Assim, para melhor entendermos o enredo histórico que sistematizamos, no qual a Igreja Católica esteve inserida é indispensável analisarmos o XIX Concílio Ecumênico realizado em Trento, considerado pelos estudiosos da história da Igreja Católica um dos mais importantes, sobretudo, para se compreender a história da sacra Igreja Romana.

O Concílio de Trento foi realizado no período entre 1545 a 1563, e convocado inicialmente pelo Papa Paulo III com o principal intuito de assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, frente à divisão vivida na Europa devido a Reforma Protestante.

A defesa do catolicismo frente ao avanço dos protestantes, é o que parece ter marcado as decisões no Concílio, no entanto, não houve nenhuma grande inovação jurídica, mas apenas a reafirmação dos dogmas, sacramentos e estados que a Igreja defendia desde pelo menos o século XII. Dentre as mudanças ocorridas com o advento do Concílio tivemos a emissão dos decretos disciplinares que especificaram abertamente as doutrinas católicas quanto à salvação, em oposição ao protestantismo; a unificação do ritual da missa de rito romano, instituindo a conhecida Missa Tridentina; a regularização das obrigações dos bispos; a criação dos seminários para formação sacerdotal; o reconhecimento da superioridade do papa sobre a assembleia conciliar e sobre tudo a formulação de uma lista conhecida como, *Index Librorvm Prohibithorvm* (Lista dos Livros Proibidos).

O processo de reformas religiosas teve início no século XVI. Foi com o monge alemão Martinho Lutero, que este processo ganhou grande notoriedade, principalmente depois que ele afixou na porta da Igreja de Wittenberg as 95 teses que criticavam vários pontos da doutrina católica.

As 95 teses de Martinho Lutero condenavam a venda de indulgências e propunha a fundação do luteranismo. De acordo com Lutero, a salvação do homem ocorria pelos atos praticados em vida e pela fé. Ele também foi responsável pela tradução da Bíblia para o alemão, a qual foi produzida durante seu exílio no castelo de Wartburg.

Enquanto na Alemanha a reforma era liderada por Lutero, na França e na Suíça a Reforma teve como líderes João Calvino e Ulrico Zuínglio. Calvino foi inicialmente um humanista, nunca foi sacerdote. Já, Zuínglio foi o líder da reforma suíça e fundador das igrejas reformadas suíças, não deixaram igrejas organizadas, mas as suas doutrinas as influenciaram.

Diante destas contestações reformistas, não pensemos, que a reação da igreja limitou-se ao Concílio de Trento, nem tão pouco que o próprio concílio já não estivesse encharcado pela enxurrada de dúvidas que questionavam o estado clerical e o sacramento da ordenação. A reforma veio mexer com uma igreja já inquieta, devido ao seu distanciamento dos fiéis, decorrente da ausência e da ineficácia do clero secular (VAINFAS, 1997, p.20).

Uma mostra da previa consciência de renovação eclesiástica por parte da Igreja, no século XV, foi Francisco Ximenéz de Cisneros (1435-1517), cardeal de Toledo, que entre outros de sua época, tentaram transformar sua diocese num pré-modelo de devoção ao Evangelho entre os clérigos, e criar condições, enfim, para uma aproximação ampla e prospera entre a Igreja e os leigos. Ele foi um prenunciador próximo do Concílio de Trento, mas antes dele tinha havido movimentos reformistas dentro da Igreja, que interpelaram ensaios íntimos aos da reforma. Como no século XIII surgiram as ordens mendicantes, com a figura de São Francisco de Assis e, até mesmo antes destes os valdenses, conhecidos como os pobres de Lyon. Eles questionaram a autoridade eclesiástica, o purgatório e as indulgências. Ou ainda, os Petrobrussianos que no início do século XII rejeitaram a missa e defendiam o casamento dos padres.

Entre todas as prévias da grande reforma do século XV, encontramos nas ideias do teólogo inglês do século XIV, John Wycliffe, as colocações mais próximas e coerentes com as ideias dos reformistas. As propostas defendidas por Wycliffe, reconhecidas pelos protestantes, contestavam as ordens monásticas, uma vez que ele organizou um projeto de tradução das Escrituras, defendeu que a bíblia deveria ser à base de toda a doutrina da Igreja e a única norma da fé cristã. Acreditava que a bíblia deveria estar disponível para uso cotidiano e na língua nativa das populações. Todas estas afirmações estão contidas no livro que escreveu, a quem denominou de “*De sufficientia legis Christi*”.

A tradução da bíblia em desacordo com a igreja não foi prestígio reservado a Lutero, mas Wycliffe, já demonstrara a Igreja à necessidade de renovação e previa um movimento que não pudesse ser amordaçado.

No século XV, a Igreja notou a “verdade” piedade pelo paganismo, os considerados grandes momentos, como o casamento, o batismo e a morte, sofriam pouca intervenção do clero, e quando esta ocorria estava manchada pelo despreparo sacerdotal. Sobretudo como pode ser verificado no trecho abaixo, onde a igreja se enxerga como negligente, e integrada as culturas contrarias ao evangelho.

Descobriram-se, mais do que nunca, uma religião folclorizada, moralidades impudicas à luz dos mandamentos, e um clero paroquial não somente despreparado, mas integrado à vida da comunidade, cujo dia-a-dia só poderia indicar o triunfo absoluto do demônio na terra. A quem atribuir tantas epidemias, como a Peste e tantas calamidades, senão à fragilidade da Igreja ante os pecados dessa



humanidade apóstata governada por Lúcifer? (VAINFAS, 1997, p. 21).

A decadência da moralidade dos clérigos foi minuciosamente demonstrada pelos intelectuais do século XVI, que se incomodaram com o descumprimento da cristandade, e desejaram com ardor aproximar a humanidade de Deus. Tal foi à essência da Reforma e da Contra Reforma, o que resultou num vasto e ambicioso programa de evangelização de massas em todos os domínios da vida social. Devido a esta questão varias vertentes historiográficas discutem as Reformas. Como mostra VAINFAS (1997), no seu texto:

Às reformas divergiram no tocante a ordem teológica, política ou tática, os protestantes renegavam à estrutura eclesiástica, negando a autoridade do papa, questionavam o celibato clerical, e, contestavam grande parte dos sacramentos. Mas as duas Reformas caminharam juntas no mais extraordinário processo de interação social que resultou do contato entre duas crenças distintas postas em prática no Ocidente. (VAINFAS, 1997, 32).

A reordenação da sociedade, advinda com o Concílio de Trento, para a luz dos valores cristãos, acentuou profundas mudanças dos costumes e das moralidades vigentes, a exemplo do matrimônio. Assunto sempre problemático, pois durante séculos foi visto como profano pela igreja, e suportado como um mal necessário.

No século XII, encontramos Santo Agostinho que viu o casamento regido com fidelidade como uma única destinação a da procriação. Mas considerava impura a cópula em si. A Igreja vivia em meio ao impasse: como sacramentar o matrimônio sem legitimar a cópula? A solução deste impasse veio com a declaração do mistério divino, em comparação com a encarnação, verdadeiro sacramento. A partir de então, o matrimônio se baseou no mútuo consentimento dos noivos, posto entre os sete sacramentos.

A partir do século XV a legitimação do casamento trouxe para a Igreja, um instrumento importante no controle da vida privada dos fiéis, à confissão foi. Assim a Reforma Católica não se limitou a reafirmar dogmas sobre o matrimônio a fim de propagá-los como norma geral, foi além, e preocupou-se como talvez nunca antes, com a família.

Essa instituição foi abordada de maneira direta na pauta da junta religiosa, mas revelou-se por meio do catecismo. A partir do século XVI sumas e manuais de confissão foram impressos em escala cada vez maior, o propósito era normalizar as regras para o

bem viver doméstico. Neste caso é pertinente reafirmar, Flandrin (1988), quando disse que:

A Igreja Tridentina vislumbrou na família um dos lugares privilegiados da vida cristã e acreditamos ter dado um importante passo no caminho do controle moral, que passara a ser exercido não apenas na Europa mais também migrou para o além-mar (FLANDRIN, 1988, p.52).

Os ditames do Concílio do século XV, não são de maneira nenhuma definições completas acerca do casamento, este era regido por “promessas”, contratos firmados no plano social, comunitário e econômico. Todavia esta questão é valorizada pela historiografia em contra posição a bênção sacerdotal. Nesse sentido se fez necessário ver o significado do matrimônio para igreja no âmbito da legitimação, e assim entender as ações missionárias empregadas no novo continente, sobretudo, no que se refere à catequização dos índios e a moralização dos negros escravizados, principalmente as suas uniões carnais.

Assim, a Reforma teria ajudado a Igreja a tomar consciência da força dos laços domésticos, ou, melhor das possibilidades que estas ofereciam para vigiar a massa de fiéis. Seria deste modo comum às duas Reformas o projeto de dominar os indivíduos via célula familiar.

Na comunhão foram reprimidas as relações sexuais ilícitas, tanto as que violavam o matrimônio, quanto as que aconteciam à sua margem. Nos países católicos, o mecanismo elementar de controle das consciências e dos comportamentos residia no sacramento da penitência, na confissão auricular. Evidenciada pelo cânon 21 do IV Concílio de Latrão (1215), a confissão passou a ser obrigatória a todos os fiéis na época da Quaresma (FOUCAULT, 1977, p. 62).

O novo ato penitencial confirmado durante o século XIII, promoveu a necessidade de uma renovação doutrinal dos padres, dos modelos de sumas e manuais de confissão *summae confessorum*. Em Portugal, a obra de *Liber poenitentiarium*, texto latino de autoria do insigne canonista português João de Deus, datado provavelmente de 1247, contém 168 prescrições de penitência para os diversos casos de infração às normas canônicas (ANTUNES, 1995, pp.585-652).

