

MORAL CATÓLICA E SOCIEDADE COLONIAL

Riolando Azzi

Departamento de Filosofia — UFRJ

Uma das características principais do pensamento brasileiro é seu caráter pragmático; suas expressões mais significativas nascem sempre de conjunturas históricas concretas. Também a ética e a moral obedecem a análogos parâmetros; daí a vinculação muito grande com a ordem social.

Pode-se afirmar, aliás, que grande parte da elaboração do pensamento ético tem como finalidade defender determinada ordem estabelecida, ou eventualmente propor a alternativa de uma nova ordem social. Também esse aspecto predomina no desenvolvimento da ética católica no Brasil.

Estas considerações históricas visam a analisar essa dimensão social da moral católica durante os três primeiros séculos, quando a ética teve o seu desenvolvimento específico no sentido de legitimação do projeto colonial lusitano.

É importante ressaltar ainda, que ao lado de um pensamento ético hegemônico, surge também no mesmo período, numa dialética interna, outra visão ética partindo de pressupostos diversos. Não se deve entender, portanto, que se trata de posições éticas limitadas por compartimentos sócio-econômicos estanques em uma época histórica determinada, nem tampouco da existência de uma concepção católica unitária da realidade.

Não resta dúvida, porém, que numa perspectiva global, deve-se afirmar que a ética católica atuou durante o período colonial muito mais no sentido de consolidação da ordem social vigente do que na abertura de novas opções para a sociedade brasileira. Estabeleceu-se assim no Brasil uma sociedade patriarcal, latifundiária e escravocrata, sendo o catolicismo a religião oficial da colônia.

Durante os três primeiros séculos de colonização, vigorou no Brasil o modelo de Igreja-Cristandade. Tratava-se de revivescência de uma concepção de Igreja que perdurou durante a Idade Média.

O elemento básico do modelo era o conceito de sociedade sacral. Dentro dessa concepção, havia uma preocupação muito maior com aquilo que se considerava como direitos de Deus do que com os chamados direitos humanos.

Nesse conceito de sociedade sacral ou Cristandade se identificavam os aspectos de fé e nacionalidade, como decorrência da oficialização da religião católica no Estado luso-brasileiro. Os interesses da Igreja eram os interesses da Coroa, e vice-versa.

Essa unidade entre fé e nacionalidade era mantida através de dois mecanismos principais de ação: por meio da “santa inquisição”, não se permitia nenhuma divergência religiosa que pudesse vir a romper a unidade nacional, e mediante a “guerra santa” se combatiam os inimigos externos da pátria e da religião.

Foi na Península Ibérica que o espírito de Cristandade permaneceu mais arraigado, entre outras causas pela prolongada luta contra os mouros, considerados como infiéis.

No curso de sua expansão colonizadora, os portugueses estabeleceram no Brasil a Cristandade Colonial.

1. ÉTICA DA ORDEM SOCIAL IMPLANTADA

Na realidade, o projeto de colonização implantado no Brasil pela metrópole foi de uma violência típica do espírito guerreiro. Em primeiro lugar, os índios foram sendo despojados de suas terras através de sucessivas ações bélicas, a fim de que os portugueses tivessem mais espaço territorial para o estabelecimento dos engenhos de açúcar. Em segundo lugar, diante da dificuldade encontrada na sujeição dos índios para a atividade açucareira, a Coroa lusitana optou pelo tráfico de escravos da África. E o braço negro passou a constituir a máquina propulsora do progresso comercial lusitano.

Diante dessa violência institucionalizada pelo processo colonial, fazia-se mister encontrar apoio na ética católica para que tal situação pudesse ser mantida, e o Brasil chegasse a oferecer os lucros esperados pela Metrópole.

Defesa do projeto colonial

Os membros do clero secular e regular vinham para o Brasil com uma missão específica: manter a fé dos lusitanos, e trabalhar pela evangelização dos indígenas. Ao mesmo tempo, porém, todos eles vinham a serviço da Coroa, e por ela eram remunerados.

No exercício de seu munus eclesiástico, os bispos deviam atuar sempre como súditos fiéis da monarquia lusitana.

Nomeados pelo rei, e incorporados de certo modo à nobreza, tinham por obrigação vigiar pelos interesses da Metrópole; na ausência ou falta de governadores, assumiam o poder político da colônia.

Referindo-se a essa vinculação da Igreja lusa à Coroa, José Magno Vilela afirma:

“O sistema do Padroado que atrelava as atividades religiosas ao poder real, transformou a Igreja Católica nas possessões portuguesas em **instrumento legal** ao serviço dos **mecanismos coloniais**.”¹

Por sua vez, imbuídos da idéia de Cristandade, os clérigos identificavam com freqüência os interesses da fé com os projetos políticos e econômicos da metrópole. Por essa razão, assumiam a defesa do sistema colonial em nome da religião católica. Condiçoados por essa visão lusitana, passavam a menosprezar os direitos humanos dos indígenas despojados de suas terras e dos negros para cá trazidos como escravos.

