

História

VISÕES DA RELIGIOSIDADE CATÓLICA NO BRASIL COLONIAL

Por Sergio Chahon¹

Ideias Chave: Religiosidade, Brasil Colonial, catolicismo.

Fenômeno dos mais complexos, a presença do catolicismo nos marcos cronológicos e geográficos do Brasil-Colônia tem constituído, desde longo tempo, desafio permanente aos historiadores dedicados à análise de seus múltiplos aspectos. Na base desse desafio, encontram-se, para começar, os inúmeros cuidados a serem tomados por ocasião da definição do termo “catolicismo”, ou mesmo “catolicismo colonial”, enquanto conceito histórico.

De fato, uma das possíveis definições do fenômeno citado conduz a uma abordagem mais ou menos detalhada do processo de implantação, em solo colonial, das instituições e agentes que integravam, então, a hierarquia da Igreja católica. Trata-se, nesse caso, de

colocar em evidência toda a intrincada estrutura que, a partir da Santa Sé, fazia chegar à América portuguesa todo um repertório de normas de cunho administrativo e doutrinário, destinadas a reger a vida religiosa dos fiéis espalhados pelo Novo Mundo português. Trata-se, igualmente, de acompanhar a atividade de toda uma variedade de personagens dedicados, ao menos em teoria, a zelar pelo sucesso da obra cristianizadora: desde os membros do chamado “clero secular”, formado especialmente pelos bispos e párocos encarregados de distribuir os sacramentos, dirigir o culto público e orientar espiritualmente suas ovelhas, até os integrantes das ordens religiosas, os quais, a exemplo dos jesuítas e franciscanos, destacavam-se pelo empenho em difundir a fé católica entre os

¹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo, professor das Faculdades Integradas Simonsen e autor do livro “Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)” (São Paulo, Edusp, 2008). E-mail: sergiochahon@uol.com.br

chamados “gentios”, isto é, os habitantes da colônia ainda não convertidos à crença oficial dos colonizadores – sem se esquecer dos representantes locais do tribunal da Inquisição, especializados na repressão aos acusados de todas as formas de heresia².

Entretanto, embora responsável por fornecer a moldura institucional e as condições gerais de existência do catolicismo em terras coloniais, a Igreja católica, considerada em sentido estrito, representa apenas uma das dimensões assumidas pela presença histórica deste último. Para além do corpo relativamente fixo de dogmas, doutrinas e celebrações coletivas atualizadas, com maior ou menor eficácia, pelo conjunto dos clérigos (bispos, padres, frades, entre outros), o cotidiano religioso da população colonial revela aos observadores toda uma imensa variedade de práticas e representações subordinadas, não raro, de modo bastante imperfeito às diretrizes originadas da Sé romana.

Assim, quanto mais o olhar do historiador se distancia da instituição eclesiástica e de seus mais destacados representantes em solo brasileiro, na direção de uma vivência religiosa encenada, no dia a dia, por toda a multidão de fiéis espalhados pelo território ultramarino, mais esse olhar se depara com um outro catolicismo, cuja riqueza e variedade de manifestações, em permanente

adaptação às circunstâncias aqui encontradas, parecem desafiar os objetivos de ordenamento e de padronização propostos pelo papado romano para todo o orbe católico. Plástico e mutável, esse catolicismo vivido pelo conjunto dos fiéis tende a acompanhar de perto o desenho hierárquico da sociedade colonial, fruto de um processo de formação histórica transcorrido ao longo de seus primeiros séculos de existência. Adquire, assim, ao longo do tempo, um “sabor” local que o diferencia de seus pares em outras partes do mundo, graças ao tempero fornecido pela convivência de “irmãos em Cristo” divididos entre si de acordo com critérios econômicos, políticos, jurídicos, étnicos e culturais. Incorporando, em seu devir diário, as modalidades de distinção social mais valorizadas à época, não as respeita plenamente, contudo, dando ensejo a um sem número de sincretismos a aproximar, nos sentimentos e atitudes em face do sagrado, ricos e pobres, poderosos e desvalidos, homens livres e escravos, além de indivíduos identificados pelos mais variados tons de pele e formas de herança cultural.

Como, então, definir satisfatoriamente esse catolicismo colonial que, de tão plural e compósito, ameaça escapar a qualquer tentativa de conceituação mais rigorosa? A fim de começar a tentar responder a essa pergunta, discutirei a seguir algumas visões de conjunto

² Para uma síntese geral sobre a Igreja católica no Brasil durante o período colonial, cf. Guilherme Pereira das Neves. “Igreja”. In: Ronaldo Vainfas (dir.).

Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 292-296.

sobre o mencionado fenômeno, extraídas de minha reflexão pessoal sobre certo número dentre as principais contribuições historiográficas especializadas produzidas até o presente. Cada uma dessas visões, longe de se fechar em si mesma, complementa e dialoga com as demais, fazendo-se presente, com frequência, no interior de uma mesma obra individual. Como traço comum a todas elas, pode-se identificar certa inclinação a estabelecer recortes teóricos mais ou menos dualistas, a partir da diferenciação básica, já indicada acima, entre a Igreja-instituição e o conjunto formado pela totalidade dos fiéis. Tende-se, assim, em todos os casos, a conceber a religiosidade católica como uma realidade permanentemente tensionada pela coexistência, no mesmo contexto, de condicionamentos poderosos – distintos e, em certa medida, até mesmo opostos entre si.

Uma primeira interpretação abrangente sobre o catolicismo colonial distingue-se pelo cuidado em salientar as diferenças de perspectiva oriundas da formação dos principais estratos sociais encontrados na América portuguesa. Concede-se, aqui, particular importância à posição ocupada por cada fiel católico no interior do sistema colonial, cenário de exploração econômica e de opressão social, cultural e política, no interior do qual prevalece, antes de tudo, a oposição

fundamental entre grupos subalternos e dominantes. Nessa concepção de um catolicismo contaminado, de modo inescapável, pela lógica da hierarquia e do conflito, pode-se perceber, ainda, uma ênfase na articulação entre o lugar ocupado na pirâmide social e a existência, em cada caso, de determinadas características étnicas e culturais (religiosas, inclusive). Haveria, assim, um catolicismo típico do “povo” brasileiro, associado às massas oprimidas espalhadas pelas camadas inferiores da sociedade. Fortemente marcado pela herança cultural indígena e africana, tal catolicismo se define por seus atributos de originalidade, autenticidade e resistência, por oposição a um catolicismo das elites brancas ou definidas enquanto tais, de origem predominantemente européia, mais identificado com a Igreja romana enquanto instituição³.

Outro olhar de longo alcance sobre o catolicismo colonial, sem deixar de levar em conta as múltiplas influências exercidas pela formação da sociedade brasileira, concentra mais a atenção em um processo de transformação relacionado, antes de tudo, à própria história da Igreja católica ao longo da Idade Moderna. Trata-se, agora, de levar em consideração o relativo fracasso do projeto de implantação, no Novo Mundo português, da chamada “Contra-Reforma” ou “Reforma

³ Cf., para toda essa visão, Eduardo Hoornaert. “A Crisandade durante a Primeira Época Colonial”. In: Eduardo Hoornaert et al. *História da Igreja no Brasil*,

Primeira Época. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992 (História geral da Igreja na América Latina, tomo II/1). p. 245-250 e 368-370.

católica”, em seu propósito de forjar uma nova religiosidade entre os fiéis, caracterizada por um conhecimento mais profundo da doutrina, por um maior alinhamento em relação à autoridade clerical e por uma espiritualidade mais reflexiva e interiorizada. Representadas, no plano institucional, pelas diretrizes formuladas durante o Concílio de Trento (1545-63), as propostas da Reforma católica ou tridentina teriam se realizado, portanto, de forma precária e incompleta durante a época colonial, dando origem a uma cisão entre um catolicismo renovado ou romanizado, pouco enraizado em solo brasileiro, e um catolicismo essencialmente pré-tridentino ou tradicional, largamente hegemônico entre a população local. A distinguir esse último, a predominância de representações e práticas mais ou menos assinaladas pela permanência de uma herança cultural originária do passado medieval português, em que elementos como o pensamento mágico, o pieguismo barroco e a exterioridade das manifestações de devoção contrastam com o recolhimento e a elevação religiosa almejados por certos integrantes da cúpula eclesiástica⁴.

Quando comparada à concepção geral anterior, a interpretação do catolicismo colonial que coloca em evidência a implementação sumamente limitada do

programa tridentino na América lusa revela-se, a meu ver, mais promissora do ponto de vista da análise histórica. Em primeiro lugar, ao evitar, em boa hora, certa tendência a estabelecer um juízo de valor que enxerga no catolicismo dos “pobres” e “oprimidos” em geral uma versão mais autêntica e verdadeira da mensagem evangélica original, desvirtuada, supostamente, pelos interesses envolvidos no esforço de conquista e colonização. Em segundo lugar, ao ajudar a destacar o quanto, mais do que refletirem em suas crenças e comportamentos enquanto fiéis a posição que cada qual ocupava na hierarquia social, os habitantes do Brasil-Colônia, imersos, quase todos, em uma mesma cultura religiosa de fundo tradicional, aproximavam-se uns dos outros ao compartilharem o mesmo universo básico de valores e tradições devotas – que incluíam, por exemplo, a relação familiar com os santos, a prática das promessas e o recurso a simpatias e sortilégios de toda ordem⁵.

Definindo-se, antes de tudo, como tradicional ou pré-tridentino, o catolicismo efetivamente vivido no Novo Mundo português autoriza a situar no mesmo campo analítico personagens localizados nos mais diversos escalões da sociedade colonial. Estes últimos, por sua vez, costumam ser identificados, em comum, enquanto *leigos*, isto

⁴ Cf., apenas como exemplo, Riolando Azzi. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 9-11.

