

to desta carta e da ilegitimidade. E o nuncio referiu este arrazoado a Abreu Pereira³⁰.

O bispo optou pela autenticidade do certificado.

Recebendo Rodrigues Brito, este tornara-se seu súdito, e por conseguinte, independente do prelado de origem quanto às demissões; quanto às testemunhas do ex superior, abonava-o uma certa declaração da Congregação do Concílio³¹, interpretando do Tridentino; Abreu Pereira podia agradecer o secularizado com a dispensa de irregularidade e com o atestado de viagem, em virtude das decenais. Donde, também, nenhuma dúvida sobre a legitimidade e canonicidade da ordenação.

3.2.2. Denúncias enviadas ao Vaticano

Inconvicto pela débil argumentação, o nuncio preferiu não repisar. Seria excitar uma celeuma prejudicial. Quando se reataram as comunicações com Roma, deu parte das excessivas condescendências do prelado paulista à Secretaria de Estado, relatando o mal delas re-

sultantes: aumentaram os sacerdotes indignos; os da diocese de Mariana, rechassados pelo bispo de origem; os que alcançaram demissões para sair de São Paulo, ficam suspensos de ordens ou continuam usando-as ilicitamente, Abreu Pereira também consentira numa intervenção danosa à Igreja que lhe fora sugerida pelo Governo e na indevida declaração de duas profissões religiosas. Não demoviam a sua indulgência os avisos e protestos do nuncio, que sem valer-se do indecoroso recurso à Coroa contra o bispo, esperava da Santa Sé uma disposição oportuna, tanto mais difícil quanto era grande a reputação do prelado, adquirida pela bondade e pela deferência para com o nuncio³².

Esperamos que este artigo seja mais um despertar de interesses para que possamos nos debruçar e interpretar as fontes para a História da Igreja em São Paulo, tornando-a mais conhecida, para que seja mais amada.

Pc. Ney de Souza
End. Via Aurélia, 527
00165 Roma - Itália

30. Cf. LÔWY, Michaël, "La théologie de la liberation et la modernité", in COLIN, Pierre e alii, *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1993, p. 75-89.

31. PUEL, Hugues, "Les enjeux éthiques de l'économie", in LUNEAU, René et alii, *Le rêve de Compostelle, vers la restauration d'une Europe Chrétienne*, Paris, Centurion, 1989, p. 335.

32. ELIZONDO, Virgil & BOFF, Leonardo, op. cit., p. 7(735) - 8(736).

BLOCO III

HISTÓRIA DA IGREJA

OS PRIMÓRDIOS DA EVANGELIZAÇÃO EM ITAPARICA E NO VALE DO JAGUARIBE

Francisco Eduardo Gomes Siqueira

Se quisermos entender bem o catolicismo vivenciado pelo povo predominantemente negro ao sul da Ilha e Itaparica, precisamos fazer um recuo histórico aos primórdios da evangelização que ali se efetuou. Esse recuo nós o empreendemos com base em documentos legados pelos filhos de Santo Inácio de Loyola, especialmente em seus relatórios (cartas anuais), cartas e sermões. Desta forma podemos detectar o conteúdo de sua catequese, o método de evangelização dos nativos e dos africanos, os instrumentos de que se serviram em seus esforços missionários, os empecilhos ou dificuldades que encontraram, quer junto aos índios, aos negros, aos colonos portugueses, quer mesmo junto ao clero secular. Com recurso também a outras fontes, como por exemplo os relatos de Gabriel Soares de Souza, procuramos esboçar a expansão da

ação missionária dos jesuítas pelo vale do Rio Jaguaribe, ainda no século XVI.

A missão dos Jesuítas teve um peso inestimável na formação do catolicismo, na Ilha de Itaparica e na Bacia do Jaguaribe. Outros referenciais, porém, interferiram no processo. Por isto lembramos, neste trabalho, a resistência dos indígenas, mormente os tupinambás, a importância do elemento negro que proveio de duas vertentes principais: a nagô e a bantu. Destacamos o contexto de colonização e o sistema escravagista que deu sustentação ao projeto dos portugueses.

Missão e colonização ocorreram concomitantemente, porém, nem sempre pacificamente. Por isto, neste artigo, mostramos que, às vezes, a evangelização serviu como cimento ideológico da colonização; às vezes, gerou protesto contra a

escravidão, por exemplo; e, às vezes, suscitou angústias e reações inconclusas, que não passaram de indecisões entre a lógica do universalismo cristão e a lógica do particularismo mercantilista portugueses.

1- A APROXIMAÇÃO DOS JESUÍTAS AOS TUPINAMBÁS DE ITAPARICA

Na entrada da Bahia de Todos os Santos, encontra-se a Ilha de Itaparica, com seus aproximados 255 Km². O Norte da Ilha aponta para a Foz do Rio Paraguaçu e para algumas ilhas, que compõem o Arquipélago do interior da baía. Do Nordeste pode-se apreciar a orla interiorana da cidade de São Salvador e vislumbrar a “cidade baixa” e a “cidade alta”. Essa parte da ilha, atualmente, liga-se a Salvador por dois sistemas de transporte marítimo. Um é o Ferry Boat que parte do Bom Despacho, na Ilha, e atraca em São Joaquim, em Salvador. O outro é o sistema de lanchas de Mar Grande, que atraca no cais da CNBB (Companhia de Navegação Baiana), próximo do Mercado Modelo.

O Leste abre-se, com suas belas praias, ao banho azul do Oceano Atlântico. O Sul da ilha defronta-se com a barra do Rio Jaguaripe. No Sudoeste, encontra-

se a Ponte João das Botas, conhecida como Ponte do Funil, que liga a ilha ao continente. O Oeste é matizado pelos manguezais da contra-costa. Nesse lado da ilha, encontram-se referenciais antigos e novos, que revelam a interferência dos primeiros colonizadores e dos neo-colonizadores. No Os-sudoeste, Itaparica acha-se ligada à ilha de Mtarandiba, onde a Dow Chemical extrai o salgema. No Oés-noroeste, podem ser contempladas as ruínas de um engenho de açúcar, conhecido, hoje, por engenho dos Burgos, localizado próximo da Ilha das Canas.