Em outras palavras, segundo uma visão teológica bastante difundida nesse período, a salvação cristã somente era possível dentro dos limites do Estado lusitano transplantado para a colônia. Somente encontrava a salvação aquele que se submetesse ao domínio português. Desse modo, justificava-se plenamente a sujeição dos indígenas e dos africanos ao branco colonizador.

Antonio Vieira, por exemplo, identifica o projeto colonial lusitano com a construção do reino de Deus. Para o pensador jesuíta, toda a teologia e toda a moral é vista sob a ética da realização do reino de Deus mediante as armas de Portugal. Segundo ele, a história de Portugal é uma história de salvação, é uma história de conquista sagrada. Os soldados e os missionários que navegam nas caravelas portuguesas estão a serviço do plano divino. Daí a sua afirmação categórica:

“Não só são apóstolos todos os missionários, senão também os soldados e capitães, porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja... Nas outras terras, uns são ministros do evangelho e outros não; nas conquistas de Portugal, todos são ministros do evangelho.”²

Assim sendo, não havia sentido para a separação entre Igreja e Estado. Desse modo, as preocupações religiosas pela expansão da fé acabavam na prática ficando subordinadas às metas políticas e econômicas da Coroa.

Justificativa da situação sócio-econômica

Uma vez que se identificava o projeto colonial com o reino de Deus, não havia condições para que se pudesse criticar radicalmente o sistema do latifúndio escravocrata aqui implantado. Pelo contrário, os próprios pensadores católicos passaram a elaborar uma série de justificativas ético-teológicas para a escravidão. No pensamento de Vieira, índios e negros deviam estar a serviço do projeto colonial, em vista de ter este caráter religioso.

Hornaert assim analisa a concepção do jesuíta:

“Vieira constrói complicados raciocínios teológicos, com o intuito de apaziguar as consciências diante de abusos mais do que evidentes. Ele justifica o sistema de trabalho forçado de repartição dos índios nos aldeamentos, embora seja este concretamente muito pior do que o serviço

nas casas dos moradores em São Luís ou Belém. Esta repartição devia limitar-se em teoria a seis meses por ano, de dois em dois meses, para garantir aos missionários e às tropas de resgate os carregadores, os remeiros, coletores e soldados, finalmente todo o trabalho pesado e perigoso. Na prática, os índios serviam raramente menos de dez meses por ano, e morriam depois de dois ou três anos de extenuantes serviços”.

O mesmo autor apresenta, em seguida, os argumentos do teólogo jesuíta para defender o sistema sócio-econômico vigente:

“Para Vieira, as repartições servem diretamente para a obra de salvação do mundo por Portugal...Contra os argumentos de que muitos índios morrem nestas repartições, Vieira responde que lhes é garantida aqui na terra uma “salvação oculta”, lá no céu uma “salvação aberta”. O mesmo raciocínio se aplica aos africanos. Na África são “etíopes”, e, como tais, imbuídos de “ignorância invencível”. Migrando ao Brasil ou ao Maranhão, eles podem vencer essa ignorância, mas só pelo serviço aos brancos, pois muito pior do que a escravidão do corpo é a da alma. Servindo ao senhor terrestre como se serve a Deus, o escravo receberá o prêmio celeste”.³

Sendo o projeto colonizador a realização do plano divino, todos os senhores lusitanos que estão a serviço da Coroa se tornam representantes de Deus, e merecedores de respeito, obediência e veneração.

Argumentos análogos são apresentados também por outros autores católicos na defesa dos interesses políticos e econômicos da Metrópole.

No **Compêndio Narrativo do Peregrino da América**, obra que mereceu cinco edições sucessivas entre 1728 e 1765, Nuno Marques Pereira alude também a razões pastorais para justificar a escravidão nos seguintes termos:

“Porque, para os que vivem nas trevas da gentildade, costuma a Divina Providência usar de sua misericórdia com eles, mandando-os alumiar com a luz da fé pelos operários do Santo Evangelho...E também permite sua divina Misericórdia que muitos destes gentios sejam trazidos às terras dos católicos, para os ensinarem e doutrinarem, e lhes tirem os ritos gentílicos, que lá tinham aprendido com seus pais”⁴

Por conseguinte, os africanos deviam ainda dar-se por muito felizes, pois a escravidão lhes proporcionava condições para receberem a luz da fé católica, e desse modo, evitarem a perdição da alma.

