

CHARLES R. BOXER

A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770

Tradução

Vera Maria Pereira

Boxer, Charles R.

A igreja militante e a expansão ibérica:
Acadêmico



COMPANHIA DAS LETRAS

Publicado mediante acordo com a Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland. Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida, por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia, ou por qualquer sistema de armazenamento e de recuperação de informação, sem permissão por escrito da Companhia das Letras e da Johns Hopkins University Press.

Título original

The Church Militant and Iberian Expansion: 1440-1770

Capa

Mariana Newlands

Fotos de capa

Bettmann / Corbis / LatinStock (capa)

Johansen Krause / Archivo Iconografico, SA / Corbis / LatinStock (quarta capa)

Preparação

Leny Cordeiro

Revisão

Ana Maria Barbosa

Marise S. Leal

Índices

Daniel A. de André

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Boxer, Charles R., 1904-2000.

A igreja militante e a expansão ibérica : 1440-1770 / Charles R. Boxer ; tradução Vera Maria Pereira. — São Paulo : Companhia das Letras, 2007.

Título original: The Church militant and
iberian expansion : 1440-1770
ISBN 978-85-359-1004-9

1. Igreja Católica - Espanha - História
2. Igreja Católica - Portugal - História I. Título.

07-1810

CDD-282.46

Índice para catálogo sistemático:

1. Igreja Católica : Espanha e Portugal : História 282.46

[2007]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA S HWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone (11) 3707-3500

Fax (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

Sumário

Prefácio	7
1. Relações raciais	11
2. Interações culturais	54
3. Problemas de organização	84
4. Um balanço não definitivo	117
Notas	151
Agradecimentos	173
Índice bibliográfico	175
Índice geral	179

Prefácio

No honroso convite que me enviou em 1976 para proferir esta série de conferências, o chefe do Departamento de História [da Johns Hopkins University] escreveu: “Sei que você vem estudando há muito tempo o clero indígena nos impérios ultramarinos das potências européias. Por isso, sugiro-lhe o tema da ‘cristianização dos povos não-europeus da África, Ásia e Américas no período de 1415 a 1825’”.

Quando aceitei o gentil convite, preferi mudar a ênfase do tema proposto. Como indica o título deste livro, as conferências tratam mais dos objetivos e do comportamento da Igreja católica portuguesa e espanhola que dos atos e opiniões do papado romano. Naturalmente, não se podem separar por completo os dois temas que às vezes estiveram em harmonia, às vezes, em conflito. Esse constante vaivém de opiniões me parece estar bem documentado no texto, mas, sem dúvida, poderia ser aprofundado, se eu dispusesse do tempo e do espaço necessários. É evidente que o formato limitado de uma série de conferências não favorece um tratamento mais extenso do tema. Por esse motivo, limitei-me a abordar

os quatro aspectos mais importantes da empresa missionária dos portugueses e espanhóis.

O primeiro capítulo discute os problemas raciais envolvidos na instrução e formação de um clero indígena em povos cujas origens étnicas e antecedentes culturais eram muito diferentes dos que caracterizavam as nações ibéricas. O texto mostra que o papa romano, depois de mais de um século de quase total indiferença pelo problema, começou a insistir seriamente na ordenação de indígenas convenientemente habilitados para o sacerdócio, mas essas pressões esbarraram, com algumas exceções, na oposição dos representantes das duas monarquias ibéricas. O capítulo relata ainda o controvertido problema da escravidão negra, contrapondo a indiferença da Igreja católica pelas atrocidades cometidas no tráfico de escravos da África ocidental aos destemidos protestos de uma minoria isolada e pouco representativa do clero ibérico. O segundo capítulo expõe os problemas culturais que cercaram a pregação dos dogmas católicos entre povos que ignoravam completamente essa religião e faz uma breve discussão sobre as várias reações dos próprios missionários às crenças estranhas e desconhecidas com que se depararam nos territórios ultramarinos. O terceiro capítulo ocupa-se de quatro problemas organizacionais de capital importância: as relações entre os cleros regular e secular; a missão como instituição de fronteira, desde o México até as Filipinas; o patrocínio da Igreja colonial por parte das duas monarquias ibéricas (o Padroado e o Patronato); o papel da Inquisição no além-mar. O quarto capítulo discute outros três tópicos relacionados com os assuntos dos capítulos anteriores: a qualidade e a quantidade dos cristãos-novos convertidos pelos missionários da Igreja militante na África, América e Ásia; alguns casos específicos de persistência da idolatria e do cristianismo sintético; os altos e baixos do entusiasmo missionário e sua repercussão na motivação

que inspirou os “conquistadores espirituais” do século XVI e seus sucessores nos duzentos anos seguintes.

Os missionários portugueses e espanhóis tinham, em sua maioria, perfeita consciência de formar a vanguarda da Igreja militante e de serem súditos leais às suas respectivas Coroas. As convicções e motivações que os animavam não eram necessariamente compartilhadas pelos outros missionários europeus, embora muitos pensassem da mesma forma. Contudo, para o bem ou para o mal, os pioneiros espirituais ibéricos tiveram papel crucial na expansão ultramarina da Europa que deu início à formação do mundo moderno.

1. Relações raciais

Considerando que a atitude da Igreja a respeito das relações raciais é um tema vasto, complexo e controverso, este capítulo se concentrará em dois aspectos principais: o clero indígena e a escravidão negra.

Não é preciso ir muito longe para explicar as razões de minha escolha. No período de 1440 a 1770, praticamente todos os fiéis católicos pressupunham que a Bíblia Sagrada, fundamento da doutrina da Igreja, era uma obra de inspiração divina e de validade universal, em todas as épocas, em todos os lugares e para todos os povos. Portanto, se a Igreja tolerava — ou defendia — a discriminação baseada na pigmentação da pele e não fazia objeções à escravização “legítima” de negros africanos não batizados, não havia razão para os leigos alimentarem escrúpulos ou dúvidas a esse respeito. É interessante observar como devotados católicos reagiram ao contato próximo e continuado com raças situadas além dos limites da cristandade, povos até então completamente desconhecidos na Europa ocidental — como os ameríndios do outro lado do Atlântico, os congolezes da África ocidental, os japo-

neses na Ásia — ou conhecidos apenas de modo superficial e de passagem, como os indianos e os chineses. As atitudes e convicções formadas à medida que marinheiros, missionários, comerciantes e soldados ibéricos se espalhavam pelos quatro cantos do mundo persistiram durante séculos e ainda hoje permanecem vivas em graus diferentes de intensidade.

Durante séculos, o preconceito racial e a escravidão negra foram inseparáveis, pelo menos para a grande maioria dos europeus ocidentais. A Igreja proclamava, por um lado, que todos os fiéis eram irmãos, mas, por outro, implícita ou explicitamente, sancionava a barreira racial baseada na cor da pele e a escravidão. Se povos até então desconhecidos haviam sido incorporados ao seio da Santa Madre Igreja, por que ainda era difícil ou mesmo impossível para tantos deles, após várias gerações, serem ordenados padres? Por que durante mais de três séculos foi considerado “legítimo” escravizar outros povos? Este capítulo não oferece respostas a todas essas perguntas, já que se ocupa de fatos, e não de uma teologia especulativa. Mas discute alguns dos principais acontecimentos pertinentes a esse tema complexo e polêmico em que o orgulho e a exclusividade da Igreja estiveram diretamente envolvidos.

O CLERO NATIVO

Por mais desejável que parecesse, na teoria, a formação de um clero indígena, na prática, o desenvolvimento desse clero demorou muito tempo na maioria dos países não europeus e, em certas regiões, nunca chegou a constituir-se em proporções significativas, pelo menos até recentemente. Em várias regiões e durante longo tempo, a formação de um clero autóctone responsável esbarrou na oposição dos próprios missionários que deviam

incentivá-la, observação que, por sinal, se aplica tanto aos protestantes quanto aos católicos. Qualquer que fosse a teoria, na prática, o clero nativo negro foi mantido numa posição de estrita subordinação aos sacerdotes brancos europeus, principalmente nas regiões em que estes últimos pertenciam a ordens religiosas — ou seja, ao clero regular em oposição ao secular. Uma visão panorâmica dos acontecimentos em três continentes durante três séculos mostra como surgiu essa discriminação e por quanto tempo ela persistiu nos territórios ultramarinos controlados ou reivindicados pelas Coroas ibéricas de Portugal e de Castela.

O clero da África ocidental

Como resultado das viagens portuguesas de descobrimento e comércio ao longo da costa da África ocidental durante o século xv, muitos africanos foram levados a Portugal, sobretudo como escravos, embora alguns tenham ido na condição de homens livres, ou como escravos posteriormente libertos. Muitos destes últimos receberam instrução e formação religiosa. O caso mais antigo que se conhece é o de um menino negro que foi raptado e entregue aos franciscanos de São Vicente do Cabo em 1444; mais tarde, o rapaz foi ordenado frei — provavelmente na condição de irmão leigo, embora o cronista que me serviu de fonte não precise essa informação.¹ Zurara conta que, no ano seguinte, outro jovem negro foi capturado às margens do rio Senegal e levado para Portugal. O rapaz foi educado pelo infante d. Henrique, ao que parece na intenção de enviá-lo de volta à África como padre missionário.² Na verdade, esse senegalês morreu antes de atingir a idade adulta, mas o precedente estava aberto e foi seguido na segunda metade do século xv. Não há dados confiáveis sobre quantos jovens de fato voltaram à África como catequistas, padres ou intérpretes. Mas a

intenção da Coroa devia ser que o fizessem, principalmente depois que se estabeleceram relações cordiais com a monarquia banta do Congo durante o reinado de João II de Portugal. Um médico alemão, Jerome Münzer, que visitou Portugal em 1494 e foi recepcionado hospitaleiramente pelo rei, afirmou ter visto nessa época muitos jovens negros que estudavam, ou haviam estudado, latim e teologia, preparando-se para ser enviados à ilha de São Tomé, ao Congo e a outros lugares, como missionários, intérpretes e emissários da Coroa portuguesa. Münzer acrescentou que “provavelmente, no decorrer do tempo, a maior parte da Etiópia [isto é, da África ocidental] será convertida ao cristianismo. Também foram para lá [São Tomé] dois tipógrafos alemães, um de Nördlingen e outro de Estrasburgo. Esperemos que voltem sãos e salvos, porque essa região não é saudável para os alemães”³

Entre os padres africanos educados em Lisboa e que depois voltaram para seu continente, o mais famoso foi d. Henrique, um dos filhos do grande rei Afonso I do Congo. Em 1518, o papa Leão X consagrou-o, não sem certa relutância, bispo titular de Utica. Em 1521, d. Henrique voltou à capital do Congo, Mbanza Congo, hoje São Salvador, no norte de Angola, mas morreu cerca de dez anos depois em consequência de uma longa enfermidade. Parece que seu organismo se habituara ao clima de Portugal, depois de tantos anos de permanência lá, já que ele se queixou em 1526 de andar doente desde seu regresso à África e disse que gostaria de voltar para Portugal. Mesmo antes da morte de d. Henrique, o rei Afonso havia mandado para Portugal vários sobrinhos e primos para se formarem sacerdotes, na esperança de que dois ou três também fossem consagrados bispos, porque o Congo era um país grande demais para ser supervisionado por um só prelado. Parece que nenhum desses outros parentes foi alçado à dignidade episcopal, não obstante o relato de certos cronistas portugueses sugerir que alguns conseguiram chegar lá.⁴ O que se sabe ao certo é que

jovens da nobreza congoleza continuaram a ser regularmente enviados a Lisboa para estudar, e que a maioria freqüentou o seminário de são João Evangelista, mais conhecido como convento de santo Elói. O cronista e humanista João de Barros (c. 1496-1570) mencionou em sua *Cartilha* de 1539, dedicada ao finado infante d. Felipe, a chegada a Lisboa de quatro chefes paravás, vindos de Malabar: “Seu pai [o rei João III] mandou que eles fossem para o convento de santo Elói, nesta cidade, para estudar lá com os outros etiópios do Congo, entre os quais já formamos bispos e teólogos, sem dúvida algo muito novo na Igreja de Deus, embora fosse profetizado no Salmo 71”.⁵ Muitos desses jovens congolezes morreram antes de completar os estudos em Lisboa, e um dos sobrinhos do rei Afonso preferiu ser mestre-escola e casar-se em vez de voltar para o Congo. Mas o caminho parecia aberto para a formação de um clero nativo plenamente habilitado nos dois continentes com a promulgação da bula papal de junho de 1518, que autorizou o capelão real de Lisboa a ordenar “etíopes, indianos e africanos” aptos a atingir os níveis morais e educacionais exigidos para o sacerdócio.⁶

É claro que nessa época não havia uma barreira de cor impedindo o desenvolvimento de um clero nativo, fosse ele africano ou indiano, mas não demorou muito para surgir o preconceito racial, ainda que sua intensidade variasse no tempo e no espaço. Em meados do século XVI, a projetada evangelização dos bantos do Congo tinha fracassado, a despeito de um começo promissor. Essa história é bem conhecida e não vou reproduzi-la aqui.⁷ É suficiente lembrar que o fracasso foi uma conseqüência do enorme interesse pelo comércio de escravos africanos de que os missionários (ou alguns deles) participaram ativamente. As doenças tropicais dizimaram boa parte do contingente de missionários europeus — que, aliás, nunca foi muito numeroso — e contribuíram para barrar a continuação do empreendimento evangelizador.

Entretanto, um pequeno número de estudantes asiáticos e africanos (“estudantes negros e índios”) continuou a ser educado para o sacerdócio em santo Elói. Alguns desses evidentemente voltaram para seus países de origem, embora haja pouquíssimas e raras referências a esse fato.⁸

O aumento do preconceito racial contra pessoas de sangue africano pode ser explicado sobretudo pelo desenvolvimento do tráfico negreiro que tomou forte ímpeto durante o século XVI devido à crescente demanda de escravos da África ocidental por parte das colônias ibéricas do Novo Mundo. A associação do negro africano com a escravidão remonta, no entanto, a um período histórico anterior. Um primeiro exemplo se encontra no relato das *Viagens* do cavaleiro da Boêmia, Leão de Rozmítal, que visitou Portugal em 1466. Ao despedir-se do rei Afonso V e sua corte, Rozmítal recebeu do monarca a oferta de levar como presente qualquer coisa que desejasse. O viajante boêmio pediu dois escravos negros; ao ouvir essa resposta, o irmão do rei começou a rir e disse a Rozmítal que ele deveria pedir algo de mais valor, porque os portugueses traziam todos os anos “centenas de milhares de escravos etíopes, de ambos os sexos, que eram vendidos como gado”.⁹ A quantidade certamente é um exagero, porque a importação não poderia chegar nem a um décimo desse montante. Mas o comentário do duque de Viseu mostra bem que para as classes superiores portuguesas os negros escravos eram, sob vários aspectos, subumanos. Um forte preconceito racial contra os mulatos não tardou a desenvolver-se na ilha de São Tomé, onde eles constituíam uma parcela elevada da população desde o século XVI. As críticas seguiram a linha desde então repetida à exaustão, de que pessoas de sangue mestiço herdavam mais os vícios que as virtudes de seus progenitores. Era comum acusar os mulatos de serem “insolentes, endiabrados e difíceis de lidar”.¹⁰

Em 1571, o bispo de São Tomé (frei Gaspar Cão, 1554-74),

abriu um seminário para a educação de “moços naturais da terra”. Vinte e quatro anos depois as informações disponíveis diziam que todos os sacerdotes em atividade na ilha haviam se formado nesse seminário. Mas o sucessor de Cão (d. Martinho de Ulhoa, 1578-91) resolveu fechá-lo em 1585, a pretexto de que os religiosos formados no seminário não serviam e que era melhor educá-los em Coimbra, em função do que Ulhoa comprou uma casa para sede da instituição. Dez anos depois, o novo bispo (d. Francisco de Vilanova, 1590-1602) adotou a política oposta e apoiou os cidadãos locais numa petição à Coroa em favor da reabertura do seminário de São Tomé e o fechamento do de Coimbra. Os cidadãos alegavam que o convento de Coimbra jamais fora usado para os fins pretendidos, porque ficava muito caro para os habitantes da ilha mandar seus filhos a Portugal e, na verdade, o clima europeu não era bom para eles. Por intermédio da Mesa de Consciência e Ordens, a Coroa remeteu a petição à apreciação do ex-bispo de São Tomé, Martinho de Ulhoa, que aconselhou rejeitá-la. O bispo alegou que os pagãos da África ocidental não viam utilidade em clérigos e missionários negros, nem sentiam respeito por eles; só queriam saber de evangelizadores brancos “a quem chamam de Filhos de Deus”. Além disso, Ulhoa acrescentou que os meninos mestiços de São Tomé tinham má índole e só poderiam alcançar os níveis morais e intelectuais requeridos para a missão catequética se fossem mandados ainda muito cedo para Portugal e educados lá até sua ordenação. Em vez de perder tempo tentando preparar mulatos e negros para o sacerdócio, melhor seria enviar à África padres brancos pobres, sem benefícios ou rendimentos em Portugal, e usar o seminário vazio de Coimbra para educar meninos brancos órfãos. A Coroa aceitou a princípio a recomendação do bispo Ulhoa, mas o bispo Vilanova foi em frente e reabriu o seminário de São Tomé. Em 1597, Vilanova declarou que seus seminaristas e noviços formavam um clero exemplar que não lhe causava nenhum problema. Seus sucessores à

frente do bispado não foram, de modo geral, tão positivos assim a respeito do clero negro de São Tomé, e no começo do século XVIII irrompeu uma rivalidade nada virtuosa entre os cônegos negros e mulatos do capítulo da catedral, em que os dois lados recorreram às armas e apelaram ao apoio de Lisboa.¹¹