Na Espanha é pertinente à obra de Martín Pérez composta em 1316, o texto mostra-se notável fonte documental dos problemas religiosos de seu tempo, e chama a

atenção sua classificação denominada por Pierre Michaud-Quantin, como sendo *summae de casibus* (obras de casuística hauridas) (MACEDO, 2006, pp.113-130).

Mas, foi a partir do século XV que ocorreu uma grande multiplicação dos textos penitenciais por toda a Europa, tais textos extirpavam a superficialidade dos antigos escritos do século X, limitados a enumerar pecados e respectivos castigos.

Nas novas transcrições expostas no pós Concílio de Trento, encontramos os confessores habilitados a decifrar minimamente os atos e intenções, sentimentos e desejos; e, entre estes a luxúria assumia o lugar de maior destaque, entre eles os processos inquisitórias de mulheres acusadas de copular com demônios. Entre os atos era comum a prática de adultério, fornicações, masturbação, sonhos eróticos, incestos, sodomia, transgressões matrimoniais: nenhum ato lesivo aos mandamentos da lei divina, deveria escapar à fala do penitente, e ao julgamento do confessor.

No geral os preceitos ditados pelo Concílio de Trento e a política global da Reforma Católica espalharam-se pela Europa a partir do fim do século XV, mas teve uma maior notoriedade na região Meridional, onde foram amplamente recebidas. Na Espanha, Felipe II as recepcionou solenemente, ainda que contrariasse a algumas regalias reais. Em Portugal, os sínodos das constituições lusitanas foram imediatamente adaptados às resoluções do Concílio de Trento. Até mesmo por que, neste período, Portugal era governado pelo cardeal infante D. Henrique, que assegurava a regência do então menor D. Sebastião. Herdeiro do trono, o infante e inquisidor-geral, adotaram oficialmente no reino português a Contra Reforma que não demoraria a se expandir para suas colônias. Que talvez já tivesse chegado ao Brasil com o movimento jesuítico no ano de 1549, representado por seis jovens jesuítas e Manoel de Nóbrega, os quais abortaram na Bahia, e fizeram da “ordem um modelo do novo tempo da cristandade” (VAINFAS, 1997, p. 25).

## A MISSÃO PORTUGUESA NO BRASIL

Fundada por Gregório XV, em 22 de junho de 1622, através da bula *Inscrutabili divinae providentiae arcano*, a Sagrada Congregação da Propaganda da Fé, veio para corrigir certa indiferença do Concílio de Trento, pois neste não havia sido incluso em suas discussões, a expansão católica no além-mar. Mesmo tendo sido evidenciado desde o início do século XV, ao incentivo as atividades missionárias, especialmente dos jesuítas na América. Provavelmente, tal descaso da política pontifica, se deu principalmente devido às preocupações com o avanço protestante na Europa. Acerca dessa questão

Magno (2002) descreve como a recém congregação encontrou dificuldades em executar seu papel nos primórdios da colonização brasileira.

Composta de 13 cardeais, dois prelados e um secretário, tendo como prefeito o cardeal Antônio Sauli e como secretário Francesco Ingoli, a recém congregação encontrou dificuldades de ação nos reinos de Espanha e Portugal, desenvolvendo uma atividade diplomática junto ao soberano ibérico e ao mesmo tempo paralelo, com algumas iniciativas, como a intervenção nas missões do Brasil, com os missionários capuchinhos, carmelitas e oratorianos, mas só depois de 1642 (MAGNO, apud GREGORIANA, 2002, P. 85).

Foi, ponto central da nova estratégia católica, reforçar sua presença nas terras de missão (continente americano, asiático e africano), que desde o início da colonização estava entregue nas mãos dos reis. Estes através do padroado exerciam total controle sobre as Igrejas espanholas e portuguesas.

Nos domínios portugueses foi à Companhia de Jesus que, desde os primórdios da expansão, lograram obter a preferência no campo missionário, a começar pela Índia. Dirigidos por Francisco Xavier, estiveram na Índia antes mesmo do Concílio de Trento, depois no Brasil, onde começaram as experiências com aldeamento dos índios em 1553, e só em 1576 partiu para o México, e, em 1586 passaram para Tucumán na Argentina.

Entre os inicianos que se destacaram nas campanhas missionárias no Brasil se destaca: São Francisco Xavier, nascido Francisco de Jaso y Azpilicueta, em 1506 foi um missionário cristão do padroado português e apóstolo navarro. Pioneiro e co-fundador da Companhia de Jesus. Manuel Nóbrega, um sacerdote jesuíta português, chefe da primeira missão jesuítica à América; as cartas enviadas a seus superiores são documentos históricos sobre o Brasil colônia e a ação jesuítica no século XVI. E, José de Anchieta foi um padre jesuíta canário, um dos fundadores de São Paulo e declarado beato pelo papa João Paulo II, nascido na ilha de Tenerife, em 1534, sua atuação no Brasil foi abrindo o caminho do sertanejo e aprendendo a língua tupu e compondo a primeira gramática desta que, na América Portuguesa, seria chamada de "língua geral

Nóbrega e Anchieta precederam, nos aldeamentos com a missão da Assistência de Portugal, as experiências de Mateus Ricci em Macao, China, e de Roberto de Nobili em Goa, Índia. Eles foram realmente pioneiros, mas não está só na prática do

aldeamento a importância desses religiosos na história da Igreja no Brasil como veremos mais adiante.

É por demais conhecido o fato de que toda a empresa marítima portuguesa foi cunhada com uma linguagem missionária, como se pode perceber no texto escrito por Dom João III ao primeiro governador geral do Brasil, quando disse: “a principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica” (HOORNAERT, 1994, p, 24). Este discurso, segundo Hoornaert (1994), considerava a evangelização universalista, dentro do âmbito da Península Ibérica, nela os colonizadores pareciam desconhecer os limites.

Assim a estratégia que a Igreja Católica adotou nas missões foi a da evangelização maciça, popular e rural, e não mais a pregação limitada aos centros urbanos, conforme fizeram os franciscanos nos séculos XIV e XV. A catequese das massas, desculturação, demonização e sobreposição dos campos culturais, nisto habitou, na sua maioria, o essencial da Reforma Católica em sua ambição pelas novas terras.

Foi nisso que se propuseram os jesuítas desde a fundação da Companhia: procurar ajudar todos os povos na salvação em Cristo, levando o que tinha de mais sacro, o projeto tridentino. Talvez, devido a este motivo os jesuítas passaram a usufruir de prestígio junto a Cúria Romana e tornaram-se os pioneiros da evangelização em muitos territórios americanos.

Além de perceber o discurso universalista nas missões da Igreja Católica, Hoornaert (1994) também nos aponta a doutrinação, como base necessária à pregação apostólica, que devia ser atingida por todas as nações e para tanto, exercida com força, destreza e em alto e bom som. Salientamos o fato de que o tão grande esforço não foi notado na relação da igreja com os negros escravizados no Brasil. Para demonstrar a proclamação do evangelho, nada mais útil do que utilizar um trecho de Jaboaão, um entre os tantos cronistas do Brasil Colônia que narram os feitos da eloquente evangelização.

Cuidar em se aplicar à doutrina dos índios, sair à pregação e doutrina dos índios, zelarem pela salvação daqueles povos gentios, trazerem os gentios ao conhecimento de nossa santíssima fé católica, instruir em a santa fé aos índios, instruir nos rudimentos da fé, intrometer no rebanho da igreja, converter o gentio (HOORNAERT, 1994, p. 26).

No discurso doutrinário empenhado pelos missionários, esconde-se o pressuposto que, “doutrinar” os outros, quer dizer que não os ouve nem aprende com eles, e por isto mesmo se compõe como um projeto agressivo. Assim o sistema era estruturalmente agressivo diante de indígenas e africanos, o discurso evangelizador não conseguiu escapar à agressividade.

Nesta perspectiva a terminologia “evangelização” soa como justificativa da opressão e escravidão de indígenas e em especial africanos, como se manifesta na tese de Nóbrega intitulada Diálogo sobre a conversão do Gentio, nesta obra se percebe a visão de um religioso perante o povo gentio.

Nogueira: Da parte do gentio digo que huns e outros tudo são ferro frio, e que quando os Deus quizer meter na forja logo se converterão; e sse estes na fragoa de Deus fiquarão pera sse meterem no fogo por derradeiro, ho veradeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe ho porque, mas de aparelho de sua parte tão mão o tem estes como ho tinhão todas as outras gerações (NOBREGA, 2006, p. 17).

Evidentemente o discurso guerreiro não era aberto e ostensivo, pelo contrário, com a carta de Caminha, relatando o primeiro contato entre lusitanos e indígenas preconizando uma tradição paradisíaca, maravilhada acerca do Brasil, de seu clima e suas riquezas. No entanto como nos chama atenção Sousa (1993), a exaltação portuguesa do trópico estava restrita à natureza, enaltecendo as potencialidades da nova Colônia, mas não esquecendo de narrar o desconforto de viver numa terra tropical onde os insetos e a temperatura alta, faziam da terra um incomodo resido para habitação.

O caráter guerreiro do discurso evangelizador fez com que os missionários também não tivessem interesse real em conhecer e respeitar a cultura dos ‘outros’ ao quais foram enviados: africanos e indígenas. Quanto à cultura africana esta teve que esperar o início do século XX, pois foi Gilberto Freyre quem demonstrou fiel interesse pela temática.

Assim, uma “guerra” foi imposta, às pessoas foram convocadas para conquistar, expandir, e propagar a fé cristã. Na guerra o importante era o conjunto dos regulamentos destinados a manter a boa ordem: daí o caráter imposto e disciplinário de toda a catequese durante a época colonial.