⁵ Como ilustração a essa última afirmação, cf. Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*:

Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 151-273.

é, católicos não integrantes do núcleo mais restrito e especializado formado pelos clérigos de diferentes hierarquias e ordens. Ganha corpo, assim, mais uma maneira de conceituar, em suas linhas gerais, a religião praticada pelos católicos do Brasil-Colônia, inspirada em uma reflexão sobre as atividades e os espaços protagonizados, respectivamente, pelos membros do corpo clerical e pelos indivíduos e grupos recortados da maioria leiga. Revela-se, assim, tanto no âmbito das crenças quanto ao nível das práticas cotidianas, a existência de uma separação mais ou menos nítida entre uma vivência religiosa mais ligada ao pólo sacramental e litúrgico, dominado pelos clérigos e pelos espaços públicos de culto, e outra mais próxima do pólo devocional, em que predominaria a relação íntima e direta entre os fiéis e os membros da corte celeste, transcorrida, sobretudo, no interior dos lares e nos espaços privados em geral.

À primeira vista, a separação destacada acima entre um catolicismo laico e devocional e outro clerical, sacramental e litúrgico parece acomodar-se perfeitamente, na realidade do Brasil-Colônia, aos limites que então distinguem o catolicismo tradicional do tridentino ou romanizado. Entretanto, é preciso ressaltar que, na prática, a despeito dos esforços isolados de alguns bispos e outros agentes eclesiásticos, muitos eram os

sacerdotes que comungavam do mesmo universo de valores e atitudes religiosas habitado pelos simples leigos, vivendo, portanto, bem distantes do modelo tridentino de retidão moral e embasamento doutrinário preconizado para os membros do clero e limitando-se, quando muito, a administrar os sacramentos e presidir rotineiramente as cerimônias do culto público⁶.

Se, por um lado, a mentalidade e os costumes de boa parte do clero católico contribuíam decisivamente para tornar ainda mais rarefeita a presença da Reforma tridentina na América portuguesa, por outro lado o número e a distribuição geográfica dos sacerdotes responsáveis pela administração eclesiástica serviam para tornar maior o hiato entre os dois catolicismos referidos acima, o clerical e o laico. Assim, Guilherme Pereira das Neves chama a atenção para a enorme extensão territorial comumente atingida pelas dioceses e paróquias na época colonial, assim como para as distâncias consideráveis que costumavam separar, sobretudo nas áreas rurais, as habitações dos fiéis das igrejas-sedes das paróquias – chamadas de igrejas *matrizes*. Em consequência dessa situação, muitas eram as dificuldades encontradas para o comparecimento regular às missas e demais celebrações litúrgicas e, de um modo mais geral, para o exercício satisfatório das

⁶ Para uma visão geral sobre o clero católico no Brasil colonial, cf. Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o Clero*

Secular no Brasil, 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. p. 135-345.

atividades pastorais por parte dos párocos⁷. Pereira das Neves salienta, a propósito, que, em pleno ano de 1820, mal excediam 600 as paróquias brasileiras, “o que significava, na prática, que um pároco devia atender, em média, a mais de seis mil almas espalhadas por extensões enormes ou inacessíveis”⁸.

O diagnóstico de Pereira das Neves sobre a diminuta eficácia, em solo colonial, da estrutura administrativa básica formada pela rede de paróquias e igrejas matrizes, limitando o alcance do trabalho pastoral dos párocos em contato com suas ovelhas, conduz à percepção de um catolicismo não apenas majoritariamente laico, mas também distinguido por uma considerável autonomia desfrutada, no dia a dia, pelas concepções e práticas que compunham a vivência religiosa dos simples fiéis. Um catolicismo, de acordo com a expressão tantas vezes citada, de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. Desenvolvido em bases relativamente independentes, esse catolicismo de perfil devocional e laico teria, ainda, nos limites da vida privada o seu cenário por excelência. Limites, aliás, extraordinariamente expandidos no Brasil-Colônia, graças à debilidade dos centros populacionais e dos espaços públicos capazes de reunir quantidades expressivas de fiéis. Assim, como salienta Luiz Mott, a

religiosidade privada tende a se expandir, aqui, de forma abundante e diversificada, sob o influxo permanente das heranças culturais indígenas e africanas e desviando-se, não raro, dos preceitos ortodoxos difundidos pela hierarquia eclesiástica. A explicação desse predomínio da devoção privada entre nossos antepassados, segundo Mott, residiria, acima de tudo, na “inexistência, rarefação ou grandes dificuldades da cristalização de uma religiosidade pública e eclesial, haja vista as grandes distâncias do território, os perigos do transporte interno, a insignificância da vida urbana e o número reduzido de ministros, templos e da própria comunidade cristã”⁹.

