

— NORDESTE DO SEGUNDO IMPÉRIO —

O APAZIGUAMENTO DO POVO REBELADO
MEDIANTE AS MISSÕES POPULARES

Frei Hugo Fragoso OFM

1. INTRODUÇÃO

AS MISSÕES POPULARES, MOMENTO FORTE DA
EXPRESSÃO RELIGIOSA DO POVO

Os dois momentos mais fortes da alma religiosa do povo simples do Nordeste foram a Semana da Paixão e as Santas Missões. A experiência religiosa, que o homem do povo vivencia nessas duas ocasiões, corresponde a uma realidade profunda do íntimo do seu ser. Se, em ambas, há um traço comum, expressivo da religiosidade do nosso povo — uma religião penitencial —, no entanto, há nelas algo de mais abrangente e de mais complexo.

As Santas Missões, escrevia o missionário Frei Aquino Torres ofm, “respondeste à FOME DE DEUS muito grande que tem o nosso povo” (1). Elas se situam num contexto geográfico e histórico todo especial, que lhes dão uma feição bem específica de uma realidade sofredora, mas animada de uma esperança. Um outro missionário, Frei Serafim Prein ofm, escrevia que as Santas Missões representam para o povo um momento forte para expressar sua religiosidade, abafada pelo formalismo rotineiro da religião oficial. Para o povo simples, é algo que atinge o profundo do seu ser experimentar, nas Santas Missões, o fenômeno religioso coletivamente, sentir o

“extraordinário” em meio à sua vida habitual, ter nas missões uma interrupção agradável e instrutiva na vida e na luta do dia a dia (2).

São, sobretudo, dois aspectos específicos que tornam as Santas Missões um momento forte para a religiosidade do povo simples. *Primeiramente, o aspecto penitencial das missões populares.* Diz-se, comumente, que esse catolicismo penitencial foi uma transplantação européia do catolicismo medieval tardio. Pois, foi este tipo de catolicismo que os Portugueses nos trouxeram da Europa. No entanto, é de lembrar que o aspecto “penitencial” do Cristianismo remonta às origens mesmas da Igreja. Uma consciência profunda do pecado e o temor do julgamento divino levavam os que traíam o seu compromisso com a Fé cristã, a rigorosas penitências públicas. A maneira de expressar o arrependimento tomou formas de rigorismo acentuado, na Idade Média, em vista da psicologia própria do medieval. O homem da Idade Média, em sua religiosidade, tinha um profundo senso do pecado, apesar dos seus grandes crimes, e dentro de sua índole peculiar procurava expressar seu arrependimento, através de rigorosíssimas penitências. Esse rigor penitencial era uma certa canalização dos “costumes brutais” dos povos germânicos.

O aspecto penitencial da religiosidade do nosso povo correspondia também à sua índole específica, como povo descendente de índios, negros e gente esmagada. A penitência era uma espécie de “sublimação” de sua dolorosa vida de oprimidos. Além disso, toda a vida social e familiar estava impregnada de formas violentas de repressão. A violência dos enforcamentos à vista da multidão, a violência dos açoites ao pelourinho em praça pública, a violência dos troncos e nas correntes nas senzalas, a violência da palmatória na escola ou na vida familiar.

Daí, essa “canalização” da violência em forma penitencial, encontrava nas Santas Missões um momento sagrado para a sua expressão, quando todo o povo se ajoitava em público, sob a voz do santo missionário, pregando sobre o pecado, a cólera de Deus, e sobre a misericórdia divina para com os penitentes (3). Coriolano Medeiros nos pinta um quadro dessas procissões penitenciais, nas missões de Frei Serafim de Catânia, na Paraíba em 1852: “Realmente, à hora indicada, pelo escuro da noite ecoou o tropel de mais de mil homens descalços, a maioria dos quais vestidos em sacos de

estopa, tendo à frente coroa de espinhos, conduziam pesadas cruces, alentados blocos de pedras ou enovelavam os membros em pesados grilhões. Os que não vestiam sacos, tinham o tronco nu e empunhavam o cabo das disciplinas navalhantes. De distância em distância, punham todos os joelhos em terra, e a pulmões cheios, suplicavam num tom profundo e dolente que arrepiava as carnes dos que ouviam:

— Senhor, Deus... Mi — se — ri — cór — dia!

O unísono trovejamento daquelas vozes despertava nos que se encontravam nas casas vizinhas e mesmo mais distantes, uma impressão indescritível de pavor, uma lembrança angustiada de que o mundo ia se acabar! Ao rumor das vozes seguia-se o tropel soturno, pontilhado pelo tilintar característico das disciplinas flagelando as carnes dos que pretendiam fugir ao pecado..." (4).

Toda uma temática das Santas Missões, sobre a gravidade do pecado e a ameaça do castigo iminente, levava o povo a procurar, através de mortificações, abrandar a cólera do céu. As pregações missionárias giravam, de maneira especial sobre o pecado, a morte, o julgamento e o inferno. O aspecto da justiça divina era a grande tônica dessas pregações. E na alma de um povo esmagado pelo sofrimento, elas podiam muito bem dar lugar à interpretação de que todo esse esmagamento era decorrência de uma punição de Deus. De que a terra era um Purgatório, onde mediante a conformidade com a vontade punitiva de Deus, suportando-se a injustiça, a escravidão, a pobreza, se conseguiria a felicidade na outra vida (5).

* * *

É impressionante, como na alma religiosa do nosso povo simples, podiam conviver, quase lado a lado, o sentimento profundo da penitência e expiação pelos pecados, e a *alegria "íntima" que lhe aflorava como expressão religiosa*. À primeira vista, parecem incompatíveis esses dois sentimentos. Pois, eram antes de tudo a dor e a morte que o nosso povo integrava em seu íntimo, como expressão religiosa. A alegria folgazã era um mundanismo, e não podia provir de Deus. Por isso, os missionários procuravam afastar do tempo sagrado das Santas Missões todas as diversões "profanas": os bailes, as danças, os jogos etc. Fazia parte do ritual de uma Santa Missão a queima, numa grande fogueira, dos símbolos e objetos de vai-

dade e de diversões, que poderiam arruinar a vida das famílias: as violas, as rabecas, os violões, os baralhos, as bonecas, os vestidos "ímorais"... (6).

Mas, se a alegria profana era estigmatizada como não provindo de Deus, por outro lado, a vivência de Deus gerava uma alegria "íntima" na alma do povo simples. Nas Santas Missões havia todo um clima de festa, desde a recepção e entrada do missionário, buscado por grande número de cavaleiros em procissão, até a festa do encerramento pomposo, no último dia da missão. Como bem expressa Carlos Rodrigues Brandão, "a experiência da prática religiosa coletiva esteve sempre associada à situação de festa" (7). Ou como dizia o citado missionário Frei Serafim Prein, nas Santas Missões o povo sentia algo de extraordinário, tendo nelas "uma interrupção agradável e instrutiva na vida e na luta do dia-a-dia". As Santas Missões eram, por excelência, a FESTA DE DEUS, para um povo que vivia isolado pelos sítios, pelos roçados ou pelos matos (8).

Se o discurso missionário expressava a vida sofredora do povo, por outro lado, a realidade como a missão se concretizava, fazia o povo transportar-se para uma alegre realidade "superior". Pois, como escreve Cândido Costa e Silva, "a precariedade da vida sertaneja inibe a alegria pascal", mas, em contrapartida, há um "aspecto festivo da sua vida, de que o catolicismo é parte", conseguindo ele assim "integrar essas duas visões antitéticas e complementares ao celebrar o culto" (9).

O discurso missionário pintava um paraíso longe do alcance do horizonte mental do nosso povo simples — uma Jerusalém celeste inimaginável — "Como visualizar", pergunta-se Cândido Costa e Silva, "essa gente a sua outra vida... Disposta em torno do arruado raquítico que o barro vermelho reveste de monotonia cromática... como conceber a Jerusalém celeste?" Mas, sucedia também que o ambiente espiritual e festivo das Santas Missões como que fazia aquele povo experimentar uma certa sensação de antegozo do paraíso, à maneira de uma "sublimação" de sua própria realidade sertaneja. Quando chegava o missionário, visto pelo povo como um anjo vindo do céu, se fazia a entrada "no meio do maior prazer, soltando muito fogo do ar", e conduzindo as imagens, que era uma certa presença celestial em meio ao povo. A banda de música, quando havia, — pois não representava a alegria folgazã — acompanhava festivamente a procissão de

entrada e os cantos alegres que então se entoavam (11). "O regozijo — à chegada do missionário. A da compacta massa popular, os cânticos das crianças, coro angélico em saudação ao levita, as harmonias da música e as arcadas floridas das ruas, assinalavam o fervor dos fiéis com seus pensamentos trasportados para a vida extraterrestre" (12). Se as coupanas dos matos, os lugarejos e vilas interioranas não se prestavam a termos de referência para a Jerusalém celeste, no entanto, o mundo do campo em inverno de fartura, podia muito bem levar o pensamento "sublimado" a um Éden celestial: "Rios correndo, as cachoeiras estão zoando, terra molhada, mato verde, que riqueza! E a asa branca, à tarde, canta, que beleza!..." Esses instantes de felicidade, que o povo do interior por vezes fruía, poderiam muito bem levar a alma do povo simples a "planos" de uma vida futura...

Todo aquele povo, vivendo confinado na estreiteza do dia a dia, pelos matos, sítios ou lugarejos, agora se juntava, havendo a alegria do encontro raro entre tantos parentes distantes, entre tantos amigos que há muito não se viam. Todo o ambiente das Santas Missões transpirava uma alegria bem diferente das alegrias folgazãs. De forma que a procissão de encerramento deixava na alma do povo uma saudade de momentos felizes, que o povo ficava contando como um marco na sua história e na sua caminhada.

Era este momento especialíssimo das Santas Missões de que se serviam o governo e os bispos, para apaziguamento do povo rebelado ou em perigo de revolta.

2. AS VÁRIAS ORIENTAÇÕES MISSIONÁRIAS

O período do Império foi, no tocante à vida religiosa no Brasil, uma época "fratricida". Já bem antes do Aviso Imperial de 1855, proibindo os noviciados no Brasil, toda uma série de medidas restritivas ia obstaculando a vida religiosa em terras brasileiras.

No 1º Império e na Regência, foram os religiosos estrangeiros os alvos principais de todo um movimento hostil, que culminou com a expulsão de quase todos eles. Mas também os religiosos brasileiros foram consideravelmente limitados, em sua expressão numérica.

Argumentava-se que a vida religiosa era algo de ultrapassado, e que teve sua validade, no período missionário de nossa história brasileira. Além disso, era a vida religiosa ex-

pressão de um mundo medieval, que de há muito tinha sido desmoronado pela civilização moderna. E, por fim, se atirava em rosto aos religiosos a acusação de "inúteis", "ociosos" e "decadentes".

É a partir desse argumento da "inutilidade" da vida religiosa, que haverá uma certa guinada no ataque aos religiosos estrangeiros, passando os brasileiros a ser o principal alvo desses ataques. Os religiosos brasileiros — franciscanos, carmelitas, beneditinos — se tinham, em sua quase totalidade, recolhido aos conventos, numa forma de vida religiosa, que não atendia aos apelos do momento histórico. Já em 1780, havia no Nordeste a queixa de que os únicos religiosos que se dedicavam às missões populares eram os capuchinhos italianos, à exceção do franciscano brasileiro Frei Traripe. Os outros religiosos "só se empregam em Panegíricos, e Orações de eloquência, e de nenhum proveito para a salvação das almas..." (13). E durante o 2º Império, queixa-se, em 1854, o Presidente da Província da Bahia, Dr. João Maurício Wanderley, que os capuchinhos italianos são os "únicos que se dedicam a tão rude, quanto glorioso trabalho das (missões indígenas)" (14).

Essa inexplicável falta de iniciativa dos religiosos brasileiros para atividades "úteis", naquele momento histórico, foi também uma das causas da quase total "desnacionalização" da nossa vida religiosa, ficando o campo missionário quase totalmente entregue aos religiosos estrangeiros. No que tangue às missões populares, serão os padres diocesanos brasileiros, que no Nordeste conservarão algo de brasilidade, no campo missionário. Pois toda a atividade missionária está praticamente nas mãos dos capuchinhos italianos ou dos lazaristas franceses.

Se falamos em linhas de orientação missionária, ao tratarmos desses três referidos grupos de missionários, devemos ter em mente, que todos eles tinham uma mesma orientação básica. Uma mesma linha fundamental de espiritualidade. Um mesmo discurso básico missionário. Quase a mesma programação dessas missões. Uma quase idêntica visão do povo a quem dirigiam seu discurso missionário.

2.1. OS PADRES DIOCESANOS BRASILEIROS

É uma página, em sua maior parte por escrever, a atividade missionária dos padres diocesanos brasileiros, no sécu-

lo passado. Sabe-se, até agora, algo do Pe. Ibiapina, e se têm algumas referências à atuação missionária do Pe. Hermenegildo Herculano. Algo também se sabe do Pe. Francisco José Correia de Albuquerque, grande missionário nos sertões pernambucanos, e que pode ser considerado um verdadeiro precursor do Pe. Ibiapina. Sacerdote de grande ilustração, virtude e zelo apostólico, foi ele também deputado à Assembléia Geral. Como missionário popular, através dos sertões pernambucanos, fundou uma casa de Recolhimento para abrigo de moças, nas vizinhanças de Bezerros. Esteve envolvido, como missionário, na tentativa de pacificação de todo o sertão onde surgiu o trágico movimento de Pedra Bonita.

E o que sabemos da atividade do Pe. José Tomás de Albuquerque, sobrinho de D. Joaquim Arcoverde, e que, em 1882 desenvolveu uma atividade fecunda, na qualidade de missionário popular? O que nos consta da atuação do Pe. Custódio Luiz de Araújo e Souza, sacerdote português, que como missionário popular, trabalhou nos sertões paraibanos, na segunda metade do século passado? E dos Padres João Bem-Venuto e Manuel da Costa Ramos temos apenas ligeiras referências de que pregaram missões na região de Tapeurá (15).