Todavia a má vontade com que os jesuítas viram os índios levou-os a demonizar os seus costumes, e a agir com violência na catequese. No entanto, tudo isso pertence à história do colonialismo brasileiro, e não se distancia do tratamento no qual o negro africano passou a sofrer em África. À sujeição dos povos vistos como “outros”; à escravidão e à exploração do Novo Mundo pelos Europeus, integra o processo mais amplo da Reforma Católica.

Logo, o olhar que deformou o estranho foi o do colonialismo eurocêntrico, mas foi também o olhar tridentino da Contra Reforma, o mesmo que concomitantemente passou a deplorar as condições em que viviam os fiéis da velha cristandade, distantes de Deus.

Entre as deformidades, todos ressaltaram a nudez dos índios, embora muitos a registrassem com naturalidade. Foram os jesuítas, em sua maioria, que viram na nudez indígena uma prova de injúria, e de ofensa a Deus. Essa questão o Padre Manoel da Nóbrega localizou-a no pecado de Chaam, que zombara da nudez de seu pai, Noé, sendo expulso e condenado à servidão.

O pecado de Chaam, aliás, serviu a alguns como justificativa para a escravidão no “novo mundo”. Para os índios serviu como forma de reprovação de sua nudez e também como fundamentação para o cativo. Essa questão está posta no argumento do Padre Manoel da Nóbrega, quando disse:

Isso vos pode dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veo por maldição de seus avoz, porque estes creemos serem descendentes de Chaam, filho de Noé, que descobrio as vergonhas de seu pai bêbedo, e em maldição, e por isso ficarão nus e tem outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Japher, era rezão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem. E porem toda esta maneira de gente, huma e outra, naquilo em que se crião, tem huma mesma alma e hum ente[n]dimento, e prova-sse polla Escriptura, porque logo os primeiros dous irmãos do mundo hum segio huns costumes e outro outros. Isac e Ismael ambos foram irmãos, mas Isac foi mais político que ho Ismael que andou nos matos (NOBREGA, 2006, p. 14).

O pavor que os jesuítas demonstraram perante a nudez indígena, especialmente das partes íntimas, preconiza todo o rigor de uma época obcecada em resguardar os corpos, a moderna era da castidade. Devido a isto, os habitantes nus do Brasil e as relações impudicas dos africanos, causavam profundo desalento aos jesuítas, a começar pelo Padre Manoel da Nóbrega, que fez de tudo para cobri-los desde que

chegou a “nova terra”, pois julgava imprescindível a vestimenta, aduzindo vários motivos: o constrangimento que dariam aos futuros padres; a ofensa a Deus, sobretudo aos assistirem as celebrações com seus genitais expostos. Uma agravante era o batismo, pois era imprópria para cristãos a nudez.

No entanto o que mais aterrorizava os religiosos das diferentes missões, era a considerada promiscuidade em que os nativos viviam residindo cem ou mais pessoas num só lugar, reunidas sem divisão alguma, cada casal em seu grupo fazendo o que lhes agradava sem incomodo algum com os olhares dos seus.

O jesuíta Jerônimo Rodrigues, em visita aos carijós em 1602, disse o quanto eles eram pecadores no vício da carne, pois os pais se relacionavam com as filhas, os avôs com as netas, e os homens com várias mulheres. Além da visão dos missionários, também é pertinente a descrição de Gabriel Soares de Souza, que escreveu de fato, o mais completo resumo das imoralidades ameríndias:

São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite. É este gentio tão luxurioso que poucas vezes têm respeito às irmãs e tias, e porque este pecado é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas; e não se contentam com uma mulher, mas têm muitas, como já fica dito pelo que morrem muitos de esfalfados. [...] e não contentes estes selvagens de andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza. (SOUZA, 1587, p. 287)

Dentre a mais suprema luxúria que se costumava atribuir aos indígenas passava-se, às vezes no mesmo texto, à alusão de que entre eles existia algum tipo de relação conjugal. Dominava, no entanto, a idéia de que tais matrimônios eram falsos ou duvidosos, uma vez que a poligamia, o desrespeito às regras de parentesco e a fragilidade das uniões dificultava aos observadores identificar quem eram os casados.

Os missionários se confundiam ainda, com a frágil existência de fidelidade conjugal, a tolerância com o adultério, não apenas masculino mais também por parte das mulheres, reafirmavam as suspeitas de que não havia um casamento.

Diante das tantas uniões duvidosas e até pecaminosas como era o caso do casamento entre parentes sanguíneos, a única solução para os índios era uni-los na



forma santa da Igreja Católica, o que significava muita educação moral aliada a uma sistemática desapropriação das práticas locais.

Os padres Inacianos foram enérgicos em julgar os indígenas ao inferno se continuassem no pecado da fornicação, e o teatro foi, sem dúvida, um dos meios mais hábeis de fazê-los entender o quão distantes estavam de Deus. O padre José de Anchieta se tornou o mais conhecido dos religiosos na arte de escrever “drama”, com sua obra “Auto de São Lourenço”.

Nos dramas escritos pelos padres os sacramentos da Igreja Católica eram passados para os índios, como meio de convertê-los a fé cristã. Nesse sentido o casamento foi enfatizado, e se constituiu num forte elemento de sobreposição cultural, não apenas para os índios, mas também para os negros que sofreram de igual desapropriação cultural com respeito à união conjugal.

A respeito da justaposição cultural, se faz necessário salientar que, ocorreu mais uma aculturação (fenômeno de interação social que resulta do contato entre duas culturas distintas) dos elementos característicos entre os povos, do que propriamente uma sobreposição.

É óbvio que as tramas que regiam as uniões conjugais dos índios eram muito mais complexas e mereceriam um trabalho extenso sobre o assunto, no entanto a nível apenas de embasamento são citadas neste capítulo, para unir o discurso tomado aqui pelos religiosos com os que foram exercidos sob os negros africanos, já que eles são análogos.

O vigoroso combate a imoralidade que os jesuítas impuseram no território brasileiro, não captou apenas os pecados dos índios e negros, mas também os empregados pelos portugueses, em especial entre os séculos XVI e XVIII.

Segundo os cronistas da época, tão logo os portugueses desembarcaram no Brasil trataram de buscar prazer ilícito com as índias da terra. Ainda não satisfeitos faziam suas nativas escravas de concubina.

Os jesuítas viam no comportamento dos colonos um descompromisso com a fé cristã, o que colocava em risco a base moral de toda a obra missionária no Brasil. Os colonos não aceitavam os conselhos dos jesuítas que os orientavam a que desposasse apenas uma nativa, todavia os colonos ameaçavam quem interferisse nas suas libertinagens. O padre Manoel da Nóbrega atribuiu tanta vadiagem dos colonos ao fato de: “(...) para esta terra, diria desalentado, não vieram senão desterrados da mais vil e perversa gente do Reino” (HOORNAERT, 1994, p.40).

Os queixumes da companhia dirigiram-se também aos clérigos seculares que chegaram ao Brasil após a atrasada instalação do bispado da Bahia (1551), e foram incriminados dos mesmos pecados e ainda de conivência com as luxúrias dos leigos. Acusados de relacionarem-se com suas negras escravas alguns padres seculares foram rechaçados pelos inacianos, o que gerou um desconforto nos séculos seguintes, visto que este mau hábito permanecia. Parte dos pesquisadores contemporâneos assumiu as censuras inacianas, com exceção de Gilberto Freyre, crítico acerado dos jesuítas.

Os jesuítas não aprovavam o povoamento do Brasil feito a todo custo, pois para eles a salvação da alma não teria preço, por isto, o padre Manoel da Nóbrega insistiu nas suas cartas, que seria melhor a “escoria” de padres para o Brasil, pois estes destruiriam com suas edificações morais a vida promiscua de índios e colonos.

Se opondo totalmente a visão Inaciana Freyre, difere que a privação da população portuguesa, justificava a diretriz adotada. Não faltaram vozes dentro do período colonial que contrariassem os jesuítas como: Mem de Sá e Pero Borges, estes viram a necessidade do povoamento do Brasil como prioridade.

Empenhados em diminuir a vinda dos indesejáveis do Reino para Colônia, os jesuítas fizeram “barricadas” com o intuito de minimizar a quantidade de homens impudicos que adentravam no Brasil. No entanto as relações sexuais indesejadas entre brancos, índios e negros continuaram até aproximadamente fim do século XVIII.

Por em ordem as massas com base na família cristã, parecia ser o programa da moderna Reforma Católica e para isso os padres se utilizaram da intimidação dos brasileiros, ou seja, mantiveram em permanente ameaça quem ousasse se afastar dos ensinamentos da Igreja Católica.

A mensagem que os religiosos transmitiam era clara e universal, os que mantivessem costumes de gentio teriam destinos semelhantes ao de Guaixará, rival de Deus nas peças jesuítas. Aos colonos que insistissem no pecado aplicavam-se a mesma pregação, ajustando-se logicamente a distinção da cristandade que traziam de Portugal. Excomunhões e ameaças, eis o que os jesuítas e outros missionários impunham sobre os colonos rebeldes, com o objetivo de expurgar as transgressões sexuais, que insistiam em perdurar no Brasil.

A Pastoral do medo foi como Delumeau chamou a prática que os padres jesuítas adotaram nas colônias. Tal prática fundamentou-se em três formas eficientes de repressão: a fé na igreja, que Hoornaert (1994) chamou de religiosidade, a inserção social e as imoralidades. Aplicadas nos trópicos, tais práticas se fizeram notórias nas terras

brasileiras, através das pregações Inacianas, seja: na catequização, cujo interesse era a submissão dos índios a igreja; no campo social, com a propagação da intimidação dos colonos no seu desejo de lucrar; e no campo moral, onde perduraria a perdição de toda uma região, caso os índios persistissem nas suas libidinagens, e os colonos se comportando de maneira parecida.