Tradicional e pouco afetado pelo reformismo tridentino; guiado mais pela devoção familiar aos santos do que pela participação nos sacramentos e na liturgia; protagonizado pela maioria laica e marcado pelo predomínio dos ambientes privados sobre os espaços públicos de culto: eis como a religiosidade católica praticada na América portuguesa parece emergir à luz da historiografia especializada, de acordo com o balanço realizado até aqui. Embora difícil de contestar em suas linhas gerais, essa visão de conjunto sobre o catolicismo colonial pode ser ainda refinada, de maneira a procurar levar em

⁷ Cf. Guilherme Pereira das Neves. *E Receberá Mercê...* p. 173-174.

⁸ Guilherme Pereira das Neves. “Igreja”... p. 294.

⁹ Luiz Mott. “Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a Capela e o Calundu”. In: Laura de Mello e Souza

(org.). *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (História da Vida Privada no Brasil, 1). p. 155-220. p. 220.

consideração todo o dinamismo e a riqueza subjacentes às suas múltiplas expressões.

Para começar, é indispensável definir com o máximo de cuidado o critério que inspira a diferenciação fundamental entre as dimensões clerical e leiga da vivência religiosa católica, tantas vezes reiterada até aqui – da qual deriva, ademais, a distinção não menos essencial entre os polos sacramental/litúrgico e devocional dessa mesma vivência. Assim, um catolicismo definido como “clerical” ou “eclesial” deve não apenas contar com a presença habitual de um ou mais sacerdotes; é necessário, ainda, que suas manifestações transcorram sob a direção de tais especialistas, de acordo com objetivos e com um universo de valores orientados por diretrizes doutrinárias emanadas das autoridades eclesiásticas e voltadas para a comunidade dos fiéis. Já no catolicismo “leigo”, o controle das práticas em curso permanece nas mãos de representantes do laicato, os quais, embora sem desviar-se, necessariamente, da ortodoxia da fé, dedicam-se a propósitos de alcance mais particular – menos sintonizados, portanto, com os princípios gerais que norteiam a ação pastoral da Igreja.

A concepção exposta acima sobre o catolicismo definido como “leigo” tem o mérito de descortinar a existência de uma religiosidade bem mais complexa do que faz

supor a separação rígida entre administradores e receptores de sacramentos, ou entre promotores e assistentes dos ritos litúrgicos. Com efeito, ao assumirem, em numerosas ocasiões, o comando de sua própria vida religiosa, inclusive contratando sacerdotes para celebrar missas ou realizarem batizados e casamentos, os membros do laicato responsáveis por moldar o catolicismo à sua imagem se distanciam da passividade que lhes parece atribuir Pierre Bourdieu em seu conceito de campo religioso, conceito que tem a lhe dar forma, entre outras distinções fundamentais, exatamente a que separa os leigos do “corpo de especialistas religiosos” — grosso modo, o corpo clerical —, envolvido na “monopolização da produção religiosa” e vinculado aos primeiros por relações de *transação*, como as normalmente estabelecidas entre produtores e consumidores¹⁰.

Por seu turno, as afirmações sobre a preeminência, na América lusa, de um catolicismo de feitiço privado e familiar, contraposto a um catolicismo público e comunitário, podem ser objeto de um maior aprofundamento. Para tanto, é necessário relativizar o critério de diferenciação baseado, meramente, no local onde se desenrolam as manifestações piedosas – seja o ambiente doméstico, no primeiro caso, sejam, no

¹⁰ Pierre Bourdieu. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78. p. 38-43 e 50.

segundo caso, os espaços correspondentes, antes de tudo, aos limites interiores das igrejas e capelas. Assim, ao lado dos cenários escolhidos para o exercício da fé católica, deve-se levar em conta o tipo de sociabilidade religiosa preponderante em cada exemplo particular – noção que enriquece a reflexão sobre a geografia do sagrado ao colocar em evidência as relações sociais e de poder que dão forma ao cotidiano de clérigos e fiéis.

A reforçar essa última noção, certas ponderações desenvolvidas por Bronislaw Geremek acerca das múltiplas maneiras de interpretar o conceito de espaço sagrado: este não se definiria, no plano propriamente teológico, por um lugar delimitado na concretude do terreno, mas encontraria sua realização na reunião periódica da coletividade dos fiéis (*ekklesia*). Esse espaço referido, antes de tudo, à dimensão das relações humanas, só por efeito da sensibilidade religiosa, e por imperativos jurídicos e litúrgicos, acabaria por se limitar aos contornos do edifício religioso¹¹. De forma similar, “público” e “privado” recebem, em Richard Sennett, conceituações nas quais se prioriza o peso determinante das relações interpessoais, contando essencialmente, para a distinção entre ambos, a vigência ou não de vínculos de associação e

de compromisso mútuo baseados em laços familiares ou de amizade¹².

