

Salvador da Bahia, capital de uma cristandade povoada de índios e negros¹

Introdução

Neste ensaio propomos uma reflexão a dois níveis. O primeiro é sobre Salvador da Bahia como a capital religiosa do Brasil no período colonial.² O Brasil é aqui entendido não anacronicamente como um pré-estado nacional ou como um território preexistente à sua longa construção, mas designa uma cristandade local particular. Nos documentos eclesiásticos do século XVI, é utilizado o nome “Brasil” para designar um mundo povoado não só por portugueses, mas também por índios e negros, e este será o nosso

-
- 1 Gostaria de agradecer pelo convite para participar deste livro a Pedro Cardim, Hugo Ribeiro da Silva, Giuseppina Raggi e Evergton Sales Souza, que também me ajudou na tradução do texto ao português.
 - 2 Este ensaio é baseado numa longa reflexão sobre o processo de construção do catolicismo no Brasil. Remeto aqui aos dois livros que publiquei nestes últimos anos: Charlotte de Castelnaud-L'Estoile, *Un Catholicisme colonial: le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil (XVIe-XVIIIe siècles)*. Paris: PUF, 2019 e Charlotte de Castelnaud-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris: une esclave entre Angola, Brésil et Portugal*. Paris: PUF, 2019. Traduções em português: *Páscoa Vieira diante da inquisição. Uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal séc. XVII*. Apresentação Sílvia Hunold Lara, tradução de Lígia Ferreira e Regina Salgado Campos). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020; *Páscoa e seus dois maridos: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal*. Tradução de Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições ASA, 2022.

segundo eixo de reflexão. O que significa ser uma cristandade multiétnica, legalmente dividida entre livres e escravos? Abordaremos esta questão de diferentes pontos de vista, a saber: o da administração pontifícia deste mundo distante, o dos atores eclesiásticos locais encarregados de cristianizar os indígenas e os africanos e, por fim, o ponto de vista dos atores subalternos deste cristianismo brasileiro, os cristãos ameríndios e negros. Mas, para começar, detenhamo-nos sobre o olhar dos estrangeiros, neste caso franceses dos séculos XVII e XVIII, a respeito da cidade de Salvador, capital religiosa.

Salvador, capital religiosa: o olhar estrangeiro

Em 3 de agosto de 1671, o capuchinho francês Martin de Nantes chega à Bahia, capital política e religiosa do Brasil, após ter deixado Saint Malo em março e ter feito uma breve escala em Lisboa. Ali permaneceu 12 dias antes de partir para Pernambuco e para as missões dos Kariris do Rio São Francisco. Sem falar ainda o português, o capuchinho que veio a se tornar um grande especialista da língua dos Kariris, exprime-se em latim com o prelado da cidade que o acolheu como missionário apostólico, enviado pela Propaganda Fide, e no domingo seguinte, ele pregou um sermão em francês na catedral de Salvador da Bahia, cidade cosmopolita. Ele não precisa se sua audiência compreendeu seu sermão, mas nota que, ao escutá-lo, um huguenote francês que se encontrava na cidade se converteu. Ao longo do relato da sua missão escrito no seu regresso a França, para referir-se à população da colônia, Martin de Nantes evoca sempre uma trilogia: “os portugueses, seus negros e os índios”.

O capuchinho bretão, sem dúvida, ficou impressionado com a beleza da cidade de Salvador: uma vez no sertão do Rio São Francisco, ele enviava regularmente para lá índios de sua aldeia para que se dessem conta “pelos seus olhos” do que significava o que lhes dizia.

enviava os moços, sempre que podia, à cidade da Bahia, para se informarem com os seus próprios olhos de tudo o que lhes dizia, não podendo formar ideia verossímil nem das casas, nem do palácio, nem das igrejas magníficas, nem da República, nem das riquezas, não havendo visto nada dessas coisas.³

3 Martin de Nantes, *Relation succincte et Sincère de la mission du père Martin de Nantes, prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil parmy les Indiens Cariris*. Quimper: chez Jean Perier, Imprimerie du Roy, du clergé et du collègue, 1706, p. 18: *J'envoyais les jeunes gens autant que je pouvais, à la ville de Baya, pour s'informer là par leurs yeux de ce que je leurs disais, ne pouvant se former une idée vraisemblable ny de maisons ny de palais, ny d'église magnifique, ny de républiques, ni de richesses, n'ayant jamais rien vu de tout cela*. Usamos a tradução de Barbosa Lima Sobrinho; Martin de Nantes, *Relação de uma missão no rio São Francisco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, p. 8-9.

A capital deveria funcionar como uma vitrine para os jovens índios que o missionário instruía na religião e civilização cristãs.

Algumas décadas mais tarde, outro francês, o engenheiro cartográfico Amédée-François Frézier, deixou um testemunho do espetáculo da cidade. O seu “Plan de la ville de St Salvador capitale du Brésil scituée dans la Baye de tous les Saints” de 1714 é coroadado por uma “vue de la ville de St Salvador du coté de la Baye”, na qual emergem as torres sineiras das igrejas da cidade. A legenda especifica os nomes de 18 igrejas ou estabelecimentos religiosos:

As igrejas da cidade alta: 1. A Sé ou Catedral de São Salvador; 2. A Misericórdia; 3. O bispado; 4. Os Jesuítas; 5. São Francisco; 6. Capela da Ordem Terceira; 7. Santa Clara; 8. Nossa Senhora da Palma; 9. Nossa Senhora do Rosário; 10. São Bento ou São Benedito; 11. São Pedro; 12. Barbadinhos ou Capuchinhos; 13. Santa Teresa; 14. Nossa Senhora do Carmo; 15. Santo Antonio. As igrejas da cidade baixa: 16. Os Dominicanos; 17. Nossa Senhora da Conceição ou Concepção; 18. Santo Elmo ou Corpo Santo; 19. Santa Bárbara; 20. Nossa Senhora do Pilar.⁴

O estatuto de capital religiosa é notável nesta longa lista: a paisagem urbana está saturada de igrejas. No seu relatório de viagem, Amédée-François Frézier desenvolve uma visão negativa da atmosfera religiosa e africana em Salvador de Bahia,

pois dezenove de cada vinte pessoas que se vê aqui são negros e negras inteiramente nus, exceto pelas partes que o pudor obriga a cobrir de modo que esta cidade parece uma nova Guiné. Com efeito, as ruas estão repletas de figuras hediondas de negros e negras escravas, que a indolência e a avaréza, muito mais que a necessidade, transplantaram das costas da África para servir à magnificência dos ricos, e contribuir ao ócio dos pobres, que descarregam sobre aqueles o seu trabalho; de modo que para cada branco existem vinte negros. Quem acreditaria! Há estabelecimentos lotados desses pobres infelizes expostos nus e comprados como se fossem bestas, sobre os quais adquire-se o mesmo poder; de maneira que, por ligeiros descontentamentos, pode-se matá-los quase impunemente, ou pelo menos maltratá-los tão cruelmente quanto se deseja. Não sei como se pode combinar tal barbárie com os preceitos da religião, que os tornam membros do mesmo corpo que os brancos, a partir do momento em que são

4 *Plan de la ville de St Salvador capitale du Brésil scituée dans la Baye de tous les Saints par 12 d 451J de latitude australe / Frézier, 1716. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8596710f>. Lê-se, no original: Les églises de la haute ville: 1 La Sé ou la Cathédrale de St Salvador, 2 La Miséricorde, 3 L'Evêché, 4 Les Jésuites, 5 St François, 6 Chapelle du tiers Ordre, 7 Ste Claire, 8 Na Sa da Palma, 9 Na Sa do Rosario, 10 St Bento ou St Benoît 11 St Pedro 12 Barbones ou Capucins, 13 Ste Thérèse 14 Na Sa do Carmo 15 St Antoine; les églises de la basse ville 16 Les Jacobins, 17 Na Sa da Conceição ou Conception 18 Sto Ilmo ou Cuerpo Santo, 19 Sa Barbara, 20 Na Sa da Pila [sic].*

batizados e elevados à digna condição de filhos de Deus; sem dúvida, não se querem deixar convencer dessa verdade; pois esses pobres escravos são muito maltratados por seus irmãos, que desprezam essa aliança.