## CAPITULO II

## O PROCESSO DE MORALIZAÇÃO DOS NEGROS ESCRAVIZADOS NO BRASIL DO SÉCULO XVII E XVIII

Sempre que considerarmos a influência do negro sobre a vida íntima do brasileiro, é a ação do escravo, e não do negro por si, que apreciamos.

(Gilberto Freyre, 1933).

Desde os seus primórdios, a doutrina cristã, de modo geral fora contrária ao comércio de escravos. São Paulo Apóstolo (séc. I d.C.) ensinava a igualdade de natureza entre os homens, judeus e não judeus, visto que a nova aliança possuía um caráter universalista. Entretanto, não tendo grande influência na sociedade romana imperial, a Igreja recomendava aos escravos serem obedientes e que não se revoltassem contra os seus senhores.

A escravidão, também fora vista como uma consequência acidental do pecado, tal como expõe Santo Agostinho quando dizia ser todo homem escravo de seus pecados, e que alguns também eram castigados tornando-se escravos de senhores. Mas também considerava que os escravos deveriam aceitar sua condição como punição pelos seus vícios, bem como tinham que serem obedientes e amarem seus senhores para não darem razão aos maus-tratos por eles provocados. Todavia, pensava, contudo, que a condição de escravo fosse temporária e chegaria um tempo na qual não seria mais necessário o escravismo, como demonstra no trecho de sua obra.

Esse nome [o de servo, escravo] mereceu-o, pois, a culpa, não a natureza. [...] Tornavam-se servos; palavra derivada de servir. Isso também é merecimento do pecado [...] A causa primeira da servidão, é, pois, o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social. É o efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça e sabe impor penas segundo o merecimento dos delinquentes. O Senhor supremo diz: Todo aquele que comete pecado é escravo do pecado. Por isso muitos homens piedosos servem patrões iníquos, mas não livres, porque quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu (AGOSTINHO, 2000, p. 406).

A importância de citar Santo Agostinho está no fato de ele ter sido uma das figuras mais importantes no desenvolvimento do cristianismo no Ocidente. Aurélio Agostinho foi bispo e teólogo da Igreja Católica, ele aprofundou o conceito de pecado original dos padres anteriores e, quando o Império Romano Ocidental começou a se

desintegrar, desenvolveu o conceito de Igreja como a cidade espiritual de Deus, distinta da cidade material do homem, escrita no seu livro *A Cidade de Deus*. Seu pensamento influenciou profundamente a visão do homem medieval. A Igreja muitas vezes utilizou os conceitos de “Cidade de Deus” de Agostinho, e também a comunidade que era devota de Deus.

Dentre as ineficazes medidas adotadas pela Igreja para condenar o tráfico negreiro, podemos citar as condenações que foram reafirmadas pelo Papa Pio II em 1462. Em uma época que o tráfico escravo estava ressurgindo na Europa, principalmente devido às conquistas portuguesas, Pio II afirmou que o tráfico escravo era um “grande crime”. Outras censuras ao escravismo e ao tráfico foram reforçadas pelos papas como Urbano VIII (1639) e Bento XIV (1741), este último prescreveu a excomunhão para os senhores que exacerbadamente maltratassem seus escravos. Enquanto Gregório XVI, em 1839 disse em uma epístola que “Admoestamos os fiéis para que se abstenham do desumano tráfico dos negros ou de quaisquer outros homens que sejam” (Vainfras, 2005, p.26)

É importante evidenciar que a Igreja no Brasil, estava submetida ao padroado e ao beneplácito da Coroa Portuguesa, o que reduzia em parte sua autonomia na região, pois a mesma estava sujeita ao poder régio lusitano. Não tendo poder suficiente para aplicar as determinações papais que sugeriam o fim do tráfico e da escravidão, a Igreja Católica limitou-se a exortar os senhores no bom trato aos escravizados e estabeleceu sanções canônicas contra os abusos. Sobre a “submissão” da Igreja Católica ao rei de Portugal, encontramos evidências nas Primeiras Constituições da Bahia, de Casimiro (1996). Essa obra de certo modo nos direciona a uma explicação acerca dos longos anos do tráfico negreiro no Brasil, por isto é importante citar um trecho dela,

[...] Neste panorama, observamos que, no projeto colonizador e evangelizador, Igreja e Estado Português, andavam juntos, uma vez que estavam interligados pela instituição do Padroado Régio; o Rei era a maior autoridade da Igreja, no território português e em suas colônias, e tinha direito e deveres religiosos que muitas vezes se confundiam ‘Dilatar a Fé’ era um compromisso da Igreja, mas era, também, um dever do Reino. ‘Dilatar o Império’ era um objetivo conquistador do Reino, mas era inteiramente do interesse da Igreja, a qual via ampliar-se o espaço para a propagação da Fé, uma vez que, na visão da conquista, o orbe cristão era aquele espaço no qual a Fé iria vencer a ‘infidelidade’. (CASIMIRO, 2007, p. 3).

Nesse panorama, observamos que, no projeto colonizador e evangelizador, Igreja e Estado Português, andavam juntos, uma vez que estavam interligados pela instituição do Padroado Régio; o Rei era a maior autoridade da Igreja, no território português e em suas colônias, e tinham direitos e deveres religiosos cujos limites muitas vezes se confundiam. Propagar a Fé era um compromisso da Igreja, mas era, também, um dever do Reino. Expandir o Império era um objetivo conquistador do Reino, mas era inteiramente do interesse da Igreja, a qual via na expansão do império a possibilidade de ampliar-se o espaço para a divulgação cristã, uma vez que, na visão da conquista, o *orbe cristão* era aquele espaço no qual a fé iria vencer a ‘infidelidade’.

Entretanto, a escravização dos negros em larga escala, como era praticada no Brasil, foi o exemplo mais gritante do paradoxo entre a ‘expansão da fé e do Império’, uma vez que a escravidão significava a sobrevivência e o êxito da agricultura açucareira, mas contrariava os princípios fundamentais do cristianismo, que recomendavam amor e igualdade.

De toda sorte qualquer tentativa de integração social passava pelas asas protetoras e dominadoras da religião católica, seja na sua forma legal, seja nas suas expressões de religiosidade popular, como foi o caso dos ‘santos negros’, assunto que veremos melhor no decorrer do texto.

O espaço das irmandades era o único lugar onde o cristão de qualquer cor ou etnia podia sentir-se seguro. Além do mais, para o escravo, a obediência impunha-se por impossibilidade de alternativa, uma vez que a desobediência era sinal de conflito aberto e de castigo certo para o escravizado rebelado (BOSCHI, 1986, pp. 140-150).

Desta forma, no início do Século XVIII a religião oficial da colônia teve seus cânones estabelecidos pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que foram promulgadas, segundo as palavras do próprio Arcebispo da época, Dom Sebastião Monteiro da Vide, “para o bom governo do Arcebispado, direção dos costumes, extirpação dos vícios e abusos, moderação dos crimes, e recta administração da justiça” (1853 p.XVI).

Muito já se disse acerca da “recriminação da Igreja” diante do comércio de escravizado, e porque está repreensão não foi vivenciada no Brasil colônia, já que não houve na história depois de Cristo, um período que se explorasse tanto a mão de obra escrava, do que durante o século XVII e XVIII, período historicamente caracterizado pela expansão comercial e principalmente pela exploração das colônias. Por que os negros e não os indígenas foram tão ardorosamente escravizados?

Para responder a tal questionamento utilizamos o texto de Gilberto Freyre (1933), pois foi baseado em suas idéias que se formou uma vasta historiografia brasileira sobre a fácil adaptação dos negros ao clima brasileiro. Outra discussão que ele também evidencia em sua obra “Casa-grande e Senzala” é a superioridade dos negros em relação aos índios, até mesmo em relação aos brancos. Questão questionável, no entanto, Freyre disse:

[...] Escrever que “nem pelos artefatos, nem pela cultura dos vegetais, nem pela domesticação das espécies zoológicas, nem pela constituição da família ou das tribos, nem pelos conhecimentos astronômicos, nem pela criação da linguagem e das lendas, eram os pretos superiores aos nossos silvícolas”, é produzir uma afirmativa que virada pelo avesso é que dá certo. Por todos esses traços de cultura material e moral revelaram-se os escravos negros, dos estoques mais adiantados, em condições de concorrer melhor que os índios à formação econômica e social do Brasil. Às vezes melhor que os portugueses. Pode-se juntar, a essa superioridade técnica e de cultura dos negros, sua predisposição como que biológica e psíquica para a vida nos trópicos. Sua maior fertilidade nas regiões quentes. Seu gosto de sol. [...] Gosto e energia que Bates foi o primeiro a contrastar com o fácil desalento do índio e do caboclo sob o sol forte do norte do Brasil (FREYRE, 2006, p. 370).

Além do aspecto psíquico e biológico, Freyre (2006), nos chama atenção para o critério histórico-cultural, que retifica os critérios anteriores, na sua discriminação de características étnicas. E, mostra-nos ter havido da parte dos ameríndios, incapacidade antes social e técnica, que psíquica e biológica. Mas, para Freyre (2006) isto não exclui as indisposições psíquicas, apenas salienta o do nomadismo, de vida econômica que atuava poderosamente sobre os índios; incapacitando-os para o trabalho agrícola regular. Assim, contexto histórico-cultural não nega a teoria psicológica. Ou seja, “A introversão do índio, em contraste com a extroversão do negro da África, pode-se verificar a qualquer momento no fácil laboratório que, para experiências desse gênero, é o Brasil” (FREYRE, 2006, pp. 371-372).