Foi pelo Oeste, ao abrigo dos ventos, que os jesuítas incursionaram para ajuntar os índios tupinambás e “aparelhá-los” para a fundação do povoado de Santa Cruz de Itaparica.

Nas cartas dos jesuítas, podem-se perceber os passos dos colonizadores portugueses aos ilhéus tupinambás de Itaparica. Pe. Manuel da Nóbrega, em 1559, em duas cartas, faz referências a Itaparica como um lugar já preparado para que ali se funde uma casa jesuítica. A escassez de padres, porém, não lhes possibilitava efetivar esse projeto. Diz Nóbrega a Tomé de Sousa:

“Somos poucos e não podemos suprir a muyta messe que há, e por esta causa não entendemos em Apace e Cirigype, e na Ylha de

Taparica, e no Paraguaçu, nos quais há já aparelho pera se tratar com eles se tivesse padres”¹.

O projeto de colonização era por demais violento e devastador. Na proximidade de Itaparica, no Vale do Paraguaçu, praticavam-se tremendas atrocidades contra os nativos. O próprio governador Mém de Sá, escrevendo à corte de Portugal, dizia que montou uma expedição bélica contra os índios do Paraguaçu, contando com 300 homens brancos e 2000 “índios de pases”. Na oportunidade, foram destruídas “cento e trinta e tantas aldeias”². Foram queimadas suas casas e despeitos seus mantimentos³.

Os índios de Itaparica, diante dos terrores impostos aos vizinhos, dispuseram-se a ficar bem com os cristãos e até se obrigaram a pagar aos colonizadores o mesmo tributo que pesava sobre os índios de Paraguaçu.

Amainada a resistência dos índios pelo processo de “sujeição dos gentios”, os jesuítas fundaram a aldeia de Santa Cruz, na quaresma

de 1561. Foram quatro os jesuítas que iniciaram o aldeamento da Ilha de Itaparica: Pe. Antônio Perez, Pe. Luís Rodriguez, Ir. Paulo Rodriguez (que servia de língua) e o Ir. Manuel de Andrade⁴.

O ano de 1561 foi assaz significativo para a história de Itaparica. Além da fundação da aldeia de Santa Cruz, com a edificação de sua igreja, outras duas ocorrências ganharam grande destaque: primeiramente, a primeira visita do provincial Pe. Luiz da Gran, por ocasião da “Invenção da Cruz” (3 de maio), quando foram batizados 173 gentios. Mais destaque ainda se verificou na festa da “Exaltação da Santa Cruz” (14 de setembro). Fizeram-se presentes ao evento o bispo da Baía D. Pedro Leitão, o Pe. Provincial Luiz da Gran, o Ouvidor Geral Brás Fragoso.

Nesse ano de 1561, a Exaltação da Santa Cruz tornou-se uma festa singular na ilha. Pela descrição do Pe. Leonardo do Vale nota-se que foi uma festa de grande pompa com múltiplas celebrações:

1. Manoel da NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, In: Serafim LEITE, *Monumenta brasiliae*, T. III, p. 88.
2. Cf. Serafim LEITE, *Monumenta brasiliae*, em nota de rodapé, comentando a carta de Pe. Francisco Pires ao Pe. Miguel de Torres, p. 158.
3. Cf. Francisco PIRES, Carta ao Pe. Miguel de Torres Baía, 2 de outubro de 1559, In: Serafim Leite, op. cit., p. 158.
4. Cf. Antônio BLAZQUEZ, Carta ao Pe. Diego Laynes, Baía, 1º de setembro de 1561, In: Serafim LEITE, *Monumenta brasiliae*, T. III, p. 406-407.

1. Confissão dos índios. Confessaram-se jovens e adultos que iam batizar-se como também os que iam casar-se.

2. Conserto de casamento: “foram feitos 79 casais em lei de graça”.

3. Batismo: “foram regenerados ao cristianismo 530 índios”.

4. A missa: pontificada pelo bispo, que foi acolitado por um diácono e um sub-diácono e assistido por mais quatro padres. As vestes sacras eram deslumbrantes e os cânticos foram acompanhados de órgão.

5. A procissão: tinha duas cruces: uma dourada pertencente aos jesuítas e outra de prata, grande e formosa, da Sé... O bispo caminhou sob o pálio, acompanhado dos padres. Os índios, com seus maracás, ornados de penas, participavam com seus cantares e danças, passeando na aldeia que tinha uma rua comprida e formosa.

6. Não faltou a catequese, dada pelo bispo.

Tudo ocorreu em um contexto de acolhimento cordial, alegre e generoso por parte dos índios, que ficaram encantados com tanta novidade e sentiram saudade, quando se foram o bispo, o provincial e suas comitivas...⁵.

5. Cf. Leonardo do VALE, Carta a Diego Laynes, Baía, 23 de setembro de 1561, In: Serafim LEITE, op. cit., p. 443-448.

6. BLAZQUEZ, Ibid., p. 426.

2. O CONTEÚDO CATEQUÉTICO-PASTORAL DO PROJETO MISSIONÁRIO DOS JESUÍTAS

Os missionários tinham um projeto de evangelização cujo conteúdo catequético-pastoral pode ser, em grande parte, perscrutado, “assuntando-se” a carta do Pe. Antônio Blazquez ao Pe. Diego Laynes, escrita na Bahia, em 1º de setembro de 1561.

Os jesuítas estavam profundamente empenhados na implantação da Igreja em nossas terras. Isto implicava, por um lado, em um trabalho de confirmação dos brancos na sua fé. Por outro lado, incidia na conversão dos gentios.