Na realidade, alguns teólogos tinham bem presente a profunda ambigüidade dessa argumentação religiosa. Molina já havia observado que “a conversão dos negros” era apenas um pretexto para justificar o interesse econômico dos traficantes lusos. Referindo-se a um diálogo tido com alguns desses comerciantes, o teólogo jesuíta comenta:

“Por quanto me foi dado averiguar, eles só têm um objetivo em mira, a saber, o seu lucro e vantagem. Chegam a esboçar um gesto de surpresa quando se lhes tenta despertar algum escrúpulo ...dizendo ser maravilhosa a sorte dos negros comprados e exportados... porque assim seriam conduzidos ao Cristianismo”.

Tratava-se, portanto, de uma justificativa ideológica para a falta de ética do tráfico escravocrata: essa justificativa era a conversão cristã dos africanos. Em outras palavras: os comerciantes lusos assumiam uma atitude anticristã e antiética sob o pretexto de cristianizar e moralizar os negros.

Por essa razão, Molina chega à seguinte conclusão exortativa:

“Admitindo-se, embora, a vantagem decorrente do tráfico, a saber, a conversão dos negros, seria muito melhor irem os zelosos missionários àquelas regiões para difundir o Cristianismo, ficando vedado o tráfico.”⁵

Ele sabia, porém, como os demais religiosos, que era apenas um pio desejo, e que nunca se realizaria enquanto perdurassem os interesses econômicos da Metrópole nesse comércio humano.

De fato, as perspectivas de riqueza e a ganância do ouro levou os conquistadores a considerar os negros como pertencentes a uma raça inferior, uma espécie de seres intermediários entre os homens e os animais irracionais.

Justificativa da violência

O reconhecimento do caráter sacral do projeto colonizador levou também os missionários a aceitarem a violência da dominação lusitana como condição prévia para a ação evangelizadora.

A expansão colonial foi garantida pela mentalidade da “guerra santa”. Estabelecia-se uma identificação entre fé católica e cultura lusitana.

Franceses e holandeses foram expulsos do Brasil não apenas como inimigos da pátria, mas principalmente como inimigos da religião por serem considerados hereges. A própria evangelização foi implantada mediante o espírito de “guerra santa” contra os infiéis. Prevaleceu assim a mentalidade de que os índios deviam ser subjugados para que aderissem à fé cristã.

Após descrever a guerra dos portugueses contra os índios tupis em Piratininga, a 9 de julho de 1562, Anchieta afirma:

“Parece-nos, agora, que estão abertas as portas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e varra de ferro, na qual, mais que em nenhuma parte, é necessário que se cumpra o **compelle eos intrare**”.⁶

Já no ano anterior, quando os portugueses de Piratininga se dispunham a combater os tamoios, aliados dos franceses, Anchieta escrevia:

“Determinaram os moradores de Piratininga...fazer guerra a um lugar de inimigos fronteiros... e abrir algum caminho para se poder pregar o Evangelho, assim aos inimigos como a estes índios, sobre os quais já temos sabido que por temor se hão de converter mais que por amor.”

E após descrever as vitórias dos portugueses, acrescenta:

“De maneira que só dez ou doze homens, com a ajuda da real Bandeira da Cruz que o padre trazia adiante animando-os, queimaram e assolaram o lugar, do qual vieram muitos inocentes que estão já metidos no grêmio da santa Igreja pelo batismo”.⁷

Muito típico dessa mentalidade de cruzada é o poema sobre as proezas de Mem de Sá, atribuído a Anchieta, e seguramente escrito por um jesuíta por volta de 1560, sob o título **De Gestis Mendi de Sá**.

O poema enaltece Mem de Sá como o novo Carlos Magno que luta contra os infiéis. Ele é o novo cruzado, o defensor dos direitos de Deus e da religião. Encarnando a vontade divina, Mem de Sá faz guerra aos índios, e abre assim caminho para a sua conversão, com a espada em punho. Os indígenas portanto, não são apenas considerados inimigos dos brancos, mas da própria fé, da Cristandade.

A teologia da evangelização, portanto, não coloca a questão da legitimidade da ordem estabelecida no Brasil, e por essa razão acaba participando da própria agressividade do projeto colonial. Os textos da época mostram que os missionários só concebiam a implantação da Igreja dentro dos quadros da ordem trazida pelos colonizadores, purificando-a talvez de abusos, mas sem questionar o sistema como tal. Sendo o projeto colonial estruturalmente agressivo com relação às populações indígenas e africanas, a ética cristã não conseguiu escapar a essa violência. Desse modo, a maioria dos missionários, ao se enquadrarem no sistema colonial, começaram a se persuadir de que a sujeição e a escravidão dos índios e dos africanos eram um pressuposto necessário para a conversão.