De forma que a atividade missionária junto ao nosso povo do interior, desenvolvida pelos padres seculares, não foi apenas objeto de um zelo apostólico pessoal do Pe. Ibiapina ou do Pe. Herculano, mas parece ter envolvido *um verdadeiro "grupo" missionário mais amplo e mais duradouro*. Seria, talvez, referindo-se a esse provável "grupo", que falava D. Arcoverde, ao abrir, em 1915, a Conferência dos Bispos das Províncias Eclesiásticas do Sul do País: "Ainda não medrou infelizmente a idéia, tantas vezes lembrada, da fundação de uma Congregação Brasileira de Sacerdotes nacionais, para missões e direção de nossos Seminários e Colégios, a qual reataria, como já tive ocasião de dizer, o fio, há tantos anos quebrado, das tradições dos nossos primitivos missionários, identificados com o nosso povo pela língua pelos usos e costumes, pelas qualidades de caráter, enfim, do povo de nosso país" (16). E a Pastoral Coletiva, resultante dessa Conferência episcopal, assim determinava: "É necessário que os seminaristas em geral recebam educação para missionários..." (17).

Quando teria surgido a praxe das missões populares entre o nosso clero diocesano? Teria surgido como meio de suprir

a lacuna decorrente das restrições jurídicas aos religiosos? Ou como uma sã competição apostólica no campo das missões? Ou, quem sabe, essa praxe missionária nos teria vindo de Portugal, onde Padres diocesanos nela se exercitavam, como nos mostra o Pe. Manuel José Gonçalves Couto, autor da *Missão Abreviada?* (18) Em todo caso, elas se desenvolvem no século passado, numa ocasião em que os religiosos brasileiros estão sob restrições severas e num processo de decadência, enquanto que as missões populares vão ficando exclusivamente nas mãos dos capuchinhos italianos ou dos lazaristas franceses.

* * *

Quais seriam as linhas de orientação característica da atuação missionária dos padres diocesanos brasileiros? Os documentos, até o momento conhecidos, pouco permitem delinear essa orientação. Mas, pode-se deduzir que *há um denominador comum das Santas Missões*, quer sejam de capuchinhos italianos, lazaristas franceses ou padres seculares brasileiros. Há, como dissemos atrás, um discurso comum; há uma programação básica similar; há uma linha de espiritualidade fundamentalmente idêntica. No entanto, no que se refere à assertiva de D. Arcoverde, os missionários brasileiros estavam "identificados com o nosso povo pela língua, pelos usos e costumes, pelas qualidades de caráter". Ora, essa identificação com o povo, por parte dos padres seculares, dava uma coloração especial à sua missão, embora basicamente fosse a mesma dos religiosos estrangeiros.

Mas, o que aqui no caso vem a peito é o aspecto pacificador das Santas Missões em relação ao povo rebelado. Parece-nos que há algo de específico na atuação dos missionários brasileiros. *É que eles tinham mais independência, perante o governo imperial*, que os religiosos estrangeiros. Ao menos num caso específico, podemos constatar essa afirmação na revolta do Quebra-Quilos, em seu contexto de ligação com a Questão Religiosa. A atitude reticente dos capuchinhos italianos em relação ao conflito que envolveu Dom Vital, é assim justificada por Frei Jacinto de Palazzolo: "Faltava-lhe (a Frei Caetano de Messina, Comissário Geral dos Capuchinhos do Brasil), por outro lado, autonomia e, sem prévia consulta, não lhe era lícito tomar atitudes, que resultassem em pronunciamento público... Outra fosse sua atitude,

e alargaria, sem proveito, o conflito, envolvendo centenas de missionários capuchinhos, espalhados em todas as Províncias... Além do mais, sua posição tornava-se mais delicada, por serem ele e os seus súditos, estrangeiros". E Frei Fidelis de Primério é mais categórico, quando diz que em decorrência do "fato da priverança de Frei Caetano com D. Pedro era natural que o Frade não quisesse melindrar o Soberano assumindo posição favorável a um pretense inimigo de César..." (20).

Enquanto isso, Frei Hermenegildo Herculano, pregando missões em Patos, me 1873, recebia ordem de prisão "por ter pregado contra a Maçonaria do Sr. Rio Branco" (21). E o jornal católico do Recife, *A UNIÃO*, colocando-se numa linha de solidariedade com Pe. Herculano, assim escrevia, referindo-se ao Quebra-Quilos: "Obedecendo, pois, ao poder legítimo, que manda o bem, devemos protestar contra a pretensão daqueles que nos querem reduzir à condição de escravos, tirando os nossos direitos e anulando nossa liberdade" (22).

Igual atitude é atribuída ao Pe. Ibiapina, que também recebeu ordem de prisão, em 1873, em Sta. Fé, acusado de ter pregado desobediência ao governo maçônico de Rio Branco (23). O povo de Sta. Fé não deixou que ele fosse para a prisão, embora fosse esse o seu desejo. O citado *A UNIÃO* escreve que, na acusação ao Pe. Calisto Nóbrega, vigário de Campina Grande, preso e processado como responsável pela sedição do Quebra-Quilos, alegou-se que a causa da revolta foram as missões do Pe. Ibiapina (24).

Do Pe. Ibiapina e do Pe. Herculano, os documentos da época parecem insinuar *uma diferença entre o seu modo de pregar e o dos religiosos estrangeiros*, ao menos, dos capuchinhos. "Não era (o Pe. Ibiapina) pregoeiro impertinente dos perigos da outra vida, que tivesse como norma aterrar os nome de Deus, procurava conduzir o povo rude às verdades, espíritos tímidos, e abater fantasmas; mas um sábio que, em que deve cultivar, e lhe quisera formar o coração, em próprio proveito e da sociedade..." (25).

E do Pe. Herculano se fala que era um missionário "ilustrado", dando a entender um aspecto semelhante ao do Pe. Ibiapina, ao fazer suas pregações (26). Também não nos consta se eles faziam as célebres procissões de penitência, sob o açoite de disciplinas, como o faziam os capuchinhos italianos.

2.2. — OS CAPUCHINHOS ITALIANOS

Os capuchinhos italianos vinham de uma longa atividade, através das missões populares no Brasil colonial, e de modo especial, pelo Nordeste. Sua atividade missionária irá sofrer restrições, com o movimento da Independência do Brasil, e conseqüente emocionalismo patriótico, voltado contra os estrangeiros. Este emocionalismo atinge o máximo, após a abdicação de D. Pedro I, em 1831, quando os capuchinhos italianos são expulsos do Recife. Essa atitude vai, aos poucos, arrefecendo, ainda mesmo sob a Regência. De forma que, em 13 de abril de 1840, a Comissão encarregada de elaborar o projeto (nº 30) da Assembléia Legislativa de Pernambuco, autorizando os capuchinhos italianos a retornarem a suas atividades, assim justificava sua iniciativa: "A Comissão acha da razão de estrangeiros, pela qual foram eles extintos: como se a Religião Católica Apostólica Romana, que nós Brasileiros professamos, e que é garantida pela Constituição Política do Império, Religião universal, admitisse uma semelhante distinção" (27).

Em 1843, pelo decreto nº 285 (21.VI.1843), o governo imperial era autorizado a mandar buscar missionários capuchinhos na Itália. Esse decreto é explicitado por outro, de número 373 (30.VII.1844), que, todo impregnado de regalismo, limitava os direitos dos superiores regulares e da Santa Sé, ao mesmo tempo em que colocava os missionários sob quase total dependência do governo e dos bispos diocesanos. Os capuchinhos reagiram a tal pretensão do governo imperial, e pressionaram o Internúncio Apostólico, que em 1848 assim argumentava, em seu protesto ao governo: "É notório por universal experiência que os Ministros evangélicos de qualquer grau ou natureza, que sejam, não sendo mais, do que instrumentos nas mãos dos Governos, ainda os mais bem intencionados, se aviltam aos seus próprios olhos, e aos das populações, e que perdida a eficácia da Divina palavra, se esmeram em agradar aqueles de que temem, ou esperam algum temporal dano, ou proveito, tornando-se deste modo não mais pastores, mas mercenários, que longe de atenderem à santificação alheia, a si próprios se corrompem" (28).

Tal atitude de resistência às pretensões regalistas do governo imperial se deve, de maneira especial, no que toca aos capuchinhos, a Frei Plácido de Messina, que apresentou uma contra-proposta ao mencionado decreto nº 373, que reconhe-

cesse os direitos dos Superiores da Ordem capuchinha a distribuírem os missionários seus súditos, como também a removê-los, quando para tal tivessem motivos. Tal proposta entrará no decreto imperial de 1851 (29). Mas, só em 1862 se conseguirá uma harmonização entre as jurisdições eclesiásticas e governamentais, sobre os missionários estrangeiros (30).

Os *capuchinhos italianos* são, durante o 2º Império os "*missionários*" por *antonomásia*, pois, os Lazaristas franceses, mais dedicados aos seminários, tinham um atividade reduzida neste setor, e os padres diocesanos brasileiros também constituíam um "grupo" bem minoritário, face aos capuchinhos. Escreve Costa Porto: "Pode-se dizer, sem exagero, que a evangelização do interior nordestino, na segunda metade do século XIX, foi precipuamente uma obra dos capuchinhos da Penha/Recife/..." (31). Sem desconhecer o papel relevantíssimo da atividade evangelizadora dos missionários capuchinhos, devemos, no entanto, fazer justiça à atividade dos nossos vigários espalhados pelos interiores. Foram estes, apesar das limitações e deficiências de tantos, que no dia a dia, colocaram as bases dessa evangelização. A atividade dos missionários era bem rara e esporádica, nesse contexto interiorano.

* * *

Entre os *missionários capuchinhos que se distinguiram* no Nordeste, durante o 2º Império, destacam-se:

Frei Plácido de Messina ofmcap, que como Prefeito das missões capuchinhas em Pernambuco, desenvolveu, desde 1841, uma corajosa atividade em defesa da autonomia de seus missionários, face ao regalismo exorbitante. Exerceu atividade pacificadora na guerra dos cabanos, através dos interiores de Pernambuco (32).

Frei Caetano de Messina, do qual diz Costa Porto, que "sozinho, poderia encarnar toda a história do missionarismo dos capuchinhos em terras nordestinas" (33). Chegou a Pernambuco, em 1841, desenvolvendo uma grande atividade missionária, por espaço de 19 anos. Em 1860, é transferido para o Rio de Janeiro, na qualidade de Comissário Geral dos Capuchinhos do Brasil. Faleceu em 1878, em Montevidéu, com 71 anos de idade. Interveio como pacificador na guerra dos Maribondos, ou Ronco da Abelha, e na revolta Praieira de 1848. Sobre ele escrevera o Con. Sebastião Vieira uma bio

grafia, com o título: O MISSIONÁRIO GIGANTE. Gozava ele de grande prestígio junto à D. Pedro II, que "com ele costumava aconselhar-se em assuntos de consciência". Consta até que o Imperador o teria consultado, quando da prisão de D. Vital. Mas, comenta Frei Jacinto de Palazzolo: "Sabe-se, porém, que Frei Caetano nunca mais foi ao palácio" (34).

Frei Apolônio de Todi, que desenvolveu sua atividade na Bahia, e foi classificado por Euclides da Cunha como o maior apóstolo do Norte (35).

Frei João Evangelista de Monte Marciano, que chegou ao Brasil, em 1872, e desempenhou papel importante na tentativa de pacificação do movimento de Canudos.

Seria longa a lista desses missionários capuchinhos, bastando-nos citar os nomes de Frei Serafim de Catânia, Frei Plácido de Messina Sobrinho, Frei Eusébio de Sales, Frei Fidelis de Fagnano, Frei Henrique de Castel S. Pedro, Frei Henrique de Bolonha, Frei Sebastião de Melia, Frei Caetano de Gratieri, Frei Caetano de Troina, Frei Ludovico de Liorne, Frei Arcanjo de Ancona, Frei Luiz de Seraveza, Frei Paulo de Limone, Frei Cassiano de Comachio, Frei Venâncio de Ferrara, Frei Clemente de Leonissa e tantos outros.

* * *

Ao falarmos de uma linha de orientação capuchinha, é preciso ter em mente o que antes dissemos, sobre uma orientação comum das missões populares, fossem os missionários padres seculares, capuchinhos ou lazaristas.

Os capuchinhos em suas missões, *exteriorizavam, até certo ponto, uma espiritualidade franciscana*, tal qual a Ordem capuchinha de então a vivia. Essa espiritualidade tinha como característica externa mais visível, o despojamento pessoal. Luiz da Câmara Cascudo nos fala dessa "imagem capuchinha" que se gravou na alma do povo: "As sandálias, a barba longa, o hábito rústico, a coragem diária, o hábito das missões sem conforto e sem fim, deram aos capuchinhos, em trezentos anos de campanha, a glória dessa tradição... no coração do povo" (36). A barba capuchinha era um símbolo profético e um sinal de renúncia a toda vaidade. No entanto, sucedia por vezes, que em missões pelos interiores de Pernambuco, os capuchinhos mandavam pessoas do povo tirar a barba, justamente para combater a vaidade e a "agressividade". Assim se deu, por exemplo, em Buíque, Pernambuco,

quando Frei Caetano de Messina, em 1853, acabou com "um grande foco de malvados... agregados a Antônio Tenório de Albuquerque (que inteiramente se converteu, aparando as extraordinárias barbas de que usava...) (37). O mesmo Frei Caetano, em 1854, em Fazenda Grande (Floresta), conseguiu, segundo escreve o secretário que o acompanhava, que "aparassem as barbas um grande número de homens, que aqui por sistema, ou não sei por que, as traziam demasiadamente grandes, a ponto de alguns Vaqueiros, como me constou, fazerem delas tranças que metiam por dentro da camisa, para se livrarem desse embaraço, ou não serem por elas enforcados, quando corriam atrás das rezes no campo" (38).

Outro aspecto típico da espiritualidade franciscana, era um voltar-se, de modo especial, como IRMÃOS MENORES, para os "menores da sociedade". Os documentos nos falam de uma grande "sensibilidade" dos missionários capuchinhos para com os "pobres". O relatório das missões de Frei Caetano de Messina nos dá conta de toda uma sensibilidade para com as meninas pobres, órfãs e desvalidas de Papacaça, onde, para elas, constrói um educandário especial (39). Em Buíque, em 1853, "mandou buscar por algumas vezes, com o dinheiro das esmolas da Matriz, comboios de farinha a Garanhuns para os vender ao Povo pelo custo... Por mais de uma vez exigiu rezes dos proprietários da Freguezia, não só para ajudar as despesas das referidas obras, mas ainda para sustento da pobreza" (40). Em Ingazeira, em 1853, "solicitou, e de bom grado foi atendido pelos proprietários com algumas rezes para o alimento do indigente..." (41). Em Serra Talhada, Frei Caetano, "exigiu dos proprietários, e distribuiu diariamente esmolas a um grande número de pobres" (42).