Em 1627, o insatisfeito governador das ilhas de Cabo Verde, que constituíam as mais antigas colônias européias da África ocidental, qualificou-as de “o estrume do império português”. Toda a prosperidade que ali existia devia-se à importância da ilha de Santiago como entreposto para o tráfico de escravos da África ocidental. Os jesuítas administraram uma missão nessa ilha e na Alta Guiné, de 1602 a 1642, quando desistiram por causa da elevada taxa de mortalidade de seus missionários e da falta de uma sustentação financeira adequada. O clero secular de Cabo Verde, que os jesuítas formaram durante sua permanência no arquipélago, era constituído exclusivamente de negros, o que rendeu à ordem um caloroso elogio do célebre padre Antônio Vieira, quando o navio que o levava ao Maranhão fez uma parada de alguns dias em Santiago, em dezembro de 1652. Vieira proferiu um sermão na catedral local no dia de Natal, durante o qual comentou sobre o deão e o capítulo: “Eles são todos pretos, mas é só nesse aspecto que se diferenciam dos europeus. Existem aqui padres e cônegos pretos que nem piche, que são tão bem-educados, tão dignos de fé, tão letrados, tão grandes músicos, tão discretos e tão consumados, que podem ser invejados por aqueles de nossas catedrais, em nossa terra”. Vieira fez um apelo aos seus superiores em Portugal para que reabrissem a missão jesuítica e exortou os cônegos locais a se apresentarem como voluntários nas terras continentais. Nenhum desses apelos teve sucesso; embora os capuchinhos tivessem assumido a tarefa abandonada por seus antecessores jesuítas, o seminário não foi muito longe, e a qualidade de sua formação caiu muito na segunda metade do século XVIII. Houve, sem dúvida,

honrosas exceções. Muito antes disso, nos últimos anos do século XVI e começo do XVII, um padre negro, chamado João Pinto, granjeou muitos elogios dos seus contemporâneos por realizar um trabalho abnegado como missionário nos “rios da Guiné”.¹²

A conquista e a ocupação portuguesa do litoral de Angola e sua expansão para o interior através dos vales fluviais, iniciadas em 1575, periodicamente trouxeram à baila entre as autoridades de Lisboa o problema da formação do clero de origem local. Além de tudo, as taxas de mortalidade de europeus nas regiões da África ocidental assoladas pela febre eram tão altas que os padres portugueses relutavam em trabalhar lá. Por esse motivo, de quando em quando, aventava-se novamente a hipótese de criar um seminário para a formação de um clero nativo em outros lugares que não São Tomé e Santiago de Cabo Verde, embora houvesse divergências de opinião sobre se o melhor local para instalar a instituição seria a África ocidental ou a própria Europa. Em 1627-8, por exemplo, a Coroa consultou os jesuítas em Lisboa sobre a conveniência de construir um ou mais seminários em Portugal com a atribuição específica de preparar e instruir jovens provenientes da África ocidental, que posteriormente seriam enviados de volta aos seus países para trabalhar nas missões e paróquias, à maneira do que ainda faziam, em pequena escala, os “cônegos azuis” de santo Elói. Os jesuítas responderam que esses seminários deviam ser fundados em Angola, e não em Portugal, porque ficaria mais barato para o governo real e mais conveniente para os africanos. E acrescentaram que, se a Coroa decidisse educar esses estudantes negros em Portugal, era preferível que os levassem a estudar em Lisboa, e não em outras cidades universitárias, como Coimbra e Évora. Os jesuítas advertiram que os universitários negros poderiam ser importunados pelas provocações e zombarias impiedosas dos colegas brancos e ficar expostos à tentação de levar uma vida moralmente não edificante. Alegaram como exemplo o indesejável precedente

dos estudantes irlandeses educados na Espanha e em Portugal, que geralmente relutavam em voltar para os desconfortáveis e perigosos campos de missões irlandesas, e optavam pelas lucrativas capelanias das famílias nobres ibéricas. Por fim, os jesuítas afirmaram que bastava ensinar latim e “casos de consciência” aos estudantes africanos, mediante o que hoje se chamaria de um “curso intensivo” de fundamentos de teologia. Essa preparação elementar seria suficiente para que atuassem com eficiência nos campos missionários africanos; além do mais, se economizariam os pesados custos e o longo tempo necessários a uma formação teológica rigorosa. Uns poucos alunos excepcionalmente dotados poderiam ser admitidos em Coimbra e Évora para estudos superiores e preparados para ocupar postos eclesiásticos de maior responsabilidade quando regressassem à África. Na verdade, a sugestão dos jesuítas implicava a formação de um clero africano de segunda classe.¹³

Durante todo o século XVII, volta e meia surgiam propostas para a criação de um seminário destinado à formação de um clero nativo no continente africano, em Luanda ou em São Salvador do Congo, ou a opção de fundá-lo em Lisboa. Numa coisa o Estado monárquico, quer personificado pela dinastia dos Habsburgo da Espanha (1580-1640), quer pelos Bragança de Portugal (depois de 1640), e os bispos das colônias estavam de acordo: era desejável contar com um clero africano; mas divergiam interminavelmente quanto ao melhor local para formá-los, se em Portugal ou na África. Ao fim e ao cabo, as monarquias jamais suprimiram os recursos financeiros necessários para instalar um seminário bem equipado em qualquer dos continentes. Tanto o pequeno colégio jesuíta de São Salvador do Congo, que funcionou de 1625 a 1669, quanto o outro colégio de Luanda, que resistiu mais tempo, foram originalmente financiados por um rico negociante de escravos, Gaspar Álvares (“o menino diabo”), que se tornou irmão leigo na Companhia de Jesus após um chocante episódio sexual.¹⁴ Embora os jesuítas recusassem

a entrada na ordem de negros ou mulatos, eles os preparavam nesses colégios para ingressar no clero secular. A mesma política foi adotada pelas outras ordens religiosas que atuavam em Angola e no Congo, das quais, a partir de 1649, a mais produtiva foi a dos capuchinhos italianos. Uns poucos jesuítas e frades mestiços representavam tão-somente as proverbiais andorinhas que sozinhas não fazem um verão. Com a fragmentação do antigo reino do Congo, após a batalha de Ambuila em 1665, o trabalho missionário tornou-se mais difícil que nunca. Apesar de professado por muitos, o cristianismo se africanizou progressivamente. A parte do clero formada por mulatos e negros africanos de São Salvador tornou-se o alvo permanente da hostilidade de uns poucos padres brancos que se aventuraram a trabalhar naquelas bandas.¹⁵

Não obstante as críticas ao clero de raça negra — e a barreira de críticas adversas nunca cessou por mais de três séculos —, a verdade é que esses clérigos eram indispensáveis, como assinalou o bispo Oliveira de Angola, em 1689, já que a taxa de mortalidade dos padres brancos era muito alta. Durante anos, a fama da África de ser “o túmulo do homem branco” foi plenamente justificada, pois as causas e os tratamentos de doenças tropicais eram desconhecidos antes dos séculos XIX e XX. O clero natural da Europa era especialmente resistente a trabalhar na África, passada a euforia inicial com a conversão do reino do Congo, e de quando em quando ressurgiam sugestões de obrigá-los a ir, gostassem ou não. Em 1644, por exemplo, o rei João IV fez circular entre os prelados de Portugal a recomendação de que despachassem para a África seus padres indesejáveis, indisciplinados ou mesmo condenados por crimes, os quais teriam a oportunidade de redimir seus pecados nos campos missionários. Escusa dizer que essas soluções desesperadas não surtiram efeito, mas refletiam a convicção geral de que era melhor ter um clero imoral e de baixo nível, branco ou preto, do que nenhum.¹⁶

O clero da África oriental

Em notável contraste com os longos e persistentes esforços, ainda que nem sempre bem-sucedidos, de manter um clero natural da África ocidental, do outro lado do continente nada disso ocorreu. Nenhum sacerdote banto foi ordenado durante mais de três séculos, embora se falasse em 1694, e novamente em 1761, que esforços deviam ser envidados para desenvolver um clero nativo. A ordem autoritária do marquês de Pombal de que se fundasse um seminário para esse fim na ilha de Moçambique foi discreta, mas efetivamente ignorada pelas autoridades competentes. Apenas em 1875 é que foi aberto um seminário em Moçambique, que fechou dois anos depois por falta de alunos. Em 1954, o cônego Alcântara Guerreiro, historiador eclesiástico de Moçambique, lastimou que até então nem um único sacerdote havia sido ordenado nessa província.

É verdade que uns poucos africanos da costa leste receberam as ordens sacras em Goa ou em Portugal nos séculos XVI e XVII, mas eles trabalhavam na Índia portuguesa e jamais voltaram à terra onde nasceram. Entre esses estava o frei dominicano Miguel de Apresentação, sobrinho e herdeiro do “imperador” de Monomotapa, formalmente convertido ao cristianismo em 1629. Antonio Ardizzone Spinola, um frade italiano de antecedentes aristocráticos, natural de Taete [antiga cidade da Apúlia], que conhecera pessoalmente frei Miguel em Goa na década de 1640, muitos anos depois deu o seguinte depoimento sobre ele: “Apesar de ser um ótimo padre, de levar uma vida exemplar, de celebrar a missa todos os dias, nem o hábito que ele veste lhe garante nenhuma consideração lá, só porque tem a pele negra. Se eu não tivesse visto isso, não acreditaria”. A propósito, frei Miguel recusou o convite de seus parentes reais bantos para regressar a Monomotapa em 1650, preferindo continuar em Goa, onde vinte anos mais tarde se tornou

vigário do priorado dominicano de santa Bárbara com um diploma de mestre em teologia. Pouco depois, no entanto, ele faleceu.¹⁷ É possível que o coletor de impostos pontifícios em Lisboa, Lorenzo Tramallo, estivesse se referindo a frei Miguel ou a um dos seus parentes quando, numa carta para o cardeal Barberini, em Roma, com data de 1633, comentou que um padre dominicano negro estava de partida para Moçambique. Tramallo escreveu: “Sempre defendi enfaticamente que os nativos sejam promovidos ao sacerdócio, mas quase todos os nossos colegas europeus discordam de minha opinião. Mas não ponho tanta fé nestes quanto em são Tomás [o Apóstolo] que confiou em padres indianos. Esses últimos se mantiveram na fé através dos séculos, apesar de viverem tão longe da Santa Sé”. Aquele frade negro, quem quer que fosse, acabou não chegando a Monomotapa. Por mais de dois séculos, os padres e frades de Moçambique, alvos freqüentes das críticas hostis dos governadores e das autoridades coloniais, eram mestiços ou mais comumente membros do clero secular goense.¹⁸

O clero goense

Em 1541, fundaram na cidade de Goa, na Índia portuguesa, um seminário destinado à formação de um clero nativo. Pouco depois, os jesuítas assumiram a direção da instituição, que permaneceu sob os cuidados dessa ordem até a dissolução do ramo português da Companhia de Jesus em 1759-61. Esse Seminário da Santa Fé, como originalmente o batizaram, era uma instituição multirracial no pleno sentido da palavra. Recebia jovens de todas as raças e classes sociais, inclusive alguns abissínios e bantos da África oriental, embora com uma predominância natural de indianos. Os estudantes negros e mulatos que se formavam nesse seminário eram ordenados padres seculares, mas só excepcional-

mente alguns conseguiram ingressar em uma das ordens religiosas antes da segunda metade do século XVIII. Eles trabalhavam principalmente como catequistas e auxiliares do clero regular europeu, que fornecia a maior parte dos párocos nessa época. O recrutamento de padres seculares se dava exclusivamente nas castas superiores, ou seja, entre os brâmanes (ou *brahmenes*, como os chamavam os portugueses) convertidos mais ou menos à força, e também, por vezes, entre os xátrias, a casta militar. Os cristãos indianos conservavam, e ainda hoje conservam, o sistema tradicional de estratificação por castas e a proibição do casamento entre castas, mesmo quando convertidos ao cristianismo. Mas a maioria das autoridades eclesiásticas e do clero secular não confiava neles, e alguns dos arcebispos de Goa resistiam muito à ordenação de indianos de qualquer estrato social. Dizem que um desses preladados, d. Cristóvão de Sá e Lisboa (1610-22), jurou sobre o missal jamais fazê-lo.¹⁹

A primeira brecha na teoria e na prática da superioridade branca na hierarquia eclesiástica da Índia portuguesa ocorreu em 1625, quando um brâmane cristão, Mattheus de Castro, que o arcebispo de Goa se recusara a ordenar, decidiu tentar melhor sorte em Roma. Lá, ele não só foi ordenado padre como, depois de concluir estudos teológicos com grande mérito, foi consagrado bispo de Crisópolis, *in partibus infidelium* [em países infiéis], e mais tarde nomeado vigário apostólico de Bijapur. Mas apesar do apoio caloroso dos cardeais da Congregação da Propaganda Fide, em Roma, as autoridades eclesiásticas e civis de Goa proibiram-no de exercer suas funções episcopais na colônia, alegando que a autorização papal fora obtida por meios ilícitos. O principal antagonista de Mattheus era o venerável patriarca da Etiópia, o jesuíta d. Affonso Mendes, que não hesitava em chamar seu colega de Crisópolis de “negro de rabo de fora”. As acusações mútuas dos dois preladados nos fazem lembrar o comentário picaresco de Cun-

ninghame Graham a respeito da controvérsia entre os jesuítas do Paraguai e o bispo franciscano Cardenas: “Dizem que no inferno nenhuma fúria se equipara à de uma mulher desprezada, mas um bispo frustrado faz um espetáculo bastante razoável”.²⁰

Acrescente-se que alguns funcionários civis e sacerdotes portugueses sempre se pronunciaram favoravelmente ao desprezado clero secular canarim, afirmando que eles eram tão bons ou melhores que os jesuítas, os franciscanos e os sacerdotes brancos de outras ordens, os quais ocupavam a maior parte dos cobiçados cargos e benefícios eclesiásticos. Entre esses apologistas, havia no mínimo um juiz da Inquisição em Goa, Pero Borges, conhecido por não ter papas na língua e que em 1650 redigiu um contundente memorial em defesa do clero secular. Alguns arcebispos também os protegiam e encorajavam, principalmente os hostis aos jesuítas, como o arrogante frade d. António Brandão (1675-80). Mas a opinião do alto escalão da administração colonial portuguesa pesou contra o clero secular durante quase três séculos. De modo geral, as autoridades seculares e eclesiásticas estavam de acordo em manter o clero *brahmen* numa condição subordinada. Porém suas oportunidades e seu status começaram a melhorar durante a primeira metade do século XVIII, devido em parte às admiráveis realizações dos padres goenses da Congregação do Oratório de Santa Cruz (fundada em 1691), cuja generosa dedicação evitou que a comunidade católica de Ceilão fosse arrasada pela perseguição dos calvinistas holandeses.²¹ Fato significativo foi a concessão de altas atribuições eclesiásticas, a despeito de muita resistência, a um padre *brahmene*, Lucas de Sá (1654-1717), que foi nomeado inclusive para o cargo de censor da Inquisição em Goa.²² De maneira geral, porém, o clero goense ou canarim continuou relegado a um papel estritamente subordinado, por conta, sobretudo, do preconceito racial, até os últimos anos da ditadura do marquês de Pombal (1761-77). De personalidade excêntrica, misto de médico e de

monstro, Pombal combinava idéias iluministas com o mais feroz despotismo, e empreendeu os mais enérgicos e quase sempre bem-sucedidos esforços para assegurar ao clero indígena nas colônias portuguesas na Ásia igualdade de direitos com os de origem europeia, na teoria e na prática.²³

Se a hierarquia eclesiástica de origem europeia manteve durante tanto tempo os padres seculares goenses numa situação de inferioridade e de rígida subordinação, em meados do século XVII esse clero nativo já se tornara numeroso e bem estabelecido. A situação do clero negro da África ocidental era parecida, embora em menor extensão. Já não se pode dizer o mesmo quanto às áreas sob controle do Patronato de Castela, onde o clero indígena permaneceu inexistente ou alcançou um desenvolvimento muito mais restrito.