Proibição da revolta

Outra conseqüência profunda da identificação do reino de Deus com o projeto colonial lusitano era a impossibilidade de se admitir revolta ou insatisfação contra o sistema sócio-econômico. A ordem social aqui implantada passava a ter caráter sagrado, pois era expressão da vontade de Deus.

Durante todo o período colonial a religião foi sempre considerada como forma de freio moral, que mantinha os súditos na submissão, evitando qualquer movimento de rebelião.

Em última análise, os indígenas e africanos deviam submeter-se docilmente à vontade de dominação lusitana em nome da ética católica. A escravidão passa a ser um elemento constitutivo do projeto colonizador, e o clero, salvo raríssimas exceções, nunca ousou questioná-la. Hoornaert faz a seguinte análise da atuação evangelizadora entre os negros:

“A ação missionária nunca criou um plano no sentido de libertação: a evangelização dos africanos era concebida dentro dos quadros da família patriarcal escravocrata, isto é, dentro do postulado da escravidão. O africano sempre foi encarado como escravo, e não conhecemos fatos que nos façam supor o contrário: assim nunca houve missionário que compreendesse o valor dos quilombos, por exemplo, ou dos cultos afro-brasileiros, pelo menos nos documentos que estão ao nosso alcance.”

E mostrando a profunda limitação da ética católica nesse período acrescenta:

“O problema é de saber se era possível mesmo pensar numa pastoral de libertação dos escravos, dadas as condições concretas do Brasil. Tudo faz crer que a verdadeira alternativa não era aceitar ou não aceitar a escravidão, mas sim a de ficar ou não ficar no Brasil, sendo que a escravidão era constitutiva do Brasil e, em outras palavras, não podia haver Brasil sem escravos.”⁸

Questionar a escravidão significava pôr em xeque todo o projeto colonial, no qual a própria Igreja, dependente da Coroa, estava profundamente inserida.

Um exemplo típico a esse respeito pode ser visto na solicitação feita pelos negros do quilombo dos Palmares, desejosos de ter um padre para a administração dos sacramentos e celebração da missa. A fim de tomar uma decisão adequada, o provincial dos jesuítas consultou o padre Vieira. Este respondeu com uma carta, indicando cinco razões principais pelas quais o pedido dos negros não podia ser atendido. Eis a última razão aduzida por Vieira:

“Quinta e total, porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de modo algum hão de fazer.”

Numa visão realista, o teólogo jesuíta acrescenta:

“Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhes S.M. e todos os seus senhores espontaneamente, liberal e segura liberdade. Porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil”.⁹

Por conseguinte, dentro da ordem existente, os escravos não tinham alternativa: só ficavam livres do pecado aceitando viver na escravi-

dão, pois sem escravidão o Brasil perdia sentido para Portugal. A ética cristã, por conseguinte, devia ficar condicionada aos interesses metropolitanos de natureza política e econômica.

Os jesuítas, por seu lado, estavam também conscientes de seu compromisso com o projeto lusitano, que era ao mesmo tempo, religioso, político e econômico. As decisões na área religiosa dependiam do aspecto econômico, considerado primordial. A existência da colônia só se justificava dando lucro para a metrópole, e era dentro desses parâmetros que devia atuar a instituição eclesiástica.

Valorização do conceito de autoridade

Numa sociedade criada sob o signo da dominação e da violência, a valorização do conceito de autoridade tornava-se elemento indispensável, como condição básica para se manter a ordem social aqui implantada.

Entre as normas morais mais inculcadas no período colonial estava a do respeito à autoridade, ressaltando sempre sua origem divina.

De fato, um dos princípios básicos da teologia dessa época era que a monarquia lusitana tinha origem divina, e por conseguinte, uma dimensão essencialmente religiosa. Como consequência a missão da Igreja era sustentar a Coroa, para que essa pudesse efetivamente favorecer os ministros do culto no desempenho de sua missão evangelizadora.

Tendo os jesuítas do Maranhão conseguido a redução pacífica da tribo dos Tabajaras, Vieira assim se expressava:

“Deus venceu em poucos dias com poucos homens desarmados... para que Portugal chegasse a compreender e os ministros do rei a se persuadir de que os primeiros e maiores instrumentos da conservação e prosperidade desta monarquia são os ministros da propagação da fé, para a qual Deus a instituiu e criou”.¹⁰

Sendo o reino essencialmente missionário, a atuação dos jesuítas devia ser ao mesmo tempo religiosa e política, promovendo o fortalecimento da Coroa.