Para salientar sua teoria de superioridade Freyre (2006), analisou o peso dos negros em contrapartida a dos indígenas do Brasil, estes por não ter uma vida agrária regular não podiam manter um equilíbrio alimentar diversificado e rico, tornando-se um povo biologicamente franco. Já, no caso dos negros que desde a sua terra natal eram ávidos agricultores, quando chegaram ao Brasil conservaram em grande parte sua dieta, e contribuíram para uma nutritiva inserção de vegetais nas mesas brasileiras. Assim, segundo Freyre por diversos fatores o negro é superior ao índio brasileiro.

O discurso discriminatório sobre a superioridade de raças não é algo inaugurado por Freyre (2006) muito menos finalizado com ele, e para exemplificar podemos citar as teorias nazistas do século XIX. Hoje, felizmente os estudos da genética humana, não apontam nenhum horizonte significativo, a respeito de qualquer classificação de raças. A *genética* demonstra que a variabilidade humana quanto às combinações raciais pode ser imensa. Mas as diferentes adaptações ocorridas a nível racial não alteraram sua estrutura quanto espécie (CAVALLI-SFORZA, 2003, p.47). Desta forma, a unidade fundamental da espécie humana em nível de macro análise permanece imutável, e assim provavelmente permanecerá apesar das diferenças raciais num nível de micro análise.

Todas as raças provêm de um só tronco, o homo sapiens, portanto o patrimônio hereditário dos humanos é comum. E isto por si só não justifica o racismo, pois as raças não são nem superiores, nem inferiores, são apenas diferentes. Portanto, a separação racial torna-se completamente irracional em função das composições raciais, das miscigenações, recomposições e padronizações em nível de espécie que houve desde o início da caminhada da humanidade sobre o planeta. De acordo com Guido Barbujani (2004), um dos maiores geneticistas contemporâneos, a raça não é identificada no DNA.

[...] a palavra raça não identifica nenhuma realidade biológica reconhecível no DNA de nossa espécie, e que, portanto não há nada de inevitável ou genético nas identidades étnicas e culturais, tais como as conhecemos hoje em dia. Sobre isso, a ciência tem ideias bem clara. (BARBUJANI , 2004,p.42).

Mas, no século XVII a raça branca foi classificada como sendo superior, enquanto às demais deram aos europeus o direito de escravizar povos considerados inferiores, seja por motivos religiosos, biológicos, culturais ou econômicos. Assim, a Europa cristã achou-se no direito divino de entrar na África, região considerada infiel – devido à existência de mouros e de sua cultura primitiva – para extrair a tão necessária mão-de-obra, utilizada na exploração de suas colônias.

No caso da introdução dos negros no território brasileiro, em meados do século XVI até o século XIX, devemos procurar analisar os principais grupos de imigrantes não só em seu grau como também o momento de cultura em que se encontravam. Momento que entre as tribos variou consideravelmente nesses cerca de trezentos anos de



profundas influencia maometanas na África negra. Grau que variou notoriamente de sudaneses para bantos. Importa determinarmos a área de cultura de procedência dos escravizados, evitando-se o erro de vermos no africano um só e indistinto objeto da Guiné ou da Costa.

Sobre a imigração dos negros, observando e valorizando sua região natal, encontramos em Freyre (1933), a descrição da chegada de negros cultos e alfabetizados no território brasileiro. Negros estes que foram disputados nos comércios brasileiros a 'preço de ouro', e que por isso eram fisicamente separados de outros da mesma região natal, para assim evitar futuras revoltas bem organizadas. Além disto, conforme enuncia o trecho abaixo, estes negros exerciam atividades que muitos filhos de senhores de engenhos não teriam competência de exercê-las.

A verdade é que se importou para o Brasil, da área mais penetrada pelo islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à da grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semianalfabetos na maior parte. Gente que quando tinha de escrever uma carta ou de fazer uma conta era pela mão do padre-mestre ou pela cabeça do caixeiro. Quase só sabiam lançar no papel o jamegão; e este mesmo em letra troncha (FREYRE, 2006, p. 382).

Os historiadores do século XIX limitaram a procedência dos escravizados importados para o Brasil ao grupo banto. É ponto que se deve corrigir. De outras áreas de cultura africana transportaram-se para o Brasil escravizado em grosso número. Muitos de áreas culturalmente instruídas, além dos bantos. A formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos por assim dizer de um povo instruído que faltou na mesma proporção ao sul dos Estados Unidos.

Assim, a visão de que na formação social da Bahia colocaram-se nas menores camadas as "tribos mais selvagens" dos cafres e jogaram aos traficantes de escravizados do litoral da África; é exagero. Pois segundo Nina Rodrigues, foi grande o número de sudaneses que predominaram na formação baiana pelo menos em certa altura desta. E, ainda segundo esse pesquisador as procedências do tráfico para o Brasil foram das colônias portuguesas da África Meridional e às ilhas do golfo de Guiné, sendo assim, dos Congos, Cabindas e Angolas na costa ocidental da África, dos Angicos e Macuas, na

oriental. Também se referem às procedências de Cacheo e Bissau para os negros de Pernambuco, Maranhão e Pará.

Infelizmente as pesquisas em torno da imigração de escravizados negros para o Brasil tornaram-se inverificáveis, em torno de certos pontos de interesse histórico e antropológico, depois que o baiano conselheiro Rui Barbosa, ministro do Governo Provisório após a proclamação da República de 1889, por motivos supostamente econômicos mandou queimar os arquivos da escravidão, através da circular que emanou do Ministério da Fazenda sob o nº. 29, data de 13 de maio de 1891. Então, mesmo sem os recursos das estatísticas aduaneiras de entrada de escravos, Nina Rodrigues pode destruir o mito do exclusivismo banto na colonização africana no Brasil, através da distribuição de negros no território brasileiro. Essa política foi para não permitir que se juntasse em uma capitania número preponderante da mesma nação ou grupo. Pois, facilmente poderia resultar em perigosas consequências, como relata carta escrita por Henrique Dias aos holandeses em 1647.

De quatro nações se compõe esse regimento: Minas, Ardas, Angolas e Creoulos: estes são tão malévolos que não temem nem devem; os Minas tão bravos que aonde não podem chegar com o braço, chegam com o nome; os Ardas tão fogosos que tudo querem cortar de um só golpe; e os Angolas tão robustos que nenhum trabalho os cançã (RODRIGUES, 1932, p.72)

Ainda, nos lembra Nina Rodrigues que os calabreses, os de Guiné, Cabo, Serra Leoa, não eram bons para o trabalho, porém, eram bonitos de corpo. Principalmente as mulheres. Daí serem as preferidas para os serviços domésticos; para o trabalho das casas-grandes. Completando as insinuações das fontes, que também para os doces concubinatos ou simples amores de senhor com escrava em que se apoiou o patriarcalismo colonial, assunto que devido a sua significativa importância para entendermos o processo de moralidade empenhada pela Igreja aos negros, voltaremos a falar de maneira mais clara sobre este assunto, ainda neste capítulo. Para o trabalho braçal, ninguém melhor que os Congos, os Angolanos e os sombrenses, excelentes escravizados agrários.

No início do século XVII, a circulação de homens e mercadorias, entre Brasil e Angola já era considerável. Uma das mais claras demonstrações da ligação entre as duas

colônias aparece no encadeamento das invasões holandesas. Na estratégia holandesa, os portos comerciais dos dois lados do Atlântico Sul eram alvos conjurados.

Quando tomaram a Bahia, em 1624, os holandeses promoveram também o bloqueio naval de Benguela e Luanda. A segunda campanha atingiu o alvo em 1630, com a captura de Olinda e Recife. Cinco anos depois, o litoral pernambucano tinha caído sob o controle de Maurício de Nassau. No primeiro relatório que envia a Amsterdã, ele enuncia as regras do jogo colonial no Atlântico Sul. Adverte que não era qualquer homem que servia para o cargo, pois havia muito trabalho a fazer que, requeria destreza; e que o trato do comércio de escravizados era difícil, devido ao complicado transporte e concorrência dos melhores negros para o trabalho.

Admitida à necessidade do tráfico negreiro, faltava ainda o circuito de transatlântico de compra, transporte e venda dos africanos. Os holandeses novos donos de boa parte da zona da mata do nordeste, representado por Maurício de Nassau, o novo intermediário holandês no Brasil, enviou em 1647, uma frota do Recife para capturar São Jorge da Mina, entreposto português de comércio de ouro e de escravizados no litoral africano (atual Gana). Sem saber ainda negociar escravizados na África, os holandeses levaram dois intermediários para tratar com os traficantes africanos. Mas, ao constatar que a região não era suficiente para dar conta do fornecimento de escravizados a Pernambuco. Nassau lançou seus navios sobre o maior mercado atlântico de cativos: Angola.