O clero não branco da América hispânica

Tal como se passou com os portugueses do outro lado do mundo, as regras das ordens religiosas que atuavam na América hispânica desde 1523 não incluíram, de início, nenhuma discriminação racial contra os ameríndios e os africanos, mas em fins do século XVI os preceitos já eram muito rígidos. Relembrando os primeiros esforços dos portugueses para preparar para o sacerdócio congolezes e outros africanos da costa ocidental, um alto funcionário da administração colonial do México, Rodrigo de Albornoz, mandou o seguinte conselho à Coroa de Castela em 1525: “Para educar na Fé os filhos dos caciques e dos senhores locais, Vossa Majestade deve ordenar a fundação de um Colégio onde se ensine leitura, gramática, filosofia e outras Artes, com a finalidade de ordená-los sacerdotes. Pois aquele que se tornar um [sacerdote] entre eles será muito mais útil para atrair outros para a Fé do que cinquenta cristãos [europeus]”²⁴

Sugestões como essa incentivaram o vice-rei Mendoza e o bispo Zumarraga a fundarem em 1536 o Colégio de Santiago de Tlateloco, que foi confiado à direção dos frades franciscanos. Somente poderiam ser admitidos no colégio os filhos da aristocracia indígena mexicana e alguns *mestizos*. O colégio tinha o duplo objetivo de formar uma elite cultural para atuar como intérprete e estabelecer uma ligação entre conquistadores e conquistados, com a possibilidade de ocasionalmente obter o ingresso de alguns dos melhores alunos em ordens religiosas menores ou, até mesmo, de ordená-los padres. Mas a instituição logo atraiu críticas hostis. Em 1544, o provincial dominicano do México condenou com vigor a idéia de formar um clero nativo, sob a alegação de que os ameríndios eram mental e racialmente inferiores aos europeus, além de não confiáveis e novatos demais na fé. Sua posição logo conquistou amplo apoio. Em 1555, o Primeiro Concílio Provincial Eclesiástico Mexicano declarou que as ordens sacras não deviam ser conferidas a índios, mestiços e mulatos, que foram classificados na mesma categoria dos “mouros” [isto é, muçulmanos], dos judeus e dos sentenciados pela Inquisição, por serem considerados essencialmente indignos para o ofício sacerdotal. O Segundo Concílio Provincial reforçou *in totum* essa posição negativa. O Terceiro Concílio Provincial (1585) relaxou um pouco a rígida interdição, proibindo apenas “os mexicanos descendentes em primeiro grau de índios ou mouros, ou cujo pai ou mãe fosse negro, de receberem as ordens sacras sem grande cuidado na seleção”. Essa decisão deixou uma porta aberta para a aceitação de determinadas categorias de pessoas de sangue mestiço, conforme veremos adiante, mas implicou a manutenção do veto para índios puros e negros puros.²⁵

No vice-reinado do Peru, que compreendia todo o continente sul-americano, exceto o Brasil e as Guianas, o Segundo Concílio Provincial Eclesiástico de Lima (1567-8) vetou categoricamente a ordenação de indígenas, mas o Terceiro Concílio (1582-3) deixou

subentendido um relaxamento da proibição ao declarar que as regras baixadas pelo Concílio de Trento para a ordenação de aspirantes ao sacerdócio deviam ser estritamente observadas.²⁶ De fato, as proibições iniciais à ordenação de ameríndios puros vigoraram durante a maior parte do período colonial, pois eles eram legalmente classificados como “*gente miserable*”. Essa categoria incluiu de início os mulatos, negros e grupos raciais afro-ameríndios; mas no século XVIII, na prática, quando não na teoria, pessoas de sangue miscigenado passaram a ser classificadas como *gente de razón*, reservando-se a odiosa distinção de *gente apartada de razón* exclusivamente aos índios. A atitude com relação aos mestiços foi mais complicada. Nos primeiros anos da colonização de Hispaniola, a Coroa de Castela havia estimulado fortemente o casamento entre espanhóis e indígenas americanos, e não vigorava nenhuma barreira legal contra os mestiços. Mas o contínuo crescimento de comunidades miscigenadas coincidiu com o aumento do preconceito racial contra elas, especialmente após a década de 1540, quando a primeira geração de mestiços nas colônias continentais atingiu a idade adulta no extenso vice-reinado do México e do Peru. A maioria era formada por filhos ilegítimos, e esse preconceito transferiu-se por contato às demais gerações, a ponto de em 1568 um decreto real proibir a ordenação de *mestizos* “por muitas razões”.

Os protestos dos mestiços bem-nascidos e de seus influentes progenitores espanhóis, principalmente no Peru, induziram a algumas modificações dessa ordem, primeiro em Roma e depois em Madri. Após muitas idas e vindas na legislação, a Coroa de Castela declarou em 1588 que os mestiços podiam ser ordenados padres, contanto que fossem filhos legítimos e que um minucioso exame comprovasse que possuíam todas as qualificações determinadas pelo Concílio de Trento para a concessão das ordens sacras.²⁷ Os mulatos, devido à associação de um ou mais dos seus antepas-

sados com a escravidão, foram muito mais discriminados, social e juridicamente.

A melhor ilustração do pensamento que informava essas atitudes está em *De procuranda indorum Salute* [*Sobre a pregação do Evangelho nas Índias*], do influente jesuíta José de Acosta (1540-1600), que trabalhou durante catorze anos no Peru e um ano no México. Nessa obra, escrita em 1577 e publicada em 1588, Acosta explica o perigo de conferir ordens sacras a ameríndios pertencentes a uma raça muito nova na fé, citando precedentes bíblicos e clássicos (livro 6, capítulo 19). Ele admitiu que tinha sido, de início, favorável à ordenação de mestiços em grandenúmero, porque eles eram bilíngües e podiam explicar aos ameríndios os mistérios da fé sem necessitar de intérpretes. Mas a experiência lhe mostrara que a grande maioria dos mestiços se compunha de indivíduos de péssima reputação e de má índole por terem sido amamentados por mães indígenas e criados no convívio com aquela raça inferior. Mais uma vez, Acosta invocou precedentes bíblicos para justificar o preconceito racial, lembrando que Abraão se recusou a deixar que seu filho Isaac desposasse uma mulher da tribo de Canaã e que Rebeca sofreu um desgosto mortal ante a perspectiva de seu filho Jacó casar-se com uma filha de Heth. Acosta acrescentou a essas citações a acusação de são Paulo aos cretenses de serem “sempre mentirosos, bestas ruins, ventres preguiçosos”. O livro termina reiterando a linha do decreto de 1588 da Coroa de Castela (provavelmente inspirado por ele mesmo), ao sublinhar que, embora os mestiços pudessem ser ordenados, só deveriam sê-lo em número muito limitado e após passarem por rigorosa seleção, exame e formação.²⁸

Os defensores do desenvolvimento de um clero indígena também evocaram precedentes bíblicos em apoio aos seus argumentos. Alegaram que, assim como os judeus e os gentios convertidos à fé na Igreja primitiva haviam sido ordenados sacerdotes, e

inclusive sagrados bispos, os mesmos privilégios deviam ser estendidos aos filhos de asiáticos, africanos e ameríndios, que tivessem sido batizados na infância, fossem filhos legítimos e, além disso, possuísem as demais qualificações necessárias. Usaram como exemplo a bula papal de 1518, a que já nos referimos, que autorizava a ordenação de africanos e indianos habilitados. A razão disso é que eles conheciam melhor os idiomas nativos e podiam pregar a religião entre seus povos. A transmissão dos Evangelhos ao povo pela boca de seus irmãos de etnia poderia ser feita mais livremente do que o seria por estrangeiros.

Na medida em que esses e outros argumentos semelhantes eram levantados a favor da ordenação de ameríndios, a grande maioria dos frades missionários e dos prelados diocesanos os repudiava no tom mais enfático possível. O frade franciscano, Geronimo de Mendieta, OFM, por exemplo, explicou as razões do repúdio em sua *Historia ecclesiastica indiana*, de 1599: “A maioria deles não está preparada para mandar ou dirigir, mas para ser mandada ou dirigida. Quero dizer com isso que eles não servem para mestres, mas para alunos, não para prelados, mas para súditos, e como tais são os melhores do mundo”.²⁹ Essa atitude reflete a teoria aristotélica da inferioridade natural de algumas raças com relação a outras, uma teoria muito popular entre os missionários ibéricos e os “conquistadores”, e, por isso mesmo, entre seus sucessores holandeses, franceses e anglo-saxões que ajudaram a construir um império com “domínio sobre as terras recobertas de palmeiras e também de pinheiros” e sobre “raças inferiores ainda sem lei”.

De fato, em fins do século XVI, não se ordenavam ameríndios e só raramente os mestiços. De acordo com os cânones eclesiásticos, a Coroa não tinha direito de legislar nesses assuntos. Mas durante muito tempo o Vaticano não teve nem vontade nem poder suficiente para desafiar as medidas tomadas por Castela no âmbi-

to de seu *patronazgo* eclesiástico. No entanto, em decorrência de sua função episcopal, os bispos da colônia detinham amplos poderes de conceder dispensas de todas as irregularidades cometidas contra os cânones, exceto as que diziam respeito a homicídio premeditado e simonia. A correspondência trocada entre a Coroa, os vice-reis e os prelados da colônia deixa claro que durante o século XVII alguns bispos fizeram uso de seus poderes de conceder dispensas das regras canônicas com bastante liberalidade, enquanto outros agiram com mais rigidez.³⁰ Em 1657, por exemplo, as autoridades monárquicas repreenderam severamente o bispo de Tucumán por ordenar sacerdote qualquer um que se apresentasse, sem distinção de cor da pele, nascimento e educação. O bispo de Guamanga, por outro lado, deu o seguinte testemunho, em 1º de fevereiro de 1626: “Desde que comecei a officiar neste bispado, não ordenei nenhum mestiço nem os nomeei para cuidar de paróquias de índios, e tampouco pretendo fazê-lo no futuro”. D. Juan Palafox y Mendoza, o célebre arcebispo de Puebla de Los Angeles e vice-rei interino do México em 1642, conta no livro que imprimiu por conta própria, *Virtudes del indio*, de 1650, que conhecera pessoalmente um índio da cidade do México, d. Fernando, filho e neto de caciques, “que tinha sido ordenado e se tornara um padre muito satisfatório”. Infelizmente, Mendoza não cita o sobrenome do padre, mas ele certamente era uma *avis rara*.

Em 1668, o arcebispo de Quito, frei Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), publicou em Madri um guia para párocos da América espanhola, intitulado *Itinerario para parochos de indios*, que logo se tornou um vade-mécum sobre o assunto, com várias reedições nos 150 anos posteriores. O arcebispo argumentou com veemência que os ameríndios “não são privados por nascimento ou sangue do direito de receber as santas ordens”. Ignorando ou contrapondo-se a boa parte da legislação real e colonial que proibia a ordenação, o arcebispo recomendou que, “pelo contrário, eles

devem ser incentivados e convidados a fazê-lo, contanto que sejam pessoas dotadas das aptidões e qualidades necessárias ao exercício de uma função tão sublime”, como havia determinado o Concílio de Trento. Frei Montenegro enfatizou ainda que os mestiços podiam ser ordenados sem o período de dispensação exigido, desde que fossem filhos legítimos e estivessem devidamente habilitados. Quanto à ordenação de sacerdotes negros, a opinião do arcebispo era francamente revolucionária. Admitiu que alguns especialistas em direito canônico eram contra a ordenação de negros,

porque o fato de um negro subir ao altar para celebrar uma missa poderia causar constrangimentos entre os brancos, cujo contato com negros se limita à execução por eles de funções subalternas e que, na maior parte, são escravos. Mas para muitas outras autoridades de peso isso não é absolutamente um impedimento à ordenação deles, pois, nessa região do mundo onde eles são numerosos e onde alguns comandam tropas e controlam outras missões militares, o fato de se tornarem sacerdotes não causará nenhum inconveniente; pelo contrário, nossa experiência com uns poucos que receberam as ordens sacras mostra que essas pessoas se edificaram muito com a ordenação.

Infelizmente, o arcebispo não identifica as “autoridades de peso” que defendiam a ordenação dos negros, nem em que lugar os raros sacerdotes pretos haviam sido ordenados. É provável que fossem da região do Caribe, onde a milícia negra era muito numerosa naquele tempo. Seja como for, a despeito da popularidade do seu livro, os argumentos do arcebispo de Quito a favor da formação de um clero ameríndio ou negro não convenceram. Por outro lado, fica evidente que o arcebispo Montenegro somente defendeu a ordenação de sacerdotes ameríndios numa escala muito modesta.

No mesmo capítulo em que recomendou que alguns fossem ordenados (livro 2, tratado 1, seção 1), o arcebispo condenou indiscriminadamente a imensa maioria dos ameríndios por sua intrínseca e inerradicável “*bronca barbaridad*”. Chegou a dizer que eles eram por natureza incapazes de compreender as grandes verdades do cristianismo e, além de tudo, eram visceralmente covardes, ociosos, bêbados e indolentes. “Enfim, é uma raça de gente miserável” (*finalmente, son gente miserable*).³¹

A opinião do arcebispo Montenegro contrasta nitidamente com a de seu colega *criollo*, o arcebispo de Caracas, d. Antonio González de Acuña, nascido em Lima. Por ocasião de uma cerimônia de colação de ordens sacras em sua catedral, em 1681, esse arcebispo declarou de público: “que não era sua intenção ordenar nenhum dos presentes que tivessem ascendência ameríndia ou mestiça até a quarta geração; e, ao abençoar com as mãos cada candidato, repetiu a declaração de que não ordenaria e não estava ordenando nenhum *mestizo*, mulato ou pessoa dessas castas (de sangue miscigenado)”. Essa declaração provocou grande consternação entre alguns dos fiéis quanto à validade dos sacramentos que acabavam de receber, “devido à suspeita de que muitos padres que lhes haviam ministrado os ritos religiosos não fossem da raça branca”. O problema foi levado ao conhecimento das autoridades eclesiásticas de Madri e de Roma, onde foi examinado pelo Sagrado Colégio do Concílio na Cidade Eterna. O Colégio decidiu que, embora as ordens conferidas pelo arcebispo a qualquer homem “de cor” naquela ocasião específica não fossem válidas, pois ele havia declarado expressamente que só tinha a intenção de ordenar pessoas da raça branca, todos os prelados das Índias deviam ser informados de que, daí por diante, ninguém deveria ordenar sacerdotes *sub conditione*, isto é, condicionalmente. Os eclesiásticos em questão deviam ser lembrados de que, do ponto de vista canônico, nada impedia que negros ou ameríndios, ou seus

descendentes, recebessem as ordens sacras, desde que os candidatos possuíssem em outros aspectos as qualificações determinadas pelo direito canônico e pelo Concílio de Trento.³²

Passado um período de vacilação, o governo de Madri aceitou a decisão papal, que, no entanto, não se generalizou nos territórios das Índias. É verdade que, através de um decreto real de 12 de julho de 1691, a Coroa espanhola determinou a fundação de seminários na cidade do México e em outros lugares, os quais deviam reservar um quarto das vagas para os filhos de chefes ameríndios, uma ordem que se repetiu em outro documento, ou *cédula real*, mais ou menos seis anos depois (22 de março de 1697). Mas essas ordens parecem não ter mudado muita coisa, como tampouco o fez a chancela real a um projeto do bispo de Chiapas, de 1685, para a fundação de um pequeno Colégio Seminário na Guatemala, que deveria admitir oito estudantes ameríndios, filhos de chefes indígenas. É significativo que as autoridades monárquicas renovassem, por outro lado, a proibição de ordenação de *mestizos* e mulatos, contrariando uma recente bula papal. Em 1706, o arcebispo de Santo Domingo, onde a grande maioria da população era, nessa época, miscigenada, pediu permissão à Coroa para ordenar um pequeno grupo de mulatos e, ao mesmo tempo, restringir-lhes a possibilidade de promoção. A sanção real foi obtida graças a essa condição.³³

O caráter fragmentário, confuso e contraditório do grosso da legislação real e eclesiástica; a indiferença quase permanente de Roma para com os problemas raciais do clero colonial; a dificuldade de dar execução às bulas papais, ordens e decretos nas Índias; os preconceitos raciais dos “peninsulares” [naturais ou habitantes da Península Ibérica] e dos *criollos* contra os não brancos — todos esses fatores se combinaram para impedir o desenvolvimento de um clero nativo na América espanhola até que se tornou tarde demais. Por fim, em 1769, alterando radicalmente uma posição

secular, hesitante e insegura, a Coroa de Castela enviou ordens categóricas a todos os prelados da América espanhola e das Filipinas de que deviam admitir até um terço ou um quarto de aspirantes ameríndios, mestiços ou filipinos ao sacerdócio em todos os seminários existentes e nos que viessem a ser estabelecidos. Essa ordem foi formalmente incorporada às decisões do Sexto Concílio Provincial Eclesiástico, reunido em Lima em 1772. Mas as decisões desse alto conselho nunca foram aprovadas formalmente pelo papa ou pelo rei, de modo que jamais adquiriram força de lei. Na verdade, elas refletiam uma mudança de opinião induzida em boa medida pelo Iluminismo, porém nunca se fez uma tentativa concreta de torná-la obrigatória e geral antes que a situação se complicasse com a eclosão das Guerras de Independência.³⁴ Com efeito, numa carta à Coroa, o governador-geral das Filipinas declarou que absolutamente não pretendia afastar de suas paróquias (*doctrinas*) alguns religiosos peninsulares e *criollos* para acomodar sacerdotes filipinos ou chineses mestiços, mesmo que estes possuíssem as qualificações canônicas necessárias, conforme lhe tinham mandado fazer. Não era possível confiar na lealdade do clero não branco, asseverou o governador-geral, pois a experiência de mais de dois séculos havia confirmado que a dominação espanhola nas Filipinas dependia diretamente dos frades missionários peninsulares e *criollos* que administravam as *doctrinas*.³⁵ Esse também era o problema mais difícil nas regiões de fronteira das colônias espanholas da América. Dessa forma, o clero colonial na América e nas Filipinas continuou dominado pelos sacerdotes peninsulares e pelos *criollos*, mais em algumas regiões que em outras, nas quais uns poucos ameríndios, filipinos ou mestiços conseguiram ser aceitos para realizar funções subordinadas.