Segundo Blazquez, a conversão dos gentios se dava mediante inúmeras práticas teológico-pastorais, das quais destacamos as seguintes:

1º - A doutrinação

Na conversão do gentio é mister “predicar y convocar a la doctrina”⁶. Para este fim o Pe. Luiz da Gran, provincial Jesuíta, ordenou e compôs a “Suma da Fé”, que foi traduzida na língua

brasílica em forma de diálogo, “para perguntando y respondiendo con maior facilidad se la quedasse en la cabeza”⁷.

Nesse catecismo em forma de diálogo, ensinava-se aos gentios alguns mistérios da religião trazida pelos portugueses como: Santíssima Trindade; criação do mundo; primeiros pais; encarnação e redenção; paixão, morte e ressurreição do Filho de Deus; os novíssimos do homem; a Igreja Católica; os sacramentos...⁸.

O intuito da doutrinação era “ensinar o verdadeiro caminho”, para que os índios “deixassem seus costumes”, “aborrecessem os vícios de seus antepassados”, “suas vaidades”, as “borralias e os enganos do demônio”...⁹.

2º - A sacramentalização

A doutrinação era seguida por uma sacramentalização. O batismo era indispensável como “caminho para ir ao céu e conquistar a vida eterna”. O “casamento na lei da graça” era o recurso principal para combater a poligamia¹⁰. A confis-

são tinha a finalidade de levar o índio a abandonar a vida passada, retratar-se e aderir ao caminho da verdadeira religião¹¹.

3º - A oração a modo dos europeus

A oração está muito ligada ao método de catequese. Os índios eram levados a rezar ao modo e segundo a disciplina dos missionários. Diz Serafin Leite que, em todas as aldeias fundadas por Nóbrega ou que ele ordenou fundar, salvo poucas variantes, havia um método de catequese tal como estava estruturado na aldeia de São Paulo (hoje, Brotas), a uma légua da cidade da Bahia, que priorizava a doutrinação de meninos e meninas¹². Estes recebiam escola todas as tardes...

“Depois da escola há doutrina geral para toda gente e acabasse com Salve cantada pelos meninos e as Ave-Marias. Depois, uma hora de noite, se tange o sino e os meninos tem cuidado de ensinarem ha doutrina a seus pais e mais velhos e velhos, os quais não po-

7. Cf. Ibid., p.401.

8. Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, T. II, p. 27.

9. Cf. BLAZQUEZ, op. cit., p. 426-427.

10. Cf. Ibid., p. 419-421.

11. Cf. Leonardo do VALE, op. cit., p. 444 e cf. BLAZQUEZ, op. cit., p. 405.

12. Cf. Serafim LEITE, *Monumenta brasilica*, T. III, p. 52, fazendo comentário de rodapé à carta de Pe. Nóbrega ao Pe. Miguel de Torres, Baía, 5 de julho de 1559.

dem tantas vezes ir hã Igreja, e hé grande consideração ouvir por todas as casas louvar-se Nosso Senhor e dar-se glória ao nome de Jesus”¹³.

Além dessa disciplina cotidiana da oração, os índios foram introduzidos ao costume da missa dominical e dos dias santos¹⁴. Os jesuítas iniciaram-nos também na devoção do rosário¹⁵, na observância dos tempos litúrgicos, especialmente, quaresma e semana santa, na veneração da cruz, na procissão de Corpus Christi e outras procissões, na devoção ao Espírito Santo, no respeito a Deus Pai Castigador e a tantas outras devoções próprias do catolicismo tradicional português...

3 - O MÉTODO DE EVANGELIZAÇÃO E OS EMPECILHOS

Quando os jesuítas se estabeleceram na aldeia de Santa Cruz de Itaparica, no começo da década de 1560, já tinham sido dados vários passos no processo de colonização... Já se passara o tempo da

convivência relativamente pacífica entre os portugueses e os índios, quando a base do relacionamento era a economia de escambo, ou seja, a troca. Os índios ajudavam os portugueses a extrair o pau-brasil, em troca de bugigangas. Este período durou até 1531.

Em 1532, instalara-se o projeto de povoamento e conquista. O rei de Portugal exportou portugueses para colonizarem as terras “descobertas”. Os índios, de parceiros, tornaram-se obstáculo. Fez-se necessária uma dupla ação: primeiro, limpar a terra através do procedimento de guerra aos gentios; segundo, a redução dos índios a uma submissão serviçal.

Em 1549, chegaram os jesuítas à Bahia. Depararam-se com o impasse: evangelizar, em contexto de servidão, a maioria dos destinatários, os índios.

Na instalação da aldeia de Santa Cruz de Itaparica, os jesuítas já haviam experimentado três métodos de evangelização: primeiro, a evangelização dos índios, em aldeias próximas das vilas dos colonos portugueses; segundo, a evangelização dos índios, através

das visitas às aldeias distantes; terceiro, a evangelização inserida no meio dos índios, longe do convívio com as vilas portuguesas¹⁶.

Por ocasião da fundação da aldeia de Santa Cruz de Itaparica, as missões jesuíticas haviam passado por uma série crise com uma conotação de fracasso, que transparece em “O diálogo sobre a conversão do gentio”, de autoria do Pe. Manuel da Nóbrega, pelos anos de 1556-1557¹⁷.

Para efeito da conversão do gentio Nóbrega desejava:

“Ver o gentio sujeito e metido no jugo da obediência dos christãos para se neles poder ymprimir tudo quanto quiséssemos: porque hé ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Christo, como se fez no Piru e Antilhas”...¹⁸.

Tratava-se, portanto, da evangelização pela força.

O fato de os jesuítas terem apelado para o uso das armas no processo de evangelização insinua que a ação dos missionários se defrontava com inúmeros revezes e obs-

táculos. Estes vieram da parte dos índios, dos colonos e mesmo do clero secular.

Em muitas cartas dos jesuítas, percebe-se a relutância dos índios em abandonarem a poligamia, a antropofagia e outras práticas cultivadas pelos seus ancestrais. Merecem destaque, como símbolos de resistência os feiticeiros e as santidades.

Feiticeiro é um termo polissêmico nas cartas dos jesuítas. Porém, entre os feiticeiros há um elemento comum. Trata-se de pessoas representativas nas comunidades indígenas que faziam oposição ao trabalho dos missionários.