Em sua atuação pacificadora junto aos cabanos, Frei Plácido de Messina, em 1843, fica sensibilizado diante do estado de pobreza das gentes daquelas regiões: "Achei um povo numeroso (em Riacho do Mato), porém pobre e miserável, e que apenas apareceu com o corpo mal vestido" (43). Da mesma forma, Frei João Evangelista de Monte Marciano fica estarrecido, diante da situação de Canudos, em 1895, quando aquele reduto já se estava exaurindo, prestes a sofrer o ataque final: "... os moradores que, quase nus, saíam fora (das cabanas) a olhar-nos atestavam no aspecto esquelético e quase cadavérico as privações de toda espécie, que curtiam... no decurso de apenas duas horas, pude ver o seguinte, que dá a medida do abandono e desgraça em que vive

aquela gente: Passaram a entrar oito cadáveres... e que a mortalidade nunca é inferior, devido às moléstias, contraídas por extrema falta de asseio e penúria de meios de vida, que dá lugar até a morrerem de fome" (44).

Mas, essa atitude dos missionários capuchinhos situava-se ao nível de "sensibilidade", face aos efeitos dolorosos de toda uma situação opressiva, e muito pouco ao nível de "compreensão" pelas causas sócio-econômicas que produziam tal situação de miséria.

E um terceiro aspecto da espiritualidade franciscana manifestado pelos capuchinhos era a busca da paz entre os que tinham rompido. Esse aspecto situa-se, ao mesmo tempo, como traço comum de todos os missionários do Nordeste, na época que enfocamos, e do qual falaremos, depois, explicitamente.

Mas, havia ainda algumas características típicas dos missionários *capuchinhos*. Luiz da Câmara Cascudo escreve que eles divulgaram "cantos corais, de ampla e estupenda eficácia psicológica, tendo a intuição completa dos mistérios intelectuais do canto coletivo como liame de solidariedade moral. Os capuchinhos deram ao sertão os benditos cantados em uníssono, por homens e mulheres antes e depois das pregações..." (45).

O mesmo Câmara Cascudo apresenta um determinado tipo de eloquência, como típica dos capuchinhos. "Também a eloquência capuchinha tem segredos ainda não catalogados nas técnicas dialéticas. Era uma palavra ardente e rude, arrebatadora e feroz, queimando como brasa e alta como uma nota de clarim. Revivia na boca capuchinha a oratória dos santos tribunos admiráveis" (46).

Parece-me que todo um cenarismo espetacular, apelando, ao mesmo tempo, para as emoções fortes, era também mais freqüente nos missionários capuchinhos italianos. Assim, por exemplo, os sermões sobre a morte, como descreve Frei Jacinto de Palazzolo, "ao romper da aurora com velas acesas iluminando o ambiente das sepulturas... apontou (o missionário) as sepulturas, que falavam do nada da vida terrena e das suas vaidades", descrevendo palpavelmente a putrefação cadavérica da morte (47). Ou os Sermões do Perdão, diante da imagem do Crucificado num tom de diálogo emocional, e citando os casos concretos de inimizades, até levar o povo a gritar "perdão"! perdoamos!" (48).

Uma nota, porém, que é bem característica dos missionários capuchinhos italianos, é *uma certa "docilidade" ao governo imperial*. O contexto histórico os colocava, é bem verdade, sob forte dependência de um governo regalista, mas o fato de eles gozarem uma predileção, por parte do Imperador, os diferenciava dos lazaristas franceses, que eram acusados constantemente em nossas Assembléias ou nos jornais, de *jesuítas*, ultramontanos, "obscurantistas".

Essa predileção levará os capuchinhos a uma atitude de docilidade discutível, na guerra do Paraguai, quando sua enorme atividade de capelães militares os colocava "ao lado dos brasileiros", contra os paraguaios. Frei Fidelis Maria de Ávila foi o chefe dos capelães militares do Brasil, e após a guerra foi nomeado Delegado Apostólico num Paraguai esmagado pelos brasileiros, e de cujo lado estava ele (49). Frei Caetano de Messina, conselheiro espiritual do Imperador, recebeu de D. Pedro II a proposta de "condecoração como representante dos capuchinhos que foram ao Paraguai". É bem verdade que ele a recusou com as palavras categóricas: "Majestade, minha condecoração é o burel!" (50). Mas, pouco depois, quando da Questão Religiosa, Frei Caetano de Messina, como Superior dos capuchinhos do Brasil, para não melindrar o Imperador, mantém, como dissemos, uma atitude omissa e reticente.

No tocante a essa docilidade ao governo imperial, por parte dos capuchinhos italianos, cumpre, porém, fazer-lhes justiça, por atitudes de independência, quando, em sua ótica, achavam que o governo exorbitava suas atribuições específicas. Refiro-me a uma "ótica pessoal" dos capuchinhos, pois, quando, aí por volta de 1849 e 1850, Frei Caetano de Gratieri foi acusado de ter "pregado doutrinas infensas ao Governo", por ocasião da revolta Praieira, contesta Frei Caetano de Messina, em ofício de 19 de abril de 1850 ao Presidente de Pernambuco, que os capuchinhos "longe de se envolverem em política, constantemente têm obedecido ao governo legal" (51). Para eles, como proclamava Frei Plácido de Messina, nas missões de Recife, em 1846, era obrigação do "súdito civil", "render amor, respeito, fidelidade, e obediência às autoridades estabelecidas por Deus" (52).

É dentro de tal ótica que, quando lhes parecia exorbitância regalista, por parte do governo, eles reagiam corajosa-

mente, como, por exemplo, se deu com Frei Plácido de Mes-
sina, Prefeito dos capuchinhos de Pernambuco, que ostensi-
vamente demonstrou sua discordância com o decreto impe-
rial (n.º 373, de 1844) e, para expressar sua independência, re-
cusou-se a enviar aos interiores pernambucanos dois missio-
nários escolhidos pelo Presidente da Província, mandando, ao
invés, dois outros por ele mesmo escolhidos (53).

2.3. OS LAZARISTAS FRANCESES

Os lazaristas já exerciam sua atividade no Brasil, desde
os últimos anos da Colônia e inícios do 1º Império. De início,
eram os lazaristas portugueses, e posteriormente, da França.
Tinham vindo para o Brasil, com destino às missões indíge-
nas, mas logo passaram a dedicar-se à formação sacerdotal,
nos seminários, atividade pela qual, vão marcar de modo es-
pecial sua presença em terras brasileiras.

As missões populares constituíam um dos fins principais da Congregação da Missão (lazaristas), na inspiração origi-
nária de seu fundador, S. Vicente de Paulo. Nesse âmbito
missionário, eles vão formar o terceiro grupo de atuação, du-
rante o 2º Império, ao lado dos capuchinhos italianos e dos
padres seculares brasileiros. Não terão a mesma expressão
dos capuchinhos, mas irão exercer uma extensa e fecunda
atuação no Nordeste, sobretudo nas Províncias da Bahia e
do Ceará, onde tinham casas missionárias, além das casas
do Rio de Janeiro e a célebre de Caraça. Normalmente, tra-
balhavam nas missões populares dois lazaristas na Província
da Bahia e dois outros no Ceará. Na Bahia, desde 1858, que
vinham estendendo sua atividade aos interiores, pregando uma
média de dez missões por ano. No Ceará, foram os lazaristas
mais solicitados para pregarem missões ao povo do interior,
pois, só no ano de 1873, pregaram eles 25 missões, no decurso
de apenas 8 meses, atingindo uma população de mais de
cem mil pessoas (54).

Os lazaristas franceses foram, de modo especial, inter-
mediários da reforma iniciada pelos bispos brasileiros, em
meados do século passado. Sua atividade centrou-se, prima-
riamente, na formação sacerdotal, mas também nas missões
populares eles tinham um papel importante, pois, seu tipo
de formação era justamente a linha de orientação que vários
bispos do Brasil tinham haurido, em tempo de sua formação,

na França e Itália. Lembremos que a reforma, encabeçada pelos bispos brasileiros, enfocava, antes de tudo, a formação sacerdotal, a instrução catequética e a participação nos sacramentos, pontos convergentes da linha de orientação lazarista.

Ao contrário dos capuchinhos italianos, não gozavam os lazaristas do mesmo prestígio junto aos homens do governo. Eram vistos como "ultramontanos" e acusados constantemente, tanto nos jornais como na tribuna parlamentar, de "jesuítas", formando-se contra eles uma forte oposição no mundo intelectual e nas esferas legislativas. No caso da Questão Religiosa, quando houve o grande choque entre o mundo liberal e a Igreja "ultramontana", as iras se levantaram contra os lazaristas, a ponto de o Pe. Bénit C.M., visitador das obras da Congregação da Missão no Brasil, expressar aos seus superiores maiores o temor de que os lazaristas e Irmãs de Caridade (também francesas) fossem expulsos do país (55).

* * *

Os lazaristas seguiam, nas missões populares, as *linhas básicas da espiritualidade de S. Vicente de Paulo*, em sua evangelização ao povo pobre e aos homens do campo. Essas linhas fundamentais podemos assim compendiar: catequese às crianças e adultos, divulgação de catecismos, insistência na prática da confissão e da comunhão freqüente, restauração da paz e harmonia entre as pessoas e grupos sociais, prioridade ao povo pobre e simples do campo, ação promocional entre os pobres camponeses, linguagem simples e prática em suas pregações, invectiva contra os erros, e não contra as pessoas, insistência na pregação dos novíssimos, promoção das primeiras comunhões (56).

Essas linhas de orientação tinham uma aplicação bem prática nos interiores nordestinos, pois, como confessa o Pe. Bénit C.M.: "Lendo os seus relatos (dos trabalhos dos lazaristas nos interiores da Bahia), julga-se encontrar nos mesmos lugares e ter de tratar com os mesmos homens, culpados dos mesmos vícios e ao mesmo tempo animados das mesmas disposições", como na França, nos primórdios das missões vicentinas (57). Por isso, sustenta ele que a atividade mais típica dos filhos de S. Vicente de Paulo, no Nordeste brasileiro, "é evangelizar os pobres, sobretudo as pobres gentes dos campos", por que essa foi também a predileção de S. Vicente. E quando, em missões na cidade de Vitória do Es-

pírito Santo, confessara o Pe Berardini C.M., diante do pouco fruto da missão: "É uma prova a mais de que nós não fomos feitos para as cidades" (58).

Daí a predileção pelos pobres será sempre um ponto de reflexão dos missionários lazaristas. Aliás, este espírito de S. Vicente de Paulo é bem compendiado na forma de vida das Irmãs de Caridade: Não deviam ter convento, mas trabalhar no mundo; seu convento seriam as casas dos pobres; sua cela, um quarto de aluguel; sua capela, a igreja paroquial; o claustro, as ruas da cidade; a clausura, a obediência; as grades, o temor de Deus; o ofício, o rosário; o véu, a modéstia (59).

Por isso, a característica bem visível na linha de orientação dos lazaristas é a "sensibilidade" diante da pobreza do nosso homem do interior. Em suas missões, confessam: "Embora nosso fim principal seja sempre procurar a salvação das suas almas, nós não esquecemos suas necessidades temporais" (60). Ocasão especialíssima para os lazaristas se aperceberem do sofrimento do nosso povo do interior foi a grande seca de 1877, em que alguns deles se viram envolvidos, por residirem no seminário de Crato, no Ceará. O Pe. Boavida C.M. escreve a 23.9.1877: "É com o coração cheio de angústias e dores, causadas pela espantosa calamidade que pesa sobre esta pobre terra, que lhe escrevo (ao Pe. Boré C.M., Ministro geral) para lhe dar notícias de seus filhos que partilham o mesmo pão das dores... Esta província (do Ceará), nos lugares que estão ainda habitados, não é senão um vasto cemitério onde se enterram milhares de vítimas que a fome causa todos os dias... Eles (os reduzidos à mendicância) estão todos quase nus, e alguns estão totalmente. A magreza e os traços cadavéricos que se vêem na maior parte dos semblantes fazem sangrar o coração. Eis como é doloroso para os filhos de São Vicente, Pai dos pobres, ter tantas misérias diante dos olhos sem as poder aliviar" (61).

Esta "sensibilidade" diante da angústia do povo sofredor, ficaria apenas ao nível dos sentimentos? O mesmo citado lazarista, depois de descrever o sofrimento e o martírio de todo um povo vitimado pela seca, acrescenta: "Mas estes socorros (enviados pelo governo para as frentes de trabalho) não fizeram senão excitar a cobiça dos miseráveis sem consciência, que, para monopolizar bem depressa este dinheiro, elevaram os gêneros alimentícios a um preço fabuloso, e os pobres não foram senão ainda mais mal servidos". Há nessa

denúncia uma certa insinuação de uma causa mais profunda do sofrimento do povo, que a seca; causa essa que é a injustiça estruturada nos sertões ressequidos. Daí, o Pe. Boavida C.M., em vez de insistir no castigo de Deus, como causa da miséria do povo atormentado pela seca, faz voltar as ameaças desse castigo contra os exploradores do povo faminto: "Assim o castigo desses açambarcadores (do dinheiro enviado pelo governo) já começou. Quatro ou cinco bandos de salteadores bem armados já se formaram para roubar as casas dos mais ricos..." No entanto, é de lembrar que também os lazaristas compartilhavam da opinião comum, de que a seca era um castigo de Deus: "Nunca eu compreendi melhor que agora este céu de bronze da Santa Escritura. Dir-se-ia que esta infeliz província (do Ceará) está envolvida por uma placa deste metal encandescente ao fogo. Se de tempo em tempo se formam algumas nuvens, um vento violento, que a gente diria ser o emissário da justiça de Deus, se eleva imediatamente, deixando após ele uma fornalha ardente".