Analisaremos agora as regiões em que os forasteiros europeus tinham de obedecer às leis vigentes e não podiam impor as suas próprias, como faziam no mundo colonizado. Veremos rapida-

mente os acontecimentos nas missões criadas no Japão, China e Vietnã, para seguir a ordem cronológica de instalação desses centros de propagação da fé cristã.

O clero japonês

A missão jesuítica japonesa foi criada por São Francisco Xavier em 1540. Nos primeiros anos, o progresso não pôde deixar de ser lento, mas trinta anos depois existia algo em torno de 100 mil conventos no país. Não havia clero nativo, e os japoneses que ingressavam na Companhia de Jesus não podiam aspirar a nada além da função de catequistas e de humildes irmãos leigos. Francisco Cabral, o superior português da missão durante mais de dez anos (1570-81) havia pensado na formação de um clero local, mas depois voltou atrás e começou a fazer comentários pejorativos sobre o caráter nacional dos japoneses: “Mas, é claro, isso é o que eu chamo de um japonês!” ou “Afinal de contas, eles são negros e têm costumes bárbaros”. Como muitos outros europeus, antes e depois dele, Cabral estigmatizou os japoneses, considerando-os um povo inconstante e não confiável: “Acredite-me, Vossa Reverendíssima, tudo aqui é muito diferente daí. Em primeiro lugar, eles não têm a necessária vocação natural [para o sacerdócio]. E isso também se explica pelo clima do país e pela influência das estrelas, porque parece que uma incessante inquietação e um constante desejo de mudança dominam o coração dessa gente”.³⁶

Cabral foi substituído pelo famoso visitador jesuíta, o italiano Alexandro Valignano, que rapidamente se deu conta da necessidade de constituir um clero nativo e admitir o ingresso de japoneses na Companhia de Jesus.³⁷ Seus esforços foram apoiados e continuados de modo competente pelo primeiro bispo do Japão, o jesuíta Luís de Cerqueira, que administrou a diocese de Nagasaki durante dezesseis conflituosos anos, de 1598 a 1614. Por

razões que em parte extrapolavam o controle dos jesuítas e em parte se explicavam pela hesitação, oposição e desconfiança dos próprios membros da Companhia de Jesus, o seminário para a educação de sacerdotes nativos só foi inaugurado em 1601, com oito estudantes inscritos (dois portugueses mestiços e seis japoneses). Mas treze anos depois, quando a proibição do cristianismo e o começo da perseguição do governo Tokugawa obrigaram o seminário a encerrar suas atividades, somente sete japoneses tinham sido ordenados padres seculares (diocesanos). Nessa época, havia também sete padres jesuítas japoneses.³⁸ Levando em conta os obstáculos enfrentados pelos fundadores e patrocinadores do seminário, o resultado não é desprezível; mas, como demonstrou a história da Igreja na fase seguinte de perseguição governamental, foi um caso clássico de oportunidade não aproveitada na hora certa.

O clero chinês

Na China, após um período inicial ainda mais lento e hesitante, o clero nativo se saiu muito melhor que o japonês no longo prazo. São Francisco Xavier morreu na ilha de Shangchuan no mar do Sul da China em dezembro de 1552; Matteo Ricci fundou a missão jesuítica de Pequim em 1601, mas o primeiro padre chinês, Lo Wen-tso (nascido Gregorio López) só foi ordenado em 1654, pelos dominicanos de Manila, e o primeiro padre jesuíta chinês, Manuel de Siqueira (Cheng Mano Wei-hasin) recebeu as ordens sacras apenas dez anos depois, em Coimbra. Apesar do bom trabalho realizado na China continental por esses dois sacerdotes nativos nos últimos anos de uma perseguição que se iniciara em 1664, quando eram os únicos missionários que podiam circular livremente, muitos dos seus colegas europeus continuaram hesitantes

quanto à conveniência de formar um clero chinês. Alguns defendiam que somente fossem ordenados os que tivessem um bom domínio do latim (Sequeira era a única pessoa com essa qualificação em 1668). Outros achavam que deviam ordenar os catequistas chineses mais idosos, de comprovada virtude, ainda que conhecessem pouco o latim, desde que Roma permitisse o uso do chinês na liturgia católica. Contudo, muitos outros, inclusive a grande maioria dos jesuítas portugueses, eram contra a ordenação de qualquer chinês num futuro imediato. Esse terceiro grupo definia os chineses como “cheios de vícios, indecisos e volúveis” por natureza, tal como Francisco Cabral qualificara os japoneses cerca de cem anos antes. Diziam que os padres chineses, por sua (suposta) imoralidade e ânsia de ganhos, acabariam destruindo a si mesmos e aos missionários europeus.³⁹

Os europeus favoráveis à aceitação de padres chineses usavam argumentos muito parecidos com os dos primeiros frades franciscanos do século XVI no México, que defenderam, ainda que por pouco tempo, os mesmos privilégios para os ameríndios. Um desses defensores foi o jesuíta belga François de Rougemont (1601-76). Aos colegas que diziam que a índole dos chineses não os habilitava ao exercício do sublime ofício do sacerdócio, Rougemont retrucava que para alguns isso até poderia ser verdade, mas os cretenses eram “santinhos?” — numa referência à acusação de São Paulo de que os habitantes de Creta eram “mentirosos e ventres preguiçosos”. Seriam os etíopes e os indianos sempre tão firmes assim? Não haveria gente orgulhosa e corrupta na Europa? Os antigos anglos não eram vistos como bárbaros pelos romanos, mas não é fato que muitos padres e bispos exemplares foram recrutados entre eles? — relembando a frase do papa Gregório, o Grande, de que *non Angli sed Angeli*. Também não era uma boa desculpa dizer que a obra de conversão somente poderia ter êxito se o imperador da China se tornasse cristão, e, por outro lado, o braço secular

podia ser usado para apoiar a atividade dos padres regulares. Durante três séculos, a Igreja primitiva não pôde contar com o braço secular, e, mesmo assim, ordenou sacerdotes nativos na Europa. A Igreja devia fazer o mesmo na China, enquanto aguardava o aparecimento de um Constantino chinês.

Rougemont observou apropriadamente que uma experiência de oitenta anos havia demonstrado que muitos catequistas e cristãos convertidos se mantinham leais mesmo sob tortura e perseguição. Se houve alguns apóstatas, também existiu um Judas entre os apóstolos. Tocando num assunto mais delicado, Rougemont observou que uma das objeções à formação de um clero nativo era que os missionários europeus podiam acabar perdendo o controle e a autoridade que tinham até então. Embora ninguém o dissesse com clareza, uma objeção semelhante foi feita ao desenvolvimento de um clero nativo no Japão, alegação derrubada pelo visitante Alexandro Valignano. “Não estaremos nós então mais preocupados em manter nossa autoridade do que em manter e difundir a fé?” — perguntou Rougemont com veemência e em tom de reprovação.⁴⁰

As diferenças de opinião entre os missionários europeus na China — fossem eles jesuítas, dominicanos, franciscanos ou os recém-chegados membros da Propaganda Fide de Roma e das Missions Étrangères de Paris (MEP) — sobre a conveniência de ordenar padres chineses natos e, em caso afirmativo, sobre a quantidade e a origem social mais adequadas, prolongaram-se por mais de dois séculos. Para complicar, havia o problema da aceitação de uma liturgia em chinês, em que oportunidades e em que extensão. Um fato que também dividia muito as opiniões dizia respeito à tolerância aos ritos chineses — às formas de veneração dos ancestrais e de reverência a Confúcio. Essas divergências entre os missionários que atuavam na China refletiram-se nas hesitações e nas mudanças de política por parte das autoridades de Roma e dos

próprios papas. O resultado inevitável de tudo isso foi a lentidão e o caráter intermitente do desenvolvimento do clero chinês. No começo do século XVIII, devia haver em torno de 200 mil a 300 mil cristãos na China, embora o número mais baixo talvez seja o mais provável. Para atendê-los havia pouco mais de uma centena de padres distribuídos entre as várias ordens e instituições, mas somente uns três ou quatro deles eram chineses; todos os demais eram europeus.⁴¹

Em 1739, não havia mais que dezoito padres chineses trabalhando na China continental para um total de 76 missionários europeus. Posteriormente, a sucessão de períodos de perseguição, com prisões e deportações — raramente a aplicação de pena capital — de missionários europeus começou a fazer a balança pender para o lado do clero nativo, porque deixou patente que havia necessidade dele. Em 1810, a missão católica na China estimou em 113 o número de padres residentes, dos quais 35 eram ocidentais, o que dava ao clero nativo, por fim, uma substancial maioria. Mas nenhum chinês foi consagrado bispo desde a concessão dessa dignidade a Gregorio Lo (também López; Lo Wentsao) em 1685.

Muitos missionários europeus tampouco abandonaram a crença arraigada em sua superioridade cultural e racial com relação aos colegas chineses, em todo o século XVIII. Eles conservaram esse complexo de superioridade ainda que dependessem bastante do apoio de seus catequistas e colaboradores chineses. Não surpreende que estes muitas vezes se sentissem ofendidos com a discriminação; mas não existem documentos escritos de próprio punho pelos integrantes do clero chinês, em claro contraste com a volumosa correspondência, publicada ou inédita, dos missionários europeus. Uma das raras exceções é o diário de André Ly.⁴² Depois de estudar durante quinze anos no Colégio Geral do Sião, mantido pela Société des Missions Étrangères como um seminário para

a formação do clero asiático, principalmente chinês e indochinês, André Ly recebeu as ordens sacras em 1725. Regressando então à China, permaneceu lá por quase cinqüenta anos, a maior parte do tempo em Fukien e Szechwan, até sua morte em 1774. Durante esse período, manteve um diário em latim, que se estendeu de 1747 a 1763. No diário, Ly confidenciou que, em certa ocasião, na presença do legado pontifício, cardeal de Tournon, todos os missionários europeus se queixaram do orgulho, inconstância e ingratidão dos chineses, estigmatizando-os por serem inerentemente inaptos para a vida sacerdotal. André Ly acrescentou que trinta anos mais tarde o procurador das Missions Étrangères em Cantão, Antoine Conain, disse mais ou menos a mesma coisa. Durante as periódicas perseguições do século XVIII, a conveniência de consagrar bispos chineses foi um assunto também periodicamente discutido em Roma. Mas essas discussões eram abandonadas com a mesma regularidade quando as perseguições recomeçavam; dessa forma, os padres e vigários europeus voltavam a ter melhores condições para o exercício e a manutenção de sua autoridade.

O clero vietnamita

Nenhum bispo natural da Indochina foi consagrado durante o período histórico de que nos ocupamos, mas, com o tempo, o clero vietnamita alcançou uma posição bem melhor em face dos seus colegas europeus do que japoneses, chineses e filipinos. Foi o que aconteceu principalmente em Tonquim, ou no Vietnã do Norte — porque o país se dividia durante muitos anos em Vietnã do Norte e do Sul antes da unificação promovida pelo imperador Gia-long, em julho de 1802. Os europeus denominavam a parte sul de Conchinchina, nome que designou originalmente o Vietnã do Norte.

Várias razões explicam o sucesso das missões da Igreja católica nos dois Vietnãs, embora em nenhum deles o monarca tivesse patrocinado a atividade dos missionários europeus tão longamente quanto o imperador K'ang-hsi fez na China. Dois notáveis missionários franceses, o jesuíta Alexandre de Rhodes (1591-1660) e François Pallu, bispo titular de Heliópolis e vigário apostólico de Tonquim (1626-84), foram os responsáveis pela fixação dos alicerces da missão vietnamita no século XVII. Ambos estavam profundamente convencidos da importância de estabelecer, promover e estimular um clero nativo de raízes sólidas. Eles organizaram o setor masculino dos catequistas vietnamitas e o setor feminino correspondente, denominado de “Amantes da Cruz” (Amantes de la Croix), formando grupos comunais rigidamente disciplinados e organizados, que faziam voto solene de pobreza, castidade e obediência. O alto nível das exigências feitas a esses catequistas atraiu os cristãos convertidos de excepcional fervor. A consequência de tudo isso foi que os catequistas vietnamitas se tornaram a espinha dorsal da missão, ainda mais importantes que os chineses e japoneses em seus respectivos países — o que é muito revelador. Eles também receberam instruções elementares em medicina, o que lhes permitiu atuar como “médicos descalços” e ter entrada garantida em todas as cidades e aldeias. O sucesso desses catequistas pode ser avaliado pelo fato de manterem vivas as comunidades vietnamitas cristãs de cerca de 300 mil convertidos na mesma época (julho de 1658) em que somente dois padres europeus tinham permissão de entrar em Tonquim.⁴³

Embora os europeus e os vietnamitas inicialmente trabalhassem em estreita e cordial cooperação, sob a liderança do dinâmico Alexandre de Rhodes, alguns missionários europeus continuaram hesitantes, por um longo tempo ainda, quanto à ordenação de clérigos nativos em número considerável. François Pallu não tinha as mesmas dúvidas, e apelou às autoridades eclesiais de Roma para

que permitissem a sagração de vários bispos vietnamitas. Nove padres naturais de Tonquim foram enfim ordenados, entre 1659 e 1669; daí por diante, houve um rápido progresso no Vietnã do Norte e do Sul. A rivalidade entre os missionários jesuítas portugueses do Padroado, os missionários franceses das Missions Étrangères de Paris e os vigários apostólicos complicava a situação. Mas, em 1689, os jesuítas concordaram formalmente “em recomendar fortemente a todos os cristãos que tratem com o devido respeito os padres de sua raça [...] e devem ser proibidos de falar deles de maneira desrespeitosa a fim de evitar que essa falta de respeito se volte contra os vigários apostólicos que os ordenaram, depois de examiná-los e pôr à prova suas virtudes durante certo tempo”.

Apesar de surtos intermitentes de perseguição, alguns bastante graves, em 1737 a missão do Vietnã do Norte administrava cerca de 250 mil cristãos num país de dimensões equivalentes à metade do território da França. Entre os convertidos, uns 120 mil faziam parte da missão jesuítica portuguesa da província do Japão, que se compunha de quatro sacerdotes europeus, três vietnamitas e três padres seculares também vietnamitas. A organização das Missions Étrangères de Paris prestava assistência religiosa a cerca de 80 mil cristãos, e contava com quatro padres europeus e dezesseis vietnamitas. Os cinco agostinianos descalços, de origem italiana, ligados à Propaganda Fide, haviam convertido mais ou menos 30 mil vietnamitas, e os quatro dominicanos espanhóis de Manila, cerca de 20 mil. Essas duas ordens tinham mais sacerdotes vietnamitas do que europeus. Esses números permitem fazer uma interessante comparação com as informações sobre a situação na China em 1739, onde havia aproximadamente 120 mil chineses convertidos ao cristianismo e 76 missionários europeus, mas apenas dezoito padres nativos.