Pode-se, então, vislumbrar a presença, no âmbito do catolicismo colonial, de pelo menos três formas principais de sociabilidade religiosa. A primeira, essencialmente privada, organiza-se em torno das relações de poder características de boa parte dos arranjos familiares existentes na América portuguesa, cuja hierarquia interna contém a marca da submissão da mulher e dos filhos e, sobretudo entre as elites do meio rural, da sujeição de uma ampla gama de agregados e dependentes à autoridade tradicional do *pater familias*. É a sociabilidade que se origina do “catolicismo patriarcal”, no interior do qual o mando privado do senhor se destaca em relação à autoridade espiritual do sacerdote encarregado de conduzir as celebrações familiares – assim como a casa-grande se destaca, na paisagem da grande propriedade, em relação à capela e demais construções situadas em suas redondezas¹³.

Um segunda forma de sociabilidade religiosa apresenta, ao contrário da anterior, um caráter predominantemente horizontal: sua feição mais típica reside na reunião de grupos de fiéis para a prática de rituais dedicados a expressar a devoção comum aos santos e

¹¹ Bronislaw Geremek. “Igreja”. In: *Enciclopédia Einaudi, volume 12 (Mythos/logos; Sagrado/profano)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987. p. 161-214. p. 190.

¹² Richard Sennett. *O Declínio do Homem Público: as Tiraniyas da Intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 16.

¹³ Cf. Gilberto Freyre. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro/Brasília: Livraria José Olympio Editora, 1981. p. 194-195.

demais integrantes da corte celeste. Novenas, terços, bênçãos, romarias, promessas, procissões e festas em homenagem ao padroeiro são exemplos por excelência dessa sociabilidade notavelmente colorida e sincrética, nem sempre ajustada plenamente aos ditames ortodoxos e capaz de transitar com desenvoltura tanto dentro dos templos quanto fora deles, no recesso dos lares ou ao ar livre, em torno de cruzeiros, oratórios, ermidas e outros pontos de referência utilizados para a reunião dos fiéis – em boa parte dos casos, sem nenhum sacerdote à vista. Se a primeira forma de sociabilidade religiosa mencionada nessas linhas merece o nome de “patriarcal”, esta última pode ser definida como “comunitária”, a fim de fazer jus à ligação menos hierárquica e mais associativa e igualitária entre os que dela tomavam parte – ao menos, o quanto tal gênero de ligação se mostrava possível nos quadros da sociedade brasileira do passado.

A ideia de hierarquia reaparece quando se contempla a terceira das principais formas de sociabilidade por meio das quais se organizava a vivência da religiosidade católica, de acordo com o esquema aqui proposto. Trata-se, aqui, de uma sociabilidade “eclesial”, desenvolvida sob o comando e a autoridade de um sacerdote, que atua como representante da instituição eclesiástica em sua respectiva jurisdição – seja a diocese, no caso dos bispos, seja a paróquia, no caso dos vigários. Exemplos óbvios desse tipo de sociabilidade decididamente pública são as

cerimônias conduzidas no interior das igrejas catedrais ou matrizes aos domingos e demais dias santos previstos no calendário, a começar pela missa, a mais importante celebração litúrgica e sacramental do credo católico, à qual se pode acrescentar ainda a adoração da hóstia e o *Te Deum Laudamus*. A distinguir essa última forma de sociabilidade, o lugar destacado reservado ao clérigo celebrante, colocado adiante dos fiéis reunidos e encarnando, em sua pessoa, o papel de intermediário obrigatório entre os leigos e o sagrado reivindicado pela Igreja de Roma.

Uma vez sugeridos os critérios a serem adotados para a classificação das diversas manifestações da religiosidade católica no Brasil colonial, com base em considerações sobre a direção das atividades e sobre as formas de sociabilidade religiosa ensejadas por cada uma, é hora de tentar oferecer alguns exemplos práticos a respeito da aplicação de tais critérios ao cotidiano dos católicos de séculos passados. Principiando pelo catolicismo de tipo clerical, regido por representantes do sacerdócio, matriz de uma sociabilidade definida como pública e eclesial, realizada, de preferência, no espaço interno dos templos e singularizada pela passividade e subordinação dos leigos colocados sob a direção de um ou mais clérigos vinculados diretamente à hierarquia da Igreja. Aparentemente, há poucas dúvidas sobre o lugar ocupado por esse gênero de catolicismo no conjunto maior do qual faz parte: é o

catolicismo das grandes missas solenes e demais rituais do culto público, celebrados nos templos mais destacados das principais cidades e vilas nos dias mais importantes do calendário religioso. Sacramental e litúrgico por excelência, além de público e próprio dos centros urbanos, esse catolicismo parece contrastar em tudo com a religiosidade de cunho devocional e íntimo conduzida pelos membros do laicato em toda a extensão do território da Colônia, em ambientes muitas vezes domésticos e privados e sem a presença de sacerdotes.