Para este povo sofredor, torturado pelas secas e espoliado pelos ricos, têm os lazaristas um olhar de simpatia, no tocante à sua fé. No episódio da Questão Religiosa, onde todo um mundo liberal das esferas intelectuais e políticas se voltou contra a Igreja "ultramontana", diz o Pe. Azémar C.M. que "a fé ainda é muito viva entre o povo do Brasil" (26). Ao contrário dos intelectuais das cidades, diz o Pe. Bénit C.M.: "As pobres gentes do campo conservam a fé viva...", e "qual não é a felicidade do Missionário à vista de sua fé, de sua piedade e de suas santas disposições!" (63).

No que se refere à dependência do governo Imperial, que da França os contratava sob determinadas condições e cláusulas, há na atividade missionária dos lazaristas franceses algo de específico. Por sua espiritualidade vicentina, opunham-se eles ao Jansenismo, não só no domínio moral, mas também no setor político. Opunham-se, por formação, ao regalismo governamental. Não irão gozar do mesmo prestígio, de que gozavam os capuchinhos italianos, junto ao palácio imperial. Serão inimizados pelos maçons e liberais, em vista de sua linha de orientação, tida como "ultramontana".

Será na Questão Religiosa onde se perceberá melhor a visão lazarista, face ao regalismo imperial. O Pe. Bénit C.M., em 1875, assim se pronunciava: "A franco-maçonaria, composta em parte de estrangeiros, não teria jamais podido decidir o governo a perseguir, aprisionar e condenar a quatro

anos de trabalhos forçados os Senhores bispos de Olinda e do Pará, se... não houvesse o problema do *placet ré-glo...*" (64). E vai às causas do conflito, com palavras candentes, afirmando que "estas confrarias (que nas igrejas têm mais autoridade que os próprios curas) perderam totalmente o seu caráter religioso, e se tornaram, permita-me a expressão, verdadeiros covis onde se refugiam os franco-mações, para dali fazerem à religião a mais pérfida e a mais injusta das guerras..." E depois dessa afirmação, conclui categórico: "A Igreja está aqui sob os pés do poder civil, e geme sob vergonhosa servidão" (65).

Mas esse espírito de autonomia perante o regalismo imperial não consta tenha extravasado nas pregações missionárias, como o fizeram o Pe. Ibiapina ou o Pe. Herculano. Quando em plena Questão Religiosa, há missões populares na cidade de Vitória do Espírito Santo, comenta o Pe. Bérardini C.M., que "nossa maneira de pregar simplesmente a palavra de Deus e os deveres dum bom cristão, cedo nos ganhou a sua estima (dos maçons), ao ponto que eles se tornaram nossos amigos, e vieram nos visitar durante as missões" (66). Esta atitude dos lazaristas parece inspirar-se na espiritualidade de S. Vicente de Paulo, que instava junto aos seus filhos a combaterem os erros, mas acolherem os que erram.

Afirmação semelhante à do Pe. Bérardini C.M., faz o Pe. Azémar C.M., referindo-se às missões no Ceará. Diz ele que os lazaristas pregavam "simplesmente o Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, as verdades de nossa santa Religião" (67). Essa pregação do "simples Evangelho", sem encarná-lo na situação histórica e política do povo, parece ser uma decorrência natural da situação de dependência em que se encontravam os lazaristas franceses perante o governo, e o temor de serem expulsos ao ferirem a sensibilidade dos políticos liberais. E mesmo assim, o Pe. Bénit C.M. expressa, como vimos, o receio de que os lazaristas, juntamente com as Irmãs de Caridade, fossem banidos do país, por ocasião da Questão Religiosa.

3. INTERVENÇÕES PACIFICADORAS DOS MISSIONÁRIOS POPULARES

A situação concreta do povo no interior nordestino, durante o 2º Império, era, conforme os documentos da época, simplesmente aflitiva. Toda uma massa de gente pobre, cons-

tituída de negros, índios, mulatos, caboclos, que em sua quase totalidade, mais merecia a qualificação de "infra-povo" que, propriamente de "povo pobre".

Toda essa gente, embora trabalhada por um Evangelho da cruz e da resignação, por um Evangelho da conversão e da penitência, vivia numa situação tal, que constituía o grande susto dos governantes, quando alguma centelha revolucionária era acesa nesse ambiente inflamável. E, quando o sofrimento do povo oprimido explodia num grande grito de revolta, os detentores do poder concentravam toda a sua atenção na "desordem desse grito", e não na situação opressiva que o provocara. E então, convocavam os missionários para levarem, com sua palavra evangélica, a paz e sossego a esse povo revoltado. E os missionários se prestavam de boa mente ao papel de "pacificadores" desse povo, sobretudo porque também eram comissionados pelos bispos diocesanos.

3.1. — A GUERRA DOS CABANOS

A Cabanada, em sua fase inicial, desenvolveu-se entre os anos de 1832 e 1836. De início, fora uma revolta encabeçada por conservadores, saudosos da volta de D. Pedro I, transformando-se logo a seguir numa revolta do povo oprimido. No entanto, "não são poucos os historiadores, que tal como os governantes, à época empenhados na repressão, vêem na Cabanada uma manifestação de pura e simples criminalidade; os cabanos, inclusive, prefigurariam os futuros cangaceiros" (68). E por isso, "A repressão à Cabanada visou assegurar aos dominadores a disponibilidade daquela massa, para exploração em condições de trabalho semi-escravo".

Escreve Manuel Correia de Andrade que "a plebe, os índios, e depois os escravos, iniciada a luta, fugiram ao seu comando, ao seu controle, e se colocaram sob as ordens de chefes humildes como eles, saídos da própria plebe, como Vicente Ferreira de Paula, que melhor os compreendia, que melhor consultava os seus interesses". A Cabanada se tornará "uma verdadeira luta de negros contra a escravidão" (69). Já houve quem quisesse ver na Cabanada um segundo tempo tardio na insurreição de Palmares.

O que fora a Sabanada, como protesto de mais de cinqüenta mil pessoas, representando quase um décimo da população pernambucana, escreve Décio Freitas: "Os protagonistas (os

cabanos) eram brancos, negros, índios, mulatos, cafusos, uma massa heterogênea, os párias da sociedade nordestina — camponeses sem terras, escravos degradados à condição de coisas, índios condenados ao extermínio” (70). Chegaram eles a conseguir formar uma verdadeira “república”, e “dessa forma, tornar, (como pensavam eles), em realidade seu grande sonho — possuir terras e viver em liberdade”.

A primeira “pacificação” levada a efeito pelo bispo de Olinda, D. João Marques Perdigão, pareceu restabelecer “a ordem perturbada”. O referido bispo, relatando sua atuação pacificadora, escreve que se sentiu chocado face à situação em que encontrava os cabanos, perseguidos pela repressão: “Impressionava a todos o estado de quase nudez em que se achavam os cabanos, havendo até mulheres que não saíam das matas por não possuírem roupas que lhes cobrissem o corpo” (71). Mas aos olhos do bispo sensibilizado diante de tanta pobreza, tal situação decorria não de causas estruturais, mas sim da conjuntura da rebelião, que eles provocaram. Conseguido o restabelecimento da “ordem” perturbada, com a “ordem” viria também a possível solução para aquele povo. E porque esse povo se colocara fora da obediência da autoridade constituída, “estava em pecado”, como proclamara o bispo.

* * *

Esse apaziguamento conseguido por D. Perdigão, não tendo atingido as causas de revolta cabana, cedo iria ser rompido pela reativação da luta popular, sustentada sobretudo pelos escravos negros. Diante dessa nova realidade, o governo Rego Barros, em 1841, “encarregou o frade José Plácido de Messina de convencer Vicente de Paula a abster-se de dar homizio a escravos... Ao cabo de longas conversações, selou-se um acordo: o caudilho comprometia-se a não mais homiziar escravos... (...) mas continuou a homiziar os escravos” (72).

Relatando ao Presidente da Província sua atuação, em Panelas, junto àqueles que constituíam “o susto de uma Província inteira, e talvez de todo o Império”, conservando-se “separados de quaisquer relações, e dependência do Governo” (73). Também o capuchinho fica sensibilizado ao se deparar, em Riacho do Mato, com “um povo numeroso, porém pobre e miserável, e que apareceu com o corpo mal vesti-

do" (74). Essa situação concreta do povo lhe chama a atenção, mas, como o bispo, parece atribuí-la à conjuntura da "ordem perturbada". É tanto que, seja em Panelas de Miranda, seja em Riacho do Mato, ele, procurando restabelecer esta "ordem", escreve satisfeito de ter "conseguido a restituição de diferentes escravos a seus donos, sendo estas feitas, ou em minha presença, ou em virtude de cartas minhas" (75). Ora, eram justamente os escravos negros, em busca de liberdade, o mais ativo grupo cabano, e também a expressão mais viva do protesto de um povo oprimido.

No que toca aos índios, também revoltados diante de todo um processo sistemático de espoliação de suas terras, relata Frei Plácido de Messina, ao tratar dos índios de Jacuípe: "Tendo-se reconhecido a necessidade de fazer retirar do estado selvagem e brutal a população das matas de Jacuípe, que tantos estragos tem causado, e praticado nas terras, e povoações circunvizinhas...", propõe ele o aldeamento desses índios à margem norte do Rio Jacuípe (76). O foco das atenções do missionário situa-se nos "estragos" que os índios vinham praticando, e por isso, a solução do problema estaria em aldeá-los numa légua quadrada, espécie de generosa "doação" do governo, num mundo de imensos latifúndios roubados aos pobres índios.

No que se refere ao líder cabano, Vicente de Paulo, ou Vicente Tavares, a perspectiva de Frei Plácido de Messina é surpreendentemente de simpatia; e nessa simpatia há como que um vislumbre de causas mais profundas da revolta cabana: "Este homem é semibranco e muito agrável pelas suas maneiras afáveis, ainda que não instruído, é, todavia, de grande habilidade... e conquanto seja muito desconfiado, talvez pelas muitas ciladas, e traições, que lhe hão urdido os seus desafetos, contudo a mim se entregou sem reserva... expôs-me seus tristes sofrimentos" (77).

É a partir dessa simpatia, fruto da confiança que depositara o líder cabano, que Frei Plácido passa a olhar com outros olhos o povo que o seguia. Por isso acrescenta: "Minha admiração (por Vicente Tavares) tornou-se maior quando conheci que somente a afeição e simpatia produziam essa fidelidade (do povo), porque, sendo Vicente Tavares tão pobre, e miserável, como qualquer de seus companheiros, nenhuma paga, ou salário lhes dá... e apesar de serem nimiamente rústicos, e ignorantes, não se atrevem a cometer um só as-

sassinato, sendo tudo isto uma prova de que semelhante gente é apta para ser com muita prontidão civilizada...” (78).

Mesmo olhando o povo cabano com simpatia, o capuchinho está bem dentro do mito da civilização, que dominou o século passado. A “civilização” a que seriam introduzidos os índios, os caboclos, os rústicos homens do interior, era como que a palavra mágica a solucionar todos os seus males. Castro Alves expressa a marcha messiânica da civilização, saindo das cidades litorâneas e atingindo o interior: “Agora que o trem de ferro / Desperta o tigre no serro, / e espanta os caboclos nus...” “Filhos do século das luzes, filhos da grande nação! / Quando ante Deus vos mostrardes, tereis um livro na mão: / O livro, esse audaz guerreiro, / Que conquista o mundo inteiro, sem nunca ter Waterloo...”

3.2. — A REVOLUÇÃO PRAIEIRA

A Revolução Praieira eclodiu em 1848 e prolongou-se até 1850. Ela é vista de modo diferente pelos historiadores, no que tange ao seu aspecto social. Para Décio Freitas, que só incidentalmente toca nessa revolta, os praieiros “notabilizaram-se por uma feroz repressão aos quilombos dos negros (1845-1848) e aos roubos de escravos”. Perdendo o poder, em 1848, para os conservadores, levantaram-se em armas para recuperá-lo: “Os Praieiros não se propunham mexer no latifúndio e na escravidão” (79).

Para Amaro Quintas, que se aprofunda mais no problema, a Praieira foi essencialmente uma revolta social: “Praieira foi mais uma resultante desse estado de desequilíbrio econômico-social, dessa insatisfação existente no meio da massa, do que mesmo um movimento provocado por causas meramente políticas” (80).

É bem característico o que proclama um dos líderes da Revolução Praieira, Antônio Pedro de Figueiredo: “Neste fato da grande propriedade territorial, nesses novos *Latifúndia*, deparamos nós a base desta feudalidade que mantém diretamente, sob jugo terrível, metade da população da província (de Pernambuco), e oprime a outra metade por meio de imenso poder que lhe dá essa massa de vassalos ebedientes... Reconhecemos, numa palavra, que a divisão do nosso solo em grandes propriedades era a fonte da maior parte dos nossos males” (81).

O Presidente da Província de Pernambuco, Vicente Pires da Motta, em carta a Frei Caetano de Messina, a 12.5.1848, alega que há um verdadeiro "complô" para afastar o povo do Governo; "concitam a pobre gente inesperta, e por todos os lugares da Província aconselham reuniões de gente armada... Esses homens dominavam exclusivamente Pernambuco... e não mais possível!" (82). Tendo conseguido a pacificação, através dos capuchinhos, Pires da Motta agradece sensibilizado que "em uma província quase sublevada, em que os ódios estavam de maior evidência, e o sangue por instantes a jorrar como água das fontes", o capuchinho "entrou por meio dos adversários, venceu-os, desarmou-os e de inimigos rancorosos fez irmãos e amigos..." (83).

Frei Eusébio de Sales, que teve uma missão especial junto a Pedro Ivo, relata ao Presidente pernambucano a sua atuação e a sua perspectiva do sentido da Revolução Praieira: "Passei a noite com ele no meio da sua gente... expus-lhe logo o motivo de minha vinda e principiei a catequizá-lo para o persuadir de, na qualidade de Cristão, e militar que era, desviar-se da senda errada em que estava, e voltar ao grêmio dos bons, e pacíficos Cidadãos, único abrigo da Religião, fazendo-lhe ao mesmo tempo ver as benévolas intenções do Governo Imperial..." Para o missionário capuchinho, é só o prisma de revolta armada e de desobediência às autoridades constituídas, que lhe chama a atenção.