Luanda, Banguela e São Tomé caíram nas mãos dos holandeses entre agosto e novembro de 1641. A captura dos dois pólos da economia de plantações – as zonas produtoras escravistas americanas e as zonas africanas reprodutoras de escravos – mostravam-se indispensável para a implantação da atividade açucareira. Nassau foi enfático: sem o trato negreiro e os portos angolanos, o Brasil holandês seria “inútil e sem frutos para a Compagnie” (FIGUEIREDO, 2009, p.28):

Pelos mesmos motivos, Portugal se preocupou com a situação na América. Chegou a tentar um acordo com os holandeses para que as duas partes tivessem acesso ao comércio de escravizados. Não teve sucesso, e, em meados de 1643, Telles da Silva, governador-geral do Brasil, preveniu o el-rei:

Angola, senhor, está de todo perdida, e sem ela não tem Vossa Majestade o Brasil, porque, desanimados, os moradores, de não terem escravos para

os engenhos, os desfabricarão, e virão a perder as alfândegas de Vossa Majestade os direitos que tinham em seus açucares (FIGUEIREDO, 2009, p.28)

Assim, sem o trato com Luanda, a colônia americana estava condenada, daí a importância de reconquistá-la, e, já que Portugal não podia resolver, pois continuava em guerra de fronteira com a Espanha e guerra marítima com a Holanda. Couberam então ao Rio de Janeiro e às capitanias adjacentes – principais interessadas no restabelecimento do tráfico negreiro – a tarefa de fornecer gente e petrechos (navios, munição, tropas). Então por forçadas circunstância que coíbiam a ação da metrópole, abriu-se espaço para uma ação lusitana e “brasílica” no Atlântico Sul.

Foi Salvador Correia de Sá e Benevides (1602-1688) quem comandou, em maio de 1648, a frota luso-brasílica que reconquistara Angola. Composta de 11 naus e 4 patachos, com quase 2 mil homens, a expedição foi financiada em cerca de 70% por fundos recolhidos com os negreiros e fazendeiros fluminenses. Dispondo de um estado-maior e de uma forte infantaria, o corpo expedicionário desembarcou e, após combates em Luanda, venceu os holandeses em agosto de 1648.

A partir de então, a presença brasílica afirmou-se na África Central. Depois da independência, Angola continuou sob influência brasileira, e, desde 1823, falou-se da presença em Luanda, e, sobretudo em Benguela, de um grupo brasileiro, que ajudou nos interesses negreiros dos escravistas do Império do Brasil contra a política colonial portuguesa.

Os traficantes brasileiros não se limitaram a recolher da África a escoria de gente preta que fecundou os canaviais e os cafezais do Brasil; que cultivou a terra seca, como insinuou Viana (1923). Segundo Freyre (2006), foi o maior místico do arianismo que ainda surgiu entre nós. Da África vieram donas de casa para os colonos sem mulher branca; técnicos para as minas, artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos. Na verdade a proximidade entre Brasil e o continente Africano deu um caráter todo especial de intimidade. Uma intimidade que segundo as pesquisas de Freyre (2006), era mais fraternal que com as colônias inglesas. O que não fora, uma vez que os senhores (as) não hesitaram em castigar homens e mulheres escravizadas quando estes não lhes obedeciam ou não realizam as tarefas que lhes eram determinadas. Logo, o castigo é a evidencia de que as relações entre brancos e negros não foram fraternais.

Freyre, baseando-se no estudo de Melville J. Herskovits (1935), sobre as áreas de cultura, permite-nos entender as importações africanas na sua variedade, confirmando de certa forma as afirmações de Nina Rodrigues. Por esse critério, ele divide as seguintes áreas principais:

a) hotentote, caracterizada pela criação de gado, pelo uso de bois no transporte de fardos, pela utilização de suas peles no vestuário, pelo largo consumo de sua carne etc.; b) boximane – cultura inferior à primeira, pobre, nômade, sem animal nenhum a serviço do homem a não ser o cachorro, sem organização agrária ou pastoril, semelhante nesses traços à cultura indígena do Brasil, mas superior a esta em expressão artística, em pintura [...]; c) a área de gado da África oriental (Banto), caracterizada pela agricultura, com a indústria pastoril superimposta; tanto que a posse do gado numeroso e não de terras extensas é que dá ao indivíduo prestígio social; trabalhos em ferro e madeira; poligamia; fetichismo; d) área do Congo (também de língua banto, [...]) [...] a economia agrícola, além da caça e da pesca; a domesticação de cabra, do porco, [...] a posse de terra em comum; fetichismo, de que é interessante expressão artística e escultura em madeira, [...] e) Horn Oriental-religião difícil de caracterizar, representando já o contato da cultura negra do sul com a maometana do Norte; atividade pastoral [...] f) Sudão Oriental – área ainda mais influenciada que a anterior pela religião maometana; língua árabe; abundância de animais a serviço do homem, atividade pastoril; [...] g) Sudão Ocidental – outra área de interpenetração de culturas, a negra propriamente dita e a maometana; região de grandes monarquias ou reinos [...]; h) área do deserto (berbere); i) área egípcia, cujas características dispensamo-nos de fixar por não interessarem diretamente à colonização do Brasil (FREYRE, 2006, pp. 392-393).

Através dessa caracterização, vê-se a tendência racista que Freyre (2006) expõe na insistente supervalorização da cultura negra em contra partida à indígena, no entanto, em parágrafos anteriores já mencionamos a inexistência biológica de qualquer grau de superioridade de raça. Utilizar as diferenças culturais como forma de supervalorizar um povo ou uma “raça” já está demasiadamente superada. Todavia, não podemos deixar de perceber a superioridade técnica dos negros com relação aos aborígenes nas diversas áreas do conhecimento, a exemplo da mineração e organização social.

Deste fragmento também podemos inferir que a colonização africana do Brasil, deu-se, principalmente com elementos bantos e sudaneses. Gente de áreas agrícolas e pastoris. Os sudaneses da área ocidental senhores de valiosos elementos de cultura material e moral próprios, uns e outros influenciados dos maometanos.

Considerados esses pontos, que nos parecem de importância fundamental para o estudo da influência da religião católica sobre os africanos, o processo de moralização, sentimo-nos agora mais à vontade para o esforço de procurar entender os aspectos mais íntimos dessa influência e contágio.

O negro africano que chegou às terras brasileiras foi violado em sua intimidade, muitas vezes obrigado a despir sua camisola de malê para vir de tanga, nos negreiros imundos, da África para o Brasil. A escravidão arrancou o negro do seu meio social e de sua família, e soltou-o entre gente estranha e hostil. Dentro de tal ambiente, sua intimidade foi devassada, seria absurdo falar do negro escravizado como sendo uma continuidade no negro africano, seja, na sua cultura e principalmente na sua sexualidade?

O jeito extravagante do africano, sua forma sedutora e descontraída, recaiu no histórico erotismo europeu, tendência que verificamos ao olharmos o medievo quando varias mulheres foram acusadas de copular de maneira perversa e extremamente imaginativa. Verificamos na história dos europeus certa corrupção de sentimentos, ou seja, uma facilidade de inverter suaves movimentos em gestos provocantes.

No entanto, passa a ser defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, e a depravação sexual. Mas o que se tem apurado entre os povos negros da África é a maior moderação do apetite sexual que entre os europeus. Seria uma sexualidade, a dos negros africanos, segundo Freyre (2006) para excitar-se necessita de estímulos picantes. Danças afrodisíacas. Culto fático. Enquanto nos europeus ditos civilizados, o apetite sexual de ordinário se excita sem grandes provocações. Sem esforço. Assim a ideia vulgar de que a raça negra é chegada, mais do que as outras, a excessos sexuais, atribui ao fato do temperamento expansivo dos negros e do caráter orgástico de suas festas criarem a ilusão de depravação. Os negros precisavam ser culpados de algum crime e terem sido submetidos ao castigo da escravidão, pois como já foi dito para a Igreja Católica a escravidão era sinônimo de pecado.

É absurdo responsabilizar o negro pelo que não foi obra sua e nem do índio, mas provavelmente do sistema social e econômico em que ambos estavam inseridos. A escravidão era caminho para a depravação sexual, principalmente porque o senhor culturalmente contribuía com a exploração sexual e o interesse econômico favorecia a depravação dos negros (as), uma vez que criava nos proprietários de homens imoderados o desejo de possuir o maior número possível de crias. Acerca desta questão, Joaquim Nabuco (1884) traz no manifesto escravocrata de fazendeiros as seguintes palavras: “a

parte mais produtiva da propriedade escrava é o ventre gerador”, ricas de significação dentro do contexto da ânsia de reproduzir uma nova prole de escravizados.

Tudo estava dentro da atmosfera moral, criada pelo interesse econômico dos senhores, e acomodada no prazer de uma sexualidade sem grilhões morais, que as negras propiciavam, já que estas não eram protegidas pelas normas sociais e religiosas da época. Neste contexto como esperar que a escravidão, fosse do escravo mouro, negro, índio, atuasse senão no sentido da dissolução, da libidinagem, da luxúria. O que se queria era que os ventres das mulheres gerassem. Que as negras produzissem moleques.

Atrelado a busca pela proliferação de escravizados, surgiram outras discussões como a do concubinato, a de doenças sexuais, a dos filhos desta produção, entre tantos outros aspectos que poderíamos citar dentro desta temática. Mas, é preciso direcionar as relações de maneira a nos auxiliar na difícil tarefa de estudar a intimidade dos negros em sua relação com os brancos, tendo como fio condutor as normas moralistas da Igreja Católica. Para isto temos que salientar a posição desta instituição religiosa com relação a as procriações, que na maioria das vezes era fruto de agressões sexuais.

Assim, desejosos de prazer sexual, convencidos de que a maioria das mulheres do trópico eram disponíveis, nossos colonos resistiram ao casamento desde o século XVI. Demonstravam uma tendência ao concubinato, como podemos verificar nas exigências que os senhores faziam nas suas compradas de negras. E, falando sobre esta inclinação efêmera, Freyre(1933) afirma:

Os homens “não gostavam de casar para toda a vida”, mas de unir-se ou de amasiar-se; as leis portuguesas e brasileiras, facilitando o perfilhamento dos filhos ilegítimos, só faziam favorecer essa tendência para o concubinato e para as ligações efêmeras. É verdade que já os moralistas brasileiros vinham dando combate a tamanha irregularidade, alguns tendo mesmo lembrado que se não admitissem aos cargos públicos indivíduos que vivessem em franco concubinato. (Freyre, 1933, p.390)

Durante um longo tempo a historiografia reproduziu quase que unânime o matrimônio legítimo, contraído nos transmissões das regras oficiais, um fato raro na Colônia, restrito à elite branca ligada à terra, ao comércio ou aos cargos públicos. Alguns historiadores atribuí esta propensão as dificuldades encontradas pela maioria da população em atender às exigências burocráticas e financeiras do matrimônio eclesiástico

ou ainda simplesmente ao prazer de amasiar-se, e no caso dos escravos, a tradicional oposição dos senhores ao matrimônio dos cativos. Assim, o casamento se restringia as classes dominantes, motivado por interesses patrimoniais, restando o concubinato como alternativa sexual e conjugal para os demais da Colônia.