Às vezes, os feiticeiros eram identificados como pajés. Estes, além de presidirem às funções mágico-religiosas, tinham também como atribuições: curar doentes, aconselhar nas guerras contra os adversários e algumas outras. De sorte que os índios se persuadiam de que eles tinham poder sobre a vida e sobre a morte¹⁹. Sob o ponto de vista indígena, os feiticeiros eram lideranças fortes, tidas como

13. NÓBREGA, Carta ao Pe. Miguel de Torres... p. 52.

14. Cf. *Ibid.*, p. 52.

15. Cf. Leonardo do VALE, Cartas aos padres e irmãos de São Roque - Lisboa, Baía, 26 de junho de 1562, In: Serafim LEITE, op. cit., p. 484.

16. Cf. Francisco Eduardo Gomes SIQUEIRA, *A devoção ao Senhor da Vera Cruz*, p. 27-28.

17. NÓBREGA, O diálogo sobre a conversão do gentio, In: Serafim LEITE, Cartas dos primeiros jesuítas de São Paulo, Comissão IV Centenário da Cidade de São Paulo, T. II, doc. 51, p. 317-345.

18. NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, op. cit., p. 72.

19. Cf. Serafim LEITE, Monumenta brasiliae, T. I, p. 18.

santas, cujas orientações eram seguidas cegamente. É o que descrevia o irmão Pedro Correa:

“Ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mando hazer esso hazen”²⁰.

E os feiticeiros, inúmeras vezes, em oposição aos jesuítas, atribuíam às doutrinas destes a causa de tantas doenças e mortes²¹. Incomodavam profundamente aos jesuítas os feiticeiros, que se serviam de um ritual²² ou de uma cerimônia²³, que os índios chamavam de santidade. No ritual ou cerimônia de santidade, os feiticeiros tornavam-se profundamente anti-sistêmicos; adotavam uma postura de profetas visionário, aconselhavam a não trabalhar, prometiam vida longa, promoviam festas, sessões de transe e ritos congêneres²⁴.

O fenômeno de santidade, alguns historiadores asseguram tratar-se de um movimento social, ideologicamente contrário ao processo de co-

lonização desenvolvido pelos colonos e pelos missionários. Este fenômeno da santidade exercia sobre os índios um poder magnetizador, que, por vezes, arrebanhava aldeias inteiras já missionadas²⁵.

Os empecilhos ao processo de evangelização não decorriam apenas das diferenças culturais que existiam entre os missionários e os índios. Não foi só a resistência dos índios, ora pacífica, ora guerreira, que se constitui em entrave à missão. Outros fatores entraram como estorvo, obstaculizando o encaminhamento dos gentios no caminho da “verdadeira religião”.

A carta que Nóbrega escreveu a Tomé de Souza, em 1559, está repleta de censuras ao comportamento dos colonos. Estes tratavam os índios com muita perversidade, ódio, desrespeito e praticavam inúmeras abominações:

“Em todas as capitánias (...) notei que (...) todos offendem a Divina Bondade e mui lhe atiram no rosto porque são contra a chari-

dade, amor de Deus e do próximo. E estes pecados têm sua raiz e princípio no ódio geral que os christãos têm ao gentio, e não somente lhe avorecem os corpos, mas também lhes avorecem as almas, e em tudo estorvão e tapão os caminhos que christo Nosso Senhor abriu pera se elas salvarem (...) seguindo a vandeira de Lucifer, homicida e mentiroso desde o começo do mundo (...).

Que direi das tiranias, agravos e razões que se fazem aos yndios, mayormente nesta capitania e outras donde os christãos têm algum domínio sobre os yndios? (...) de maneira que na sujeição do gentio não há pera se salvarem e conhecerem a Christo e viverem em justiça e razão, senão pera serem roubados de suas roças, de seus filhos e filhas e molheres, e dessa pobreza que têm”²⁶.

E os assaltos que os colonos instigam os próprios índios beiramar a fazerem contra os índios do sertão, a fim de reduzir estes à escavidão? E a antropofagia estimulada e praticada pelos próprios brancos? Na verdade, os cristãos pouco se interessavam pela salvação dos

gentios. O que pretendiam era o seu serviço: “e pera terem mais quem os sirva trazem gentios a casa pera se contentarem de suas escravas, e assy estão amancebados christãos com gentios”²⁷.

O fato de muitos índios embrenharem-se pelos distantes sertões, no parecer de Anchieta, deve-se à perversidade dos colonos com quem os índios não desejavam aproximação. Eles “têm fugido pela terra a dentro por causa dos agravos que recebiam dos portugueses, que os castigavam, ferravam e vendiam, apartando-se de suas mulheres e filhos com outras injúrias que eles sentem muito e agora não se acham daqui duzentas e trezentas léguas pelo sertão a dentro, que é grande detrimento para a sua salvação e aumento de nossa Santa Fé”²⁸.

E a ação do clero secular?

“Los clerigos desta tierra tienen más officio de demonios que de clerigos: porque allende de su mal exemplo y costumbres quieren contrariar a la doctrina de Christo, y dicen publicamente a los hombres que les es licito estar en pecado con sus negras, pues que

20. Pedro CORREIA, Carta ao Pe. Simão Rodrigues, São Vicente, 20 de junho de 1551, In: Serafim LEITE, op. cit., 251.

21. Cf. Antônio PIRES, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 2 de agosto de 1551, In: Ibid., p. 256.

22. Cf. Leonardo do VALE, Carta ao Pe. Gonçalo Vaz de Meló, Baía, 12 de maio de 1563, In: Serafim LEITE, Ibid., T. IV, p. 8-9.

23. NÓBREGA, Carta aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 1549, In: Serafim LEITE, Monumenta brasiliae, T. I, p. 150-151.