É sintomático o que então acontece com outro capuchinho, Frei Caetano de Gratieri, na Baixa Verde, acusado de se ter envolvido em política e ter enviado para Serra Negra quarenta homens armados (84). Seu superior, no Recife, Frei Caetano de Messina rebate essa acusação dizendo ao Presidente que Frei Caetano de Gratieri não havia se levantado em armas ou "pregado doutrinas infensas ao Governo". E acrescenta que os capuchinhos "longe de se envolverem em política, constantemente têm obedecido ao Governo legal" (85). Transparece claro dessa afirmação do superior capuchinho o que ele entendia por "política" e por "obrigação civil". Não era "política" a posição do governo mantendo toda uma situação opressiva para o povo. Daí, inculcando o missionário a "obrigação civil" de obedecer ao governo legal, não percebia que esse governo era a expressão ostensiva do poder econômico e da opressão dos mais potentes sobre os mais fracos.

3.3. — A GUERRA DOS MARIBONDOS OU O RONCO DA ABELHA

Uns dois a três anos após a Revolução Praieira, surgiria em várias províncias do Nordeste, uma outra revolta: O Ronco da Abelha, ou a Guerra dos Maribondos. Foi uma revolta essencialmente do povo, e um como prelúdio do Quebra-Quilos. A ocasião de seu surgimento foi o decreto nº 798, de 18 de junho de 1851, determinando os registros paroquiais de nascimento e óbito, como meio para um futuro cálculo censitário da população brasileira. Esse decreto devia entrar em vigor a 1.1.1852, depois de sua leitura pública, nas matrizes, pelos vigários em frente às autoridades civis e policiais. Espalhou-se entre a população que o objetivo desse decreto era a escravização do povo livre, em decorrência da suspensão do tráfico negreiro da África, em 1850. Não havendo falta de braços no Sul do país, o governo imperial pretendia reduzir à escravidão os nortistas.

A centelha da revolta foi acesa em Pau Dalho, alastrando-se o incêndio da rebelião pelos interiores pernambucanos e pela Paraíba. Há quem queira ver, atrás dessa revolta popular, o dedo secreto do mesmo grupo liberal que fizera reventar a Revolução Praieira, em 1848.

O certo é que, a 1.1.1852, quando devia ser lido na matriz do Pau Dalho o referido decreto, uma grande massa de povo, constituída de homens, mulheres e crianças, armados de foices, facões, cacetes, chuços, e mesmo bacamartes, cercou a matriz lançando gritos de revolta contra o governo que os queria escravizar.

O Presidente da Província, Sr. Vitor de Oliveira, recorre ao bispo, D. Perdigão, pedindo sua intervenção e alegando que "pessoas mal intencionadas abusavam da credulidade da população menos sensata". O bispo recorre aos préstimos de Frei Caetano de Messina, alegando como motivo do levante popular, o fato de o povo ter sido induzido "por pessoas mal intencionadas contra o governo". Daí, dever o povo ser esclarecido de que o intuito do governo por tal decreto era somente a estatística da população e portanto, a revolta era produto de perturbadores da "paz e harmonia". Aliás, D. Perdigão, em pastoral de 15.9.1851, ameaçara, se os conselhos não bastassem, diante dos males que ele apontava (males decorrentes da omissão dos deveres religiosos): "recomenda-

mos, e rogamos às competentes Autoridades Civas, a maior vigilância em fazer reprimir as abominações, que expomos com o maior sentimento" (86).

Os camponeses revoltados encheram-se de esperança, ao saberem que Frei Caetano de Messina vinha até eles. Infelizmente, o Governo, numa atitude dúbia, ao mesmo tempo que enviava o capuchinho para pacificar Pau Dalho, mandava também uma tropa para lá e outros lugares rebelados. Esta atitude do governo levou o povo a se julgar traído, e envolvido numa trama com conivência do próprio missionário. O povo marchou então para enfrentar as tropas do governo, em Mata de São João. Depois de vários combates com mortes e feridos, Frei Caetano conseguiu enfim apaziguar o povo, procurando ao mesmo tempo, convencê-lo de que "a força militar concorre para a conservação da ordem e para a sustentação da religião" (87). Frei Caetano "dirigiu a palavra aos piquetes avançados, às sentinelas, convidando-os a a lei do censo não tinha o funesto intuito que a néscia credulidade lhe atribuí" (88). E mais de seis mil homens colocaram as armas "em funeral", ou seja em sinal de cruz, como símbolo da paz.

D. Perdigão, em pastoral de 7.3.1853, tece um grande elogio a Frei Caetano de Messina, que "conseguiu a restituição dos bens alheios, e a reconciliação dos inimigos, o perdão das injúrias, a terminação dos litígios, a reparação da infâmia e da honra, a mudança de conduta, a renúncia de armas proibidas, e outros objetos dignos de especial menção" (89).

Toda a perspectiva de Frei Caetano de Messina, conforme se extrai pelo contexto, é de que a causa da revolta é o esquecimento dos deveres religiosos e uma calúnia espalhada contra o governo, que está bem intencionado. Uma causa estrutural o esmagar todo um povo pobre do interior, e que é um contínuo barril de pólvora, não era enfocada, num relacionamento com a rebelião popular.

O Ministro da Justiça, em seu Relatório de 1854, escreve: "Continuam (os missionários capuchinhos) a prestar bons serviços... ainda no ano próximo passado, sua palavra prestigiosa concorreu muito no Pau Dalho, Nazaré e Limoeiro para prevenir os devaneios que a credulidade nesses lugares no ano de 1851 produziu..." (90).

3.4. — O QUEBRA-QUILOS

No mesmo ambiente do povo oprimido dos interiores nordestinos, e tendo as mesmas causas fundamentais, irá desencadear-se a célebre revolta do Quebra-Quilos, em 1874, revolta essa que se alastrou por Pernambuco, Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte. Normalmente são atribuídas como causas da revolta do Quebra-Quilos, o recrutamento forçado, a nova lei dos impostos e a determinação do sistema métrico.

Sobre o recrutamento escrevia *O TEIXEIRENSE*, em 1865: "Triste e doloroso é o estado em que nos achamos. Além das perseguições, violências e arbitrariedades dos demônios chamados autoridades policiais, do recrutamento sem respeito às isenções legais..." (91). A opressão do pobre e do pequeno é assim retratada: "Nesta infeliz terra já não se persegue mais com recrutamentos e prisões, o delegado tomou outro expediente, que é matar" (92).

O que eram tais recrutamentos instrumentalizados nas mãos dos políticos e coronéis, muito bem pode perceber pelas palavras sem cerimônia do então Presidente da Paraíba, patrocinando o recrutamento forçado como "o melhor remédio para defender a propriedade, ameaçada pela falta de trabalho da população ignara..." (93).

A lei que impunha o sistema métrico despertava a suspeita no povo interiorano, de que eles iriam sair prejudicados pelas fraudes dos mais espertos e fortes economicamente. Em resumo, a revolta do Quebra-Quilos foi muito bem classificada como "o grito dos padecimentos populares acumulados durante muito tempo e que num momento explodiram" (94).

É digno de menção, como Frei Caetano de Messina, por 19 anos missionário no Nordeste, e então Comissário Geral dos capuchinhos do Brasil, baseado certamente em relatórios de seus confrades, assim lhe explicava as causas, em 1874: "a causa dos levantamentos eram: 1.º os impostos; 2.º a lei de conscrição; 3.º os novos pesos e as novas medidas". Tudo indica que o governo imperial, junto ao qual Frei Caetano gozava de imenso prestígio, não tomou a sério as palavras do capuchinho (95), pois, D. Pedro II classificará a revolta do Quebra-Quilos, como um movimento subversivo encabeçado por "sediciosos movidos por fanatismo religioso" (96).

Por outro lado, o órgão do Governo, *A NAÇÃO*, escrevia em março de 1874: "No conflito provocado pelo Sr. Dom Vital não se conta de um capuchinho que em prédica ou de outro

modo se tenha colocado ao lado da resistência ao poder civil... Na agitada discussão... o nome de um só capuchinho não foi ainda envolvido" (97).

É de notar que se a causa dessa revolta popular não foi simplesmente a célebre Questão Religiosa, que culminou com a prisão de D. Macedo Costa e D. Vital, bispo de toda a região conflagrada, no entanto, a atitude do governo, aliado à maçonaria, muito contribuiu para uma visão nova da "autoridade constituída". Ela já não é simplesmente aquela autoridade sacral, cheia de boas intenções, mas é agora submetida ao crivo do julgamento. Os próprios capuchinhos, tantas vezes dóceis ao governo imperial, têm de uma maneira surpreendente uma visão crítica sobre as causas do Quebra-Quilos, causas essas que em última análise vão radicar no próprio governo.

Mas, o que é mais sintomático é a atitude dos missionários brasileiros, Pe. Ibiapina e Pe. Herculano. Eles pregam abertamente contra o governo mancomunado com a maçonaria, na perseguição aos bispos de Olinda e do Pará.

É nesse contexto que rebenta a revolta popular. A UNIÃO, jornal católico do Recife, que foi empastelado durante a Questão Religiosa, e que se põe a favor do Pe. Ibiapina e do Pe. Herculano, parecendo estar numa mesma linha de orientação, assim escrevia, a 12.12.1874: "Desde longa data que o povo dos municípios, como das províncias, é reputado mera máquina reprodutiva.

O suor de seu rosto, o produto do trabalho dos seus braços vai na máxima parte ao Rio de Janeiro, onde o governo distribue boa porção com os seus afeiçoados... Tudo isto despesas suntuosas e pessoais do governo são outros tantos sorvedouros dos dinheiros públicos arrancado ao mísero povo, cuja sorte é trabalhar, viver e morrer na indigência.

A receita pública nunca chega para as despesas *secretas*.

Daí a necessidade de novos impostos com que todos os anos se onera a população...

Os vexames resultantes desse sistema de exaurir o sangue do povo, deu agora lugar a esses levantamentos sediciosos..." (98).

O pensamento de A UNIÃO parece ser o mesmo do Pe. Ibiapina, acusado de subverter o povo. E então se pode perceber claramente que os missionários *brasileiros* não se prestavam nesta revolta, a serem meros instrumentos dóceis do governo para apaziguar o povo rebelado. Pois, as verdadeiras causas da "sedição", eram estruturas e mecanismos de esmagamento, criados pelo próprio governo, que "exaure o sangue

do povo", a quem trata como "mera máquina reprodutiva", e emprega esse dinheiro assim extraído, com "os afeiçoados" do governo.

Que este pensamento de A UNIÃO está na mesma linha de orientação do Pe. Ibiapina, pode-se perceber pelo que afirma este, diante da triste situação aflitiva do povo do interior, espoliado pelos mais fortes, e sem possibilidades de fazer valer os seus direitos: Os maiores males que assolavam o Brasil eram "a angústia em que vivem os pobres", "a força contra o fraco", e "a desesperança, por não haver confiança nem ponto de esperança" (99).

3.5. CANUDOS

Canudos representa um dos exemplos mais típicos do confronto do povo sofredor rebelado, e o missionário intentando impingir-lhe uma paz a serviço do governo e da situação que os oprimia. Embora Canudos, em sua conflagração final, se situe nos inícios da República, no entanto, ele é, por natureza, filho do Império.

Um pouco antes da destruição de Canudos, o capuchinho Frei Caetano de Messina Sobrinho, já no apagar das luzes do Império, é chamado a intervir na Província de Alagoas, mais precisamente em Quebrangulo, onde "amotinadores desenfreados não temem as forças do governo; os salteadores cometem crimes e os espíritos calmos se retiram do lugar", conforme o relato das missões capuchinhas na Prefeitura de Pernambuco (100). Comissionados pelo governo, vão restabelecer a paz o referido missionário e seu irmão de hábito, Frei Clemente de Leonissa. Restauradas a ordem e tranqüilidade, a Câmara municipal exulta de alegria, pois "os culpados se humilham, os exaltados se contritam e se curvam à conciliação, os inimigos se congraçam e os filhos ingratos pedem benedições aos pais..."

Diante desta magia do verbo missionário capuchinho, numa longa caminhada pacificadora, esperava o governo republicano, que através deles conseguiria a paz para Canudos conflagrada. E "paz" para o governo republicano significava o reconhecimento da autoridade constituída, por parte dos seguidores do Conselheiro, e a sua dispersão para longe daquele antro revolucionário, voltando todo aquele povo para os seus lugares de origem. Nas categorias dos homens do governo, não vinha ao caso o fato de que toda aquela gente abandonara os seus

interiores pressionada por uma situação aflitiva, e recorrera ao Conselheiro em Canudos, em busca de libertação. O que importava era "curvar" o Conselheiro e seus seguidores à obediência ao governo, restabelecendo assim a ordem perturbada.

Para tal, recorreu o governo da Bahia aos préstimos do célebre missionário capuchinho, Frei João Evangelista de Monte Marciano. Pelo relato que ele apresenta ao governo baiano, em 1895, o que em primeiro lugar lhe chamara a atenção, foram a pobreza e miséria em que se encontrava aquela pobre gente de Canudos. Mas não percebe ele que, para tal, muito contribuíra o fato de estar aquele povo sob ameaça de uma terrível repressão, e portanto, todo concentrado na autodefesa. Aquele centro — há alguns anos atrás tão florescente, que ao povo parecia de fato uma terra da promessa —, agora vai se exaurindo, em vista de ter de armar-se até os dentes, para se defender da ameaça de destruição policial.

Frei João Evangelista descreve a triste situação de pobreza e miséria em que se encontra a população de Canudos, mas atribui a causa imediata dessa situação angustiante, ao Conselheiro, que "teria contribuído para enganar e atrair o povo simples e ignorante dos nossos sertões". Daí, reclama o missionário a Antônio Conselheiro que "muito estranhava só enxergar ali homens armados; e não podia deixar de condenar que se reunissem num lugar tão pobre tantas famílias, entregues à ociosidade e num abandono e miséria tais, que diariamente se davam 8 a 9 óbitos".