Embora lamentando que nem sempre o Estado lusitano fosse fiel à sua missão, os religiosos nunca chegaram a contestar o princípio sagrado da autoridade real.

A autoridade como representante de Deus

Se toda a autoridade devia ser respeitada, no cume estava a autoridade do rei, que era o representante direto de Deus para o povo português. Se o reino de Deus se realizava em Portugal, o rei era aquele que, de forma eminente, explicitava essa presença divina. Ele era, de certo modo, o vigário de Deus.

Essa idéia foi desenvolvida de forma bastante ampla por Vieira. Considerava o rei como Vigário de Cristo na América, e, conseqüentemente, superior imediato dos bispos, estando a seu cargo toda a atividade missionária. A esse respeito, Vieira afirma textualmente:

“Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens; o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus, e por isso, mais propriamente seu”.¹¹

Aliás, essa proclamação do monarca como representante de Deus e encarregado de orientar os rumos da Igreja do Brasil era comum no período colonial.

Em 1774 D. Tomás da Encarnação Costa e Lima, bispo de Pernambuco, escrevia:

“O rei de Portugal, como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, é nosso pastor e prelado. Nós somos seus vigários e coadjutores”.

E o desembargador João Teixeira Filho, em sua instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais, escrita em 1780, lamenta que os bispos de Mariana ousem prover as paróquias sem autorização régia, pois “é certo que Sua Majestade (tratava-se de D. Maria I), como Grão-Mestra da Ordem de Cristo, é Prelada Ordinária, que se reputa como Patriarca ou Bispo”.¹²

Nomeados pelo rei, os bispos do Brasil tornavam-se seus colaboradores não só na evangelização, mas no próprio projeto colonial de “dilatara fé e o império”.

Os bispos faziam parte da nobreza do reino e tinham por missão zelar pela ortodoxia da fé e pela obediência dos súditos à política portuguesa. Conseqüentemente, o dever dos bispos era concebido muito mais na linha de defender os direitos da Coroa portuguesa do que os direitos humanos da população brasileira.

Na realidade, na medida em que depende do poder do Estado, a Igreja do Brasil perde completamente seu dinamismo evangelizador no período colonial.

Ao analisar a decadência dos costumes nas terras das Minas Gerais no século XVIII, José Ferreira Carrato afirma:

“A Igreja, pois, permanece sujeita à vontade do Estado e dos seus pró-homens.

Manietada assim ao carro do Estado, a Igreja vai poder pouco contra os maus costumes que reinam na capitania das Minas Gerais, mesmo depois de estabelecida ali a hierarquia eclesiástica, à frente da qual estará o bispo de Mariana. Este é apenas alto funcionário da Coroa, sujeito aos caprichos da máquina emperrada da administração real: qualquer ato seu,

qualquer censura ou cominação de pena contra os díscolos, dá recurso à Corte de Lisboa, com efeito suspensivo. Até que retorne a decisão, meses e anos sustarão a ação moralizadora do Ordinário, e a disciplina vai água abaixo. A autoridade do bispo pouco vale..."¹³

O que vale mesmo no período colonial é autoridade política dos representantes da Metrópole. E o próprio clero, fiel ao juramento de fidelidade à Coroa, procura inculcar no povo o sentimento de obediência e sujeição às autoridades civis. Este é um dos princípios básicos da ética colonial.

Obrigações para com a autoridade civil

No período colonial, portanto, as obrigações éticas e religiosas convergem em parte significativa para com a pessoa do rei, representante oficial de Deus no reino luso e colônias. É a Coroa, quem controla o código de ética estabelecido para a vida do povo, mediante a ação das autoridades civis e eclesiásticas. Em última análise, é sempre o poder político quem assume a condução do projeto colonial e estabelece as bases de suas diretrizes éticas. Estas, evidentemente, estão subordinadas aos interesses econômicos da Metrópole, fim último da expansão colonial.

Os índios, portanto, devem aceitar a dominação lusitana, e integrar-se no seu mundo cultural como condição para que se reconheça neles uma vida moral e religiosa.

Baeta Neves assim evidencia o caráter ideológico da atuação missionária dos jesuítas:

"O discurso jesuítico quinhentista tem seus centros em noções como as de Lei, Civilização e Ordem. Os objetivos da catequese são os de fazer com que esta terra brasileira amorfa em seus habitantes, tenham um corpo e um espírito que sejam os mais próximos possíveis daqueles que são os mais próximos de Deus: **os cristãos europeus.**"¹⁴

Os lusos, como representantes de uma cultura superior, devem dominar os índios que jazem num estágio humano inferior; os indígenas, por sua vez, devem seguir fielmente as diretrizes emanadas pelo governo lusitano e seus representantes, como caminho para a própria educação moral e religiosa.