A situação no Sião e no Camboja

Nos reinos do Camboja e do Sião, vizinhos da China, o budismo hinaiana (de forte influência hinduísta, no caso do Camboja) foi muito mais resistente às missões cristãs do que o budismo mahaiana do Vietnã, país mais sinizado. Graças sobretudo aos esforços de François Pallu, a MEP sustentou um próspero seminário no Sião destinado à formação de sacerdotes oriundos da China e do Sudeste asiático. A instituição sobreviveu à extinção da influência política da França em Bangcoc e Ayuthia após o sangrento desfecho das aventuras de Constantine Phaulkhon em 1688; mas o número de convertidos entre os habitantes do Sião e de Burma sempre foi muito pequeno.

O Camboja — apesar de considerado um centro missionário secundário e de pouca importância para a ação missionária em comparação com a China e os dois Vietnãs, onde se concentravam os esforços evangelizadores — é um exemplo notável de exibição de arrogância e orgulho racial por parte dos europeus. Dois missionários franciscanos, o bispo Valerius Rist e o frade Serafino Maria de Borgia, fundaram uma pequena missão no Camboja em 1724. Ambos obtiveram uma permissão do rei (uma “chapa” ou salvo-conduto), cujos termos eles próprios ditaram. A permissão autorizava-os a fazer conversões em todas as classes sociais e construir igrejas onde quisessem, e lhes concedia total e exclusiva jurisdição sobre todos os convertidos, inclusive o direito de “compeli-los a cultivar a religião [cristã] sob pena de castigos e punições”. Provavelmente o rei do Sião nunca teve a intenção de fazer cumprir totalmente essa concessão, de modo que os dois missionários foram repreendidos com rigor pelo arcebispo de Goa por se intrometerem num campo missionário reclamado pelo Padroado português. O incidente mostra até que ponto alguns representantes da Igreja militante podiam chegar quando confiavam na impunidade.⁴⁴

A posição da Igreja em face da escravidão foi, para usar uma linguagem amena, altamente permissiva durante quase quatro séculos. A série de bulas papais editadas a pedido da Coroa portuguesa, entre 1452 e 1456, autorizando e incentivando a expansão ultramarina de Portugal, deu ao país ampla liberdade para subjugar e escravizar os povos pagãos que encontravam pelo caminho, caso fossem “hostis ao nome de Cristo”. Os portugueses se aproveitaram bastante das bulas pontifícias e em 1460 já tinham construído um próspero comércio de escravos africanos provenientes da costa ocidental. Vimos que o duque de Viseu se vangloriava, em 1466, de que africanos de ambos os sexos e de todas as idades eram comprados e vendidos “como gado” nos mercados escravistas de Lisboa e do Porto. Uma bula pontifícia de 7 de outubro de 1462 costuma ser citada como prova de que o papado condenava o tráfico de escravos africanos; mas esse documento apenas ameaçava com censuras os que raptassem, comprassem ou vendessem novos *cristãos* convertidos nas ilhas Canárias e na Guiné. A carta papal não declara nem sugere nenhuma condenação decorrente da escravização de pagãos. Da mesma forma, várias bulas e breves mencionados por apologistas, clericais ou não, como denúncias do tráfico escravista revelam, a um exame minucioso, que estavam muito longe disso. Elas se referiam aos “paulistas” luso-brasileiros que atacaram as reduções jesuíticas do Paraguai nos séculos XVII e XVIII, cuja escravização de ameríndios provocou a condenação do papa, por influência dos jesuítas espanhóis.⁴⁵

Os termos usados na bula *Sublimis Deus*, promulgada pelo papa Paulo III em junho de 1537, poderiam nos levar a crer que, embora visasse principalmente à escravização indígena, a carta papal também se referisse aos africanos e asiáticos. Uma passagem da bula diz o seguinte: “Os ditos índios e todos os demais povos que

venham a ser descobertos por cristãos não devem ser privados de sua liberdade nem do domínio de suas coisas, mesmo que não pertençam à religião de Jesus Cristo”.⁴⁶ Mas nem o papado nem o reino de Castela ou o de Portugal fizeram tais ilações a partir dessa bula, assim como não contestaram a validade das bulas anteriores, datadas de 1452 a 1456, favoráveis aos portugueses. A própria Igreja continuou a ser uma grande instituição escravocrata nos impérios coloniais ibéricos. E não só isso como, durante séculos, os estipêndios do bispo e o empreendimento eclesiástico em Angola foram financiados com a renda decorrente do comércio escravista.⁴⁷ Escravos negros eram empregados nas plantações de açúcar dos jesuítas na América espanhola e portuguesa, assim como em seu serviço doméstico nessas regiões e nas Filipinas, além das colônias portuguesas da Ásia e da África. Ademais, quando a Igreja se dispôs a condenar tardiamente a escravização de raças “civilizadas”, como japoneses e chineses, jamais estendeu, de forma implícita ou explícita, essa reprovação aos negros africanos. As bulas pontifícias do período entre 1452 e 1456, que autorizaram expressamente a escravidão de negros da África ocidental, foram citadas como canonicamente válidas pelo “esclarecido” bispo de Pernambuco, José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, no documento que ele redigiu em defesa do tráfico de escravos na África portuguesa.⁴⁸

É verdade que sempre houve alguns rebeldes que efetivamente condenaram o tráfico de escravos como injustificável, imoral e anticristão. Entre estes, o próprio Bartolomé de Las Casas, que, no entanto, só o fez muito tarde na vida e não tornou pública a retração de suas idéias iniciais favoráveis à escravidão negra. Sua tardia mudança de opinião não teve nenhuma repercussão, pois só foi descoberta e trazida a público no século XIX. O único prelado insigne que condenou publicamente o comércio de escravos foi o arcebispo do México, Alonso de Montufar. Numa carta enviada ao rei em junho de 1560, o arcebispo observou que todos os argumentos

contrários à escravização de ameríndios lhe pareciam extensivos aos negros africanos, além de o tráfico escravista realizado pelos portugueses estar eivado de violências notórias e anticristãs. Por esse motivo, usando uma linguagem polida mas irônica, solicitou que o rei Filipe o esclarecesse a respeito do problema e o informasse sobre qual a justificativa da escravização de negros africanos. A resposta nunca chegou; é provável que tampouco o arcebispo realmente esperasse recebê-la. De qualquer forma, sua pertinente indagação só chegou a ser publicada passados bem mais de dois séculos.⁴⁹

Na realidade, uma condenação excepcionalmente direta do tráfico de escravos africanos e da escravidão em si fora publicada cinco anos antes de Montufar redigir sua carta acusatória. O autor, padre Fernando Oliveira, era um ex-frade dominicano português, que se tornou padre itinerante. Ao longo de uma carreira singularmente tumultuada e nada convencional, Oliveira foi preceptor dos filhos do cronista João de Barros (1496-1570), autor da primeira gramática portuguesa (1536) e de um manual pioneiro sobre a guerra naval (1555). Eventualmente, esteve a serviço do rei Henrique VIII da Inglaterra, de Francisco I da França, foi prisioneiro dos mouros em Barbaria e teve problemas com a Inquisição em Lisboa por causa de suas idéias pouco ortodoxas e muito originais. Em seu livro *Arte da guerra do mar* (1555), Oliveira dedicou um capítulo inteiro a uma violenta denúncia do tráfico português de escravos africanos. Afirmou de modo taxativo que não existe nenhuma “guerra justa” contra muçulmanos, judeus ou pagãos, que nunca haviam recebido o batismo cristão e estavam dispostos a comerciar pacificamente com os portugueses. Atacar seus países e escravizá-los era uma “evidente tirania”, e não era desculpa dizer que eles mesmos praticavam o comércio de escravos uns com os outros. Um homem que compra uma coisa que é vendida ilegalmente comete um pecado, e se não houvesse compradores euro-

peus não haveria vendedores africanos. “Fomos nós que inventamos esse comércio vil, que jamais foi feito ou do qual jamais se ouviu falar entre seres humanos”, escreveu o indignado padre numa passagem que lhe faz mais jus aos sentimentos do que à razão. Oliveira rechaçou com desdém as alegações dos mercadores de que comprando escravos estavam salvando almas, respondendo-lhes que os comerciantes de escravos entravam nesse negócio sórdido em busca unicamente dos seus lucros imundos. Não era só que os escravos africanos fossem comprados, reunidos em manadas e tratados como gado; os filhos deles nasciam e cresciam nessa degradante servidão mesmo que seus pais fossem batizados, e para isso não havia nenhuma justificativa moral.⁵⁰

O livro de Fernando Oliveira foi publicado com autorização da Inquisição portuguesa, mas teve uma influência mínima, se tanto. Ao que eu saiba, os contemporâneos jamais o citaram, e Roma evidentemente o ignorou. Restou dele, ao que parece, um único exemplar; seu esclarecido autor foi, sem dúvida, uma voz a pregar no deserto.

Dois livros escritos por espanhóis na mesma época obtiveram uma penetração mais ampla e conseqüentemente maior visibilidade; ambos denunciavam os abusos cometidos pelos portugueses no tráfico negreiro na África ocidental, embora seus autores não ousassem atacar de frente o escravismo como instituição. Frei Tomás de Mercado, OP, que escreveu a *Suma de tratos y contractos* (Sevilha, 1569, 1571, 1573, 1587), seu colega mais famoso, frei Bartolomé de Albornoz, OP, autor de *Arte de los contractos* (Valência, 1573), haviam trabalhado no México e denunciaram os horrores e abusos do comércio de escravos a partir de suas experiências pessoais. Albornoz, que foi um dos primeiros professores da Universidade do México, criticou Mercado por não ter levado a questão às últimas conseqüências; mas se o livro de Mercado ganhou quatro edições em três décadas, o de Albornoz é quase tão difícil de

encontrar quanto o de Oliveira. Ao que tudo indica, só existem dois exemplares de *Arte de los contractos* atualmente, mas não encontrei fundamento para a habitual alegação de que a raridade do livro se deve ao fato de ter sido proibido pela Inquisição. Esse título não aparece em nenhuma lista de livros proibidos que consultei; mas há registro de uma outra obra de Albornoz (não publicada), com a qual o primeiro deve ter sido confundido por uma sucessão de bibliógrafos e historiadores que se citavam uns aos outros.⁵¹

Durante o século XVI, os poucos clérigos que criticavam o tráfico de escravos eram os dominicanos (embora Oliveira tivesse se tornado um padre secular), mas no século XVII os jesuítas aderiram à lista, começando com o *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catechismo evangelico de todos Etíopes*, de Alonso de Sandoval (Sevilha, 1627). Nesse admirável livro, Sandoval (1576-1651), que passou quarenta anos no entreposto de tráfico de Cartagena das Índias, fez um estudo etnológico pioneiro sobre os diferentes povos da África ocidental levados como escravos para o Novo Mundo. Ele denunciou, com farta documentação e detalhes muitas vezes pungentes, a infâmia e os horrores do tráfico escravista, sobretudo dos portugueses. É verdade que Sandoval não questionou abertamente a validade da escravidão como instituição, como também não o fez Mercado, a quem cita com frequência. Mas as reformas que propôs para regularizar o tráfico de escravos tinham tamanha amplitude que, se fossem postas em prática, acabariam inviabilizando o comércio escravagista e forçando sua extinção ou suspensão. O livro de Sandoval teve uma segunda edição, revista e alterada (mas incompleta e não aperfeiçoada), em 1647. Tudo indica que a obra não surtiu muito efeito no tráfico de escravos, mas inspirou a ação de São Pedro Claver, um jesuíta catalão, para mitigar suas atrocidades em Cartagena das Índias.⁵²

Durante a década de 1680, Carlos II da Espanha, “o enfeitiza-

do”, e Pedro de Portugal hesitaram quanto à validade do comércio de escravos na África ocidental, mas esses pruridos de consciência foram abafados pela certeza dos seus ministros (e, quem sabe, também de seus confessores) de que a abolição do tráfico tornaria economicamente inviável a manutenção de seus respectivos impérios coloniais. Padre Antônio Vieira (1608-97), o incansável defensor da causa dos índios no Brasil e em especial no Maranhão, tomou uma atitude idêntica. Apesar de admitir sem rodeios num de seus sermões que poucos negros de Angola haviam sido legitimamente escravizados, Vieira ressaltou que o sangue, o suor e as lágrimas deles alimentavam e sustentavam o Brasil, o qual não podia de modo algum abrir mão do trabalho escravo.⁵³

Exatamente o mesmo argumento foi usado pelo conde Johan-Maurits de Nassau-Siegen para justificar a escravidão no Nordeste brasileiro durante seu governo (1637-44). Apologistas ingleses do tráfico negreiro durante o século XVIII repetiram *ad nauseam* essas mesmas idéias; um deles, aliás, qualificou os escravos negros como “fontes da força e energia desse mundo ocidental”. Católicos e protestantes descobriram amplas justificativas para a instituição da escravidão no Velho Testamento e até no Novo Testamento. Somente a influência conjunta do Iluminismo francês, dos crescentes escrúpulos morais dos *quakers* e dos esforços dos humanistas ingleses do final do século XVIII puseram a validade do tráfico de escravo sob um intenso, coordenado e irretorquível fogo cerrado. A contribuição do Vaticano para essa paulatina mudança de opinião foi nula até o ano de 1839, e muito pequena entre essa data e 1888, quando, finalmente, o Brasil aboliu a escravidão.

A Bíblia, principalmente o Velho Testamento, contribuiu com todo um arsenal de textos para apoiar não só a validade da escravidão e do tráfico negreiro, mas também do preconceito de cor contra pessoas de raça negra. Alguns afirmavam que os negros

descendiam de Caim, amaldiçoado por Deus; outros alegavam que eles eram descendentes de Cam, amaldiçoado por Noé, e, por isso, estavam condenados à escravidão perpétua. É claro que os defensores dos negros, como Sandoval, podiam brandir outras citações da Bíblia em favor de sua causa, como os episódios da rainha de Sabá e de Gaspar, um dos três Reis Magos, mas esses argumentos surtiram menos efeito. Às vezes se recorria também ao senso comum para combater o preconceito de cor. “E pode haver a maior inconsideração do entendimento”, perguntou o padre Antônio Vieira no Sermão da Epifania de 1662, “nem maior erro do juízo entre homens, que cuidar eu que hei de ser vosso senhor, porque nasci mais longe do sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto?” Em outro momento do sermão, Vieira afirmou: “Um etíope, se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco, porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra”. Contudo essa antecipação do poema protestante que diz: “Eu sou preto, mas, ai, minh’alma é branca”, não impediu Vieira de sustentar até o fim dos seus dias — como Las Casas fizera durante a maior parte de sua longa vida — que a liberdade dos ameríndios somente estaria garantida com o crescimento da importação de escravos da África ocidental. Da mesma forma que o fato inegável de que a mãe de Cristo, a Virgem Maria, era judia pouco ou quase nada contribuiu para barrar a expansão do anti-semitismo na Europa cristã durante muitos séculos, negros de ambos os sexos eram considerados seres essencialmente inferiores, às vezes até subumanos, mesmo que o povo reconhecesse um ou dois como santos.

É comum alegar-se que as ordens religiosas, sobretudo os jesuítas, tratavam seus escravos relativamente bem, por certo melhor que a média dos leigos. Eu mesmo penso assim; mas há necessidade de muito mais pesquisas sobre o assunto para que se disponha de uma base adequada de dados estatísticos que confir-

mem ou refutem esse argumento. De qualquer forma, a Igreja agiu como um instrumento de controle social sobre os escravos, assim como fez com os pobres e com a classe operária européia: padres católicos e pastores protestantes normalmente lhes inculcavam as virtudes da obediência e do respeito às classes superiores — “*God bless the Squire and his relations, and keep us in our proper stations*”.*⁵⁴ Num artigo recente, Nicholas Cushner, SJ, fez o seguinte comentário: “A versão espanhola do catolicismo romano, em especial a dos jesuítas, era particularmente sensível à obediência à hierarquia. Ensinava aos escravos que sua condição era uma ordem de Deus, que eles tinham o único dever de obedecer aos senhores, e que a recompensa viria no Paraíso”.⁵⁵ Esse certamente era o tema dos sermões de Antônio Vieira aos escravos, quando comparava seu sofrimento nos tempos de colheita nas usinas de açúcar, trabalhando noite e dia, ao de Cristo na cruz. Incitando-os a suportar sua condição com a mesma constância e resignação, ele garantia a eles que haveria uma recompensa condizente quando chegassem ao Paraíso. Em outras palavras: “*Work and pray, live on hay, you’ll get pie in the sky when you die*”.**

O panorama aqui traçado sobre as relações raciais evidencia que os paladinos da Igreja militante geralmente resistiam a dividir seu status sacerdotal com qualquer povo não-europeu, inclusive quando este já fora convertido ao cristianismo há muitas gerações. Mesmo quando não interferia nos primeiros contatos dos euro-

* “Que Deus abençoe o Senhor e seus parentes, e nos guarde no lugar que nos convém” — trecho muito conhecido de uma oração popular na Europa medieval. (N. T.)