Faço aqui esta comparação porque os portugueses são cristãos com grande ostentação de religião, mais ainda que os espanhóis; a maioria caminha pelas ruas com um rosário nas mãos, com Santo Antônio no estômago, ou pendurado no pescoço [...].

Efetivamente, esses sinais exteriores de religião são muito equívocos entre eles, não só por uma questão de verdadeira proibidade, mas ainda mais pelos sentimentos católicos; em geral servem para encobrir, aos olhos do público, muitos judeus dissimulados; vimos nesta cidade um exemplo surpreendente; um padre depois de vários anos de uma prática edificante, fugiu com os vasos sagrados para a Holanda para viver lá no judaísmo [...].⁵

O que emerge do seu relato é a visão de um cristianismo diferente, confuso e necessariamente suspeito, apesar da invasão de igrejas e santos na paisagem urbana. O olhar estrangeiro restaura uma certa realidade. Vejamos agora como o Brasil é visto de Roma, o centro simbólico e político do cristianismo, que está a expandir-se e a tornar-se global na época moderna.

5 Amédée-François Frézier, *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chily et du Perou, fait pendant les années 1712, 1713 et 1714, dédiées à S.A.R. monseigneur le duc d'Orléans, regent du royaume. Par M. Frezier, ingénieur ordinaire du Roy. Ouvrage enrichi de quantité de planches en taille-douce.* Paris: Jean-Geoffroy Nyon, Etienne Ganeau, Jacque Quillau, 1716. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1520514p>. p. 272. Lê-se no original: “car les dix-neuf vingtièmes des gens qu'on y voit sont des Noirs et des Nègresses tout nus, à la réserve des parties que la pudeur oblige à couvrir de sorte que cette ville paraît une nouvelle Guinée. En effet, les rues ne sont pleines que de figures hideuses de Noirs et Nègresses esclaves, que la mollesse et l'avarice, bien plus que la nécessité, ont transplantés des Côtes d'Afrique pour servir à la magnificence des riches, et contribuer à l'oisiveté des pauvres, qui se déchargent sur eux de leur travail; de sorte que pour un blanc, il y a toujours plus de vingt noirs. Qui le croirait! Il y a des boutiques pleines de ces pauvres malheureux qu'on y étale tout nus, et qu'on y achète comme des bêtes, sur lesquels on acquiert le même pouvoir; de sorte que sur de légers mécontentements, on peut les tuer presque impunément, ou du moins les maltraiter si cruellement qu'on veut. Je ne sais comment on peut accorder cette barbarie avec les préceptes de la Religion, qui les fait membres du même corps que les Blancs, dès qu'on les a fait baptiser, et qui les élève à la dignité de fils de Dieu; sans doute qu'on ne veut pas se laisser convaincre de cette vérité; car ces pauvres esclaves sont trop maltraités par leurs frères, qui dédaignent cette alliance. / Je fais ici cette comparaison, parce que les Portugais sont des chrétiens d'un grand extérieur de religion, encore plus que les Espagnols; la plupart marchent dans les rues le rosaire à la main, avec un saint Antoine sur l'estomac, ou pendu au cou [...] / Effectivement, ces marques extérieures de religion sont très équivoques parmi eux, non seulement pour ce qui est de la vraie probité, mais encore pour les sentiments catholiques; ils servent très souvent à couvrir, aux yeux du public, grande quantité de Juifs cachés; on a vu dans cette ville un exemple étonnant; un Curé après plusieurs années d'un exercice édifiant, se sauva avec les vases sacrés en Hollande pour y vivre dans le judaïsme”.

O Brasil visto de Roma: um mundo missionário povoado de índios e negros

Um debate importante dividiu durante muito tempo as opiniões dos historiadores do Brasil: seria correto falar de Brasil para o período colonial? Sublinhou-se o risco da projeção anacrônica e *a posteriori* do Estado-nação, nascido no momento da independência em 1822, e se disse que seria mais exato falar de América portuguesa do que de Brasil para o período colonial. Historiadores como Luiz Felipe de Alencastro, sublinhando a ligação entre Angola e Brasil, preferem falar de Atlântico Sul. Há também outros que mostraram justamente que o Brasil se manteve por muito tempo como um arquipélago de sociedades muito diferentes justapostas. Não haveria uma “entidade” Brasil antes do século XIX e falar disso seria um anacronismo.

Se todas estas releituras da época colonial são justificadas, interessantes e por vezes salutares, parece-me, todavia, como especialista das fontes eclesiásticas, notadamente jesuíticas e romanas, que se pode utilizar o termo Brasil para o período colonial, do século XVI ao XVIII, não sob a forma de um anacronismo, mas porque a noção já existe à época. Nós a encontramos constantemente nos textos do período. Documentos religiosos, em particular aqueles que emanam da burocracia pontifícia, empregam o termo. Nesses documentos, “Brasil” designa uma cristandade local, uma cristandade povoada por portugueses, índios e negros, da qual Salvador da Bahia é a capital.

É, sem dúvida, a criação da Diocese de Salvador da Bahia, em 1551, que marca o nascimento do Brasil enquanto cristandade local. Todas as terras do ultramar conquistadas pelo rei de Portugal tinham sido inicialmente, em 1514, colocadas sob a jurisdição da Diocese do Funchal, situada no arquipélago da Madeira. Em 1534, a Diocese de Goa foi fundada e sua jurisdição se estendeu sobre todas as terras além do Cabo da Boa Esperança.⁶ Em 1551, a bula *Super Specula* erige a Diocese de Salvador da Bahia, colocando-a como sufragânea do arcebispado de Lisboa:

Nosso muito amado filho em Cristo, João, célebre rei de Portugal e dos Algarves, pela bondade de Deus e virtude cristã de seus ancestrais, querendo expandir os limites da religião na região do Brasil [que era] povoado por bárbaros, pagãos e outras nações selvagens até que ela foi tomada por seu pai, Manuel o renomado outrora rei de Portugal e dos Algarves [...].⁷

6 José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.

7 Josef Metzler, *America Pontificia primi sæculi evangelizationis 1493-1592*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991, v. I, p. 635-640.

O longuíssimo texto da bula detalha todos os poderes que recebe a nova cidade episcopal e seu bispo em matéria de sacramentos, pregação, ofícios divinos, benefícios. Trata-se, nota-se bem, de uma delegação de poder apostólico que o papa, bispo de Roma, confia a seu “querido filho” Pedro Fernandes, padre da Diocese de Évora e bacharel em Teologia.

Desde os primeiros tempos da Igreja, a fundação de uma diocese significa muito mais do que uma nova divisão administrativa. Marca o reconhecimento de uma nova cristandade local, provida de uma grande autonomia,⁸ ainda que a supremacia romana se afirme ao longo dos séculos – realidade ainda mais viva após o Concílio de Trento (1563).

A expressão “região do Brasil” está presente no começo da bula, quando o papa lembra o dever dos reis de Portugal em relação à propagação da religião cristã naquela terra habitada, até a chegada dos portugueses, por “índios bárbaros, pagãos e selvagens”. A morte trágica do primeiro bispo, em 1556, morto por indígenas quando do naufrágio de seu navio no litoral, confirma o fato de que eles eram ainda indômitos. Assim, no texto da bula de 1551, o Brasil, terra povoada por índios, já existe como projeto, como uma entidade cristã em construção.