2. RESISTÊNCIAS À CONCEPÇÃO ÉTICA COLONIALISTA

Dentro da concepção ética da Cristandade colonial, não havia muito clima para que desabrochasse na Igreja do Brasil uma verdadeira consciência dos direitos humanos e da justiça social.

Em geral, a Igreja aceitou pacificamente tanto a guerra contra os índios por uma "causa justa", como a escravidão negra, que constituiu a base do sistema latifundiário introduzido desde o início no Brasil.

Não obstante, houve algumas vozes que tiveram coragem de reagir contra o regime escravocrata vigente no Brasil.

A Voz de dois professores jesuítas

Serafim Leite apresenta como primeiro contestador do regime escravocrata o jesuíta espanhol Miguel Garcia, primeiro professor de filosofia no Brasil no colégio da Bahia. Segundo ele, "nenhum escravo da África ou do Brasil é justamente cativo".

Com esta afirmação categórica perturbava ele não apenas a consciência dos moradores de Salvador, mas dos próprios jesuítas, que também tinham escravos a seu serviço. Desse modo, sua permanência na colônia tornou-se insuportável. Por isso, em consequência dessa tomada de posição decidida contra o regime escravocrata, foi ele convidado a voltar para Portugal em 1586, qualificado como "inquieta" pelo padre visitador.

A insatisfação de Garcia manifestava-se nesta carta, escrita a 26 de janeiro de 1583, quando ainda estava na Bahia, e endereçada ao superior-geral padre Aquaviva:

"A multidão de escravos que tem a Companhia nesta Província particularmente neste Colégio, é coisa que de maneira nenhuma posso trazer, **máxime** por não entrar no meu entendimento serem lícitamente havidos".

Afirma, em seguida, que só da Guiné havia 70 escravos no colégio, e acrescenta:

"E dos da terra, entre certos e duvidosos, é tão grande o número, que a mim me enfada; e com estas coisas, e com ver os perigos da consciência **in multis** nesta terra, alguma vez me passou por pensamento que mais seguramente serviria a Deus e me salvaria **in saeculo** que em Província, onde vejo as coisas que vejo."¹⁵

Também o padre Gonçalo Leite, primeiro professor de artes no Brasil, teve de voltar à Europa por inadaptação semelhante, e pelos protestos contra a instituição escravocrata.

Já em Portugal, ele escrevia de Lisboa ao Superior-Geral a 20 de junho de 1586:

"Todos os padres do Brasil andam perturbados na consciência com muitos casos acerca de cativeiros, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos índios da terra. A determinação destes casos não é tão dificultosa quanto a execução deles. **Alguns** padres lhes têm respondido;

mas as respostas mandadas ao Brasil pouco aproveitam, se não forem confirmadas pela Mesa da Consciência; e, com favor de Sua Majestade, os Governadores as mandarem pôr em execução, porque os nossos padres não têm força para isso. De outra maneira, bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que não vão a salvar almas, mas a condenar as suas.”

E com muita mágoa acrescentava:

“Sabe Deus com quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nossos padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte se cometem”¹⁶.

Ambas as denúncias eram muito fortes, pois atingiam a própria prática moral dos jesuítas no Brasil. Como era de esperar, a reação desses jesuítas causou bastante confusão. O visitador Cristóvão Gouveia consultou em seguida a Mesa da Consciência, e os moralistas e teólogos do reino. A resposta veio no sentido de que a escravidão devia ser mantida, sempre que feita dentro das normas estabelecidas pelo projeto colonial. E Serafim Leite acrescenta:

“Não estava nas mãos dos padres suprimir a escravidão negra ou aborígine. E a situação subsequente, irremediável, criava um desequilíbrio moral, de que se ressentiam os ministérios sacerdotais dos jesuítas, em particular este da confissão.”¹⁷

Na realidade, como os próprios missionários tinham adotado o sistema escravocrata, não tinham mais condições não só de reagir, mas nem sequer de manter uma atitude de neutralidade. Por essa razão, a necessidade de justificar moralmente a escravidão foi maior do que o poder de contestação.

Protesto de um capuchinho italiano

Em fins do século XVIII, registra-se outro caso de denúncia da imoralidade e injustiça do comércio escravocrata, desta vez por parte de um missionário capuchinho italiano, frei José de Bolonha.

Ao saber de sua atitude com relação ao sistema colonial, o arcebispo da Bahia o suspendeu do ministério das confissões, para que não inquietasse as consciências, e solicitou ao governador que o mandasse de volta para a Europa.