24. Cf. Ibid., p. 150-152.

25. BEOZZO, O diálogo da conversão do gentio; a evangelização entre a persuasão e a força, p. 6.

26. NÓBREGA, Carta a Tomé de Sousa, ... p. 76-80.

27. Ibid., p. 80.

28. José de ANCHIETA, Informação da Província do Brasil para o nosso Padre - 1585, In: ANCHIETA, Cartas..., p. 442-443.

son sus cativas, y que pueden tener los salteados, pues que son canes, y otras cosas semejantes, por excusar sus pecados y abominaciones”²⁹.

Nóbrega colocava sua esperança de reforma do clero na vinda de um bispo para cá. Esperava também encontrar nele um reforço para a ação missionária junto aos gentios.

Vindo o primeiro bispo D. Pedro Fernandes, este demonstrou grande insensibilidade quanto à conversão dos gentios, discriminando-os como seres bestiais. Além do mais, o bispo no seu zelo estava só, pois: “trouxe consigo huns clérigos por companheiros que acabarão com seu exemplo e mal usarem e dispensarem os sacramentos da Ygreja. de dar tudo em perdição”³⁰.

E esses clérigos, no mesmo ritmo dos colonos, escravizaram os gentios, mancebaram com as índias, e por isso escolhiam as melhores e as de mais preço. E além disso começaram a mal usar de suas ordens. “E dispensar sacramentos e desatar as ataduras com que nós tínhamos as almas, dando o sancto ha câis e as pedras preciosas a porquos, que nunca souberão sair do lado de seus pecados”³¹.

4 - A EXTENSÃO DA MISSÃO JESUÍTICA À BACIA DO RIO JAGUARIBE

Da Ilha de Itaparica a missão jesuítica estendeu-se ao vale do Rio Jaguaribe. Já nos anos 1562-1563, por ocasião da famosa epidemia de varíola, os jesuítas “resolveram transferir a aldeia de Santa Cruz (de Itaparica) com os índios ainda em boa saúde para Jaguaribe (...) a duas léguas da foz, onde hoje está a cidade, ficando aí a aldeia de Santa Cruz de Jaguaribe, até 1565, quando terminou a peste (...) e eles voltaram para Itaparica”³².

Pouco a pouco, a colonização e conseqüentemente a evangelização foram penetrando toda a região de Jaguaribe influenciada pela maré.

A historiografia da colonização portuguesa registra inúmeros dados referentes a Jaguaribe, além da aldeia de Santa Cruz de Jaguaribe.

São bem conhecidas a aldeia de Santo Antônio dos caboclos, hoje Aratuípe; o engenho de São Bernardo, que hoje ainda conserva o nome do padroeiro; a povoação graciosa, próxima de São Bernardo e hoje extinta; a sesmaria da filha de Caramaru, Ana Álvares, pro-

vavelmente localizada onde hoje se encontra a sede de Jaguaribe; o engenho de Fernão Cabral de Ataíde, hoje Nazaré das Farinhas; a ilha do sal, hoje conhecida apenas como ilha, na foz do Rio da Dona; a aldeia de Santo Antônio de Jaguaribe, localizada provavelmente onde hoje se encontra a comunidade de Barreiras de Santo Antônio. Além desses engenhos e povoações, o inventário que Gabriel Soares de Souza fez em seu “Tratado Descritivo do Brasil”, em 1587, havia na capitania do Paraguaçu, e, mais especificamente, no território, que, mais tarde, se chamaria a Vila de Jaguaribe, podiam encontrar-se também o engenho de Diogo Correia de Sande, no Jaciru, e outro do próprio Gabriel Soares de Souza, no Jequiriçá³³.

5 - A PRESENÇA DOS NEGROS EM ITAPARICA - CONTEXTO DE ESCRAVIDÃO

“Discute-se sobre a data certa da entrada dos escravos africanos no Brasil. O período duvidoso vai de 1531 a 1538. Nesta última data já os havia com certeza”³⁴.

Antes mesmo de os jesuítas iniciarem a evangelização sistemática na Ilha de Itaparica, o que ocorreu com a fundação da aldeia de Santa Cruz, em 1561, já se vêem referências à presença dos negros africanos na região. A primeira encontramos na carta de Nóbrega dirigida a Tomé de Sousa, em 05 de julho de 1559. Foi quando os índios do Paraguaçu tomaram de assalto a embarcação de Pedro Gonçalves, ao norte da Ilha de Itaparica. Os negros de Guiné que se encontravam a bordo fugiram e se esconderam no mato³⁵.

Já em 1566, instalava-se na Ilha de Itaparica o segundo engenho de açúcar, pertencente a Francisco Nunes, à beira do Tiquaraçu³⁶.

Ao reconstituirmos as raízes históricas do catolicismo negro da Ilha de Itaparica, necessariamente precisamos tocar em uma questão melindrosa e dolorosa: a escravidão. A complexidade da questão envolve etnias diferentes de negros vindos da África que receberam tratamentos diferenciados, pelo menos, por parte dos protagonistas da evangelização em nossas terras.

“Não é a mesma coisa estudar o anúncio evangélico a populações indígenas, em que os missionários

29. NÓBREGA, Carta ao Pe. Simão Rodrigues, Pernambuco, 11 de agosto de 1551, In: Serafim LEITE, op. cit., p. 270.

30. Idem, Carta a Tomé de Sousa, ..., p. 73.

31. Ibid., p. 74-75.

32. Antonieta Aguiar de NUNES, Memória Histórica de Jaguaribe, p. 3.

33. Cf. Ibid., p. 2-8.

34. Serafim LEITE, História da Companhia de Jesus no Brasil, T. II, p. 21.

35. Cf. NÓBREGA, Ibid. p. 95.

36. Cf. Ubaldo OSÓRIO, A Ilha de Itaparica; história e tradição, p. 37.

pugnavam por sua liberdade e a forçada integração do negro escravo em sociedades que se diziam cristãs e onde as autoridades eclesásticas e as próprias ordens religiosas possuíam e exploravam os escravos africanos³⁷.

No Brasil, enquanto os índios contaram em sua defesa com a ajuda dos missionários, especialmente os jesuítas, e com a do próprio vaticano, os negros desde cedo sua escravidão sancionada pela Igreja Católica³⁸.