O capuchinho, diante da realidade de "um povo armado para defender-se", não pergunta quem quer exterminar Canudos, e quais as razões que têm os inimigos de Canudos para terem reduzido a tal situação aquele lugar, outrora centro de uma região progressista, graças ao sistema comunitário, organizado pelo Conselheiro (101). Frei João Evangelista parece desconhecer totalmente os antecedentes da comunidade do Conselheiro, antes da ameaça de destruição pelo cerco policial. Diante desse desconhecimento da realidade do movimento de Canudos e das causas que o provocaram, diz categórico ao Conselheiro que "por ordem e em nome do sr. arcebispo, ia abrir uma santa missão, e aconselhar o povo a dispersar-se e a voltar aos lares e ao trabalho no interesse de cada um e para o bem geral". Para os ouvidos do Conselheiro deveria ter sido estarecedora esta sentença de morte lançada, através dos lábios sagrados do santo missionário, sobre Canudos, a pupila de seus olhos. Mas ele não se revolta contra o enviado do sr. arcebispo metropolitano da Bahia, e pelo contrário, per-

mite-lhe que, dentro de sua Canudos bem amada, pregasse justamente o emissário de sua destruição.

Daí, ser profundamente injusta a caracterização que faz Frei João Evangelista ao Presidente e ao Arcebispo da Bahia, de que o Conselheiro não tem nada de "ortodoxia católica" e que "contraria o ensino" da Igreja, "transgride as leis e desconhece as autoridades eclesiásticas, sempre que de algum modo lhe contrariam as idéias, ou os caprichos, e arrastando por esse caminho os seus infelizes sequazes..."

Dizer que só se tratava de idéias ou caprichos do Conselheiro, contrariados pelas determinações das legítimas autoridades, era desconhecer toda a realidade de um povo oprimido, que buscara sua libertação na "terra da promessa onde corre um rio de leite, e são de cuscus de milho os barrancos".

É paradoxal o confronto entre a visão daquele povo sobre sua "terra da promessa", — sua Jerusalém matuta — e a descrição que Frei João Evangelista costumava dar em seus sermões sobre a Jerusalém celeste: "Meus irmãos, a formosíssima cidade estava disposta em amplo quadro: de cada lado, duas altas muralhas, assentadas sobre fundamentos de preciosas pedras; três magníficas e grandiosas portas cuja resplandescência porfiava a nitidez mais pura do cristal, encrustrada em doze raras e peregrinas pedras, luxuosos palácios cujas linhas arquitetônicas ondeavam garbosamente, perdendo-se esses traços luminosos, no fundo azul do firmamento matizado de estrélas; espaçosas ruas ladeadas de árvores frondosas, cujas extremidades assentavam sobre escarpadas de ouro finíssimo. Eterno sol de Justiça, banhando com a sua luz fulgurante as pupilas dos seus felizes habitantes..." (102).

E mais paradoxal ainda é a atitude do missionário face a essa Jerusalém matuta de Canudos, sobre a qual ele invocará o fogo do céu de sorte a não ficar pedra sobre pedra.

Não satisfeito de lancar a sentença de dispersão de Canudos, através da santa missão a ser iniciada, o capuchinho lança em rosto do Conselheiro que "não fizessem da relição pretexto ou capa de seus ódios e caprichos, porque a Igreja Católica não é nem será nunca solidária com instrumento de paixões e interesses particulares ou com perturbadores da ordem pública". Aí atingia Frei João Evangelista o cerne de sua argumentação, ao lembrar os três princípios sagrados para a Igreja de então, princípios que eram incompatíveis com qualquer movimento de libertação: A autoridade constituída, a ordem estabelecida, e a lei normativa da sociedade. O Conselheiro com seus seguidores violava esses três princípios

sacrossantos. Perturbara a "ordem pública", desobedecera e negara obediência à autoridade republicana, e transgredira as leis que regem uma sociedade organizada.

Daí, ser evidente que a santa missão iria inevitavelmente chegar ao seu impasse, quando, segundo o relato do capuchinho, no quarto dia, ele pregou "sobre o dever de obediência à autoridade". E que eles deviam reconhecer o governo republicano, como o faz a Igreja...

Diante da ameaça velada de uma repressão a Canudos, o povo começou a se precaver, "ocupando com gente armada todas as estradas do povoado, pondo em estado de sítio..."

O capuchinho conclui melancolicamente que foi forçado a encerrar a santa missão, "e como outrora os apóstolos às portas das cidades que os repeliam", "eu sacudi ali mesmo o pó das sandálias, e retirei-me anunciando-lhes que se a tempo não abrissem os olhos à luz da verdade, sentiriam um dia o peso esmagador da Justiça Divina...". E arremata, lamentando a futura destruição de Canudos, como Jesus o fizera sobre Jerusalém, por não ter reconhecido aquele que lhe viera trazer a paz (103). Era o clímax de toda a argumentação do santo missionário: A identificação da paz dos opressores de Canudos, com a paz libertadora do Cristo Jesus. Era o sinal verde da parte da Igreja, para que os "exércitos inimigos", sitiassem e destruíssem a Jerusalém matuta, que não aceitara o enviado do Senhor. Era a lamentação antecipada de Jeremias sobre a Jerusalém infiel ao Senhor Deus, e, por conseguinte, destruída e esmagada pelos seus inimigos — instrumentos nas mãos de Deus para castigar a infidelidade do povo de dura cerviz. De forma que, diante do extermínio de Canudos e do genocídio de todo um povo oprimido, não haverá um só protesto, por parte da Igreja oficial, uma vez que o castigo que desabara sobre Canudos era — como sobre Jerusalem — um raio da cólera da Justiça Divina, por não ter aceitado a proposta de Paz, que o enviado do Senhor lhe anunciara.

4. A PAZ QUE O POVO DEVIA ACEITAR

A paz, no contexto que estamos examinando, era algo a ser "imposto". Tratava-se de "levar a paz" ao povo, que não era considerado sujeito dessa paz, mas objeto direto de uma paz, que o governo lhe queria impingir. E por coincidência, essa paz civil era fundamentalmente a mesma paz

eclesiástica. Daí, não se trata de uma simples instrumentalização dos missionários, para serem portadores da paz do governo. A paz religiosa canonizava, com raras exceções, a paz das autoridades civis.

4.1. — A PAZ QUE O GOVERNO QUERIA IMPINGIR AO POVO

Para o governo imperial, os padres eram “funcionários públicos”, pagos pelo erário nacional e, portanto, com obrigações de prestarem serviços que lhes fossem solicitados.

A obra pacificadora do missionário, sob o prisma religioso, é também assumida como sendo objetivo do governo. Por isso, o Presidente da Província de Pernambuco concitava, em 1861, as autoridades que lhe eram subalternas, a auxiliar no que pudessem ao missionário, “prestando o que for o bem da Religião do Estado” (104). Além disso, reconhecendo a importância social que tinha o santo missionário na alma do povo, o governo procurava aproveitar-se dele, para impingir sua paz ao povo, como paz provinda de Deus. O Ministro da Justiça, em seu relatório referente ao ano de 1842, afirma sobre os capuchinhos: “É também admirável a constância e fervor evangélico como ESSES HOMENS DA PAZ (grifo nosso) penetram os nossos sertões, no meio das maiores provações e trabalhos, unicamente com o fim de converter homens perdidos para a Religião e para a sociedade” (105). Na Cabanada, o governo se serve primeiramente do bispo D. Perdigão, antes de recorrer aos missionários capuchinhos, para “chamar à razão os escravos, os Índios e os matutos que tinham grande temor de Deus” (106). O pensamento do governo estava muito bem expresso no argumento da Comissão da Assembléia de Pernambuco, em 1840, para justificar a vinda dos missionários capuchinhos italianos: “A par dos meios físicos que somente atalham o braço, a Política deve empregar os meios morais, que penetram até o coração dos Cidadãos, se quer a ordem, a paz, a segurança, e o respeito na Sociedade”. (107).

* * *

O argumento do governo para restabelecer a paz girava em torno de três conceitos: “tranquilidade pública”, “ordem estabelecida”, e “obediência à autoridade constituída”.

Para "conter os povos na ordem", é concitado Frei Plácido de Messina, na revolta dos Cabanos (108), pois "o povo rústico é de fácil sedução nos deveres sociais e de obediência às autoridades, conforme os preceitos da Religião Cristã, que é a base de toda a moral", assim se expressava o Presidente de Pernambuco em ofício de 18 de outubro de 1844, a Frei Plácido de Messina.

Esses três valores que o governo pretendia salvaguardar, eram considerados pela Igreja como de origem divina, e para mantê-los, o próprio Deus constituiu a autoridade civil.

Durante a Revolução Praieira, o Presidente Vicente Pires da Motta, comissiona Frei Caetano de Messina à pacificação, pois, "ministros do inimigo do gênero humano, insuflam por toda parte o espírito de violência, ódio, e carnagem... Inventam falsidades para separar o povo do Governo... e o único "que almejo é governar Pernambuco pelas leis da justiça, da moral e da Religião" (109). Daí, o mesmo inimigo, que tenta o homem à desobediência religiosa a Deus, é também o que tenta à desobediência civil ao governo.

O governo via como necessária a pacificação, através dos santos missionários, como bem relata o secretário das missões de Frei Plácido de Messina, pois, "debalde se cansava o Delegado desta Comarca (de Baixa Verde), e seus agentes, em suas correrias para descobrir armamentos, apesar das denúncias que lhe eram dadas", enquanto que o missionário o conseguia pacificamente, na santa missão, ou mesmo concedendo "licença aos seus possuidores, para as inutilizarem em casa" (110). O governo, ou melhor, a Comissão da Assembléia Provincial, em 1840, reconhece o poderoso auxiliar da Religião "como necessário não só para manter a paz, como para a extinção de toda espécie de crimes", pois com a persuasão religiosa, "não apareceriam, apesar das luzes da nossa civilização e da nossa polícia".

Costa Porto expressa bem essa união entre a paz do governo e a paz da Religião — ou dos missionários —, que como "sacralizava" aquela: "As fundações dessas matrizes matutas se transformariam em depósitos de armas brancas, porque os caboclos reunidos em missão acabavam desfazendo-se de seus arsenais bélicos, à palavra de ordem do capuchinho, que pensando nas coisas do céu, não descurava também de velar pela manutenção da ordem, cooperando com as autoridades no plano de pôr um paradeiro às lutas entre irmãos" (111). O governo via a ação missionária, restabelecen-

do a paz, como um serviço prestado “à humanidade, ao povo e à Religião”, de acordo com a afirmativa do Presidente de Pernambuco, Vicente Pires da Motta a Frei Caetano de Messina, por ocasião da pacificação da Prajeira (112).

* * *

O apaziguamento missionário era, nesse contexto, às vezes, um balão de ensaio para uma possível “pacificação” pelas armas. O *governo, de modo geral, interessado na repressão dos movimentos “sediciosos”, só percebia neles o aspecto de perturbação da tranqüilidade pública e da ordem.*

Houve, porém, um momento em que a paz do governo e a paz da Religião não se puderam harmonizar. Foi na Revolta do Quebra-Quilos; pois o confronto entre a Igreja e o governo, embora não tendo envolvido diretamente os capuchinhos, na Questão Religiosa, no entanto nem destes, ao que parece, pôde o governo servir-se como instrumentos de sua paz. É que, embora os capuchinhos não mostrassem uma solidariedade explícita a D. Vital, durante o conflito, no entanto, a Questão Religiosa atingia pontos fundamentais da Igreja, que os capuchinhos fervorosamente defendiam. Além disso, é de lembrar que o Comissário Geral dos capuchinhos, Frei Caetano de Messina, que era conselheiro e confidente de D. Pedro II, após a prisão de D. Vital, “nunca mais foi ao palácio” (113).

Uma forma de aproveitar-se da paz dos missionários é apontada a ação missionária dos trabalhos comunitários nas santas missões, onde a construção de estradas, açudes, poços, cisternas, cemitérios vinha suprir uma deficiência do poder público, de forma que muito bem poderia o governo aplicar as verbas disponíveis em obras públicas na capital ou a serviço de seus interesses políticos.

A paz que o governo queria impingir ao povo é, portanto, a “sua” paz. E essa paz era a sujeição do povo oprimido aos interesses do poder econômico, da qual o governo era franca expressão.

A “ordem estabelecida”, que o governo queria manter a qualquer preço, era uma “ordem construída sobre a escravidão negra, sobre um sistema latifundiário que despojava os índios de suas propriedades e impedia aos pobres o acesso à posse da terra. Era uma “ordem” expressada por um regime oligárquico, que marginalizava toda uma população pobre.

A "tranquilidade pública" envolvia o conformismo e o silêncio respeitoso do povo diante da sacralidade dessa "ordem estabelecida", pois, ela tinha suas raízes numa "ordem natural", sendo, por conseguinte, de "origem divina".

A "obediência à autoridade constituída" radicava, segundo persuação do governo e da Igreja, na lei de Deus, ou mais precisamente, no 4º Mandamento do Decálogo. A autoridade representava o próprio Deus, de forma que rebelar-se contra a autoridade era rebelar-se contra Deus.

4.2. A PAZ QUE OS MISSIONÁRIOS SE PROPUNHAM LEVAR AO POVO

A obra pacificadora dos missionários, nos momentos de revolta popular *não era um gesto isolado do contexto das santas missões*, pois elas tinham, como ponto básico de seu programa, a reconciliação dos inimigos, a pacificação das famílias, a extinção dos ódios. Havia uma verdadeira liturgia da reconciliação, através de símbolos e sinais, que expressavam a conversão dos que estavam em inimizades. Numa programação teatralizada, eram ofertadas as pontas de punhais, as balas, os bacamartes, as pistolas, os clavinotes, os estoques, que depois de inutilizados numa grande cerimônia, eram enterrados nos alicerces de um cruzeiro ou da igreja, que ali se ergueria, como símbolo de paz e harmonia. Então, quase sempre depois do Sermão dos Perdões, na presença do Crucificado, como se estivesse vivo e participando da cerimônia, os inimigos se davam as mãos, os adversários se abraçavam, e a paz era selada sob o olhar do santo missionário.

A reconciliação com os homens era vista como um reflexo e uma consequência da reconciliação com Deus.

A atividade pacificadora do povo rebelado era para os missionários uma ação apostólica, e não uma atividade supletiva ou paralela às santas missões. Fazia parte integrante do agir missionário.