Se prosseguirmos esta enquete sobre a visão do Brasil nos textos emanando do centro da Igreja, Roma, chegaremos ao ano de 1585 como aquele em que o papado tomou consciência de que a cristandade do Brasil constituía um mundo não somente de índios, mas também de escravos, africanos e indígenas. Assim, em janeiro de 1585, o papa Gregório XIII publica uma bula autorizando os infiéis do Brasil, de Angola e da Etiópia, cativos e deportados para longe, a se casarem novamente após converterem-se ao catolicismo, sem se importarem com sua antiga esposa dos tempos de infidelidade. Eis o início da bula:

É frequente que *infiéis* dos dois sexos, sobretudo machos, casados segundo os ritos de seus povos e *originários de Angola, Etiópia, Brasil* e outras regiões das Índias onde foram capturados por inimigos, sejam arrancados de suas pátrias e de seus cônjuges para serem deportados para longe.⁹

Esta bula é muito importante do ponto de vista do direito canônico, pois toca um ponto de dogma: autoriza os convertidos a se recasarem, embora em toda a tradição cristã se prescreva que os convertidos devem guardar suas antigas esposas ou antigos esposos. Assim, a bula reconhece que de fato a escravidão separa os casais sem possibilidade de reuni-los e torna possível o recasamento dos escravos convertidos. Esse documento pontifício é o fruto de um intenso trabalho anterior dos jesuítas do Brasil,

8 Peter Brown, *The rise of Western Christendom*. Oxford: Blackwell, 2003.

9 Metzler, *America Pontificia, Populis ac Nationibus*, v. II, doc. 430, p. 1228-1230, grifo nosso.

de Angola e de Portugal para fazer reconhecer, pela mais alta autoridade, o caráter católico da sociedade escravista do Brasil.

A bula foi recebida em agosto de 1585, com manifestações de grande alegria pelos padres jesuítas de Salvador da Bahia que celebraram uma missa em ação de graças.¹⁰ Existe uma série de documentos preparatórios para esta bula que emanaram do colégio jesuíta da Bahia: descrições dos costumes matrimoniais dos índios pelos padres missionários e pareceres teológicos dos professores do colégio. O dossiê foi enriquecido em Portugal, com a contribuição dos teólogos do colégio de Coimbra e depois passou para Roma, mas continua a ser incontestado o fato de que a questão canônica e teológica foi inicialmente pensada na Bahia.

A bula foi enunciada para os cativos “originários de Angola da Etiópia e do Brasil”. Esta trilogia remete ao contexto particular da colônia do Brasil onde existem e afluem, nestes anos de 1580, os escravos índios provenientes das entradas do sertão e os escravos africanos, em particular de Angola (conquistada em 1575), mas também do restante da África Negra que ainda é chamada em latim, língua das bulas pontifícias, a Etiópia.

Os jesuítas estão diretamente implicados nesses assuntos de escravidão: lutam contra a escravidão dos índios (os negros da terra) a fim de conservá-los em suas próprias aldeias missionárias, mas possuem numerosos escravos africanos nos seus colégios e suas fazendas, chegando a praticar o tráfico entre suas duas províncias, Angola e Brasil.

A bula sobre o casamento dos escravos permite calar as oposições a esta escravidão maciça, notadamente no seio do colégio da Bahia, os padres jesuítas, Miguel Garcia e Gonçalo Leite.¹¹ A bula papal é um reconhecimento de fato que a escravidão existe no Brasil e que ela é compatível com a evangelização. Assim, através desse texto sobre o casamento dos escravos, as práticas “escravistas” dos jesuítas são indiretamente autorizadas. Pode-se mesmo pensar que, para os jesuítas, a bula facilitava recasar os índios que chegavam do sertão, o que podia ser uma boa maneira de mantê-los em suas aldeias e evitar que se instalassem por sua vontade ou a contragosto nas fazendas dos colonos.

De todo modo, pode-se notar que, desde 1585, os eclesiásticos em Roma e na América consideravam o Brasil como uma cristandade particular onde era necessário adaptar as regras teológicas e canônicas porque nele viviam numerosos cativos indígenas e africanos.

Um último exemplo pode ilustrar esta visão do Brasil como uma cristandade local específica. Trata-se da descrição do Brasil que se encontra na obra de 1633, intitulada

10 Este dossiê está discutido nos capítulos 2 a 5 do meu livro Charlotte de Castelnau-L'Estoile, *Un Catholicisme colonial: le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil XVI-XVIIIe siècle*. Paris: PUF, 2019.

11 Sobre os debates a respeito da escravidão na província jesuíta do Brasil, ver Carlos A. de M. R. Zeron, *Ligne de foi: la compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise*. Paris: Honoré Champion, 2009.

As quatro partes do mundo, e que é uma espécie de estado do mundo realizado com o intuito de aprimorar a estratégia do papado pelo secretário da Propaganda Fide, nova congregação pontifical encarregada da missão apostólica de propagação da fé no mundo inteiro.¹² Eis o que escreveu o cardeal Francesco Ingoli:

No Brasil, os povos são bastante duros e difíceis de dominar, e ainda há grandes regiões de gentios e outras em que eles estão misturados com os cristãos; lá estão os padres dominicanos,¹³ franciscanos, agostinhos e outros em grande número e os padres jesuítas têm uma província inteira de colégios. Todos se ocupam da conversão dos nativos pagãos, mas também dos negros, que, da Guiné no Reino de Angola, são trazidos para trabalhar nas terras e engenhos e em muito grande número.¹⁴

Para Francesco Ingoli, o Brasil é uma cristandade povoada por índios e negros per-tinentes à Coroa Portuguesa. Ele nota a forte presença dos negros e o fato de que a dominação sobre os índios ainda não está totalmente terminada. Está bem-informado: ele sublinha numa outra passagem que os holandeses se instalaram em torno do Recife e que os portugueses tentam expulsá-los. A classificação operada por Ingoli entre índios não dominados, índios misturados com cristãos, índios convertidos e negros é exatamente a mesma que o pintor Eckhout, que acompanha o governador holandês Maurício de Nassau, faz da população do Brasil em 1641. Oito quadros propõem retratos femininos e masculinos, maiores que o natural, de indígenas tupinambás, tapuias (Tairiariu), mestiços ou mulatos e africanos.¹⁵

Assim, para o funcionário da Cúria Romana, bem como para o pintor holandês, o Brasil dos anos 1630 e 1640 se caracteriza notadamente por esta população indígena e negra, que pode ser já cristã ou ainda pagã. Em seu texto, Ingoli evoca o trabalho de conversão da Igreja no Brasil, direcionado aos indígenas e aos negros. É sobre este trabalho que desejo tratar agora.

12 Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo: la congregazione Pontificia de Propaganda Fide*. Viterbo: Edizioni Sette Città, 2018.

13 Ingoli comete um erro aqui. Os dominicanos não estavam no Brasil. Na Bahia há uma Ordem Terceira de São Domingos – cuja igreja fica no Terreiro de Jesus e está evocada também no mapa de Frézier.

14 Francesco Ingoli, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*. A cura di Fabio Tosi. Roma: Urbaniana University Press, 1999, p. 261-262.

15 Os oito retratos de Albert Eckhout, pintor oficial do governador do Brasil holandês, Johan Maurits van Nassau-Siegen, são conservados no National Museum of Denmark. Ver: <https://samlinger.natmus.dk/assetbrowse?keyword=eckhout>.

A Igreja local e o trabalho da conversão do gentio da terra e do gentio da Guiné

O processo de conversão foi contínuo na formação histórica do Brasil por causa, por um lado, do caráter inacabado do processo de conquista das populações indígenas e, por outro lado, do tráfico que trazia de modo permanente novos escravos provenientes da África. Ocupar-se de conversão, expressão do cardeal Ingoli, incluía dois aspectos principais para os missionários: o ensino da doutrina cristã e a administração dos sacramentos.

A tradução do verbo cristão no Brasil: línguas brasílica, kariri e kimbundu

A pregação e o ensino da doutrina cristã supõem da parte dos missionários uma aprendizagem de línguas nativas.¹⁶ Se tiverem constantemente em suas mentes o dom da glossolalia, concedido pelo Espírito Santo aos apóstolos, os missionários têm que reconhecer que esta aprendizagem é longa e difícil. Podemos recorrer a um famoso sermão de Vieira para entender o projeto missionário e a situação linguística do Brasil. Em 1688, na véspera de Pentecostes, na capela do colégio da Bahia, o velho padre Antônio Vieira prega um sermão de exortação para que os irmãos jovens e os padres da província se mantivessem fiéis à vocação missionária da província do Brasil. Ele evoca a perda de influência da língua brasílica e as cinco línguas, de agora em diante necessárias para a missão do Brasil:¹⁷

Diremos, pois, que se tem engrossado as antigas finezas, ou se tem apagado, e, quando menos, esfriado este fogo das línguas na nossa Província, por se ver menos cultivada hoje nela a língua geral do Brasil? Não digo, nem se pode dizer tal coisa, pois é certo que a diminuição de uma língua tem sucedido cinco: a portuguesa, com que por tantos meios se insiste na reformação dos portugueses; a etiópica, com que só nesta cidade se doutrinam e catequizam vinte e cinco mil negros, não falando no infinito número dos de fora; as duas de tapuias, com que no mais interior dos sertões ainda remotíssimos se tem levantado as seis novas

16 Para um repertório completo das obras missionárias portuguesas em línguas indígenas, ver Otto Zwartjes, *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2011.