A partir de 1532, quando os portugueses foram banidos das Índias Orientais, a coroa portuguesa decidiu ocupar o território brasileiro, mediante o povoamento e a exploração econômica. Terminou o relacionamento de reciprocidade com os índios. A empresa colonizadora de Portugal optou pela produção de açúcar e, na carência de

mão-de-obra, apelou pela escravidão dos índios. Esta manteve-se por muito tempo sob as formas mais hipócritas, no parecer de Roger Bastide³⁹, sob a forma completa e sob variadas modalidades de escravidão incompleta, segundo a análise de Jacob Gorender⁴⁰.

Nas grandes plantações de cana, o africano, desde o fim do século XVI e sobretudo no século XVII, devia substituir gradualmente o índio⁴¹.

Assim, ao que tudo indica, o negro constituía, já na primeira metade do século XVII, a força de trabalho fundamental das regiões de economia plantacionista próspera, continuando o índio como recurso preponderante, ou quase única, das regiões pobres, onde a produção de lucrativos de exportação não vingava.

37. BEOZZO, Introdução, In: CEHILA, Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe, p. 20.

38. Jacob GORENDER, em seu livro "O escravismo colonial", p. 39, com base em documentos históricos, fala da discrepância entre o tratamento dado aos índios e o dado aos negros africanos. Dentre os documentos lembramos as "Leis de Burgos" de 1512/1513 (Estas foram promulgadas para os territórios espanhóis, mas em nosso contexto de Brasil foram também levadas em conta) e o "Breve Papal de 29 de maio de 1537", que defendiam o princípio da liberdade dos índios (Cf. SUESS, A conquista espiritual da América Espanhola, p. 657-672). Cartas de Nóbrega revelam também o protecionismo à liberdade dos índios em detrimento dos negros africanos, que eram submetidos à escravidão (Cf. NÓBREGA, Carta a D. João III, Olinda, 14 de setembro de 1551, In: Serafim LEITE, Carta dos primeiros jesuítas de São Paulo, vol. I, p. 123.

39. Cf. Roger BASTIDE, As religiões africanas no Brasil, p. 47-49.

40. Cf. Jacob GORENDER, O escravismo colonial, p. 120.

41. Cf. BASTIDE, op. cit., p. 49.

Ao contrário dos ameríndios que se defrontaram com os colonizadores, organizados em sociedade tribal, os africanos chegaram ao Brasil já destrribalizados, arrancados do meio social originário e convertidos pela força, em indivíduos dissocializados. O tráfico arrebanhou negros procedentes de numerosas etnias, heterogêneas do ponto de vista da evolução social, da língua, das tradições, costumes...

O tráfico de escravos já existia entre os estados sudaneses da África Ocidental, em pequenas proporções. Já o tráfico mercantilista foi iniciado pelos portugueses e introduziu um fator externo destrutivo que paralisou ou perverteu a evolução endógena dos povos negros. Capturar prisioneiros para o tráfico tornou-se a atividade prioritária de tribos primitivas de remotas regiões interioranas e de sólidos estados litorâneos como o de Daomé, nascido do tráfico do século XVII, fundado no monopólio real do comércio de escravos.

Os prisioneiros eram trocados por panos, ferragens, trigo, sal, cavalos e sobretudo por armas de fogo e munições. A estes produtos de origem européia juntaram-se outros americanos de grande aceitação também como: tabaco, aguardente, açúcar, doces e búzios.

42. Cf. *Ibid.*, p. 64.

O negro era arrancado à força de sua terra, transportado para o novo habitat, integrado numa sociedade que não era a sua e onde encontrava-se numa posição de subordinação econômica e social. A escravidão ia destruir-lhe a comunidade africana aldeã ou tribal, sua organização política, as formas de vida familiar, impedindo a subsistência das estruturas sociais nativas. O negro entrava numa nova estratificação, onde o branco ocupava o ápice, o mestiço livre ou o caboclo, a camada intermediária, e ele, a camada mais baixa de todas, ou seja, a escravidão⁴².

6 - O PROCESSO DE EVANGELIZAÇÃO DOS NEGROS

Serafim Leite dedica o capítulo III do Livro III do tomo II da História da Companhia de Jesus no Brasil à assistência religiosa aos escravos negros. Os jesuítas desenvolveram inúmeros esforços em vista da doutrinação dos africanos e seus descendentes que, em nossas terras, foram submetidas a uma situação de vida dolorosa pelo regime de escravidão. Procuraram aprender sua língua materna, buscaram-nos nos engenhos e nos demais lugares onde prestavam serviços. Mas, dado o condicio-

namento histórico, imposto pela empresa colonialista, o maniqueísmo teológico e o etnocentrismo europeu, não se pode dizer que seus esforços se traduziram em um verdadeiro anúncio da boa-nova da libertação para os pobres oprimidos.

A catequese dos negros fazia-se, a princípio, com os índios. No parecer do Pe. Luiz Gran, os primeiros eram mais estáveis e aproveitavam melhor do que os segundos.

Aumentando o número de escravos africanos, a partir do ano de 1574, começou-se a ter atenção particular com os negros. Insistia-se com os senhores que os mandassem à catequese. Eles participavam de procissões e outras ações litúrgicas...

Uma das dificuldades era a comunicação com os negros que tinham outra formação lingüística. No intuito de aprimorar a comunicação com os negros africanos, o Pe. Pedro Dias compôs a "Arte da Língua Angola", por volta do ano de 1594. Esta foi aprovada e impressa em 1597.

Outra dificuldade era a dispersão em que se achavam os negros pelas fazendas e engenhos do interior. Isto obrigou os padres a percorrerem esses lugares com o fim

de ensinar a doutrina e conferir os sacramentos tanto aos escravos quanto aos seus senhores.

Essas viagens pelo interior possibilitou aos jesuítas captarem as condições em que viviam os escravos africanos⁴³.