A paz que o missionário ia levar ao povo se prendia a todo um contexto moral. Frei Plácido de Messina, tendo pacificado os cabanos, diz que conseguiu "extirpar os muitos abusos que entre aqueles povos havia, sendo um dos mais repugnantes a troca de mulheres (despique)... e selou seu apaziguamento obrigando-os a seguir uma vida verdadeira-

mente cristã, e observar as máximas saudáveis, que ligam os homens em sociedade, e que os tornam obedientes às leis, ao Imperador, aos seus Delegados e a todas as Autoridades legalmente constituídas" (114).

D. Perdigão, na proclamação que fez aos cabanos, em 1834, diz que eles "havia aberrado do caminho da retidão, o que provinha do exercício das paixões mais execrandas e alheias inteiramente da razão humana" (115).

A ruptura da paz era vista sob o prisma do pecado e como causadora do castigo divino, ou até, como sendo ela mesma, já uma punição de Deus. Assim o retrata muito bem D. Perdigão na sua pastoral de 7.3.1853, dentro do contexto da Guerra dos Maribondos: "Não duvidamos afirmar que os flagelos até agora suportados... não foram suficientes para reprimir a temeridade dos criminosos, talvez que a Providência faça prolongar os mesmos flagelos, ou permita outros maiores para refrear as paixões, cuja desenvoltura lhe é sumamente desagradável. Qual será o êxito daqueles, cujos crimes atraem sobre os seus irmãos os efeitos da divina indignação? Qual a sorte dos que se constituem instrumentos da Eterna Justiça, e o obrigam a flagelar o gênero humano, depois que a Divina Clemência presenciou a inutilidade de sua beneficência!" (116).

A paz, que se desejava levar aos revoltados está, pois, numa interligação com a ordem moral. D. Perdigão elogia Frei Caetano de Messina, que "consegue a restituição dos bens alheios, e a reconciliação com os inimigos, o perdão das injúrias, a terminação dos litígios, a reparação da infâmia e da honra, a mudança de conduta, a renúncia de armas proibidas..." (117).

* * *

O restabelecimento da paz envolvia afastar o que perturbava a paz: a impunidade dos crimes dos mais poderosos, "a proteção abusiva da autoridade" aos seus apaniguados, a compra da Justiça por aqueles que têm "opulência". Assim Frei Plácido de Messina, durante sua obra pacificadora dos cabanos, denuncia que o prolongamento da sedição provinha da "infernai composição de homens eminentemente intrigantes, e malévolos, a quem sem dúvida convém para os seus fins menos honestos e criminosos, conservar os tais denominados cabanos entregues à desconfiança, e a seu sis-

tema pernicioso, o que facilmente têm conseguido pela ignorância total em que eles vivem" (118).

A paz dos missionários não é, por vezes, a simples cessação da luta e deposição das armas. Assim, por exemplo, Frei Plácido de Messina, após sua missão pacificadora, em 1842, junto aos Cabanos, relata ao governo que se faz necessário abrir estradas para o interior a fim de melhorar a situação daquele povo. Propõe também ao governo uma ação civilizatória "para desenvolver as populações, pois, mais por falta, como fica dito, de civilização, sem a qual a cultura é mesquinha, e o comércio acanhado, se houvesse indústria, a fertilidade das terras poderia oferecer todas as comodidades da vida". Os abusos, os vícios, os crimes provêm da ignorância da Lei de Deus e de "uma vida semiselvática". Aquela "gente é apta, para ser com muita prontidão civilizada, uma vez que seja levada com jeito, e pelos poderosos meios da Religião".

Frei Plácido de Messina, referindo-se à sua proposta da paz para os cabanos, apresentada aos Presidentes das Províncias de Pernambuco e Alagoas, diz que "não acertaram eles com as medidas, que eram precisas se tomarem para o efeito desejado, e conforme eu lhes tinha apresentado". "Eu tinha mais vezes declarado que baldados eram todos os esforços de tropas militares ou de linha, e que se podia acabar com aquilo sem tantos gastos de dinheiros e vidas, tornando povoadas aquelas matas, que por serem assim despoçadas davam campo a se amoitar tantos malvados e salteadores" (119). E o mesmo Frei Plácido, durante a Revolta Praieira, faz a proposta ao Presidente de Pernambuco, quanto a nomes concretos de funcionários que deviam ser nomeados, para a manutenção da paz. O referido presidente lhe confessa: "Recebo com o maior reconhecimento o conselho, que me dá. V. Rma. sobre as nomeações dos empregados. Certamente deles depende em grande parte a pacificação da Província" (120).

* * *

A paz dos missionários era, em grande parte, uma instrumentalização da paz do governo. Sobretudo, dos capuchinhos se pode dizer com Cândido Costa e Silva: "Mais prestimosos aos objetivos de sua política (do governo)" e "na tarefa de persuasão ao desarmamento dos espíritos e repú-

dio à violência armada junto àqueles pobres fustigados pelas injustiças e desmandos de um convívio social, inspirado no arbítrio dos economicamente mais fortes. Exemplo típico foi a atuação missionária de Fr. Apolônio de Todi..." (121).

A paz do governo e a paz da Igreja se harmonizavam num todo. Assim, Frei Plácido de Messina, em seu ofício ao Presidente da Província de Pernambuco, diz que foi comissionado por ele a ir "pregar a Palavra de Deus", em meio aos cabanos, em Panelas de Miranda, "como meio único de chamar os povos, que os habitam a seguir os saudáveis preceitos da Religião Santa, e de os reduzir à observância da obediência que devem ao Governo..." (122).

Dentro dessa mesma linha de pensamento, no relatório do Ministro da Justiça, em 1842, é citado o ofício do bispo do Maranhão onde ele atesta: "Estou informado que seus trabalhos (dos capuchinhos) Apostólicos, espalhando princípios de ordem, de justiça, de sociabilidade, têm servido de grande consolação aos fiéis atormentados pelos horrores da anarquia" (123).

A ação pacificadora dos missionários vinha demonstrar que "a Igreja apoiava a ação do governo e os perdoava do crime de rebelião", se arrependidos e prontos a prestar obediência à autoridade constituída (124). Mas, antes de obterem o perdão do governo, deviam os revoltados obter o perdão de Deus, tendo para isso, que depor as armas sediciosas. Era, pois, o missionário o porta-voz do governo para transmitir ao povo o perdão governamental e as "promessas" de que os governantes haveriam de ter todo o interesse pelo bem do povo.

Mas o missionário nem sempre se deixava instrumentalizar passivamente nas mãos do governo. Por exemplo, no caso dos cabanos, era determinação do governo prender o líder Vicente de Paulo, entregando-o à ação da justiça, e à vingança do juiz, para que pudesse haver paz (125). No entanto, Frei Plácido de Messina mantém atitude de franca simpatia para com o referido líder, tecendo-lhe grandes elogios, no seu relatório ao Presidente de Pernambuco (126).

A obra de pacificação que os missionários realizavam tinha algumas vezes o intuito de melhoria das relações entre a Igreja e o Estado. Assim o apaziguamento dos cabanos situa-se num contexto histórico de deterioramento dessas relações, e onde D. Perdigão anseia entabolar relações amistosas com o regime já solidamente instalado (127). O mesmo se

pode dizer de Canudos, onde os missionários vão ser instrumentos de um governo republicano, com o qual a Igreja acabara de ter um seríssimo estremecimento, a ponto de o próprio papa Leão XIII intervir junto ao episcopado brasileiro, para ele "manejar" suas atitudes, face ao governo republicano.

* * *

É de salientar, no entanto, que a paz dos missionários está muitas vezes dentro daquele contexto de que fala João Francisco Lisboa — apesar de defensor da classe dominante —: que os padres "*protegeram sempre os fracos contra os fortes*" (128). Ao menos, no que tange ao seu grau de percepção do problema, e em nível de sensibilidade pelo esmagamento dos mais fracos. Em nível de causalidade, Décio Freitas interpreta essa posição dos membros da Igreja, combatendo "as injustiças exageradas", "para evitar que uns poucos desassissados comprometessem todo o sistema" (129). Talvez seja injusto simplificar dessa maneira o problema, reduzindo-o apenas a essa dimensão. Pois os missionários também se propunham, conforme o relatório das missões capuchinhas, a levar uma mensagem de esperança ao povo: "O preciso é não levar à alma sertaneja a desconfiança, a incerteza. Aconselhando amor à vida, ensinando o trabalho, aliando inimigos, com as prédicas de cordura, unindo a todos com o laço da caridade cristã" (130). Talvez seja mais justo dizer que eles julgavam resolver o sofrimento do povo através da "caridade", como então era ela entendida.

A paz dos missionários estava voltada não tanto para a história concreta do povo sofredor, mas sobretudo, para uma trans-história, cujos sinais precursores indicavam seu próximo advento. "A paz, a justiça, a fraternidade solidária estão no Reino meta-histórico. O cristão peregrino não o alcança atuando sobre as realidades terrestres, mas concentrando energias nos ritos de salvação, na ascese de renúncia a este mundo. . ." (131). Era uma paz que, em grande parte, se projetava numa realidade futura e "utópica", num mundo de um Além, que fugia às categorias do compreensível do povo simples.

A paz dos missionários não enfocava, de modo especial, a realidade opressora, a não ser que ela extravasasse para o esquema convencional do pecado da injustiça. Daí, a paz dos

missionários era compatível com o sistema escravocrata, com as desigualdades sociais chocantes, com uma oligarquia sancionada em lei, pois, no "script" dos Manuais de Teologia Moral, tais pecados não figuravam no catálogo convencional das transgressões.

A paz dos missionários era, em suma, algo que eles iam levar a um povo carente de paz; a um povo visto sob um prisma de inferioridade, do ponto de vista da civilização; a um povo que era visto pelo ângulo clericalista de então, como uma massa a ser trabalhada pela Igreja Hierárquica. 'Povo' era sinônimo de elemento potencialmente anárquico.

4.3. COMO O POVO REBELADO VIA O MISSIONÁRIO APAZIGUADOR

O missionário era uma espécie de "messias" para o povo simples, que nele via a solução de seus problemas religiosos e, através desses, teria conseqüentemente a solução de seu problema existencial. Pois, a Religião era para ele a atmosfera em que se movia toda a sua realidade concreta. A Religião era o prisma através do qual ele encarava toda a sua vida pessoal, comunitária, social, e mesmo a realidade política.

O missionário era visto como "um homem de paz", por natureza, ou mais precisamente, um homem que pregava a paz ou a restabelecia, quando perturbada. A paz, que o missionário vinha trazer, estava envolta naquela visão do sagrado que o povo simples tinha em referência ao santo missionário. Vêm aqui bem a peito as palavras do missionário lazarista, Pe. Bénit C.M.: "Que respeito não têm eles para com o Missionário! Eles o consideram verdadeiramente como o representante de Nosso Senhor, o ministro de suas misericórdias, um anjo enviado do Céu..." (132).

É sintomático como quase todas as revoltas populares desse período estão envolvidas, direta ou indiretamente, com o "religioso". A revolta cabana surgiu como uma revolta em defesa dos valores da Religião, que os homens da Regência pareciam combater, enquanto que D. Pedro I era, aos olhos do povo, a sua garantia. O Ronco da Abelha, embora não tenha uma motivação religiosa, no entanto, está ligado à Igreja, ou melhor, aos párocos, que são vistos como instrumentos do governo imperial, para um processo de escravização do povo

nordestino. O Quebra-Quilos também surge de motivação não-religiosa, mas o contexto da Questão dos Bispos dá-lhe uma coloração também religiosa, enquanto o governo imperial por ser perseguidor dos bispos, perdeu muito de sua sacralidade aos olhos do povo. Mas é Canudos, que está de modo especial intimamente ligada ao sentimento religioso do povo. Daí, é através de categorias religiosas que o povo enfocará a tarefa apaziguadora do santo missionário.

* * *

Para o povo, o missionário era como um "anjo" enviado por Deus, e portanto como a resposta divina para os seus problemas. Porém, enquanto se mantinha na sua missão especificamente religiosa, segundo a ótica do povo. Desde que houvesse, aos olhos daquele povo simples, alguma *suspeita de o missionário estar a serviço do partido adverso* a esse mesmo povo, desaparecia a sacralidade de sua tarefa apaziguadora.

Assim, por exemplo, na Cabanada, Dom Perdigão, que precedeu os missionários capuchinhos, e que em sua função de bispo gozava também de uma sacralidade especial, foi aceito pelos cabanos, mas "não sem primeiramente desconfiar que o Bispo fosse um falso sacerdote, enviado pelo Governo para enganá-los" (133).

O próprio Frei Plácido de Messina que, alguns anos depois, vem pacificar os cabanos, também, por vezes, teve dificuldades, ante à desconfiança do povo, mas que logo foi desfeita, face à sua atitude, que aos olhos do povo parecia estar do seu lado. E assegura ele: Tive de "dar-lhe a minha palavra de que o Governo os deixaria viver tranquilamente" (134), e por isso, continua ele, facilmente ganhei tal influência sobre aqueles povos, que ouviram com decidida resignação, e no maior silêncio as mais fortes exprobrações, que lhes dirigia..."

No caso do Ronco da Abelha, maior dificuldade terá Frei Caetano de Messina, face à traição do governo em enviar tropas para sufocar a revolta do povo, ao mesmo tempo que enviava o capuchinho para uma obra pacificadora. Colocando-se corajosamente diante do povo amotinado, desfez-lhe, com seu carisma pessoal, toda a desconfiança.

Mas, é sobretudo no caso de Canudos, que mais se percebe a atitude do povo face à figura do missionário, normalmente vista como sagrada e acima dos partidos, mas que, no

caso, estava perceptivelmente ao lado do governo republicano, num plano comum de dispersão da população de Canudos. Além do que, a sacralidade do missionário, nesses movimentos, era auferida, através de sua atitude diante do líder revolucionário, que aos olhos do povo era, de modo especial, um salvador de seu estado de opressão. No caso dos cabanos, Frei Plácido de Messina, estabeleceu uma relação de amizade, toda especial, com o líder, Vicente de Paula, o que se refletiu favoravelmente aos olhos do povo. Enquanto que em Canudos, o missionário, desde sua chegada, que hostiliza e repreende o Conselheiro, sacando-lhe em rosto, que sua atitude de não-reconhecimento da República era "uma doutrina errada". Logo foi interrompido o missionário por um homem do povo, que o contestou: "V. Rvma. é que tem uma doutrina falsa, e não o nosso Conselheiro!" (135).