** Verso de uma canção de protesto escrita por Joe Hill, líder anarquista da organização Trabalhadores Industriais do Mundo (IWW), do começo do século XX nos Estados Unidos. A canção faz uma paródia dos cânticos do Exército da Salvação e, numa tradução literal, diz o seguinte: “Trabalhe e ore, viva de feno, quando morrer você vai ganhar um pastel de vento no céu”. (N. T.)

peus com povos não brancos do além-mar, o preconceito racial costumava vir à tona no decorrer do tempo, às vezes mais, às vezes menos. A autoridade da Bíblia e as teorias aristotélicas (ou pseudo-aristotélicas) sobre uma superioridade e inferioridade racial natural respaldavam a convicção dos cristãos em geral e dos missionários militantes em particular de que “a fé é a Europa e a Europa é a fé”, conforme dizem que Hilaire Belloc teria afirmado. A convicção dos cristãos e missionários de sua superioridade moral e intelectual, por sua vez, apoiava-se na importância atribuída entre os ibéricos à “pureza de sangue” (limpeza de sangue, como se dizia em Portugal na época, ou *limpieza de sangre* na Espanha) como requisito essencial para o exercício de um cargo eclesiástico ou municipal. Essa convicção, que originalmente pretendia criar uma barreira religiosa e racial contra os chamados “mourous” (isto é, muçulmanos) e os judeus, logo se estendeu para incluir os negros africanos devido à sua associação com o regime da escravidão e, mais tarde, foi aplicada à maioria dos outros povos não europeus. Pessoas de sangue mestiço eram geralmente vistas com desconfiança, aversão e desdém, em virtude da crença equivocada de que o “sangue de cor” (*sic*) contaminara o “sangue branco”, como revela a história dos “mestiços” no império português e dos “*mestizos*” no império espanhol. Houve, sem dúvida, exceções em todas as épocas e em todos os lugares. Mas os dois impérios permaneceram essencialmente “pigmentocracias” (para usar a expressão de Magnus Morner), convencidas da superioridade racial, moral e intelectual do branco — tal como acreditaram seus sucessores holandeses, ingleses e franceses.

2. Interações culturais

Em seu clássico e instigante estudo sobre o Iluminismo, Peter Gay observou: “Até o cristão mais afável tinha de considerar sua religião como inquestionavelmente verdadeira (e todas as demais, portanto, como radicalmente falsas) e os pagãos como precursores inconscientes, inimigos empedernidos ou almas miseráveis necessitadas de luz”.¹

Era inevitável que tal convicção, compartilhada pela grande maioria dos europeus durante séculos, estivesse ainda mais enraizada nos missionários que viajavam para além-mar a fim de converter “pagãos ignaros”. Quer esses apóstolos dos últimos dias fossem padres ou frades ibéricos do século XVI, quer fossem os evangelistas protestantes do século XIX, todos estavam convencidos de possuir a única chave para a salvação neste mundo e no próximo. A convicção firmemente arraigada de que apenas sua religião representava “o Caminho, a Verdade, a Vida”, e que todos os demais credos eram em essência falsos ou lamentavelmente desnaturados, constituía a crença fundamental de todo aquele que sentia uma vocação missionária.

Não sei quem criou o ditado de que “a crença de um homem é a superstição de outro”, mas tenho certeza de que uma idéia tão voltairiana não saiu da imaginação de um missionário. De maneira geral, os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas. É bem verdade que muitos missionários mudaram sua maneira de pensar após uma longa experiência nas missões. Mas a maioria sustentou até o fim a convicção básica de uma superioridade religiosa e cultural; do contrário, dificilmente teriam prosseguido na ação missionária. Absolutamente convencidos da superioridade moral — e material — da cristandade ocidental, só alguns missionários excepcionais se deram ao trabalho de estudar a fundo os livros sagrados (onde estes existiam) e as crenças básicas dos povos que tentavam converter, como fizeram, por exemplo, Sahagún no México, Ricci na China e Nobili na Índia. A maioria dos propagadores dos Evangelhos rejeitava tais idéias e crenças como obra do Demônio, e considerava todas as culturas não cristãs como essencialmente inferiores ou bizarras e exóticas. Os missionários ibéricos provinham de um meio cultural que não os predispunha a uma grande curiosidade intelectual acerca da “muita e desvairada gente” com a qual entrava em contato. Poucos anos atrás, quando não se discernia a falência do império colonial português, uma das principais autoridades eclesiásticas portuguesas, o padre António da Silva Rego, afirmou que, “embora as relações inter-raciais sempre dêem origem a um intercâmbio de culturas — o que hoje se denomina de aculturação —, os portugueses, na minha opinião, eram recebedores inconscientes e doadores conscientes”. Isto é, eles não estavam conscientemente dispostos a receber nada ou a se adaptar às condições e ao meio social local e, por outro lado, estavam conscientemente convencidos da superioridade de sua cultura e modo de viver.²

Houve, é claro, inúmeras exceções, como os colonos do interior de Angola e Zâmbia, que se africanizaram com o passar do tempo. Mas isso não se deu em consequência da política oficial, e sim apesar dela, por causa da falta de mulheres brancas. Esse fato não afetou nas mesmas proporções, por motivos óbvios, os missionários da Igreja militante. Como a interação entre as culturas cristãs e não cristãs nas áreas de dominação ou de influência ibérica foi muito diversificada, só podemos examinar uns poucos aspectos. Começaremos por um breve panorama da imprensa como meio de propaganda da Igreja militante no mundo não cristão. Em seguida, passaremos rapidamente em revista as várias posições assumidas pelos missionários em face das religiões e culturas locais da África, da América e da Ásia.

A PALAVRA IMPRESSA E A DIFUSÃO DA FÉ

O grosso da produção das oficinas tipográficas, de natureza laica ou clerical, usada pelos missionários em seu trabalho de campo, pode ser dividido em quatro categorias: (a) catecismos e outros compêndios da doutrina cristã; (b) obras de lingüística, inclusive gramáticas, dicionários e vocabulários; (c) manuais e guias para uso dos confessores e párocos; (d) obras edificantes, apologéticas e polêmicas.

Compêndios reunindo os princípios básicos do cristianismo, geralmente intitulados *Doctrina christiana* ou semelhantes, traduzidos para os respectivos vernáculos, eram naturalmente muito importantes para os missionários, onde quer que trabalhassem. Um desses livros pode ter sido impresso para ser usado no antigo reino do Congo pelos dois tipógrafos alemães que, segundo consta, saíram de Lisboa para trabalhar na África ocidental em 1492; mas não há documentos sobre isso. Sabe-se, porém, que o primei-

ro livro impresso em banto foi uma *Doctrina christiana*, bilingüe, em português e quicongo, com texto interlineal, publicado em Lisboa em 1624, para apoiar o trabalho dos missionários no Congo e em Angola.³ O primeiro catecismo impresso do outro lado do oceano Atlântico foi um livrinho em espanhol e náuatle, publicado no México em 1539 — exatamente um século antes de o primeiro livro sair da prensa na Nova Inglaterra. A essa edição pioneira da *Doctrina* seguiram-se várias outras compiladas nos principais idiomas falados na Nova Espanha e na Guatemala durante o restante do período colonial. Na América do Sul, a imprensa surgiu tardiamente e nunca foi tão produtiva quanto no México; mas uma *Doctrina*, impressa em espanhol, quéchua e aimará (Lima, 1584), foi o segundo livro editado no Peru e o primeiro de muitos outros publicados nas línguas indígenas daquele vasto vice-reinado.⁴

Em 1554, foi publicado em Lisboa um catecismo em português e tâmil transliterado para caracteres latinos para ser usado por alguns importantes indianos convertidos que tinham acabado de chegar da costa sudoeste da Índia.⁵ Três anos depois a gráfica jesuíta de Goa, instalada um ano antes (1556), imprimiu uma *Doctrina*, em português apenas, que fora escrita por São Francisco Xavier; não existe mais nenhum exemplar dessa publicação. Esta foi a primeira de muitas *Doctrinas* jesuíticas publicadas em todo o mundo, literalmente da China até o Peru. O livro de 1557 baseou-se num outro, escrito pelo famoso cronista João de Barros (c. 1496-1570), impresso em Lisboa em 1539. Vieram em seguida os catecismos editados em caracteres tâmeis, em 1578 e 1579, respectivamente; um exemplar de cada sobreviveu até nossos dias. O primeiro é o mais antigo catecismo em língua indígena, e não em versão transliterada para o latim, de que se tem notícia.⁶ Em 1584, foi publicado em Chao Ch'ing um catecismo usando caracteres chineses, por impressão manual com chapas xilográficas. O mesmo

método foi empregado para a publicação de uma primeira *Doctrina* em espanhol e tagalo e em espanhol e chinês, ambas impressas em Manila em 1593; sabe-se da existência de um único exemplar desse livro.⁷ As primeiras obras produzidas na famosa gráfica da missão jesuítica do Japão, que prosperou bastante entre 1590 e 1613, foram catecismos em japonês transliterado para o latim (*romaji*) e em caracteres japoneses, datados de 1591-2.⁸

Esses primeiros catecismos variavam em tamanho, de poucas páginas a mais de uma centena; o mais volumoso foi um catecismo na língua dos índios cariris do Brasil, publicado por um missionário franciscano em Lisboa, em 1709.⁹ Cabe notar que os catecismos católicos serviram de modelo para as primeiras produções da gráfica luterana dinamarquesa fundada em Tranquebar, na costa de Coromandel, no golfo de Bengala, em 1712. Era uma *Doctrina* protestante, em português e tâmil, idiomas em que os jesuítas no outro lado do continente, em Malabar, publicaram suas *Doctrinas*. A prensa fora doada pela Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão, com sede em Londres.

Os estudos lingüísticos publicados pelos missionários, ou para serem usados em seu trabalho de evangelização, tiveram também um amplo alcance. Entre os mais inovadores estão as primeiras gramáticas em náuatle (*Arte de la lengua mexicana*, 1571); aimará (1612); guarani (Madri, 1640, e Puebla de Santa Maria la Mayor, Paraguai, 1724); concani (1640); tagalo (1610); chinês (1703) e japonês (1604-8). Publicaram-se ainda muitos dicionários, começando por um em náuatle, compilado pelo frei Alonso de Medina, OFM (1555) e um vocabulário em tâmil-português, que os jesuítas imprimiram em Ambalacat (Kerala), em 1679).¹⁰ Complementando essas obras alçadas à dignidade de livros impressos, não raro após anos de intenso trabalho de compilação, circulavam muitas cópias manuscritas, como acontecia com as demais que nunca chegaram a ser publicadas em livro.

Esse é um aspecto da ação missionária que ainda hoje merece louvor. Na época, as publicações visavam, sem dúvida, “a maior glória de Deus”, mas atualmente são de grande valor e interesse para os lexicógrafos e lingüistas. O estudo do jesuíta português João Rodrigues sobre as gramáticas japonesas de 1604-8 e de 1620 (esta última impressa em Macau) é usado quase como uma fonte complementar para os especialistas japoneses que se dedicam à pesquisa da história de seu idioma.¹¹ Do outro lado do mundo, os esforços aplicados durante os séculos XIX e XX à reconstituição da língua original das extintas tribos tupis do Brasil tomaram como ponto de partida a primeira gramática organizada pelo missionário jesuíta José de Anchieta (*Arte de grammatica de lingoa mais usada na costa do Brasil* [Coimbra, 1595]). Além dessas obras pioneiras, publicadas nas respectivas missões ou na Península Ibérica, saiu do prelo da Congregação da Propaganda Fide, fundada em Roma em 1622, uma série de valiosas gramáticas e vocabulários de alcance mundial. Nem mesmo a repressão imposta à Companhia de Jesus no período de 1759-73, que resultou na dispersão, prisão e morte de seus missionários, conseguiu estancar o fluxo de publicações jesuíticas no campo da lingüística, como exemplificam os trabalhos de alguns padres que se exilaram na Itália. Basta lembrar os estudos pioneiros sobre filologia comparada do padre Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809).¹²

Os manuais, guias e compêndios destinados aos padres-curas e confessores formam uma outra importante e valiosa categoria de publicações. Embora as ordens religiosas enfatizassem a necessidade de todo missionário, em qualquer região, aprender o idioma local, demorava um tempo para que um confessor pudesse entender uma confissão na língua nativa; quase sempre ele era obrigado a usar um intérprete ou a recorrer a um “confessionário”, isto é, um manual contendo as perguntas que devia fazer e as respostas mais prováveis, traduzidas para o espanhol ou o português. É provável que houves-

se maior número de “confessionários” escritos à mão, mas muitas versões publicadas sobreviveram até os dias de hoje. Um importante pioneiro dessa categoria de publicações foi o frei Alonso de Medina, OFM (c. 1513-85), cujo *Confessionario breve en lengua mexicana*, impresso originalmente no México em 1563-4, foi reeditado inúmeras vezes. Só recentemente os historiadores e antropólogos compreenderam a importância desses manuais. Um dos poucos acadêmicos que reconheceram a utilidade dessas obras é o dr. Francisco Guerra, MD, que os consultou para um estudo sobre os hábitos sexuais e o uso de drogas alucinógenas entre os índios do continente americano em *The Pre-Columbian mind* (1971).

Se o estudo dos *confessionários*, da China ao Peru (de novo!), nos informa sobre as crenças e a psicologia dos cristãos convertidos, os *guias* para uso dos párocos são igualmente esclarecedores a respeito das relações entre a cultura ibérica e as culturas ultramarinas. Um dos guias mais interessantes é o já mencionado *Itinerario para parochos de indios* (Madri, 1668), escrito pelo frei Alonso de la Peña Montenegro, cuja experiência missionária se desenvolveu principalmente na América do Sul. No vice-reino do México temos, entre outros, o *Farol indiano y guía de curas de indios* (México, 1713), um delicioso livro em espanhol e náuatle escrito por Manuel Pérez, que foi professor dessa língua indígena por quase vinte anos.¹³ Na extremidade mais remota do império espanhol temos o exemplo do livro *Parocho de indios instruido* (Manila, 1745), escrito por um dos mais ativos frades missionários espanhóis nas Filipinas. Trata-se de outra obra de valor imorredouro para a história social daquela época e daquele país.¹⁴ Igualmente numerosas e dirigidas aos amigos e inimigos em todas as frentes foram as obras de intenção edificante, apologética e polêmica produzidas pelos missionários ibéricos, em versão manuscrita ou impressa. Inúmeras “Vidas dos santos” (*flos sanctorum*) foram publicadas em muitas línguas e versões, inclusive numa magnífica edição tâmil de 1587, da qual só restou

um exemplar. A demanda era grande, naturalmente, para a história da vida da Virgem Maria, inclusive uma edição que foi publicada em Goa em 1652, da qual sobreviveram uns sete ou oito exemplares. As publicações da fascinante gráfica jesuíta, de vida efêmera (1592-1613), incluíram traduções ou adaptações de obras edificantes de autoria de santo Inácio de Loiola (1596), de frei Bartholomeu dos Mártires (1596) e de frei Luís de Granada (1592, 1599, 1611), para citar apenas os autores ibéricos da época. A lista é certamente mais longa nos países em que as gráficas missionárias puderam funcionar sem interrupção, como na América espanhola e nas Filipinas, ou mesmo na China.¹⁵ As obras polêmicas constituíam uma categoria menos numerosa, por razões óbvias, mas cabe fazer uma menção especial a duas que foram publicadas em Goa. O arcebispo de Goa mandou imprimir um folheto antijudaico em 1565, acompanhado por uma exortação ao “povo de Israel que ainda segue a Lei de Moisés e o Talmude, por erro e malícia de seus rabinos”.¹⁶ Cerca de oitenta anos depois (1642), a gráfica jesuítica de Goa publicou uma violenta diatribe contra a Igreja copta da Etiópia, impressa em caracteres abissínios com tradução em latim.¹⁷ Visto que os missionários jesuítas que atuavam no antigo reino do lendário Prester John foram mortos ou expulsos na década anterior, e que o país permaneceu fechado ao cristianismo por cerca de dois séculos, é pouco provável que a última obra tenha chegado um dia às mãos das pessoas às quais se destinava.