Os maus tratos aos escravos negros tornaram-se para muitos deles insuportáveis. Uma das conseqüências foi a sua fuga para as serras e os cafundós já no fim do século XVI.

Diante da situação qual foi o posicionamento dos missionários? Historicamente podem-se detectar três posturas: a) conivência, b) protesto, c) vacilação frente ao sistema.

a) Conivência

Geralmente, os jesuítas, atrelados aos colonizadores, posicionaram-se ao lado dos senhores e passaram a exercer a catequese como método de "pacificação" ou de sujeição dos escravos aos parâmetros do sistema⁴⁴.

Os jesuítas desenvolviam esforços no sentido de conferir bem-estar aos negros da África... Foram criativos, procurando tornar atraente a catequese dos negros, atuando em vários contextos de suas atividades: na Igreja, na rua, em lugares de diversão... Esse em-

penho está bem expresso na carta de Henrique Gomes, na Bahia, em 1614. Todavia, atuando em uma terra, cuja estrutura econômica se firmava com base na escravatura, aderiram ao sistema, abafando assim todo o seu potencial profético⁴⁵.

b) O protesto de algumas vozes discordantes

Houve casos de jesuítas que se rebelaram, adotando uma postura mais radical em solidariedade com os escravos africanos. Padres talentosos que não admitiam o entrelaçamento, seja ingênuo, seja oportunista, entre a missão e a escravidão. Citamos dois exemplos: O Pe. Miguel Garcia (1550-1614), que foi o primeiro professor de teologia no Brasil, a partir do ano de 1576, e o Pe. Gonçalo Leite (1546-1603), que chegou ao Brasil em 1572, tornando-se o primeiro professor de filosofia em nossas terras. Ambos propunham recusar a absolvição aos que guardavam escravos em casa e viviam às custas do trabalho dos escravos. Ambos foram deportados do Brasil. O primeiro, escandalizado com os escravos que a Companhia de Jesus possuía, escreveu ao Pe. Geral:

"Alguma vez me passou pelo pensamento que mais seguramente serviria a Deus e me salvaria in seculo que em Província, onde vejo as coisas que vejo"⁴⁶.

Gonçalo Leite também assim se expressava em carta ao Geral:

"Bem se podem persuadir os que vão ao Brasil que não vão a salvar almas, mas condenar as suas. Sabe Deus com quanta dor no coração isto escrevo porque vejo os nossos padres confessarem homicidas e roubadores de liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição do passado e remédio dos males futuros, e da mesma sorte cada dia cometem"⁴⁷.

c) Vacilação frente ao sistema

Alguns jesuítas tomaram consciência da contradição que existia entre o processo de evangelização e o sistema colonial aqui implantado. Destaca-se sobremaneira o Pe. Antônio Vieira, no século XVII.

O problema da escravidão marca profundamente a vida de Vieira missionário. Muitos de seus sermões e igualmente inúmeras de suas cartas demonstram sua preocupação e seu posicionamento a esse respeito. Analisando os seus três sermões dirigidos aos escla-

43. Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, T. II, p. 355-356.

44. Cf. *Ibid.*, p. 358.

45. Cf. *Ibid.*, p. 359.

46. Apud *Ibid.*, p. 228.

47. Apud *Ibid.*, p. 229.

vos negros (Sermão do Rosário - XIV; Sermão do Rosário - XX e Sermão do Rosário - XXVII), percebemos que “duas lógicas (...) aparecem no texto de Vieira. Duas lógicas, a rigor, inconciliáveis. De um lado, o universalismo cristão pelo qual todos os homens são irmãos e a cor não justifica a dominação. Do outro lado, o particularismo mercantil-colonial que exige que o africano seja escravo do branco. O que é notável, em Vieira, é que ele tem o sentido da contradição”⁴⁸.

Pela lógica do universalismo cristão desenvolve a sua sensibilidade e se apercebe da miséria dos negros nos engenhos⁴⁹.

Ele fica indignado diante do tráfico de escravos. Já idoso, no ano de 1683, condena-o como uma empresa escandalosa e diabólica⁵⁰ e questiona pateticamente essa desumanidade⁵¹.

Ele protesta contra o preconceito de cor arraigado entre os colonos⁵² e chega a enaltecer a cor

negra recorrendo à filosofia e à Bíblia. Diz que a cor negra tem duas prerrogativas: “encobre melhor os defeitos e não se deixa tingir de outra cor”⁵³; ele atribui à Virgem Maria a expressão do Cântico dos Cânticos referente à bem-amada:

“Nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem”⁵⁴.

No entanto, Vieira não conseguia desvencilhar-se das malhas do sistema e embarcava na lógica do particularismo mercantil colonial. Como ideólogo da política de Portugal, função em que se esmerou especialmente durante o reinado de D. João IV, desejava ver fortalecido seu país como império mercantil salvacionista. Por isto seu posicionamento contra a escravidão era meramente periférico. O seu pragmatismo levou-o a contradizer-se e tornar-se conivente com a escravidão. Para ele a triangulação Portugal-Brasil-Angola devia ganhar consistência⁵⁵.

48. Alfredo BOSI faz estas considerações em entrevista concedida a Augusto MAZZI, jornalista, quando aquele lançava seu último livro: “Dialética da colonização”, In: Folha de São Paulo, 18 de outubro de 1992, cac. 6, p. 11.

49. Cf. Antônio VIEIRA, Sermões (Sermão do Rosário - XIV), org. por Gonçalo ALVES, In: VIEIRA, Obras completas, vol. XI, p. 307.

50. Cf. *Ibid.*, (Sermão do Rosário - XXVII), vol. XII, p. 344.

51. Cf. *Ibid.*, p. 344.

52. Cf. *Ibid.*, (Sermão do Rosário - XX), vol. XII, p. 89.

53. Cf. *Ibid.*..., p. 101.

54. *Ibid.*..., p. 109.

55. Cf. Francisco Eduardo Gomes SIQUEIRA, A escravidão em Vieira, p. 48 (trabalho de aproveitamento para o seminário “Ideologia da Escravidão e Evangelização”).