Como vimos o padroado, era quem reinava nas terras brasileiras, a oposição antes realizada em grande parte pela Companhia de Jesus às junções pecaminosas dos europeus aos nativos e aos negros, já não mais acontecia, pois os jesuítas foram expulsos do Brasil em meados do século XVIII, deixando a cargo do clero secular, a administração da moral brasílica. Este como já vimos estava atrelado às confluências de interesses com a monarquia portuguesa.

A forma como os negros escravizados foram conduzidos a fé, se diferenciou totalmente da catequização a que os índios brasileiros foram submetidos. Inicialmente a preocupação da Igreja foi com o “batismo”, que viria a se tornar obrigatório no final do século XV, para todos os escravizados traficados da África. A obrigatoriedade desse sacramento aos negros foi instituída pelo papa Nicolau V. Entretanto, foi no século XVI, quando se acelerou o envio de escravizados africanos para as Américas, que o batismo passou a ser considerado uma prioridade para a pastoral da Igreja. Essa obrigatoriedade foi ratificada em 1514 pela Coroa portuguesa, através de uma lei que obrigava os senhores a batizarem seus escravizados africanos no prazo de três meses após seu desembarque, sob pena de perderem os direitos sobre eles, em benefício da Coroa. Essa lei foi incorporada às Ordenações Manuelinas (1521) e confirmada pelas *Ordenações Filipinas* (1603), mais longamente aplicadas no Brasil:

Qualquer pessoa, de qualquer estado e condição que seja que escravos de Guiné tiver, os faça batizar e fazer cristãos, do dia que a seu poder vierem até seis meses, sob pena de os perder para quem os demandar...//E se algum dos ditos escravos que passe de idade de dez anos se não quiser tornar cristão, sendo por seu senhor querido, faça-o seu senhor saber ao prior ou cura da igreja em cuja freguesia viver, perante o qual fará ir o dito escravo; e se ele, sendo pelo dito prior e cura admoestado e requerido por seu senhor, perante testemunhas, não quiser ser batizado, não incorrerá o senhor em dita pena.//E sendo os escravos em idade de dez anos ou de menos, em toda a maneira os façam batizar até um mês do dia que estiverem em posse deles; porque nestes não é necessário esperar seu consentimento.//E as crianças que em nossos reinos e senhorios nascerem das escravas que das partes de Guiné vierem, seus senhores as farão batizar aos tempos que os filhos das cristãs naturais do Reino se devem e costumam batizar, sob as ditas penas. (LARA, 1999, p. 51).



Ainda no século XVII aconteceu a inclusão dos discursos nas constituições, das disposições necessárias para serem realizados os batismos. No caso dos negros, a ordem era a de que não se deveria administrar o batismo sem o devido preparo, isto é, sem que fossem instruídos na fé, que soubessem, ao menos, o credo, os artigos da fé, o padre nosso, a ave Maria, os mandamentos de Deus e da Igreja, as orações e o arrependimento dos pecados passados. Entretanto, essas condições mínimas de aprendizagem seriam facilitadas caso estivessem os batizados em perigo de morte, podendo, neste caso, serem batizados até por leigos, inclusive com a mediação de intérpretes, caso o batizando ainda não falasse a língua dos cristãos. Essa necessidade de cristianizar forçosamente o “rude” negro escravizado foi demonstrada no Título XIV, nº 55 do Livro *Primeiro das Constituições* sobre o batismo de adultos:

[...] muitos escravos, que há neste Arcebispado, são muitos delles tão buçaes, (33) e rudes, que, pondo seus senhores a diligencia possível em os ensinar, cada vez parece que sabem menos, compadecendo-nos de sua rusticidade, e miséria, damos licença aos Vigários, e Curas, para que constando-lhes a diligencia dos senhores em os ensinar, e rudeza (34) dos escravos em aprender, de maneira que se entenda, que ainda que os ensinem mais, não poderão aprender, lhes possam administrar os Sacramentos do Baptismo, Penitência, Extremunção, e Matrimônio, (35) catequizando-os primeiro nos mysterios da Fé, nas disposições (36) necessárias para os receber.<sup>1</sup>

Sem impedimento, declaradamente, os redatores das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia utilizaram e veicularam, mediante a letra da lei, os preconceitos registrados no livro de Jorge Benci (1977), poucos anos antes. Esses preconceitos, entretanto, já vigoravam, naquela sociedade, apoiado pela teoria da superioridade das raças, desde a instituição da escravidão colonial. Melhor ainda, já vigoravam desde muitos séculos antes. As *Constituições* apresentavam o negro como um “um ‘rude”, uma pessoa incapaz de assimilar a educação dos colonizadores e queixam-se de que, por mais que se ensinassem aos negros, os conteúdos não entravam em suas cabeças.

Como vimos às primeiras providências tomadas pela Igreja Católica para

---

<sup>1</sup> Vide, 1853, Livro I, Título XIV, N.º 55 (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia)

conduzir os negros escravizados a Cristo foi o batismo, quais foram os caminhos adotados para a manipulação destes, visto que muitos dos negros africanos, além da sua própria religiosidade possuíam uma mancha moura?

Os santos negros, que hoje nos parecem corriqueiros, no período colonial, nada mais foram do que uma estratégia da Igreja Católica no sentido de tornar cristãos os escravos africanos e seus descendentes. A intenção também era discipliná-los para encarar a escravidão, como uma forma de penitência, que devia ser paga com aceitação. Assim, temos que concordar com Freyre (2006) quando ele diz que o incentivo às devoções foi um elemento fundamental da política oficial de evangelização.

Os santos tornaram-se grandes aliados da Igreja Católica para atrair novos devotos, pois eram representações de pessoas comuns, por isso mais próximas das infeliculdades dos fiéis – e, principalmente, obedientes a Deus e ao poder clerical. Ouvindo e protegendo diversos lugares, suas imagens chegavam às localidades mais remotas, muitas vezes antes dos padres. Estimulando o conhecimento sobre a vida dos santos, a Igreja transmitia aos cativos os ensinamentos que julgavam corretos e que devia ser imitados por escravos que, em geral, traziam outras crenças de suas terras de origem, muito diferentes das que preconizava a fé católica.

Diante das preocupações das elites senhoriais, com os escravizados revoltosos que, juntamente com o crescimento do tráfico aumentou consideravelmente no século XVIII. A Igreja Católica com sua medieval função de legitimadora da ordem social, não descuidou de apresentar aos negros modelos de santidade que exemplificassem o cultivo das virtudes cristãs e obediência ao poder. E, o que mais podiam se identificar com os escravizados eram, evidentemente, os santos de sua etnia.

As vidas dos santos eram divulgadas em obras de grande difusão na Colônia. Em 1744, Frei Apolinário da Conceição, da Ordem dos Frades Menores, publicou *Flor Peregrina por Preta, ou Maravilha da Graça*, descoberta na prodigiosa vida de São Benedito de S. Filadélfio. Frei Apolinário tinha consciência da importância da escravidão para a economia da Colônia (FIGUEIREDO, ano, p.33).

São Benedito, o santo biografado, era filho de escravizados africanos. Nasceu em 1524 na aldeia italiana de São Fratello, na Sicília, e serviu no Convento Franciscano de Palermo. Ajudava os pobres distribuindo alimentos que retirava da despensa do

convento. O santo morreu em 1589, tendo seu culto sido iniciado no Brasil antes da sua canonização, em 1807.

Outro santo cultuado pelos negros é Santo Antônio de Noto, segundo o padre secular José Pereira Baião. Era originário da Guiné, filho de pais mouros e, portanto, nascido e criado na Lei de Maomé. De acordo com a narrativa, fora um privilégio para Antônio ser vendido como escravizado para Sicília, pois lá conheceu o cristianismo e livrou-se espontaneamente da “infidelidade” muçulmana. Na escravidão, sua vida foi marcada pelas virtudes da temperança, penitência, e trabalho. Quando se alforriou se tornou irmão terceiro de São Francisco, ou seja, associação de homens piedosos que não eram monges, sendo atribuídos a ele diversos milagres em vida e após sua morte, ocorrida 1549.

Outra providência foram às irmandades – instituições leigas devocionais e assistenciais – fundadas para cultuar os santos também tiveram grande importância na divulgação das histórias e foram inúmeras irmandades que se formaram em toda a Colônia. No Rio de Janeiro, em 1740, as pretas minas organizaram a irmandade em louvor a Elesbão e à Ifigênia. Na mesma cidade, os pretos angolas cultuavam São Benedito junto com Nossa Senhora do Rosário, e em diversas regiões do país formaram as irmandades, que adoraram uma variedade de santos.

A conjuntura estratégica empenhada pela Igreja, na moralização dos negros escravos, seja pelo batismo, ou pela empenhada divulgação dos santos negros só fizeram auxiliar no processo de pacificação dos negros cativos. Com certeza a monarquia e principalmente os senhores lucraram com o empenho do Catolicismo em tornar a escravidão, uma condição penitencial.