17 *Exortação I em véspera do Espírito Santo*, do Padre Antônio Vieira (1608-1697). Bahia capela do colégio, 1688, tomo VI, 1690. Aqui usamos a cronologia dos sermões tal qual está apresentada no livro de Margarida Vieira Mendes, *A Oratória barroca de Vieira*, Lisboa: Caminho, 1989. Disponível em: <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=37248>.

crisandades dos paiaíás e quiriris, nem, finalmente, a própria brasílica e geral, com que nas doze residências mais vizinhas ao mar, em quatrocentas léguas de costa, doutrina a Companhia, e conserva as relíquias dos índios deste nome, que já estariam acabados, se ela os não conservara.

Durante o século XVI, a língua geral do Brasil foi o idioma falado pelos índios da costa. Este idioma foi designado pelo século XIX sob o nome de língua tupi. Esta língua teve sua hora de glória. De acordo com Vieira, ela foi falada mais do que o português pelos padres jesuítas e teve a sua gramática elaborada pelo padre Anchieta, apresentada no mesmo sermão como um dos milagres do apóstolo do Brasil.¹⁸ No fim do século XVII, esse idioma, ligeiramente modificado, continua sendo uma língua geral sob o nome de nheengatû ao longo do Rio Amazonas, chamado de Rio Babel por Vieira, e no Estado do Maranhão e Grão Pará (1621), que estava administrativamente separado – no plano civil e no plano religioso – do Estado do Brasil. Isto é verdade até o fim do século XVIII, mesmo após a expulsão dos jesuítas.

Naquele momento, no Brasil, de acordo com Vieira, não serve a língua brasílica mais que nas residências jesuíticas, que se tornaram as reservas dos índios da costa. Vieira menciona também a língua do sertão para a missão com Tapuias, nome genérico que significa em língua geral “inimigo”. A língua dos Kariris, do Rio São Francisco, citada por Vieira, foi posta em gramática e em catecismo pelos capuchinhos franceses e também pelos jesuítas, numa forma de rivalidade entre ordens religiosas.¹⁹ O idioma português também é útil para a reforma dos portugueses da colônia. O velho Vieira retirado na Bahia, que passa seu tempo reescrevendo seus sermões, trabalha indubitavelmente nesta missão.

Mas é a missão dos negros que aparece como a frente mais importante: eles são na cidade 25 mil, isto é, metade da população e também uma multidão fora da cidade. O idioma etiópico é absolutamente necessário para a evangelização dos escravos. O Vieira tem em mente um idioma africano particular – a língua de Angola.

18 José de Anchieta, *Arte de Grammatica da língua mais usada na costa do Brasil feita pelo P. Joseph de Anchieta Theologo & Provincial que foy da Companhia de Iesu nas partes do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595. Ver Charlotte de Castelneau-L'Estoile, “En raison des Conquêtes, de la Religion et du Commerce: l'invention de la langue générale dans le Brésil du XVIe siècle”. *Mélanges de la Casa Velazquez*, Paris, v. 45, n. 1, p. 77-98, 2015 (*Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale* – dossiê dirigido por Juan Carlos Estenssoro e César Itier), p. 77-98.

19 Bernard de Nantes, *Katecismo da lingua kariris acrescentado de varias praticas doutrinaes, & moraes, adaptadas ao genio & capacidade dos Indios do Brasil, pelo padre Bernardo de Nantes capuchinho, Pregador, & Missionario Apostolico; offerecido ao muy alto e muy poderoso rey de Portugal Dom João V S. N. que Deos guarde*. Lisboa: na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor da Sua Magestade, 1709. Sobre as obras em outras línguas indígenas do Brasil que o Tupi, ver Otto Zwartjes, *Portuguese Missionary Grammars*, p. 177-178.

Desde os finais do século XVI, o kimbundu, língua bantu do reino Ndongo, se tornou uma língua geral (língua de comunicação) para o tráfico, e também, em alguma medida, no Brasil por causa da presença importante dos escravos africanos. O catecismo *Gentio de Angola sufficientemente instruido nos mysterios de nossa sancta Fé*, de 1642, dos padres Francesco Pacconio e Antônio do Couto, dois jesuítas de Angola, não só é escrito para os padres missionários de Angola, mas para os do Brasil: “Aos Amantísimos padres da nossa Companhia de Jesu em Angola & Brasil occupados na instrucçam & doutrina dos Negros em os mysterios da nossa santa fe”.²⁰

A publicação de uma arte da gramática da língua de Angola em Lisboa, em 1697 – ano da morte do Padre Vieira –, é uma forma de resposta ao sermão de 1688. Foi fruto do trabalho de um jesuíta português, padre Pedro Dias, que chegou criança no Brasil, onde aprendeu a língua com os africanos que ali viviam,²¹ com os padres “angolanos” ou os escravos. Pela publicação desta gramática dedicada “à Nossa Senhora do Rosário, May e senhora dos mesmos pretos”, os jesuítas repetiam a teoria desenvolvida por Vieira, da evangelização dos africanos no Brasil. Os africanos passam no Brasil como escravos, mas só o corpo deles é cativo porque a alma ganha a liberdade. A cristianização significa a liberação da alma e passa pela escravidão dos corpos. Assim, foi no Brasil que a produção de uma gramática de um idioma africano tornou-se possível e isto é visto indubitavelmente para os jesuítas não como um sinal vergonhoso da escravidão, mas sim como um motivo de orgulho e um sinal da proteção da Virgem do Rosário às atividades escravistas do Atlântico português.

Este trabalho de composição de gramáticas e de catecismos foi feito pelos missionários que tinham um conhecimento profundo das culturas indígenas ou africanas. O capuchinho Martin de Nantes conta este trabalho linguístico específico aos missionários de campo que trabalham com línguas ainda não descritas ou conhecidas pelos europeus:

todos os nossos missionários entre os cariris se empenharam em aprender a sua língua, sem o uso da qual era impossível transformá-los em verdadeiros cristãos, pois que é natural do bárbaro a barbaria. Seriam [...] papagaios para repetir o que lhes ensinassem, mesmo sem o compreender, e, por conseguinte, sem fé e sem o conhecimento de que deviam saber. Tendo chegado antes de todos a essas nações, e cinco anos antes de qualquer outro missionário, fiz um dicionário da língua cariri, uma arte ou rudimento da doutrina cristã e um modelo de exame

20 Otto Zwartjes, *Portuguese Missionary Grammars*, p. 211

21 Pedro Dias, *Arte da língua de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697. Emilio Bonvini, “Revisiter, trois siècles après, *Arte da lingua de Angola* de Pedro Dias S.J. (1697), Première Grammaire du Kimbundu”. In: Margarida Petter; Ronald Beline (ed.), *Exploring the African Language Connection in the Americas: Proceedings of the Special World Congress of African Linguistics*. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 15-45.

para a confissão, e traduzi a vida de alguns santos, elaborando cânticos espirituais sobre os mistérios da fé empregando o tom dos hinos, cujo canto é mais agradável, para facilitar aos missionários o uso de sua linguagem.²²

Há, nesse amplo trabalho linguístico missionário dos religiosos do Brasil, uma consideração das especificidades da cristandade local brasileira, constituída ao mesmo tempo por índios e por africanos.

Administrar os sacramentos aos índios e aos africanos

A administração dos sacramentos – batismo, eucaristia, confissão, extrema-unção – foi a outra componente da cristianização. Na mente dos homens de Igreja do período moderno, um sacramento, se administrado corretamente, era um instrumento efetivo de circulação da graça entre Deus e o fiel e assim servia para a salvação dos índios e dos escravos. O padre era responsável por esta administração. Se ele administrava mal os sacramentos, tinha que prestar contas no termo da sua vida, e o crente não terá recebido a graça que lhe permitiria se salvar. Esta doutrina rígida explica a importância acordada a uma administração correta dos sacramentos e a existência de “dúvidas”, *dubbia circa sacramenta*, ou seja, questões sobre a validade dos sacramentos.