A visão do povo rebelado face ao santo missionário está bem dentro do horizonte visual e mental desse mesmo povo. Todos esses levantes populares eram "revoltas", mas não propriamente uma "revolução". Pois, não se tratava de uma transformação radical das estruturas sociais, mas de uma busca imediata daquilo que eles julgavam ser uma "saída" de sua situação opressiva. Em muitos casos, tratava-se apenas de um protesto social, que explodia como um grito de dor, e não como uma ação calculada, para transformar a situação esmagadora em que se encontrava aquele povo, pois, faltava-lhe uma consciência política. Daí, explicar-se como o povo se satisfazia com tão pouco, para voltar à tranqüilidade da ordem estabelecida. E como o santo missionário lhes parecia um intermediário dessa "promessa" de esperança, que o governo sempre lhe voltava a fazer...

5. CONCLUSÃO

Do que até agora foi exposto, julgamos poder tirar algumas conclusões.

Em primeiro lugar, que a tarefa de apaziguamento, confiada aos missionários pelas autoridades civis, era *uma espécie de "instrumentalização" dos homens de Igreja*, para em nome de Deus, impingirem ao povo a paz do governo. No entanto, seria uma simplificação do problema afirmar que os missionários foram meros instrumentos passivos nas mãos dos governantes. Para a ótica dos missionários, não se tratava de

uma "instrumentalização", mas sim, de uma convergência de perspectiva sobre a paz, e de uma decorrência do preceito divino de obedecer à autoridade, preceito esse a que os missionários também se julgavam ligados. Dentro do exercício de sua tarefa de apaziguamento, havia também espaço para a autonomia criativa dos missionários. E quando o governo lhes parecia exorbitar de sua função específica de "autoridade civil", para se ingerir em assuntos próprios de Igreja, os missionários se furtavam a obedecer cegamente.

Em segundo lugar, a paz que os missionários iam levar ao povo era, em grande parte, uma "homologação do sistema" opressor desse mesmo povo. Mas, se o discurso missionário levava ao conformismo com as injustiças do sistema vigente, por outra parte, havia também nesse mesmo discurso, germes de uma afirmação de igualdade e solidariedade humanas. E mais do que o discurso missionário, a forma concreta como a missão se desenvolvia apelava muitas vezes para a responsabilidade comunitária da vida em sociedade. E, sobretudo, havia todo um acento na afirmação de que "todos eram filhos de Deus", afirmação essa que era o verdadeiro germe de uma exigência de justiça igualitária.

E, por fim, a ação pacificadora dos missionários estava dentro do contexto de um discurso, que dava uma *tônica especial numa trans-história*, minimizando a importância deste "vale de lágrimas". Dizemos que os missionários "davam uma tônica especial", pois, não se pode negar que havia também um acento numa série de exigências referentes à vida concreta do povo, exigências estas que visavam transformar em parte esse "vale de lágrimas" num vale de "esperança provisoría".

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) SANTO ANTONIO, (rev.). Recife, 1980, p. 84s.
- (2) *Ibidem*
- (3) *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba*, (RIHG Pb), VI, Paraíba, 1928, p. 19.
- (4) MEDEIROS, Coriolano de. in: RIHG Pb, *ibidem*.
- (5) COSTA e SILVA, Cândido. *Roteiro da Vida e da Morte*, S. Paulo, 1982, p. 58-60.
- (6) Arquivo Capuchinho da Penha (ACP), II, 80, fl. 10-11 e 15.
- (7) BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado*, S. Paulo, 1985, p. 190.

- (8) *Ibidem*
- (9) COSTA E SILVA, Cândido, *op. cit.*, p. 57, 58 e 66.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (11) ACP, II, 80, fl. 13.
- (12) *Notas Históricas da Igreja de Nossa Senhora da Penha e das Missões dos Capuchinhos da Prefeitura de Pernambuco*, Recife, 1906, p. 57.
- (13) AHU, Pernambuco, docs. avulsos, caixa 71, 1780.
- (14) Arquivo Público do Estado da Bahia. Fala do Presidente da Província, 1. III. 1854, n. 4.873, p. 35.
- (15) MARIZ, Celso. *Através dos Sertões*, Parafba, 1910, p. 73-74.
- (16) Pastoral Coletiva, Rio de Janeiro, 1915, p. XIV-XV.
- (17) *Ibidem*, n. 1241.
- (18) COUTO, Manuel J. Gonçalves (Pe). *Missão Abreviada*, Porto, 1873, (9. ed.), p. 7-8.
- (19) Frei Jacinto de Palazzolo ofmcap. *Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro*, Petrópolis, 1966, p. 199.
- (20) Frei Fidelis de Primerio ofmcap: *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz*, S. Paulo, 1940, p. 328.
- (21) A UNIÃO, Recife, Ano III, 1874, n. 138, p. 2.
- (22) *Ibidem*, n. 222, p. 2.
- (23) *Ibidem*, n. 138, p. 2; Ano IV, 1875, n. 228, p. 3.
- (24) *Ibidem*, Ano IV, n. 257, 1875, p. 2-3.
- (25) O CEARENSE, cit. in CHARITAS-CARIDADE, Recife, Ano III, 1876, n. 7, p. 4.
- (26) A UNIÃO, I, 1872, n. 10, p. 3.
- (27) ACP, II, 82, fl. 6-7.
- (28) ACP, II, 82, fl. 21.
- (29) ACP, III, 53 e II, 82, fl. 12-13.
- (30) Frei Fidelis Maria de Primeiro Ofmcap.: *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz*, S. Paulo, 1940, p. 242.
- (31) JORNAL DO COMMERCIO, Recife, 8.2.1952.
- (32) ACP, II, 82, fl. 15 e 23-37.
- (33) JORNAL DO COMMERCIO, Ib.
- (34) Frei Jacinto de Palazzolo, *op. cit.*, p. 200.
- (35) COSTA E SILVA, Cândido, *op. cit.*, p. 35.
- (36) A REPÚBLICA, Natal, 18.2.1939.
- (37) ACP, II, 80, fl. 21.
- (38) ACP, II, 80, fl. 37.
- (39) ACP, II, 80, fl. 11-12 e 15-16.
- (40) ACP, II, 80, fl. 20.
- (41) *Ib.*, fl. 29.
- (42) *Ib.*, fl. 36.
- (43) ANAIS PERNAMBUCANOS, Recife, vol. X, 1966, p. 364.
- (44) LEITURAS RELIGIOSAS, Bahia, Ano VII, n. 2, 7.7.1895, p. 14-19.
- (45) A REPÚBLICA, Natal, 18.2.1939.
- (46) *Ibidem*.
- (47) Frei Jacinto de Palazzolo, *op. cit.*, p. 180-181.
- (48) *Ibidem*.
- (49) *Ibidem*, p. 214-219.
- (50) COSTA PORTO, in: JORNAL DO COMMERCIO, Recife, 8.2.1952.
- (51) Arquivo Público de Pernambuco, AE 2 — (1845-1850), fl. 181.
- (52) A VOZ DA RELIGIÃO, Recife, n. 15, 12.4.1846, p. 7-8.
- (53) Frei Fidelis Primerio *op. cit.*, p. 312 — ACP, II, 80, fl. 12-13.

- (54) ANNALES DE LA CONGREGATION DE LA MISSION, Paris, 1874, t. XXXIX, n. 1, p. 452 — t. XL, 1875, p. 22-33.
- (55) *Ibidem*, t. XL, 1875, p. 622-33.
- (56) Pe. Jerônimo Pedreira de Castro, C.M.: *São Vicente de Paulo*, Petrópolis, 1942, *passim*.
- (57) ANNALES, t. XL, 1875, p. 622-633.
- (58) *Ibidem*, t. XL, 1875, p. 634-638.
- (59) Pe. Jerônimo Pedreira de Castro, C.M., op. cit., *passim*.
- (60) ANNALES, t. XL, 1875, p. 622-633.
- (61) *Ibidem*, t. XLIII, 1878, n. 1, p. 348-352.
- (62) *Ibidem*, t. XXXIX, n. 1, 1874, p. 461-464.
- (63) *Ibidem*, t. XL, 1875, p. 622-623.
- (64) *Ibidem*.
- (65) *Ibidem*.
- (66) *Ibidem*, t. XL, 1875, p. 634-638.
- (67) *Ibidem*, t. XXXIX, n. 1. 1874, p. 452.
- (68) FREITAS, Décio. *Os Guerrilheiros do Imperador*, Rio de Janeiro, 1978. p. 18-19 e 165.
- (69) ANDRADE, Manuel Correia. *A Guerra dos Cabanos*, Rio de Janeiro, 1965, p. 49 e 92.
- (70) FREITAS, Décio, op. cit., p. 18-19 e 114.
- (71) ANDRADE, Manuel Correia de, op. cit., p. 180.
- (72) FREITAS, Décio, op. cit., p. 157-158.
- (73) Arquivo do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, Estante A, Gaveta 14, (1842).
- (74) ANAIS PERNAMBUCANOS, vol. X, Recife, 1966, p. 364-5.
- (75) Arquivo do IAGPe, fl. 4 e 9.
- (76) ACP, II, 82, fl. 37.
- (77) Arquivo do IAGPe, *ibidem*.
- (78) *Ibidem*, fl. 7.
- (79) FREITAS, Décio, op. cit., p. 159.
- (80) QUINTAS, Amaro. *O Sentido Social da Revolução Praieira*, Recife, 1982, p. 30.
- (81) ANAIS PERNAMBUCANOS, vol. X, p. 27-28.
- (82) ACP, III, 49.
- (83) Frei Jacinto de Palazzolo, op. cit., p. 177.
- (84) Arquivo Público de Pernambuco, AE 2, (1845-1850), ofício de 19.4. 1850, fl. 182.
- (85) *Ibidem*, fl. 181.
- (86) Arquivo da Paróquia de S. José dos Bezerros, 1.º Livro de tomo, fl. 39.
- (87) MELO, Mario. *Guerra dos Maribondos*, in: Diário de Pernambuco,
- (88) Frei Jacinto de Palazzolo, op. cit., p. 74 e 176.
- (89) Arquivo da Paróquia de S. José dos Bezerros. *ibidem*, fl. 48 v.
- (90) Frei Fidelis M. de Primerio, op. cit., p. 246-247.
- (91) A ORDEM, Recife, Ano VII, n. 405, 23.5.1865, p. 2.
- (92) *Ibidem*, n. 388, p. 3.
- (93) JOFFILY, Geraldo Ireneu. *O Quebra-Quilos*, Brasília, 1977, apresentação.
- (94) MAIOR, Armando Souto. *Quebra-Quilos*, S. Paulo, 1978, p. 25 e 54.
- (95) Pe. Ferdinando Azevedo S.J., *Ensino, Jornalismo e Missões Jesuíticas em Pernambuco*, (1866-1874), Recife. 1983, p. 120.
- (96) A UNIÃO, Ano IV, n. 256, 24.4.1875, p. 2.
- (97) Frei Jacinto de Palazzolo, op. cit., p. 199.

- (98) A UNIÃO, Ano III, Recife, n. 222, 12.12.1874, p. 2.
- (99) Livro de Máximas Espirituais, Instrução e Doutrinas Explicadas pelo meu Pai Espiritual e Rev. Sr. Padre Mestre Missionário Apostólico Ministro de Deus — Pe. José Antônio Maria Ibiapina (Arquivo da Casa de Caridade de Campina Grande, Paraíba, s/p).
- (100) Notas Históricas da Igreja de Nossa Senhora da Penha e das Missões dos Capuchinhos da Prefeitura de Pernambuco, Recife, 1906, p. 49-50.
- (101) MUNIZ, Edmundo. *Canudos*. S. Paulo, 1981, *passim*.
- (102) COSTA E SILVA, Cândido, op. cit., p. 48-49.
- (103) LEITURAS RELIGIOSAS, Ano VII, Bahia, n. 2, 7.7.1895, p. 14-19.
- (104) ACP, III, 58, (1861).
- (105) Frei Fidelis M. de Primerio, op. cit., p. 244.
- (106) ANDRADE, Manuel Correia de, op. cit., p. 175.
- (107) ACP, II, 82, fl. 7.
- (108) ACP, II, 82, fl. 23-25.
- (109) ACP, III, 49.
- (110) ACP, II, 80, fl. 33.
- (111) JORNAL DO COMMÉRCIO, 8.2.1952.
- (112) Frei Jacinto de Palazzolo, op. cit., p. 177.
- (113) Idem, *ibidem*, p. 200.
- (114) ANDRADE, Manuel Correia de, op. cit., p. 192.
- (115) FREITAS, Décio de, op. cit., p. 152.
- (116) Arquivo da Paróquia de S. José dos Bezerros, 1.º Livro de Tombo, fl. 46-47.
- (117) *Ibidem*, fl. 48v.
- (118) Arquivo do IAGPe, Estante A, Gaveta 16, fls. 3 e 7.
- (119) ACP, 50, II, 82, fl. 33-34.
- (120) ACP, III, 50.
- (121) COSTA E SILVA, Cândido, op. cit., p. 35.
- (122) Arquivo do IAGPe. *ib.*, fl. I.
- (123) Frei Fidelis M. de Primerio, op. cit., p. 245.
- (124) ANDRADE, Manuel Correia de, op. cit., p. 178.
- (125) FREITAS, Décio, op. cit., ACP, II, 82, fl. 26, p. 160.
- (126) ANDRADE, Manuel Correia de, op. cit., p. 191.
- (127) FREITAS, Décio, op. cit., p. 151-152.
- (128) Idem, *ibidem*, p. 121.
- (129) Idem, *ibidem*, fl. 121-122.
- (130) Notas Históricas, p. 49.
- (131) COSTA E SILVA, Cândido, op. cit., p. 43.
- (132) ANNALES DE LA CONGREGATION, t. XL, 1875, p. 622-633.
- (133) ANDRADE, Manuel Correia de, op. cit., p. 180.
- (134) Arquivo do IAGPe, *ib.* fl. 6.
- (135) LEITURAS RELIGIOSAS. Bahia, ano VII, n. 2, 7.7.1895, p. 14-19.