A IGREJA MILITANTE E AS CULTURAS AFRICANA E AMERÍNDIA

Vejamos agora algumas formas de reação dos missionários da Igreja militante às culturas e civilizações com que se depararam sucessivamente nos territórios ultramarinos, desde a África tropi-

cal às neves eternas do Tibete. No início do século XVII, quando a expansão ibérica chegou ao apogeu na maioria das regiões, os invasores ocidentais geralmente qualificavam as culturas asiáticas como mais evoluídas, embora inferiores à do Ocidente cristão; em segundo lugar, classificavam as grandes civilizações do continente americano (astecas, incas e maias); em último, vinham os negros africanos junto com os índios caraíbas, tupis e outros “selvagens” indomados do Novo Mundo. Foi esta, em síntese, a classificação das civilizações e culturas elaborada pelo padre José de Acosta, SJ, se bem que ele tivesse tido o cuidado de acrescentar que as três categorias principais comportavam grande diversidade e muitas subdivisões. A maioria dos missionários que trabalhavam na África compartilhava essa opinião e se habituara a comparar desfavoravelmente os bantos “semicivilizados” ou “não-civilizados” com os civilizados japoneses e chineses.

Alguns missionários tinham uma visão relativamente mais favorável das potencialidades dos bantos, sobretudo os jesuítas de Angola. Em certa ocasião, eles informaram com otimismo que

os pagãos de Angola são a gente mais apta na África e na Guiné a receber a Santa Fé, porque são muito inteligentes, embora os europeus que não entendem a língua deles achem que são “boçais”, que é como nos olham quando não entendem nossa língua. Essa é a razão pela qual nossos Padres se esforçam tanto para aprender a língua deles; porque, se fizermos isso, podemos ter uma boa relação com eles, e não teremos dificuldades para converter todos eles ao cristianismo.¹⁸

De maneira análoga, um padre jesuíta de considerável experiência em Zâmbia lembrou ter presenciado a cena de um grupo de bantos que ouviam um “fidalgo” português tirando umas notas de seu violão e escutou quando um deles comentou com os compa-

nheiros: “Veja só, esses selvagens têm instrumentos musicais como nós”. O jesuíta traduziu o comentário para seus compatriotas, que se divertiram muito com a frase.¹⁹ Mas não havia motivo para supor que o comentário tivesse abalado a convicção dos jesuítas de que “negros boçais” se prestavam melhor à conversão de suas almas imortais e à escravização de seus corpos vis.

As reações dos missionários às grandes civilizações ameríndias foram mais positivas, pelo menos em alguns aspectos. Não dispomos de nenhum estudo sobre os bantos ou sobre os povos sudaneses da Guiné comparável com os escritos de Bartolomé de Las Casas, OP, Bernardino de Sahagún, OFM, José de Acosta, SJ, e Diego de Landa, OFM, sobre as várias culturas ameríndias — para citar apenas alguns dos autores mais conhecidos. O estudo sobre os escritos de Las Casas tornou-se matéria histórica complementar (ou principal?) desde que Lewis Hanke abriu esse rico veio ao grande público cerca de cinquenta anos atrás.²⁰ A obra de Sahagún está hoje disponível numa forma monumental,²¹ mas a de Diego de Landa é bem menos conhecida, portanto talvez não seja demais dedicar-lhe algumas linhas.

Atuando como missionário franciscano na península do Yucatán, no México, entre 1549 e 1563, e sagrado bispo daquela diocese em 1572, cargo que exerceu até sua morte, Landa adquiriu uma notoriedade duvidosa devido ao zelo em descobrir e caçar práticas idólatras entre os maias, muitas vezes extraindo confissões mediante tortura. Ele também foi responsável por mandar queimar muitos documentos dos maias, ou “códices”, como são chamados hoje, que registravam costumes e crenças indígenas. Mas, paralelamente, foi ele quem compilou uma *Relación de las cosas de Yucatán* (c. 1566), que seu último editor afirma ser a mais minuciosa descrição dos antigos maias que sobreviveu desde o período colonial, quando ainda era possível fazer algum contato

com o passado pré-hispânico e os processos de desagregação cultural ainda não estavam muito avançados.

O livro de Lando provavelmente se destinava à formação dos futuros missionários. Os métodos de pesquisa empregados pareciam com os que Sahagún adotara no México, embora Lando não demonstre a mesma profundidade e objetividade do primeiro. Seu método consistia, em essência, na coleta de depoimentos escritos, relatos orais e respostas de testemunhas a uma série de perguntas. Lando usou uma grande variedade de informantes, entre os quais muitos dos primeiros “conquistadores”, vários chefes indígenas e representantes das famílias dirigentes Xiu, Cocom e Chel. A pesquisa de Lando — não obstante a crença missionária dominante de que “a religião de uma pessoa é a superstição de outra” — é o único relato de época disponível sobre os costumes, a organização social e as crenças dos maias no período da conquista.²² Refletiu a convicção de Lando de que para converter uma pessoa era preciso primeiro compreender suas crenças — um fato óbvio hoje em dia, mas que não era comumente aceito pela maioria dos europeus no século XVI.

A fascinante obra do missionário jesuíta José de Acosta sobre a *Historia natural y moral de las Indias*, publicada em Sevilha em 1590, foi um *best-seller* naquela época e para aquela geração, e desde então se tornou merecidamente um clássico. O livro suscitou da parte de Alexander von Humboldt um generoso elogio de ser uma obra-prima de geografia física. Nesse e em outros trabalhos, Acosta faz uma equilibrada apreciação das grandes civilizações ameríndias em geral e da cultura dos incas em particular. Sua ampla curiosidade permitiu-lhe desenvolver uma visão global de muitos problemas culturais e etnográficos que até então eram tratados isoladamente. As obras de Acosta podem ser lidas ainda hoje com prazer e proveito.²³

Embora a maior parte dos estudos sobre as crenças e costu-

mes nativos tenha sido elaborada por missionários, outras pessoas deram importantes contribuições para o conhecimento das populações indígenas da América e sobre as mudanças que a conquista espanhola provocou. Alonso de Zurita, que foi ouvidor sucessivamente nas colônias de Santo Domingo, Guatemala e México (1547-65), escreveu uma crítica apaixonada sobre os maus-tratos que os ameríndios recebiam de seus novos senhores, texto que traz à lembrança as veementes denúncias de Las Casas. Mas seu livro *Breve relato sobre os senhores da Nova Espanha*, organizado em 1590, não obteve a mesma fama e notoriedade, pois permaneceu inédito até meados do século XX.²⁴

Ao contrário de Zurita, que se posicionava abertamente a favor dos índios, o célebre erudito *criollo* mexicano, d. Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), adotou uma atitude muito mais ambivalente. Expulso da Companhia de Jesus por conduta imoral quando ainda era noviço, tornou-se padre secular, matemático, astrônomo, historiador, antiquário, poeta e crítico. Lecionou matemática na Universidade do México, foi cosmógrafo-real para Carlos, “o enfeitado”, e recusou amavelmente um convite de Luís XIV para ser pensionista da corte de Versalhes. Passou anos estudando a história do México antes da conquista, tempo em que colecionou muitos códices e artefatos indígenas, entre estes as obras do cronista mestiço Fernando de Alva Ixtlilxochital (1568-1648). As rebeliões proletárias da Cidade do México, de junho de 1692, que ele presenciou horrorizado, modificaram abruptamente sua atitude com os ameríndios. Anteriormente solidário com a sorte deles, Fernando de Alva passou a denunciá-los como “as criaturas mais ingratas, ignorantes, choramingas e inquietas que Deus já pôs no mundo, as mais privilegiadas [pela Coroa], sob cuja proteção cometem crimes e malfeitorias”.²⁵

Índia

Comparando-se a situação da Ásia portuguesa com a da América espanhola em torno da primeira metade do século XVI, veremos que os missionários portugueses demoraram muito mais tempo para se decidir a estudar as crenças e hábitos culturais dos povos que tentavam converter do que os espanhóis no Peru e na Nova Espanha. Até a chegada dos jesuítas a Goa, em 1542, trazendo novos métodos e novas pessoas, Portugal enviara poucos missionários para a Ásia, e os que lá estavam não tinham feito grandes progressos. A maioria era de frades franciscanos, que não chegavam aos pés dos famosos “Doze Apóstolos” chefiados pelo frei Martín de Valencia, OFM, que tanto trabalharam para a conquista espiritual do México de 1524 em diante.²⁶ Assinalamos anteriormente que, durante muito tempo, nem os primeiros frades nem os padres seculares na Ásia se deram ao trabalho de estudar os livros sagrados e as crenças religiosas básicas de seus potenciais conversos, fossem eles muçulmanos, hinduístas, budistas; além disso, costumavam rejeitar todos eles como criaturas do Demônio. Exceções sempre houve, é claro, mas poucas e raras. Entre elas estava um frade (de nome desconhecido) que contou aos representantes da Inquisição em Goa, em 1620, que havia estudado cuidadosamente o hinduísmo em todas as regiões pelas quais passara, não só por uma exigência de seu trabalho como missionário, mas porque era uma pessoa de natureza curiosa e ávida por conhecimentos.²⁷

A primeira tentativa documentada de utilização dos livros sagrados do hinduísmo encontra-se registrada numa carta de Pedro de Almeida, SJ, escrita em Goa em 26 dezembro de 1558.

Almeida conta que os jesuítas haviam encontrado na casa de um importante hindu um longo poema religioso intitulado *Anadí-Purana*,

que narra a maioria das fábulas e falsidades sobre os deuses deles. Mandamos traduzi-las com o objetivo de aprender alguma coisa sobre suas fantasias cegas. Na pequena parcela que já está traduzida, temos a narrativa da origem e criação dos deuses e como eles desceram ao mundo sob várias formas, como tartaruga, porco, peixe, jacinto e outros absurdos. Há também uma descrição dos diferentes deuses e seus nomes [inclusive Rama, Govinda e Ganesh]. [...] Na parte que ainda está por traduzir, esperamos descobrir mais falsidades que nos ajudarão a confundir os que crêem neles. O dono dessa bíblia foi preso [...] e como castigo para ele e outros, e a fim de favorecer o cristianismo, fizemo-lo desfilar pelas ruas da cidade amarrado num cabresto e o condenamos à prisão sob grilhões por quatro meses.²⁸

O jesuíta inglês Thomas Stevens, que trabalhou na Índia portuguesa durante quarenta anos (1579-1619), falava fluentemente o marati e compôs um *Purana* cristão que foi publicado em Rachol em 1616. Escrito no estilo dos *Puranas* indianos, mas impresso em marati transliterado em caracteres latinos, intitulado *Discurso sobre a vinda ao mundo de nosso salvador Jesus Cristo*, o poema tornou-se um clássico da literatura vernacular e muito popular nas comunidades cristãs locais. Cópias manuscritas do poema continuavam em circulação no começo do século xx. Um jesuíta francês, conhecido pelo nome de Estevão da Cruz, seguiu o método de Stevens e escreveu um *Purana* em marati-concani sobre a vida de são Pedro, que foi publicado em Goa em 1634.²⁹

Além desses dois *Puranas* cristãos impressos, outras obras similares somente circularam em manuscrito ou foram transmiti-

das pela tradição oral. Um exemplo é suficiente: em 1626, frei Antônio Peixoto, missionário franciscano no Ceilão, encenou uma peça de teatro (“uma comédia”) em versos em cingalês, de sua autoria, destinada a instruir os fiéis sobre o martírio de São João Batista. “A peça foi encenada com grande esplendor, à noite, porque essa gente gosta de representações teatrais noturnas. A peça teve boa assistência, não só dos cristãos do lugar, mas também de pagãos que adoram esses espetáculos, se divertem muito com eles e apreciam a poesia, que têm em alta estima.”³⁰

A tentativa do jesuíta italiano Robert de Nobili (1577-1656) de converter os brâmanes de Madura assimilando-lhes os costumes e o modo de viver foi não só coerente com a profissão de fé do cristianismo, como vista de modo dúbio pela grande maioria dos missionários portugueses, embora alguns o apoiassem.³¹ A fama de Nobili ofuscou a obra do jesuíta português Sebastião Gonçalves (1561-1640), autor de *História de Malabar*, compilada em 1615, mas publicada pela primeira vez 340 anos mais tarde. Apesar do título, o livro é menos uma história de Malabar que um manual para missionários jesuítas, contendo uma descrição clara e concisa da religião, hábitos, costumes e tradições das populações do litoral do sudoeste da Índia. Inclui uma das mais antigas descrições do hinduísmo, com uma seção dedicada à refutação das crenças hinduístas e um confronto com o catolicismo como a única religião verdadeira. A aversão do autor pelo hinduísmo reduz o valor dessa parte polêmica da obra; mas os primeiros capítulos que descrevem o país, o sistema de castas e o povo em 1615 interessam especialmente pelas informações sobre Travancore e os distritos litorâneos adjacentes dos povos de idioma dravidiano.³²

Um tratado muito mais detalhado sobre o hinduísmo foi compilado na missão de Madura, em 1616, por outro jesuíta português, Gonçalo Fernandes Trancoso (c. 1521-1621), mas a obra permaneceu inédita nos arquivos jesuíticos de Roma até ser publi-

cada em 1973 pelo frade Josef Wicki, SJ.³³ Nem Gonçalves nem Fernandes conheciam sânscrito, mas basearam-se no tâmil e no malaio como intermediadores. Foi o que aconteceu também com Francisco Garcia (158?-1659), que foi arcebispo de Cranganore desde 1641 até sua morte. Garcia não é muito bem cotado entre os modernos historiadores eclesiásticos por causa de sua controversa atitude com relação aos cristãos de São Tomé do Malabar. Mas tudo indica que foi o primeiro europeu a traduzir diretamente do idioma vernáculo fábulas e narrativas do folclore indiano que só se tornaram conhecidas no Ocidente século e meio depois. Entre essas narrativas, Garcia traduziu a partir de uma versão marati o conhecidíssimo conto popular sobre as aventuras do rei Vikrama, *Trinta e dois contos do trono*.³⁴

Não é preciso acrescentar que os missionários portugueses que estudaram o hinduísmo e a cultura indiana com seriedade, ou até de modo receptivo, jamais perderam sua visão basicamente eurocêntrica nem o orgulho patriótico do papel de Portugal como Alferes da Fé, Emblema ou Estandarte da Fé. A história do padre Fernão de Queiroz, SJ (1617-88), é típica. Ele hoje é mais conhecido como autor de um enorme e mal compreendido estudo sobre a presença portuguesa no Sri Lanka, intitulado *A conquista temporal e espiritual do Ceilão* (1687). Apesar dos defeitos de prolixidade e apresentação, o livro ainda é uma excelente fonte para o período que estamos analisando. Queiroz também escreveu um curioso livro místico e messiânico, *História da vida do venerável irmão Pedro de Basto* (1689), do qual voltaremos a falar no capítulo 4.

Uma vida inteira passada na Índia não modificou o ardente eurocentrismo desse missionário. Ele insistiu na importância de aprender um ou mais idiomas vernáculos e criticou muitos colegas por não distinguirem o hinduísmo do budismo. Mas considerava indiscriminadamente todas as línguas asiáticas como “bárbaras”, embora reconhecesse a beleza de sua poesia. Na opinião de

Queiroz, a produção literária oriental em prosa e verso não se comparava aos padrões europeus, excetuando-se, em parte, a literatura chinesa:

Mas é incrível a energia que os asiáticos demonstram em sua poesia, com que recitam seus *Vedas* e seus *Puranas*, que existe em suas escrituras e nas doutrinas de suas ciências, tal como são. Mas como, à exceção da China, eles não alcançaram a perfeição em nenhuma aptidão, nem sua prosa nem sua poesia podem ser comparadas às obras gregas ou latinas, ou às européias modernas.³⁵

China

O reconhecimento constrangido de Queiroz de que a civilização e cultura chinesas poderiam comparar-se às da Europa, salvo pela ausência da única verdadeira religião revelada, reflete a generalização de uma crença ocidental, que remonta ao livro *Década I*, do cronista português João de Barros, escrito em 1539 mas publicado em 1552, ano da morte de São Francisco Xavier numa ilha próxima da costa do mar do Sul da China. Os chineses devolveram o cumprimento, se assim se pode dizer, afirmando que tinham dois olhos, os europeus, um, e todo o resto da humanidade era cega.³⁶ Embora durante o último quartel do século XVI se travassem discussões sérias em Manila e Malaca a respeito de estratégias mirabolantes para a conquista e a conversão da China, as idéias nunca foram aprovadas pelas autoridades responsáveis de Goa, Lisboa, Cidade do México e Madri. O único interesse dessas discussões é evidenciar a persistência da mentalidade dos “conquistadores” ibéricos e o zelo missionário da Igreja militante, tão fortemente interligados.³⁷

Boa parte do fascínio que os europeus sentiam pela China e do permanente interesse do público leitor — ou de uma parcela

substancial deste — pelo governo, civilização e cultura chineses, foi fruto da atuação de missionários escritores que, desde o início do século XVII, circulavam por todo o “Reino do Meio”, enquanto mercadores e marinheiros permaneciam confinados a um pequeno número de portos marítimos, dos quais Cantão e Macau eram os mais importantes. Um dos livros mais vendidos do século XVI foi a *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, de Juan González de Mendoza, editado pela primeira vez em Roma, em 1585. Em fins do século, trinta edições desse livro já haviam sido publicadas nos principais idiomas europeus. Mendoza nunca esteve pessoalmente na China, mas seu livro (elaborado no México) é uma hábil síntese dos relatos anteriores de portugueses e espanhóis. Suas fontes principais foram o *Tractado*, de 1569, do dominicano português Gaspar da Cruz, e a *Relación* (1575), do agostiniano espanhol Martín de Rada. A respeito de Mendoza, G. F. Hudson observou que “o livro alcança a essência da Velha China, e sua publicação pode ser considerada um marco para o conhecimento adequado da China por parte dos círculos eruditos da Europa”.³⁸ Mas a obra fez mais do que isso. Para os leitores europeus mais cultos, a China se tornou um país invejável, onde a justiça era bem aplicada, onde o povo era trabalhador e satisfeito, pacífico e controlado. Somente na questão fundamental da religião revelada os chineses ficavam atrás das mais elevadas realizações do Ocidente; mas esse defeito Deus certamente se incumbiria de corrigir no tempo oportuno.