As dúvidas na administração dos sacramentos que os missionários de todas as partes do mundo enviam à hierarquia deles são uma interessante fonte para entender os desafios desta cristandade particular.²³ Daremos apenas dois exemplos que encontramos em uma lista intitulada “Algumas dúvidas que se oferecem nas missões” e que contém 53 perguntas! Estas dúvidas circulam na província jesuítica do Brasil dos anos 1580, elas são ensinadas no curso de teologia moral do colégio da Bahia e mostram os casos de consciência dos missionários.

22 Martin de Nantes, *Relação de uma missão*, p. 18. Martin de Nantes, *Relation succincte et Sincère*, p. 40 – “Tous nos missionnaires parmi les Cariris, mirent peine d’abord d’apprendre leur langue, sans l’usage de laquelle il est impossible d’en faire de véritables chrétiens, puisque c’est d’être barbare à barbare. Seraient [...] des perroquets qui diraient ce qu’on leur aurait appris par mémoire sans le concevoir, et par conséquent sans foi et sans connaissance de ce qu’ils doivent savoir. Etant arrivé le premier parmi cette nation, et cinq ans entiers devant aucun autre missionnaire, j’ay fait un dictionnaire de la langue des Cariris, un art ou rudiment de la doctrine chrétienne, et un modèle d’examen pour la confession, et j’ai traduit la vie de quelques saints, et fais des cantiques spirituels sur les mystères de la foi sur le ton des hymnes, dont le chant est plus agréable, pour faciliter aux missionnaires l’usage de la langue”.

23 Ver Paolo Broggio; Charlotte de Castelnau-L’Estoile; Giovanni Pizzorusso, “Administer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde. La Curie romaine et les *dubia circa sacramenta*”. *Mélanges de l’Ecole Française de Rome Italie-Méditerranée*, Paris, t. 121, n. 1, p. 5-217, 2009, e em particular, “Le temps des doutes: Rome les sacrements et l’Église Romaine aux dimensions du monde”, p. 5-22.

Dúvida 18: Se se confessará o Índio, ou Índia, ou se casará com ferros e cadeias?

Resposta: Affirmative.²⁴

A dúvida 18 sobre a confissão e o matrimônio dos cativos põe, de um modo concreto, a questão da liberdade do sacramento em uma situação de servidão: ferro e cadeias. O sacramento envolve um consentimento individual, necessário para o batismo, a confissão e o matrimônio. A pergunta consiste em saber se esse consentimento é possível quando o corpo se encontra impedido, amarrado por cadeias. A resposta é breve e afirmativa, conforme a teoria que o cativo do corpo não impedia a liberdade da alma. Esta dúvida breve mostra melhor que um texto longo os assuntos de consciência postos pela escravidão e o consenso geral.

Outra dúvida, dessa vez sobre a eucaristia, interessa-nos por pensar índios e africanos juntos e, ao mesmo tempo, separados.

Dúvida 21:

Acerca de se dar o santissimo sacramento a *Indios e Indias* parece (salvo meliori iudicio & obedientia) que senão havia de dar

o 1º porque não são capazes de fazerem differença de aquelle comer divino espiritual do comer corporal, porque inda que o saibão tambem o sabera o papagayo, se matinarem com elle, mas parece que não no alcanção nem entendem.

O 2º parece que o tomão mais por novidade que por devoção nem reverencia que a isso tenham

O 3º porque sam inconstantissimos, e mais se regem por temor que amor, e acabado de os largar perdem tudo e tornão a seus costumes ferinos.

O 4º porque todos, ou quasi todos os homens se escandalizão disto, e dizem que os padres os não conhecem, e que se enganão com elles.

O 5º porque os *de Guiné* são de melhor juizo e entendimento, e os prelados não lhão por ser gente que se embebedão, e andão amancebados.

Resposta: se el confessor halla que son capazes de recibir al santissimo sacramento *los Indios de la tierra y de Guine* ay obligacion de mandar se lo recibir como se fuessen hombres blancos.

Essa dúvida levanta a questão da capacidade dos índios de receber este sacramento reservado, também na Europa, aos que realmente viviam de um modo cristão. A opinião dos missionários era não dar a eucaristia aos índios: por várias razões ligadas tanto à suposta impossibilidade de os índios compreenderem o significado desta ingestão

24 Biblioteca Pública de Évora, CXVI/1-33, fol. 159-162v - *Algumas duvidas que se offerecem nas missões*, grifo nosso.

sagrada como à rejeição dos portugueses de verem os índios receberem este sacramento. Diz-se também nesta dúvida que os africanos seriam muito mais capazes do que os índios de compreender o significado da Eucaristia.

A esses argumentos, o teólogo responde que todas as pessoas da colônia, qual seja a sua origem ou cor, podem comungar. Aqui é formulado nas categorias da colônia brasileira “Índios da terra, da Guiné, homens brancos” o ideal de universalismo cristão, tal qual está expresso na *Carta de São Paulo aos Gálatas* (Gal. 3, 27-28) ou na Bula de 1537 de Paul III.²⁵

Esta dúvida revela também as divisões desta sociedade colonial, uma divisão em três grupos étnicos: os índios, os africanos e os homens brancos; divisão em dois grupos religiosos: os cristãos velhos e os neófitos, cuja capacidade na religião cristã suscita questões. O mundo dos brancos está também dividido: os colonos e jesuítas não têm a mesma opinião; também dentro da Igreja, os missionários e o professor de teologia não concordam sobre a real capacidade destes neófitos para ter acesso a todos os sacramentos. No Brasil, é bastante frequente a ideia que os da Guiné são mais capazes da religião cristã que os índios. Assim, os eclesiásticos comparam e pensam esses novos cristãos, índios e africanos juntos, enquanto discernem as diferenças.

Índios e negros cristãos na sociedade católica

Gostaríamos agora de adotar um novo ponto de vista sobre esta cristandade brasileira, precisamente o dos indígenas e dos africanos, como os documentos por vezes permitem discernir. Para esses homens que ocupavam posições subalternas na sociedade colonial, o que significava o fato de serem cristãos e que tipo de relações eles tinham com a Igreja? É difícil responder a esse questionamento porque as respostas são várias, e os trabalhos universitários se multiplicam hoje em dia sobre os “índios cristãos” (Almir Diniz) e sobre os “devotos negros” (Mariza Soares de Carvalho ou Anderson de Oliveira Machado).²⁶ A familiaridade com fontes de diferentes origens permite refletir sobre essas relações a partir de vários exemplos. Para os historiadores, a questão não consiste tanto em multiplicar os exemplos *ad infinitum*, mas em mudar o olhar sobre os ameríndios ou pessoas de origem africana que viveram na sociedade colonial, a fim de percebê-los como cristãos.

Há documentos que mostram a capacidade de agir dos subalternos como cristãos. Descobrimos no Arquivo da Propaganda Fide uma petição escrita em nome dos

25 Metzler, *America Pontificia*.

26 Mariza de Carvalho Soares, *Devotos de cor, Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; Anderson José Machado de Oliveira, *Devoção negra santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2008; Almir Diniz de Carvalho Junior, *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: editora CRV, 2017. Luís Rafael Araújo Corrêa, *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição*. Rio de Janeiro: Paco Editorial, 2018.

escravos da Bahia, homens e mulheres, dirigida ao papa em Roma, descrevendo suas dificuldades para se casarem livremente, as medidas repressivas de seus senhores para impedi-los de se casarem e solicitando a excomunhão de seus senhores, único remédio eficaz diante desses abusos.