## 2.1 - Concubinato e matrimônio

Desejosos de prazer sexual, convencidos de que a maioria das mulheres do trópico eram disponíveis, nossos colonos resistiram ao casamento desde o século XVI. Eles demonstravam tendência ao concubinato, como podemos verificar nas exigências que os senhores faziam nas compras das mulheres negras escravizadas. Falando sobre esta inclinação efêmera, Freyre (2006) afirma:

Os homens “não gostavam de casar para toda a vida”, mas de unir-se ou de amasiar-se; as leis portuguesas e brasileiras, facilitando o perfilhamento dos filhos ilegítimos, só faziam favorecer essa tendência para o concubinato e para as ligações efêmeras. É verdade que já os moralistas brasileiros vinham dando combate a tamanha irregularidade, alguns tendo mesmo lembrado que se não admitissem aos cargos públicos indivíduos que vivessem em franco concubinato (Freyre, 2006, p.390).

Durante um longo tempo a historiografia reproduziu quase que unânime o matrimônio legítimo, contraído nos transmite das regras oficiais, um fato raro na Colônia, restrito à elite branca ligada a terra, ao comércio ou aos cargos públicos. Alguns historiadores atribuem esta propensão às dificuldades encontradas pela maioria da população em atender às exigências burocráticas e financeiras do matrimônio eclesiástico ou ainda simplesmente ao prazer de amasiar-se, e no caso dos escravizados, a tradicional oposição dos senhores ao matrimônio dos cativos. Assim, o casamento se restringia às classes dominantes, motivado por interesses patrimoniais, restando o concubinato como alternativa sexual e conjugal para os demais da Colônia.

Desta forma o concubinato foi se difundido em todas as camadas sociais, e generalizado em toda a Colônia, o concubinato resultou, em primeiro lugar, da situação colonial e da escravidão. As mancebas índias dos primeiros colonos somar-se-iam às negras, mulatas, mamelucas e mesmo às brancas pobres nos séculos XVII e XVIII. A falta de mulheres “brancas e honradas”, juntamente com os outros fatores que já citamos e convicção que tinham os portugueses de seus privilégios senhoriais sob a cativa, mesmo se casados, levá-los-iam com mais frequência ao concubinato.

Assim a tendência geral era a de confundir exploração social e sexual, unindo-se os senhores, casados ou solteiros, às negras e mulatas da casa-grande ou até da senzala, muitas vezes os casados humilhavam suas esposas, presenteando as amantes, e até mesmo alforriando-as em troca de relações sexuais. Podemos verificar esta corriqueira situação nas Constituições de 1707, que se curvando aos hábitos coloniais, reconhecia o direito dos senhores de se amancebar com suas escravas. Para tanto, a Igreja só reconhecia como concubinato o fato do homem manter em casa alguma mulher que ali engravidasse, não sendo com ela casado, fosse criada ou qualquer outra.

Ao relativizar a paternidade do senhor, a decisão eclesiástica admitia, também veladamente, que outros homens poderiam engravidar as mulheres escravizadas,

reduzidas a objeto sexual na Colônia. Mas a Igreja Católica era totalmente sabedora de que os senhores eram igualmente suspeitos de tal paternidade, e ainda assim os não incriminavam na lei, ciente de como seria ineficaz tal incriminação.

O costume de amancebar-se com as próprias escravizadas não era privilégio dos grandes senhores. Homens brancos sem grandes posses também o faziam, como pintor, carpinteiro ou pequenos comerciantes. Tais amancebamentos, corriqueiros em Salvador, Vila Rica e outros lugares, às vezes se confundiam com a prostituição das escravizadas pelos amantes, geralmente homens simples que não raro adquiriam negras e mulatas para ganhar, prostituindo-as, e delas tirando o sustento diário.

Usadas sexualmente pelos senhores, ou compelidas à prostituição, a maioria das mulheres escravizadas dificilmente se casava nos moldes oficiais com seus parceiros de cativeiro. Viviam todos amancebados, como se dizia à época, para infortúnio dos jesuítas, principal ordem religiosa que combatia fervorosamente o concubinato no século XVII. Suas relações amorosas eram, possivelmente, as mais instáveis, precárias e vulneráveis de quantas houve na Colônia, as mais difíceis de confirmar, com poucas exceções, uma conjugação duradoura. Habitados a ver os escravizados como bens a comprar ou vender em qualquer ocasião; acostumados a dispor sexualmente das negras, os senhores coloniais foram sempre hostis ao casamento entre negros, do mesmo modo que resistiam à insistência eclesiástica no domínio das práticas escravistas em geral.

Seja como for, a escassez de matrimônios entre escravizados empurrou-os, na maioria, para relações precárias de concubinato, em nada assimiláveis a casamentos, muito menos a uniões livres. Eram os próprios senhores, que frequentemente promoviam os amancebamentos e determinavam os parceiros, formando e desfazendo uniões, independentemente se os escravizados eram amancebados ou legalmente casados. Para os senhores era interessante controlar estas relações, porque assim podia também controlar o índice de natalidade negra existente em suas terras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou explicitar de maneira teórica como a história oficial do Brasil colonial destinou ao negro um espaço que começou e terminou com a escravidão, um processo no qual ele foi submetido e sobre ele espalhou-se uma nuvem de esquecimento e exotismo que o senso comum reproduz em suas narrativas quando ainda situam as culturas africanas e indígenas como primitivas.

A relação da Igreja, no considerado processo de legitimação ou pelo menos de minimização para a criminalidade da escravidão, nos fez enveredar pelos caminhos que ela tomou para em meio a um processo de reformas, conseguirem agenciar novos fiéis. Para isto se fez necessário uma limpeza moral, exercida não apenas sobre os negros cativos, mas também sobre os brancos\_ de maneira distinta é claro, no entanto não menos importante de ser lembrado.

A tentativa de intromissão na vida privada dos negros na sua relação com os seus senhores e com a Igreja, nós fez perceber a capacidade de abordagens e de temas. No entanto nos restringimos a caminhar no âmbito da moralidade, tendo consciência de que mesmo seguindo um único caminho ainda não passamos por todos os fragmentos históricos, mas tendo em vista a proposta de relacionar o contexto histórico da época com a empenhada tarefa da igreja na moralização dos sujeitos, nos damos por satisfeita em ter discorrido sobre essa temática tão rica e de poucos recursos.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. Capítulos de história colonial (1500-1800). Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1969.
- AGOSTINHO, Santo. A cidade de Deus. Tradução de J. Dias Pereira. - Lisboa: Fundação Calouste, 2000.
- ANTUNES, José. A cultura erudita portuguesa. Juristas e teólogos. 1995. (Tese de Doutorado) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1995.
- BARBUJANI, Guido. A invenção das raças. São Paulo: Contexto, 2007.
- BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.
- BOXER, Charles Ralph. O império marítimo português: 1415-1825. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770. Tradução de The Church militant and iberian expansion. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 2000.
- CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia: educação, lei, ordem e justiça no Brasil colonial. Versão digitalizada disponível em URL: [http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos\\_frames/artigo\\_005.html](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_005.html) Acesso em 13/05/2007, às 21 h e 42 min.
- CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca. Genes, povos e línguas. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- FIGUEIREDO, Luciano. Raízes africanas. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. – Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.
- GREGORIANA, Analecta. Conquista Espiritual: a história da evangelização na província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652). Tradução de Jurandir Coronado Aguilar. – Roma: Pontificia Università, 2002.
- HOORNAERT, Eduardo. A igreja no Brasil - Colônia: 1550-1800. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Edições Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. História do cristianismo na América Latina e no Caribe. São Paulo: Paulus, 1994.

LARA, Silvia Hunold. (Org.) Ordenações Filipinas: Livro V. (1603). São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

MACEDO, José Rivair. Os códices alcobacenses do libro de lãs confesiones de Martin Pérez: elementos para o seu estudo. In: RIBEIRO, Maria Eurídice (Org.). Instituições, cultura e poder na Idade Média ibérica: Programa de Estudos Medievais, 2006.

MULLER, Michael. A contra-Reforma. Lisboa: Gradiva, 1984.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Universidade de Brasília, 1982.

SOUSA, Gabriel Soares. Tratado descritivo do Brasil: 1587. Acesso em 09/08/2010 as 20h00minh site: [WWW.dominipublico.gov.br](http://WWW.dominipublico.gov.br)

Sousa, Laura de Melo e Luiz Felipe de Alencastro. *Historia da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NÓBREGA, Padre Manuel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Acesso em 07/08/2010 às 13h30min mim, site [WWW.dominipublico.gov.br](http://WWW.dominipublico.gov.br).

VARNHAGEM, Francisco Adolfo de. História geral do Brasil: antes da sua separação e Independência de Portugal. São Paulo: Melhoramentos, 1975.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.



## Anexo I



Capa do livro *Escravos Brasileiros: do século XIX na fotografia de Christiano Jr.* Org. Paulo César de Azevedo & Mauricio Lissovsky cidade Ex Libris, 1988.

## Anexo II



## Negros Artistas - Wilson Tibério

Exposição no Museu Afro Brasil, resgata a qualidade e a dimensão de artistas dos séculos 19 e 20 pouco conhecidas por público e críticos.

Fonte: <http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com> Acesso 27/08/2011 as 10:00

## Anexo III



**Dia 21 de Setembro**  
**Santa Efigênia, rogai por nós**  
Fotografia da imagem de Santa Efigênia,  
que se venera na Matriz do mesmo nome,  
em Belo Horizonte.

[http://www.cademeusanto.com.br/santa\\_efigenia.htm](http://www.cademeusanto.com.br/santa_efigenia.htm)

Acesso: 27/08/2011 as 10:00