Entretanto, uma observação mais atenta do exercício diário da fé católica na América portuguesa permite constatar que, a despeito das características bem definidas atribuídas ao catolicismo dirigido pela hierarquia eclesiástica, o encontro periódico entre clérigos e leigos no interior dos templos acabava por produzir combinações imprevistas entre as dimensões sacramental/litúrgica e devocional da vivência religiosa do tempo. A explicar essa infiltração da devoção leiga nos espaços reservados, por excelência, ao culto público, além do próprio vigor desta devoção, as imensas dificuldades sentidas pela grande maioria dos fiéis em se tratando de compreender a lógica interna e os principais

significados correspondentes a toda a intrincada sequência de gestos e palavras que compunham, então como hoje, os ritos da liturgia católica. Dificuldades agravadas, aliás, pela costumeira ausência, entre os membros do laicato, de uma formação teológica rigorosa e pela pouquíssima familiaridade com as sagradas escrituras, sem mencionar a ignorância freqüente do latim no qual se expressavam os sacerdotes – língua dominada apenas, naquela época, por um pequeno círculo de letrados, isolados em meio a uma população desprovida, via de regra, dos mais simples rudimentos do saber formal¹⁴.

Não causa surpresa, portanto, a visão freqüente de fiéis concentrados, em meio às grandes celebrações litúrgicas, na recitação silenciosa do rosário ou do terço – expressão solitária de uma espiritualidade caracteristicamente leiga que, em circunstâncias mais favoráveis, alcançava a sua plena dimensão comunitária¹⁵. Pode-se também imaginar o quão facilmente, durante as cerimônias do culto público, a atenção dos homens e mulheres espalhados pelo interior dos templos costumava se desviar das palavras e dos gestos encenados pelo sacerdote diante do altar principal, encaminhando-se na direção das imagens de santos aninhadas nos vários

¹⁴ Cf. Luiz Carlos Villalta. “O que se Fala e o que se Lê: Língua, Instrução e Leitura”. In: Laura de Mello e Souza (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (História da Vida Privada no Brasil, 1). p. 331-385. p. 356-357.

¹⁵ Cf. Sergio Chahon. *Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. p. 264-265.

altares dispostos ao longo das paredes laterais das principais igrejas do Brasil-Colônia – imagens semelhantes a tantas outras que, instaladas em um sem número de pequenas ermidas e oratórios espalhados pelo território colonial, serviam como referências indispensáveis para a maioria dos rituais da piedade laica.

A registrar, ainda, o significativo espaço ocupado, no cotidiano dos católicos da América lusa, pelo hábito de venerar o Corpo de Cristo durante as missas, a tal ponto que as orações e ritos da liturgia eucarística acabavam muitas vezes por reduzir-se, na visão da maioria dos assistentes, a simples preparação ou moldura para o sacramento presente no altar, pedra preciosa que, na imagem de Jose A. Jungmann, exigia para seu engaste a concorrência em conjunto de todas as partes do santo sacrifício¹⁶. Vale a pena destacar, a propósito, certa observação extraída da obra de Hubert Jedin, segundo a qual a piedade da massa leiga, baseada muito mais na contemplação amorosa do que no entendimento racional, tendia a concentrar-se, durante a missa, em uma forma de adoração fundamentada na visão da hóstia consagrada, considerada como manifestação da presença do Cristo descido dos Céus sobre a mesa eucarística¹⁷.

Passando-se agora do catolicismo clerical para o catolicismo regido pelos leigos, é importante sublinhar a considerável diversidade apresentada por esse último no Brasil colonial, a refletir a variedade de indivíduos e grupos sociais que então davam forma à população laica. Quando se leva em consideração, para começar, os hábitos e tradições que integravam a maior parte da vivência religiosa dessa população, ganha corpo uma espiritualidade fortemente marcada pelos sentimentos de devoção endereçados às imagens sacras como as de Nossa Senhora, da Santa Cruz e de toda a extensa galeria de santos reunidos na corte celeste. Quase onipresentes na paisagem da Colônia, tais imagens podiam ser encontradas no recesso dos lares e no interior das capelas e igrejas, como também nos descampados e beiras de estrada. Serviam, assim, de pólos aglutinadores de uma religiosidade feita de palavras e gestos menos complicados do que os que compunham o tecido da liturgia, executados, em geral, pelos simples fiéis sem o concurso de um sacerdote celebrante. Encontrada em uma ampla gama de espaços públicos e privados, essa religiosidade de teor mais singelo e espontâneo é, sem dúvida, a que melhor traduz o modelo comunitário de sociabilidade religiosa, avesso a hierarquias e a maiores intimidades com os representantes da instituição eclesiástica.

¹⁶ Jose A. Jungmann. *El Sacrificio de la Misa. Tratado Histórico-litúrgico*. Madrid: Editorial Herder, La Editorial Católica S. A., 1951. p. 204.