Os escravos africanos [servi Aethiopes] da Bahia, de ambos os sexos, queixam-se aqui e acolá que seus senhores, por meio de golpes e de ameaças, os proíbem a que contraíam matrimônio, sendo então forçados, contra sua vontade, ao celibato. Este abuso não invadiu apenas a Bahia, mas espalhou-se por todo o Brasil, causando muitos danos às almas. Por maior e mais frequente que sejam as ocasiões do pecado da carne oferecidas aos desgraçados, ela não deve ser exagerada. Esta dificuldade maior faz com que aqueles que são proibidos à força a não se casarem, dirijam-se naturalmente a amancebamentos duráveis nos quais miseravelmente envelhecem, mesmo tendo concebido muitos filhos. Alguns [senhores] proíbem que o escravo se case com uma mulher livre e para tanto alegam que um escravo não tem necessidade de uma mulher, e que os filhos seguiriam a mãe e seriam livres, o que [os senhores] aceitam com muita dificuldade. Outros [senhores] preferem ter em suas casas dois escravos que durante anos levam uma vida vergonhosa do que lhes permitir a que contraíam núpcias livremente, pois caso a ocasião se apresente, eles poderão vender um guardando o outro.

[Os Escravos] suplicam veementemente ao Santíssimo Senhor Papa para que queira dirigir os olhos com solicitude em direção a este desgraçado pequeno rebanho, que queira aplicar um remédio oportuno a tais sofrimentos. Não haverá remédio mais eficiente que um documento enviado ao Brasil por Sua Santidade. Para que de agora em diante um senhor não possa impedir um escravo de contrair legítimas núpcias adicionando uma excomunhão reservada a Sua Santidade cuja fulminação é a única esperança para amedrontar os senhores.²⁷

Junto a este documento sem data, conservado nos arquivos da Propaganda Fide, há uma carta de um jesuíta italiano, o padre Brandolini, explicitando as circunstâncias desta petição excepcional, escrita em Salvador da Bahia, em novembro de 1708.²⁸ Este

27 APF, SC I (1649-1713) *America Meridionale*, doc 163, fl. 466r-470v. Sobre essa petição dos escravos, ver Charlotte de Castelneau-L'Estoile, O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: Bruno Feitler; Evergton Sales Souza, *A Igreja no Brasil colônia: normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. Unifesp: São Paulo, 2011. p. 355-395. E Charlotte de Castelneau-L'Estoile, "La liberté du sacrement: droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial". *Annales: histoire, sciences sociales*, Paris, n. 6, p. 1349-1383, nov./déc. 2010.

28 O documento mencionado, do qual existem duas cópias, está arquivado com uma carta em italiano, em mau estado de conservação, escrita por um jesuíta, o padre Antonio de Brandolini, endereçada ao secretário de

texto revela quanto a cidade de Bahia do início do século XVIII é uma cidade conectada às quatro partes do mundo. Conectada com a Europa: Portugal, mas também em conexão direta com Roma graças a um padre italiano de passagem e devido ao fato que, apesar do padroado, há uma ligação direta entre um arcebispo, como é o caso da Bahia, e o bispo de Roma, centro da Igreja Católica. A cidade é conectada também com a Ásia: aquele padre jesuíta estava indo para a Índia e lá teve uma longa carreira, notadamente enquanto especialista dos ritos malabares.²⁹ De fato, Salvador da Bahia é um porto/escala na Carreira da Índia. Obviamente, a cidade é conectada com a África, designada aqui como lugar de origem desses escravos denominados *aethiopi*, originários da *Aethiopia*, termo bíblico que designa a África Negra. Enfim, conectada ou ligada com o resto da América portuguesa. Os escravos da Bahia falam de estender sua demanda aos de todo o Brasil, como se fossem seus porta-vozes. Percebe-se a ideia de capital da colônia neste texto.

O memorial, sobretudo, coloca em cena, de modo espetacular, o pertencimento à cristandade dessas mulheres e desses homens escravos originários da África, que ousam se dirigir ao seu pai espiritual. Mostra a capacidade de ação dos subalternos, sua *agency*. No momento em que as primeiras constituições sinodais da América portuguesa acabavam de ser escritas e se encontravam em vias de serem promulgadas,³⁰ esses escravos tentavam fazer com que o papa interviesse com a temerosa arma da excomunhão, a fim de pressionar seus senhores a deixarem-nos casar com a pessoa de sua escolha sem necessidade de sua autorização. Tratava-se de princípio reconhecido no direito canônico, mas cuja aplicação, na prática, poderia revelar-se bastante delicada. Este documento nos lembra da importância desses africanos cristãos como atores, apesar de sua posição de dominados, no Brasil e na Bahia colonial.

A mediação do padre jesuíta italiano nesse documento é, evidentemente, importante. Se ele não é forçosamente o principal instigador, é, sem dúvida, seu principal redator, pois a petição está escrita em latim, além de ser o seu expedidor. É ele quem conhece os circuitos – jesuítas e da Cúria – necessários para que uma carta escrita em Salvador da Bahia chegue até Roma e ali possa vir às mãos dos próximos do pontífice. Segundo o jesuíta Brandolini, o memorial é de autoria de uma irmandade de negros, uma *confraternité dei neri*. Poder-se-ia tratar da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Salvador, cujo compromisso foi aprovado oficialmente pela

Estado, o cardeal Fabrizio Paolucci, e datada da Bahia, do dia 14 de novembro de 1708.

29 Sobre Brandolini na Índia, ver Augustin et Aloïs de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus [...]*. Liège: impr. de L. Grandmont-Donders, 1861, v. 6, p. 59.

30 Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições primeiras do arcebispo da Bahia*, estudo introdutório e edição Bruno Feitler; Evergton Sales Souza. São Paulo: Edusp, 2010; e Bruno Feitler; Evergton Sales Souza, *A Igreja no Brasil colônia: normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Unifesp, 2011.

Coroa Portuguesa em 1686.³¹ A irmandade do Rosário dos Pretos está presente no início do século XVIII em seis diferentes igrejas de Salvador, no interior das quais ela possui altares. É uma irmandade “liberal” aberta aos homens e mulheres, aos negros e aos mulatos, aos escravos e aos homens livres, aos africanos e aos crioulos. Há igualmente brancos, mas cujo papel é limitado. Os membros da irmandade pagam uma taxa de entrada e uma contribuição anual e, em troca, recebem o direito a funerais cristãos e a determinados auxílios e participam de uma vida religiosa comum – comunhão e confissão uma vez por mês, celebração de orações aos sábados e domingos e grande festa anual. Podemos pensar que os escravos africanos do memorial se consideravam eles mesmos plenamente como cristãos e assim reivindicavam seus direitos.

A chamada ao papa por uma irmandade de negros da Bahia em 1708 é um encaminhamento audacioso, mas que tem antecedentes. Em julho de 1686, mesmo ano da aprovação pela Coroa do compromisso da Irmandade do Rosário de Salvador, o negro liberto Paschoal Dias recebeu autorização do arcebispo da Bahia, o franciscano D. Frei João da Madre de Deus (1683-1686) para ir a Roma como representante de seis irmandades negras de Salvador, a fim de apresentar uma petição sobre o lamentável estado no qual se encontravam os escravos negros do Brasil.³² Sabe-se que Paschoal Dias chegou a Roma com o título de

delegado e procurador dos negros da Mesa dos Negros de Nossa Senhora do Rosário da confraria de Nossa Senhora do Desterro; da Confraria da Nossa Senhora do Rosário da Igreja de S. Pedro dos Pretos; da Confraria da Nossa Senhora do Rosário da Igreja da Nossa Senhora da Conceição; de duas confrarias que estão em Sam Benedito, da confraria da Nossa Senhora do Rosário da Catedral.

Essa embaixada remete à imagem de um mundo escravo organizado, que se apropriou plenamente dos valores cristãos e que tinha consciência da existência de uma comunidade negra.

Ser cristão significava em algumas ocasiões ter direitos, mas significava também muitas obrigações. Se os índios como neófitos foram preservados das perseguições do Tribunal da Inquisição durante os primeiros tempos não era o caso dos africanos.

31 Sobre as irmandades de homens negros no Brasil, ver Anthony John R. Russell-Wood, “Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior”, *The Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 54, n. 4, p. 567-602, nov. 1974. Lucilene Reginaldo, *Os rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

32 Arlindo Rubert, *A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica*. Santa Maria, RS: Livraria Pallotti, 1981, v. 2, ver a Apresentação, p. 307-308 e o documento no Apêndice D (“Memorial em Defesa dos Escravos do Ano 1686”), p. 380-382.