Em carta de 18 de junho de 1794, D. Fernando José de Portugal escrevia ao ministro da Coroa Martinho de Melo e Castro, expondo esses acontecimentos. É um documento importante, onde se evidencia o zelo das autoridades políticas e religiosas na fidelidade ao projeto colonial lusitano, impedindo qualquer forma de contestação, mesmo que fosse de natureza ética ou religiosa. Eis o teor da carta:

“Ilmo. e Exmo. Sr.

O Arcebispo desta diocese levado daquela vigilância que sempre mostra em atalhar qualquer doutrina em matéria espiritual que possa perturbar a tranqüilidade e sossego desta Capitania, ou opor-se às leis e ordens de Sua Majestade, me fez saber que o padre frei José de Bolonha missionário capuchinho italiano tivera o desacordo e indiscrição de seguir a má opinião a respeito da escravidão, a qual se propagasse e abraçasse inquietaria contaminando as consciências dos habitantes dessa cidade e traria para o futuro conseqüências funestas para a conservação e subsistência desta colônia.”

O questionamento da escravidão, segundo o governador envolvia o questionamento de todo o sistema colonial.

Em seguida ele especifica a atuação de frei José de Bolonha nestes termos:

“Depois deste religioso viver neste país há perto de 14 anos, com procedimento exemplar, cumprindo com as obrigações de seu ministério, apesar de algumas imprudências em que rompia, e de que se abstinha sendo delas advertido pelos seus superiores, merecendo o conceito de homem misterioso e zeloso pelo seu serviço de Deus, se persuadiu ou o persuadiram de que a escravidão era ilegítima, e contrária à religião, ou ao menos que, sendo esta umas vezes legítima e outras ilegítimas, se devia fazer a distinção entre escravos tomados em guerra justa ou injusta, chegando a tal ponto a sua presunção que, confessando pela festa do Espírito Santo a várias pessoas, pôs em prática esta doutrina, obrigando-os que entrassem na indagação desta matéria tão dificultosa, por não dizer impossível de se averiguar, a fim de dar liberdade àqueles escravos que, ou fossem furtados ou seduzidos a uma escravidão injusta, sem refletir que, quem compra escravos, os compra regularmente a pessoas autorizadas para os venderem, e debaixo dos olhos e consentimentos do Príncipe, e que seria maldito e contra a tranqüilidade da sociedade exigir de um particular quando compra qualquer mercadoria, a pessoa estabelecida para os vender, que primeiramente se informasse donde eles provêm, por averiguações, além de inúteis, capazes sem dúvida de aniquilarem toda e qualquer espécie de comércio.”

A metrópole lusa vivia do açúcar e do ouro da colônia, e estas mercadorias dependiam do braço escravo no engenho e na mineração. Esta era a base do sistema colonial: questionar a escravidão, portanto, era questionar o próprio domínio lusitano sobre o Brasil. Acrescenta ainda Dom Fernando José:

“Examinada a origem desta opinião que este padre por tanto tempo não seguira, se veio no conhecimento de que algumas práticas que tivera com os padres italianos da Missão de Goa transportados na Nau

Belém (para) este porto, e hospedados no Hospício da Palma, deram lugar a que este religioso se capacitasse desta doutrina, não tanto por malícia e dolo como por falta de maiores talentos e conhecimentos teológicos, e em razão de uma consciência escrupulosa.”

Em suma, a teologia e a moral só valiam enquanto sustentavam a política colonial lusitana. Qualquer denúncia de injustiça atribuída ao sistema era considerada como proveniente de escrúpulos ou como falta de conhecimentos teológicos adequados. Daí a reação das autoridades eclesiásticas e políticas, como narra o próprio governador:

“Para que uma doutrina tão perniciosa não se espalhasse, o arcebispado imediatamente o mandou suspender de confessor, rogando-me o remetesse neste navio que segue viagem, e que o Mestre não o deixasse saltar para a terra sem ordem positiva de V. Exa.; e conferindo com o mesmo Arcebispo sobre esta matéria, para se darem as mais providências que parecerem acertadas, julguei conveniente chamar à minha presença o reitor dos referidos missionários de Goa, estranhando-lhe vivamente a sua indiscrição, e mostrando-lhe vivamente que esta matéria era sumamente delicada e melindrosa, e que ao Príncipe unicamente tocava providências sobre ela, se algum dia assim o julgasse conveniente, e que, finalmente, era grande inconsideração e temeridade, à vista de um prelado tão sábio e doutor, e de todo o clero desta cidade, suscitar semelhante questão.”

Em última análise portanto, competia ao monarca, como chefe efetivo da Igreja implantada no Brasil, definir as normas éticas.