A realpolitik nele gritou forte e abafou sua voz profética. Sua eloquência não fugia dos esquemas maniqueístas dos teólogos de seu tempo, que, de olho na eternidade, cegavam-se diante das injustiças que, então, se praticavam contra os escravos e até mesmo as justificavam.

Tomando-se por referência a ação missionária dos jesuítas e especialmente de seu representante mais destacado no século XVII, Antônio Vieira, percebe-se que, nos primeiros séculos da colonização, o cristianismo, sua doutrina e seus sacramentos, ao amoldar-se ao instituto da escravidão, sujeitou-se não à lógica do Evangelho, mas à lógica dos senhores e dos interesses; não mais ao dinamismo profundo da sua mensagem, mas à política do estado metropolitano e do seu objetivo mercantilista e colonialista⁵⁶.

Conclusão

Para abordarmos em profundidade a vivência religiosa do povo de Itaparica e do Vale do Rio de Janeiro, é imprescindível fazermos um recuo histórico aos séculos XVI e XVII. E, reportando-nos aos primórdios da evangelização daquela área, percebemos a relevância de alguns fatores:

Primeiramente, a presença dos Índios Tupinambás. Eles, cedo, conheceram o branco, ainda na primeira década da colonização, quando Caramuru desposara Catarina Paraguaçu, filha do mais importante chefe indígena da ilha. A aproximação maior com os brancos deu-se, no entanto, por volta de 1559, em um contexto de amedrontamento, durante o governo de Mém de Sá, que promovia terríveis guerras de “pacificação” do gentio.

Nesse contexto, sobressai o outro elemento histórico importante: o impulso missionário dos jesuítas. Estes, baseados na orientação do Concílio de Florença: “extra ecclesiam nulla salus” e animados por um certo messianismo, que transparece nos sermões e cartas de Vieira e poderia ser expresso no clichê: “Reino de Deus por Portugal”, aplicaram-se à evangelização aos Tupinambás. O conteúdo de seu projeto pastoral aparece, sinteticamente, na “Suma da Fé”, que Luiz de Gran mandou publicar em língua brasílica. O método está impregnado da mentalidade que Pe. Manoel da Nóbrega demonstra em “O diálogo sobre a conversão do gentio”. Ou seja, os índios de Itaparica e adjacências foram evangelizados

56. Cf. BEOZZO, Evangelho e escravidão na teologia latino-americana, In: Pablo RICHARD, Raízes da teologia latino-americana, p. 105.

numa situação de subalternidade ou de sujeição, em que seu patrimônio cultural foi dizimado e rechaçado como coisa do demônio e caminho para o inferno.

Tratamento igual tiveram os índios da bacia do Jaguaripe. Sua resistência ali ganhou uma expressão que falou alto, no primeiro século da colonização, e se encontra documentada, não só nas cartas dos jesuítas, como nos relatórios da Inquisição: "a santidade de Jaguaripe".

Enquanto os índios eram exterminados por doenças, trabalhos forçados e guerras de sujeição, pouco a pouco, iam-se introduzindo os negros naquelas terras. Sua presença foi determinada pelo projeto de colonização portuguesa, que marcou nossa história com a pecha da escravidão.

A colonização comprometeu demais o processo de evangelização, ou melhor, conspurcou-o. A maioria dos missionários não se deu conta da incompatibilidade entre a evangelização e a escravidão e se posicionou em convívio. Outros

mais conscientes, como Vieira, perceberam a contradição, mas, na defesa da "realpolitik", não foram capazes de uma postura profética. No rol de todos os missionários jesuítas, sobressaem, no entanto, o Pe. Miguel Garcia e o Pe. Gonçalo Leite, que protestaram veementemente contra o infortúnio da escravidão. Em consequência, estes últimos foram perseguidos e deportados de nosso país...

Enfim, fazendo-se uma retrospectiva dos primórdios da evangelização de Itaparica e adjacências, a partir da vivência religiosa que se constata no momento presente, conclui-se que o catolicismo trazido pelos colonizadores portugueses marcou profundamente a alma daquele povo, que soube reelaborá-lo na subalternidade com as contribuições legadas pelos ancestrais Tupinambás e pelos negros africanos.

Pe. Francisco Eduardo Gomes Siqueira
Cx. Postal 508
Cep 30161-970 Belo Horizonte - MG

BLOCO IV

NOTA, RESENHA E DISSERTAÇÕES

NOTAS SOBRE OS SACRAMENTOS EM ALGUNS TEÓLOGOS DA TdL

Côn. Dr. José Adriano

1. Gustavo Gutierrez:¹

G. Gutierrez cunhou o termo TdL. Foi um dos pioneiros. Ele coloca como premissa, ao falar de sacramentos, que *a Igreja é o sacramento da história*. Ela está em defasagem com a história presente; por isso mesmo, como sacramento-sinal para o mundo de hoje, redefine o modo de conceber sua missão. "Ela se identifica e encontra seu sentido na missão diante (ou dentro) do mundo de hoje".

A finalidade da Igreja sacramental continua sendo a salvação dos homens, entendida, porém, agora como uma realidade atuante na história. Ela pode hoje dar um sentido novo a salvação e Libertação na AL. Para demonstrar isso,

Gutierrez discorre sobre a presença-sinal da Igreja desde os tempos apostólicos (a Igreja das catacumbas), da cristandade e da época moderna². As mudanças históricas levaram a Igreja, segundo esse autor, a reinterpretar a salvação e sua própria missão junto aos homens.

O autor valoriza a eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II. A Igreja-sacramento-sinal é pensada no horizonte da obra salvífica de Deus neste mundo concreto. Difere de conceitos anteriores eclesiocentristas. Neste, a Igreja é serva. Presta serviço ao homem. A Igreja deve revelar o "mistério escondido desde séculos e gerações e, agora, manifestado"³. Esse mistério é o amor do Pai que

1. *Teologia da Libertação*, Vozes 1975, Petrópolis, 209-220

2. pp. 210-211

3. Rm 16,25-26