Assim, uma negra chamada Páscoa, do gentio da Guiné, foi acusada do crime de bigamia e presa em agosto de 1700, em Salvador da Bahia, e colocada num barco com destinação a Lisboa. Essa preta, forra e com 40 anos naquele momento, nasceu em Angola de pais escravos. Foi casada em Massangano com um escravo de outro senhor, chamado Aleixo, do qual teve filho. Por volta de 1686, foi mandada pelo seu senhor para Salvador, onde se tornou escrava do tabelião público Francisco Alvares Távora e se casou de novo com Pedro, escravo do mesmo senhor.

Para a Igreja, este comportamento configura um crime de bigamia contra o sacramento do matrimônio, porque Páscoa se casou duas vezes *in facie Ecclesiae*. A Bula de Gregório XIII de 1585 sobre o casamento dos escravos convertidos não podia aplicar-se para desfazer um matrimônio cristão, só podia desfazer matrimônios de infiéis. A negra Páscoa foi denunciada em 1694 por dois homens oriundos de Angola, que, passando pela Bahia, reconheceram-na. A denúncia foi para Lisboa, onde os inquisidores ordenaram uma investigação ao reitor do colégio jesuíta de Luanda, que devia ir até Massangano para verificar se o primeiro matrimônio aconteceu *in facie Ecclesiae* e se o primeiro marido era ainda vivo. Quantos acontecimentos e quantas distâncias!

Sete anos depois da primeira denúncia e 15 anos depois de ter deixado Angola, Páscoa – agora forra – é levada presa para Lisboa. O capitão do navio que a leva dá uma descrição física: “de olhos grandes não muito alta e cheia de corpo com alguns sinais artificiosos”. Menos de três meses depois, Páscoa está nos cárceres da Inquisição de Lisboa. Em seguida, foi julgada sendo condenada à abjuração de leve e ao degredo por três anos em Castro Marim. A vida de Páscoa desenvolve-se numa escala atlântica: Massangano-Luanda, Bahia, Lisboa. Nessa rede de relações, a cidade de Salvador tem um papel de lugar de encontro desses mundos, especialmente sendo a sede do arcebispado do qual depende a Diocese de Angola e Congo e recebendo todo ano novos escravos da África.

O processo da forra Páscoa Vieira mostra que ela tem um estatuto de cristã que impõe obrigações e a torna vulnerável à justiça inquisitorial. Durante o processo inquisitorial, apenas ela é considerada como responsável pelo crime de bigamia e não seus senhores que a moveram entre os dois lados do Atlântico, separando-a do primeiro marido.³³

As declarações de Páscoa aos juízes estão repletas de detalhes interessantes sobre como uma mulher africana percebe a cidade da Bahia. Foi na Bahia que ela recebeu uma educação cristã completa até o sacramento da confirmação e com confissões anuais. Durante seus anos em Massangano, ela diz não ter entendido a língua portuguesa nem a doutrina cristã. Eis um extrato de sua confissão perante os juízes:

33 Sobre Páscoa, ver Castelnau-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris*

E que é crismada e o foi na Bahia de Todos os Santos pelo Arcebispo do dito Estado chamado Dom Frei Manoel Pinheiro de Souto Maior. E que tanto que chegou aos anos da descrição ia às igrejas ouvia missa e se confessava e comungava e fazia as mais obras de Cristã.³⁴

Mais tarde, durante um interrogatório, ela esclareceu melhor a diferença entre seu cristianismo durante sua vida em Angola e em Salvador:

– Perguntada se quando o Padre Capuchinho casou a ela declarante com Aleixo em Quicundo junto a Massangano de Angola dando um a outro anéis, como diz foi para sinal de que não tivesse nenhum dele por outro marido ou mulher. Se lhe perguntou a ela e ao mais se eram casados, ou se lhe pedisse que não casassem com outrem enquanto fosse vivo o marido ou mulher. – Disse que quando se fez o dito casamento não sabia ela e os mais pretos a língua portuguesa, e só por intérprete lhe disse o Padre a ela, e aos mais pretos que ficavam casados e mandando-lhes fazer o sinal da Cruz lhe deu o anel sem mais outra cousa, nem enquanto esteve em Massangano sabia a doutrina Cristã e somente sabia o sinal da Cruz e na Bahia aprendeu a mais doutrina Cristã.³⁵

O exemplo de Páscoa Vieira nos dá uma melhor compreensão dos escravos urbanos e da sua ligação à vida cristã.

Para concluir nossa reflexão, podemos considerar as trajetórias “ordinárias” destes cristãos africanos ou indígenas a partir duma outra fonte histórica – os processos de banhos de matrimônio de escravos.³⁶ Eles dão exemplos de homens e mulheres, escravos ou forros, índios, pretos e pardos, cristãos que tentavam contrair núpcias legítimas frente à Igreja. Vamos nos concentrar em duas figuras de homens que encarnam diversos modos de ser cristão no Brasil da virada do século XVIII.

Feliciano Fernandes de Mattos, escravo e escrivão de 32 anos, se casou em 1712 no Rio de Janeiro.³⁷ Apresenta-se ao tribunal eclesiástico a fim de obter uma autorização para casar-se com a crioula livre Luiza da Rocha, filha de dois escravos do gentio da Guiné. Tendo que provar que nunca foi casado, conta a sua vida. Nativo de Pernambuco,

34 Castelnu-L'Estoile, *Páscoa Vieira diante da inquisição*, p. 179. A citação é do processo da Inquisição, ANTT PT/TT/TSO-IL/028/10026, fol. 70v-71.

35 Castelnu-L'Estoile, *Páscoa Vieira diante da inquisição*, p. 181. A citação é do processo da Inquisição, ANTT PT/TT/TSO-IL/028/10026, fol 72v-73.

36 Castelnu-L'Estoile, *Un Catholicisme colonial*. Estudei, na última parte deste livro, 75 processos de banhos de matrimônio de escravos presentes na Cúria metropolitana do Rio de Janeiro entre 1678 e 1720.

37 Castelnu-L'Estoile, *Un Catholicisme colonial*, p. 473. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ), Habilitação Matrimonial (HM) 43071, Caixa 2244.

ele frequentou, desde seus oito anos, a escola jesuítica da Bahia. Três antigos colegas de sala estão a testemunhar, sendo todos da mesma idade: um é religioso, sem menção da cor da sua pele; outro é mulato, livre, com ofício de caixeiro; o último é pardo e alfaiate. Assim, apesar da sua condição de escravo, Feliciano Fernandes de Mattos é reconhecido como um homem de talento: a sua posição social é ilustrada já com seu nome e com a beleza da sua assinatura que ele deixou ao final da sua deposição. Sua competência e sua rede de camaradas da escola não o livram da escravidão, sendo um escravo que teve, àquela altura, quatro senhores diferentes, talvez um sinal de seu valor comercial proporcional a seus talentos. Com certeza a alforria fazia parte do seu horizonte, como mostra o casamento com uma mulher livre. A sua educação na escola jesuíta da Bahia mostra que a capital podia ser então um lugar de promoção social e de educação de qualidade para um escravo, mas seu caso permanece obviamente excepcional.

A trajetória do índio Sebastião é mais uma entrada do que uma saída para a escravidão.³⁸ Em 1719, Sebastião Pereira se apresenta no tribunal eclesiástico do Rio de Janeiro. Esse indígena, homem livre, deseja se casar com Isabel, uma cabra, mestiça de índia e negro, escrava do reverendo Francisco de Araújo Tourinho. Essa diferença de condição jurídica não era teoricamente um impedimento ao casamento, mas o casal precisava de uma autorização especial do bispo. O juiz lhe pergunta se foi batizado, Sebastião começa então a contar a vida dele:

[Ele é] Homem do gentio da terra e oriundo que disse ser do sertão da costa do Maranhão Filho de Pay serranos do mesmo sertão aos quais não sabe os nomes por estarem pagãos.