¹⁷ Hubert Jedin (dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1966-87 (1ª ed.), 1980-? (2ª ed.). 10v. V. 4, p. 867. Cf. também Sergio Chahon. *Op. cit.* p. 335-355.

Entretanto, longe de se caracterizar unicamente como devocional ou mesmo “popular”, o catolicismo conduzido pelos leigos na América portuguesa assumia também outras formas, ainda mais ao se levar em conta a atuação dos fiéis que contavam, na época, com maiores recursos para expressar suas próprias crenças e sentimentos religiosos. Fiéis que, sem deixarem de ser leigos, pareciam não se contentar com os prêmios de uma espiritualidade baseada quase exclusivamente na simples devoção, feita de muita reza e de muitos santos, mas de pouca missa e de pouco padre – para lembrar outra vez a expressão famosa. Ao invés disso, tratavam de planejar e realizar suas próprias celebrações litúrgicas, contratando, em caráter mais ou menos permanente, os serviços de um sacerdote e assumindo o controle, sempre que possível, de um altar ou mesmo de um templo em caráter privativo. Chegavam, dessa maneira, a se desvincular da condição de simples massa consumidora de sacramentos, relacionando-se com os clérigos vinculados à hierarquia da Igreja em termos de *concorrência* – noção extraída da obra de Bourdieu, a qual ilustra bem o dinamismo e o equilíbrio tenso subjacentes ao cotidiano da fé católica em terras coloniais¹⁸.

A confluência entre as dimensões devocional e sacramental/litúrgica do

catolicismo alcançava, no Brasil do passado, um grau especialmente elevado no cenário correspondente às habitações das elites coloniais. É certo que em tais habitações, assim como em boa parte dos lares mais humildes, não costumavam faltar espaços destinados à prática dos principais exercícios da devoção leiga, como as orações do Padre-Nosso e da Ave-Maria, a recitação do rosário e o acompanhamento das ladainhas. A análise pioneira de Gilberto Freyre, e também Luiz Mott, em texto mais recente, destacam, nesse sentido, a importância do chamado “quarto dos santos”, cômodo especialmente reservado para a prática dos mencionados exercícios e, em particular, para a custódia e veneração das imagens sagradas de predileção dos donos da casa¹⁹. De um modo geral, eram mesmo as imagens como essas últimas que serviam de baliza à religiosidade familiar, acomodadas em nichos próprios à maneira de oratórios e abençoando a mesa das refeições ou a cama, além de duplicadas, não raro, em quadros murais emoldurados pendurados em lugares de destaque. Tradicional expressão de devoção do povo católico, a exemplo da simples cruz²⁰, os oratórios com imagens de santos, confinados no interior das residências urbanas, eram muitas vezes alojados junto às varandas das casas-grandes de fazendas e engenhos, dando ensejo, assim, a formas de sociabilidade

¹⁸ Para essa última noção, cf. Pierre Bourdieu. *Op. cit.* p. 50.

¹⁹ Gilberto Freyre. *Op. cit.* p. 431; Luiz Mott. *Op. cit.* p. 166.

²⁰ Cf. Riolando Azzi. *Op. cit.* p. 25.

religiosa capazes de se espriar para além do núcleo familiar mais restrito, abrangendo também os escravos e agregados que vinham se reunir diante deles para a reza cotidiana²¹.

Sempre sob a direção leiga, as rezas recitadas no recesso do lar impregnavam o cotidiano doméstico da sociabilidade religiosa de tipo comunitário habitualmente ocasionada pelas reuniões de devotos nos espaços públicos da Colônia. Em se tratando das casas-grandes, a presença do *pater familias* dava ainda lugar à sociabilidade de cunho patriarcal, a reforçar, por meio dos exercícios piedosos, o vínculo simbólico entre tal personagem e o conjunto formado por seus familiares e dependentes. Entretanto, no caso das famílias mais abastadas, podiam-se também encontrar oratórios dotados de autorização especial para funcionarem como altares, equipados com pedra d'ara, cálice, castiçais e demais objetos necessários à celebração litúrgica por parte de sacerdotes contratados²². Instalados dentro de casa, em recintos separados e especialmente preparados para abrigarem os rituais do culto público, como missas e batizados, esses altares domésticos de uso privado tornavam possível ampliar o escopo da religiosidade laica, acrescentando a ela diversas práticas observadas de modo mais freqüente apenas no solo sagrado dos templos. Quando se leva em conta, igualmente, as capelas contíguas ou

próximas às casas-grandes, espécies de extensões do espaço doméstico e familiar, emerge em sua plenitude a característica mistura de devoção e liturgia que singularizava, no passado, o exercício cotidiano da fé católica por parte de muitas das famílias mais distintas da América portuguesa, no interior do qual se interpenetravam as três formas principais de sociabilidade religiosa citadas nessas linhas: a comunitária, a patriarcal e a eclesial – haja vista a presença, durante as cerimônias mais importantes, de um clérigo celebrante posicionado diante do altar, à frente da assistência.