A resposta do reitor dos capuchinhos não satisfez o governador que, para maior garantia, determinou o afastamento preventivo dos capuchinhos italianos. Afirma o governador:

“Procurou justificar-se na minha presença o reitor, referindo-me que o padre frei José de Bolonha, perguntando-lhe o seu parecer neste ponto, lhe respondera que havia escravidão legítima e ilegítima, mas que não o persuadira a que obrasse no confessorário o que obrou, antes lhe dissera que, oferecendo-se dúvida, a deverá comunicar ao Ordinário; mas sem embargo desta defesa que me não satisfez, por maior cautela ordenei ao comandante da Nau Belém fizesse recolher para bordo os ditos missionários e não os deixassem sair para terra sem ordem positiva minha.”¹⁸

É possível que se encontrem ainda documentos que demonstrem a resistência de outros membros do clero à injustiça do sistema colonial. Mas tais resistências esporádicas não chegam a ser significativas em termos de abalar os alicerces da sociedade patriarcal latifundiária e escravocrata aqui estabelecida. Acresce ainda que a Coroa contou sempre com o pleno apoio da hierarquia eclesiástica, e da maior parte do clero colonial, seja regular como secular.

Na medida em que as próprias ordens religiosas aderiram ao sistema escravocrata, tendo escravos em seus conventos e fazendas, perderam qualquer possibilidade de denunciar a iniquidade do sistema do qual os próprios eclesiásticos se beneficiavam largamente.

Somente a partir de fins do século XVIII, sob a influência das idéias liberais, uma parte significativa do clero começa a pôr em questão o próprio sistema colonial.

CONCLUSÃO

Não são poucos aqueles que atualmente se debruçam sobre o estudo do pensamento brasileiro, fato digno de todo o louvor. Em grande parte, porém, esses estudos se limitam a estudar os autores e suas obras desvinculados do contexto sócio-econômico e político no qual viveram. Não basta apenas, porém, estudar uma corrente de pensamento através da sua lógica interna, mas é importante também articulá-la com a realidade brasileira na qual está inserida. Em outras palavras, cada filósofo ou teólogo elabora o seu pensamento não apenas mediante um desenvolvimento interno da doutrina, mas também de acordo com as solicitações e influências que recebe do meio ambiente no qual está inserido. Não basta, portanto, no caso específico do período colonial, apenas assinalar que predominou no pensamento católico a influência escolástica, mas é necessário também analisar as implicações que o sistema colonial trouxe para a elaboração desse pensamento no Brasil. Apenas relacionando essas duas dimensões do pensamento — desenvolvimento intrínseco e vinculação com a sociedade — é possível captar mais plenamente seu significado na história e na vida do país. Nesse sentido, as reflexões deste estudo procuraram mostrar as limitações que a sociedade patricarcal escravocrata, na qual a própria Igreja estava inserida, impôs à elaboração da moral católica.

NOTAS

- (1) VILELA MAGNO, JOSÉ, *Roma e as práticas missionárias no Novo Mundo*, in REB, 1976, p. 407.
- (2) *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 65.
- (3) Hoornaert, Eduardo, *Teologia e Ação Pastoral em Antônio Vieira 1652 – 1661*, in *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 67.
- (4) *Moralistas do século XVIII*, Rio, Editora Documentário, 1976, p. 26.
- (5) MOLINA, LUIS DE, *De Justitia et Jure*, Trat. 2, disp. 34, nº 6, 19.
- (6) LEITE, SERAFIM, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, v. 1, pp. 210 – 211.
- (7) LEITE, SERAFIM, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, vol. 1, p. 286 s.
- (8) HOORNAERT, EDUARDO, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1977, tomo 2, p. 59.
- (9) Citado por PALACIN, LUIS, *O homem e a sociedade no pensamento de Vieira: um estudo sobre a consciência possível*, in *Síntese*, 1979, maio – agosto, p. 40.
- (10) *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 73.
- (11) *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, p. 65.

- (12) COELHO, JOÃO JOSÉ TEIXEIRA, **Instrução para o governo**, in Revista do Arquivo Público Mineiro, v. VIII, pp. 477 – 478.
- (13) CARRATO, JOSÉ FERREIRA, **As Minas Gerais e os primórdios do Caraça**, São Paulo, Ed. Nacional, 1963, pp. 76 – 77.
- (14) NEVES, LUÍS FELIPE BAËTA, **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**, Rio de Janeiro, Forense – Universitária, 1978, p. 159.
- (15) LEITE, SERAFIM, **História da Companhia de Jesus no Brasil**, Lisboa, 1938, v. 2, pp. 227 – 228.
- (16) LEITE, SERAFIM, o.c., v. 2, pp. 228 – 229.
- (17) LEITE, SERAFIM, o.c., v. 2, p. 230.
- (18) I.H.G.B. Conselho Ultramarino, 1794 : 1.2.20.