E que de hua conquista que os brancos fizerão naquella costa e sertão o captivarão e trouxerão a povoado onde fora baptizado e como era muito menino não sabe a parochia onde recebeo agua do baptismo mas esta serto de que foi baptizado. E ficou logo na compahia de um frade com o qual se passou as minas e com elle assistio no Ouro Preto, depois se passara pera as do Sabará ja mais homenzinho a tratar de sua vida [...] nas minas de Sabará se agregou a compahia do Padre Francisco de Araujo Tourinho e que era solteiro.

Sua história ilustra os diversos aspectos do Brasil do século XVIII. Sebastião nasceu fora do território colonial, foi cativado numa conquista de brancos e batizado. Assim, o batismo continua ligado à submissão ao mundo dos brancos. Embora tenha vivido sempre na dependência de homens de Igreja, ele é um homem livre. Desde a lei de 1680, a escravidão dos índios foi proibida na colônia. Sebastião atravessou literalmente

38 Castelnu-L'Estoile, *Un Catholicisme colonial*, p. 502. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Habilitação Matrimonial 23503, Cx. 1688

o Brasil de norte a sul: desde o sertão do Maranhão às minas de ouro e agora Rio de Janeiro. Casando-se com uma escrava, Sebastião fica ainda mais na dependência do seu senhor. Assina um termo de seguimento, como todos os homens livres que se casam com escravas, prometendo segui-la onde o senhor mandá-la. O termo afirma também que os filhos dessa união hão de ser escravos, seguindo o princípio da Lei do Ventre Livre. Sebastião é filho de pais “selvagens” e gentios de quem nem conhece o nome, e seus futuros filhos serão pardos e escravos com nomes tão cristãos como o seu.

Temos aqui, na brevidade de uma vida e de três gerações, o processo da colonização e invisibilização dos índios, que passam da liberdade à dependência e que desaparecem nas fontes, misturando-se pelas uniões interétnicas, tornando-se pardos. Apesar de ter entrado na sociedade colonial de maneira violenta e brutal pela “conquista dos brancos”, Sebastião não parece viver só na coerção. Aparentemente, foi ele que decidiu casar-se com a escrava Isabel. A dependência pode ser escolhida, implicando também formas de seguro e proteção. O seu itinerário do Maranhão até o Rio de Janeiro passando pelo interior revela também os novos fluxos dos quais a cidade da Bahia estava excluída. Finalmente a mudança de capital em 1763 confirmará essa nova realidade. A trajetória do índio Sebastião é como uma história condensada do Brasil do século XVIII.

Assim a Igreja teve um papel fundamental na construção da América portuguesa e de sua capital, Salvador de Bahia. Reconhecido por Roma como uma cristandade local sob o nome de Brasil, este mundo é percebido como um lugar de portugueses, negros e índios. Este mundo violento e baseado na escravidão e na conquista torna-se, porém, uma sociedade. A Igreja teve uma política de evangelização com essas mulheres e homens. Tentou incorporar esses negros e índios nessa sociedade como pessoas dominadas, mas fazendo deles cristãos. Os atores subalternos não foram passivos, tiveram estratégias de adaptação e de incorporação a essa sociedade, utilizando a religião cristã como vetor de integração social. A Igreja joga também um papel opressivo nas vidas desses cristãos, como bem revela a história da bigama Páscoa, vítima do poder de controle e de castigo da Inquisição. Levando em conta o diálogo com Roma, as estratégias da igreja local e a capacidade de agir dos devotos de cor e dos indígenas cristãos, uma história de catolicismo colonial pode ser proposta. A cidade de Bahia joga um papel central como metrópole, isto é, como capital religiosa dessa cristandade peculiar chamada Brasil.

Referências

ANCHIETA, José de. *Arte de Grammatica da língua mais usada na costa do Brasil feita pelo P. Joseph de Anchieta Theologo & Provincial que foy da Companhia de Iesu nas partes do Brasil*. Coimbra: Antonio de Mariz, 1595.

- BACKER, Augustin et Aloïs de. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus [...]*. Liège: impr. de L. Grandmont-Donders, 1861. v. 6.
- BONVINI, Emilio. Revisiter, trois siècles après, Arte da lingua de Angola de Pedro Dias S.J. (1697), Première Grammaire du Kimbundu. In: PETER, Margarida; BELINE, Ronald (ed.). *Exploring the African Language Connection in the Americas: Proceedings of the Special World Congress of African Linguistics*. São Paulo: Humanitas, 2009. p. 15-45.
- BROGGIO, Paolo; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; PIZZORUSSO, Giovanni. Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les *dubia circa sacramenta*. *Mélanges de l'Ecole Française de Rome Italie-Méditerranée*, Paris, t. 121, n. 1, p. 5-217, 2009.
- BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom*. Oxford: Blackwell, 2003.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. En raison des Conquêtes, de la Religion et du Commerce: l'invention de la langue générale dans le Brésil du XVIe siècle. *Mélanges de la Casa Velazquez*, Paris, v. 45, n. 1, p. 77-98, 2015.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: FEITLER, Bruno; SALES SOUZA, Evergton. *A Igreja no Brasil colônia: normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Unifesp, 2011 p. 355-395.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Un Catholicisme colonial: le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil XVI-XVIIIe siècle*. Paris: PUF, 2019.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Páscoa et ses deux maris: une esclave entre Angola, Brésil et Portugal XVII-XVIIIe*. Paris: PUF, 2019.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Páscoa Vieira diante da inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal séc. XVII*. Tradução de Lígia Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Páscoa e seus dois maridos: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal*. Lisboa: Edições ASA, 2022.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. La liberté du sacrement: droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial. *Annales: histoire, sciences sociales*, Paris, n. 6, p. 1349-1383, nov./déc. 2010.
- CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição*. Rio de Janeiro: Paco Editorial, 2018.
- DIAS, Pedro. *Arte da língua de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

FEITLER, Bruno; SALES SOUZA, E. *A Igreja no Brasil colônia: normas e práticas no tempo do arcebispo d. Sebastião Monteiro da Vide*. São Paulo: Unifesp, 2011.

FREZIER, Amédée François. *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chily et du Perou, fait pendant les années 1712, 1713 et 1714, dédiées à S.A.R. monseigneur le duc d'Orléans, regent du royaume*. Par M. Frezier, ingénieur ordinaire du Roy. Ouvrage enrichi de quantité de planches en taille-douce. Paris: Jean-Geoffroy Nyon, Etienne Ganeau, Jacque Quillau, 1716. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1520514p>. Acesso em: 18 jul. 2022.

FREZIER, Amédée François. Plan de la ville de St Salvador capitale du Brésil scituée dans la Baye de tous les Saints par 12 d 45J de latitude australe / Frézier, 1716. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b859671of>. Acesso em: 18 jul. 2022.

INGOLI, Francesco. *Relazione delle Quattro Parti del Mondo: a cura di Fabio Tosi*. Roma: Urbaniana University Press, 1999.

MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989. Disponível em: <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=37248>. Acesso em: 18 jul. 2022.

METZLER, Josef. *America Pontificia primi sæculi evangelizationis 1493-1592*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991.

NANTES, Bernard de. *Katecismo da lingua kariris acrescentado de varias praticas doutrinaes, & moraes, adaptadas ao genio & capacidade dos Indios do Brasil, pelo padre Bernardo de Nantes capuchinho, Pregador, & Missionario Apostolico; offerecido ao muy alto e muy poderoso rey de Portugal Dom João V S. N. que Deos guarde*. Lisboa: na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor da Sua Magestade, 1709.

NANTES, Martin de. *Relation succinte et Sincère de la mission du père Martin de Nantes, prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil parmy les Indiens Cariris*. Quimper: chez Jean Perier, Imprimerie du Roy, du clergé et du collège, 1706.

NANTES, Martin de. *Relação de uma missão no rio São Francisco*. Tradução de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2008.

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2006.

PIZZORUSSO, Giovanni. *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo: la Congregazione Pontificia di Propaganda Fide*. Viterbo: Edizioni Sette Citá, 2018.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica*. Santa Maria, RS: Livraria Palloti, 1981. v. 2.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior. *The Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 54, n. 4, p. 567-602, nov. 1974.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos de cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler & Evergton Sales Souza. São Paulo: Edusp, 2010.

ZERON, Carlos A. de M. R. *Ligne de foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise*. Paris: Honoré Champion, 2009.

ZWARTJES, Otto. *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2011.