Outro exemplo eloquente da convergência entre as dimensões sacramental/litúrgica e devocional do catolicismo praticado em terras coloniais é o das irmandades e ordens terceiras. Tratam-se, nesse caso, de associações religiosas de perfil leigo originárias da Europa medieval e largamente disseminadas no Brasil do passado, dedicadas a promover de várias maneiras o culto a seus respectivos patronos celestes – quase sempre santos ou invocações de Nossa Senhora –, além de se ocuparem eventualmente da caridade pública e de proverem a mútua assistência entre os seus integrantes nos âmbitos econômico e religioso. Dentre essas associações, as formadas por irmãos terceiros distinguiam-se pelos vínculos

²¹ Cf. Maria Beatriz Nizza da Silva. *Vida Privada e Quotidiano no Brasil. Na Época de D. Maria I e de D. João VI*. Lisboa: Estampa, 1993. p. 215-216.

²² Cf. Sergio Chahon. *Op. cit.* p. 40-88.

de subordinação institucional e espiritual que mantinham, em cada caso, com uma determinada ordem religiosa, a exemplo das de São Francisco de Assis e de Nossa Senhora do Carmo, das mais importantes na conjuntura em apreço²³.

Originadas, não raro, das orações coletivas recitadas diante das imagens de santos e conservando, em sua essência, os laços de camaradagem derivados da devoção compartilhada a um mesmo benfeitor celestial, as irmandades e ordens terceiras do Brasil colonial perpetuavam, em seu funcionamento diário, o modelo de sociabilidade religiosa comunitária característico da piedade laica mais espontânea e simples. Contudo, especialmente quando logravam erguer suas próprias igrejas e contratar o serviço de capelães, esmeravam-se na realização de celebrações litúrgicas capazes de concorrer, em brilho e grandiosidade, com as cerimônias conduzidas pela hierarquia eclesiástica nas catedrais e matrizes. Deixavam, assim, sua marca, com missas e procissões comemorativas em homenagem a seus respectivos padroeiros, no calendário religioso do catolicismo, delineando os contornos de uma sociabilidade religiosa de tipo eclesial transcorrida sob o controle dos confrades leigos. Sua forte presença nos espaços públicos de culto, ao lado de sua notável difusão social, englobando, em associações específicas,

categorias profissionais diferentes e grupos distinguidos pela posição social, origem étnica e condição jurídica, contribuía decisivamente para ampliar a complexidade e a riqueza da vivência religiosa católica no Novo Mundo português – uma vivência impossível de ser contida em definições binárias ou esquemáticas, e que continua a desafiar os historiadores e demais estudiosos interessados em decifrar os seus muitos mistérios.

Referências:

- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CHAHON, Sergio. “Irmandades”. In: Ronaldo Vainfas (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 316-317.
- _____. *Os convidados para a Ceia do Senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro/Brasília: Livraria José Olympio Editora, 1981.
- GEREMEK, Bronislaw. “Igreja”. In: *Enciclopédia Einaudi, volume 12 (Mythos/logos; Sagrado/profano)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987. p. 161-214.
- HOORNAERT, Eduardo. “A Cristandade durante a Primeira Época Colonial”. In:

²³ Sobre as irmandades em geral, cf. Sergio Chahon. “Irmandades”. In: Ronaldo Vainfas (dir.). *Dicionário*

do Brasil Colonial (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 316-317.

Eduardo Hoornaert et al. *História da Igreja no Brasil, Primeira Época*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992 (História geral da Igreja na América Latina, tomo II/1).

JEDIN, Hubert (dir.). *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1966-87 (1ª ed.), 1980-? (2ª ed.). 10v.

JUNGMANN, Jose A. *El Sacrificio de la Misa. Tratado Histórico-litúrgico*. Madrid: Editorial Herder, La Editorial Catolica S. A., 1951.

MOTT, Luiz. “Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a Capela e o Calundu”. In: Laura de Mello e Souza (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (História da Vida Privada no Brasil, 1). p. 155-220.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E Receberá Mercê: a Mesa da Consciência e Ordens e o Clero Secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. “Igreja”. In: Ronaldo Vainfas (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 292-296.

SENNETT, Richard. *O Declínio do Homem Público: as Tirantias da Intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Vida Privada e Quotidiano no Brasil. Na Época de D. Maria I e de D. João VI*. Lisboa: Estampa, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VILLALTA, Luiz Carlos. “O que se Fala e o que se Lê: Língua, Instrução e Leitura”. In: Laura de Mello e Souza (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (História da Vida Privada no Brasil, 1). p. 331-385.

Como Citar: CHAHON, Sergio. *Visões da religiosidade católica no Brasil Colonial*. In: *Revista Digital Simonsen*. Rio de Janeiro, n.1, Dez. 2014. Disponível em: <www.simonsen.br/revistasimonsen>