Ao longo de todo o século XVII, um fluxo constante de livros sobre a China supriu uma demanda igualmente constante de informações sobre essa região. A maioria foi escrita por missionários jesuítas, começando com o relato de Matteo Ricci transmitido pelo livro do jesuíta belga Nicholas Trigault, *De christiana expeditione apud Sinas* (Augsburgo, 1615), e terminando com o estudo do jesuíta francês Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état*

présent de la Chine (Paris, 1696). A mania da China aumentou no século XVIII com a publicação da série francesa das *Lettres edifiantes et curieuses* (1702-76) e sua contrapartida austro-germânica, intitulada *Welt Bott* (1726-61). Essas séries continham informações sobre outras missões, inclusive as da Índia e da América hispânica, mas as que se relacionavam com a China eram as que despertavam mais interesse. Embora a maior parte do conhecimento divulgado na Europa sobre a China proviesse de fontes francesas, algumas contribuições ibéricas também foram muito influentes, apesar de mais conhecidas em versões e edições estrangeiras que nas de seus países. Entre estas, as do frade dominicano espanhol Domingo Fernández de Navarrete, *Tratados de la Gran China* (1676, 1679) e do jesuíta português Gabriel de Magalhães, *Doze excellencias da China* (1688).³⁹

Uma característica dessas e de outras obras semelhantes, que muitas vezes passa despercebida, é que os editores costumavam tratar os originais com excessiva liberdade, moderando ou, eventualmente, acrescentando críticas aos textos chineses. Por exemplo, lendo-se o relato original do frei Martín de Rada sobre sua curta, mas produtiva, visita a Fukien em 1575, nota-se que o texto era muito mais crítico sobre a cultura chinesa do que sugeriu seu editor mexicano, González de Mendoza, na admiradíssima *Historia* (1585). Apesar de Rada ter tido o cuidado de reunir uma coleção bastante representativa de livros chineses, que levou com ele para Manila, tratou com desprezo a grande maioria deles por conterem somente o nome e o cheiro (*olor*) dos assuntos de que tratavam. Rada considerou desprezíveis as realizações chinesas no campo da astronomia, matemática e ciências naturais. As únicas exceções eram os livros sobre plantas medicinais chinesas, que lhe pareceram tão bem ilustrados quanto as edições européias contemporâneas de Dioscórides. Rada chegou a qualificar o saber dos chineses em certos assuntos como não muito superior ao dos filipinos semi-

selvagens, como os considerava. González de Mendoza omitiu ou atenuou a maioria das expressões mais ásperas de Rada em sua *Historia*, de 1585, seguindo a linha mais favorável de seu predecessor português, Gaspar da Cruz, OP, no *Tratado* de 1569.⁴⁰

Alguns missionários jesuítas franceses do século XVIII também reclamaram da maneira como seu editor parisiense, Père Jean-Baptiste du Halde (1674-1743), tratava o material que lhe enviavam ou ao qual ele tinha acesso. Entre esses críticos estava o padre Antoine Gaubil (1689-1759), que foi provavelmente o sinólogo mais abalizado do século XVIII. Decerto não era fácil para Du Halde, que nunca esteve na China, avaliar todas as informações que recebia e editá-las de modo edificante para a fé e instigante para a curiosidade dos leitores. Du Halde também tinha de haver-se com as elucubrações dos jesuítas “figuristas”, que procuravam descobrir nos clássicos chineses alusões veladas ao Antigo Testamento, ou indícios comprobatórios das tradições bíblicas. Talvez se deva dar a palavra final a Antoine Gaubil, que, numa carta escrita em Pequim, em 1753, para o secretário-geral da Royal Society de Londres afirmou:

Espero que o senhor Costard e muitos outros homens educados na Inglaterra, França e outros países ponham de lado suas dúvidas e preconceitos sobre a astronomia e as antigüidades chinesas. A verdade é que, de fato, não é fácil adotar uma posição de justo equilíbrio entre aqueles que enaltecem em excesso e os que desprezam indevidamente a literatura chinesa.⁴¹

Japão

Vimos que a imaginação fértil de alguns conquistadores e fiéis da Igreja militante os induziu a propor seriamente a tomada

da China no final do século XVI, mas ninguém acenou com uma proposta semelhante para sujeitar os vizinhos mais belicosos dos chineses: os japoneses. Pelo contrário, os europeus logo aprenderam a ter cuidado no trato com um povo tão difícil. O primeiro conflito armado que se conhece resultou na morte de muitos portugueses em 1561. Jan Huighen van Linschoten, que confessou não ser um grande admirador dos portugueses, comentou esse incidente cerca de 35 anos depois: “Acho que aquilo aconteceu por causa do asqueroso orgulho e presunção deles, porque em todos os lugares eles são lordes e senhores, para desprezo e degradação dos habitantes que em todos os lugares não os toleram, principalmente os do Japão, que são um povo obstinado e tenaz”.⁴² Mesmo que Linschoten tivesse se equivocado nesse caso específico, não se pode negar que “orgulho e presunção” caracterizaram o comportamento de muitos europeus na Ásia desde os tempos de Vasco da Gama até a derrocada do Ocidente no começo da Segunda Guerra Mundial. Mas a capacidade marcial dos japoneses garantiu que eles não seriam tratados da mesma forma arrogante e desdenhosa com que os conquistadores ibéricos e seus sucessores holandeses e ingleses trataram os indianos, os indonésios ou os chineses.

Os jesuítas e outros missionários que trabalharam e visitaram o Japão entre 1549 e 1614 tinham uma grande vantagem com relação aos comerciantes holandeses protestantes que foram os únicos europeus a obter permissão para entrar na ilha no período de 1640 a 1852. Eles conheciam a língua local, enquanto holandeses, alemães, escandinavos e outros empregados da Companhia das Índias Holandesas Orientais “de louvável e temível nome”, confinados em Nagasaki, estavam proibidos de aprender japonês e tinham de depender de intérpretes nativos. Os relatórios dos missionários, principalmente dos jesuítas, que foram os primeiros a chegar ao Japão, e em muito maior número que os frades rivais, são há muito reconhecidos como as mais importantes fontes de estu-

do sobre a história japonesa num dos seus períodos mais cruciais. As cartas que eles escreveram nas missões, muitas vezes drasticamente editadas, obtiveram ampla circulação na Europa entre 1550 e 1640, apesar de não terem despertado um interesse equivalente ao das correspondências posteriores vindas da China.⁴³ Mesmo assim, cabe observar que mil cópias da edição espanhola das cartas dos jesuítas escritas no Japão foram impressas em Alcalá, em 1575, e distribuídas gratuitamente.

O melhor e mais perspicaz relato jesuítico sobre o Japão foi escrito pelo padre português João Rodrigues (c. 1561-1633), apelidado de Tçuzzu, ou “intérprete”, devido ao seu excepcional domínio do japonês. O relato ficou inacabado por causa de sua morte, e só recentemente se tornou acessível numa forma satisfatória. À diferença da maioria dos seus compatriotas e colegas missionários, Rodrigues não somente conhecia muito bem os aspectos concretos da cultura japonesa, como demonstrou uma notável compreensão dos valores subjacentes e da estética da arte e da literatura japonesas. Suas análises sobre diversos aspectos da vida japonesa, inclusive da etiqueta, das festividades e da arquitetura, são particularmente notáveis pela riqueza de detalhes. Sua compreensão arguta dos complexos rituais da cerimônia do chá ainda hoje impressiona os especialistas. Rodrigues tinha especial sensibilidade para a poesia japonesa, sobre a qual escreveu um magistral ensaio introdutório em sua *Gramática* japonesa de 1604-8. Essa obra foi a primeira descrição completa de um ramo da literatura do Extremo Oriente elaborada por um europeu, e permaneceu insuperável nesse campo até que Satow e Chamberlain retomaram o assunto em fins do século XIX.⁴⁴

A obra de Rodrigues, embora menos volumosa, é comparável às de Sahagún e Motolinía sobre os astecas do México. Infelizmente, os estudos de Rodrigues tiveram ainda menos influência que a destes últimos. Sua enorme *História* permaneceu inacabada

e inédita; a *Arte* ou *Gramática*, de 1604-8, foi lida somente por um punhado de missionários e não suscitou nenhum interesse que valha a pena mencionar até a era moderna. Só existem dois exemplares desse livro fascinante; e do ponto de vista dos seus compatriotas no Extremo Oriente melhor seria que não tivesse sido escrito. No ano em que Rodrigues morreu em Macau, o governador, que deve tê-lo conhecido muito bem, referiu-se às autoridades japonesas de Nagasaki como “aqueles negros” em sua correspondência oficial com Goa.⁴⁵

No Japão, como em outras regiões, os missionários jesuítas estimularam os cristãos recém-convertidos a montar peças teatrais de cunho religioso (os *autos*), principalmente nas principais datas festivas, como Natal, Páscoa e Dia de Reis (6 de janeiro). A acreditar nos relatos dos jesuítas, os japoneses convertidos tinham grande entusiasmo por esses autos. Cenas bastante complexas eram encenadas com acompanhamento de músicas européias e japonesas. Uma testemunha ocular da procissão de Páscoa em 1562 descreveu numa carta esses espetáculos teatrais:

Na procissão da Ressurreição, foram representados vários episódios da Sagrada Escritura, como a fuga das crianças de Israel para o Egito, para a qual foi feito um mar Vermelho, que abriu para deixar passar os judeus e depois fechou no momento em que passava o faraó e seu exército. A história do profeta Jonas também foi representada, mostrando-o saindo do ventre da baleia, e outras histórias semelhantes. Quando a procissão acabou, as pessoas foram exortadas a contrastar a tristeza da Paixão com a alegria da Ressurreição.⁴⁶

Celebrava-se a noite de Natal com especial fervor, e o seguinte trecho extraído da mesma carta pode ser considerado típico: “Antes de mostrar o nascimento de Cristo, eles representaram a inundação do mundo no tempo de Noé, e a entrada dele na Arca.

Seguiu-se o cativo de Lot e a vitória de Abraão. Todas essas cenas estavam tão bem montadas e representadas que não pareciam teatro, mas realidade. [...] Finalmente, a chegada dos pastores à manjedoura onde Cristo foi colocado”.

Nessas ocasiões, as igrejas ficavam apinhadas, os homens de um lado e as mulheres do outro, como em Portugal. Nos intervalos ou mesmo durante as cenas, a congregação cantava “versos que narravam a vida de Nosso Senhor, celebrando sua Glória, seu Santo Nome e sua Santa Cruz e a religião cristã. Outros versos censuravam a cegueira dos pagãos e as tramas enganosas do Demônio. Assim, as pessoas passavam a noite inteira, cantando em seu idioma, para grande edificação do Padre”. Algumas dessas peças religiosas incluíam um coro, que comentava a ação de forma moralizadora, à maneira do coro das tragédias gregas.⁴⁷

A proibição do cristianismo e de todas as imagens de seus símbolos, que vigorou por ordem da ditadura militar Tokugawa durante mais de três séculos a partir de 1613, implicou a morte prematura da aplicação e adaptação de técnicas e temáticas européias na pintura, nas gravuras em metal e na música. Essas artes haviam alcançado um estimulante nível de qualidade nos últimos anos do século XVI. Um relatório jesuíta datado de 16 de setembro de 1594, que descreve a obra do seminário de Arima em Kyushu, declarou:

O seminário teve este ano cerca de cem alunos, divididos em três cursos de latim, escrito e falado, redação em japonês e latim, e canto e instrumentos musicais. Os alunos da primeira turma já sabem compor e declamar, ler algumas lições de maneira escoreta, e conseguem interpretar alguns diálogos em latim. Vinte estudantes deverão formar-se este ano. [...] Os pintores e os que fazem gravuras em cobre tornam-se a cada dia mais habilidosos, e seus trabalhos são quase tão bons quanto os que vêm de Roma.⁴⁸

É verdade que Valignano, que escreveu cerca de sete anos mais tarde, foi muito menos entusiástico em relação às possibilidades de os japoneses assimilarem integralmente a cultura europeia. Deu mais destaque à dificuldade dos estudantes para aprender latim e ressaltou que, na realidade, eles detestavam estudar esse idioma. Sempre que podiam, optavam por estudar os clássicos japoneses em vez do latim, língua que tinham quase de ser obrigados a aprender. Como Valignano, o padre João Rodrigues Tçuzzu e outros professores jesuítas repetiam a mesma queixa, e o principal motivo da dificuldade pode ter sido a absurdamente complicada gramática de frei Manuel Álvares, que era o único manual adotado pelos jesuítas. De qualquer forma, a falta de fluência, verdadeira ou suposta, no latim foi um dos principais obstáculos para a promoção dos *dojuku* (catequistas) ao status de sacerdotes, como se passou na China. Houve, é claro, exceções, e muitos dos jesuítas japoneses do começo do século XVII eram perfeitamente fluentes no latim.⁴⁹

Filipinas

Durante os anos de selvagem perseguição à Igreja católica no Japão, e sua quase completa extinção, exceto por alguns bolsões clandestinos de cristãos em algumas longínquas localidades rurais, a Igreja militante e triunfante se consolidava e se expandia na principal região do arquipélago das Filipinas. As tropas espanholas estabelecidas nessa região remota raramente somavam mais que algumas centenas de homens. Cerca de 250 sacerdotes do clero regular (agostinianos, dominicanos, franciscanos e jesuítas), que cuidavam das paróquias e administravam as cidades e povoados das missões (*doctrinas*), zelavam pela fidelidade de cerca de 600 mil filipinos convertidos ao cristianismo em meados do século XVII. O

papel administrativo dos clérigos regulares será examinado no próximo capítulo; por ora, focalizaremos rapidamente as reações de alguns deles às populações e à cultura nativas com que se depararam.

Naturalmente, as reações variaram de acordo com a personalidade de cada missionário; muitos tiveram uma boa impressão dos filipinos, embora quase os vissem com um olhar paternalista e superior. O frade dominicano espanhol Domingo Fernández Navarrete, que passou nove anos viajando pelas ilhas (1648-57), depois de explicar que ele e seus colegas tiveram muita dificuldade para aprender os idiomas regionais, acrescentou:

Eu sempre gostei dos índios; eles não são carrancudos e inóspitos como os que vimos no México; são corteses e dóceis; têm bom humor e habilidade para tudo. Entre eles, há excelentes calígrafos, pintores e escultores. Eles aprendem com facilidade e são muito submissos aos padres. Quanto à capacidade de entendimento dos assuntos de nossa Santa Fé, eles rivalizam com muitos de nossos conterrâneos, chegando até a superá-los [...]. Eles têm excelentes livros em seus idiomas, que a ordem religiosa mandou imprimir, e realmente gostam muito de lê-los; essa religiosidade se deve aos nossos esforços e à aptidão natural deles para aprender. Não há dia santo, grande ou pequeno, que uma abundância deles não venha para a Confissão e para receber o Santo Sacramento. Eu costumava dizer que o fervor do antigo povo de Castela tinha sido superado pelos índios e índias de Manila. Todos celebram muito bem as datas festivas, e todos, exceto uns poucos, dançam muito bem, e, por isso, nas procissões eles costumam dançar e tocar bem a harpa e o violão.

Como era hábito nas missões espanholas do México e do Peru, os coralistas e acólitos que ajudavam na celebração da missa recebiam isenção de impostos e outros privilégios; e o gosto dos nati-

vos pela dança, pelo teatro, pela música e pelas festas era explorado ao máximo.⁵⁰

Navarrete aprendeu a falar correntemente o tagalo — segundo ele mesmo dizia —, mas seu apreço por esse idioma não foi tão grande quanto o de um missionário jesuíta anterior, Pedro Chirino, que assim escreveu a respeito dessa língua: “Descobri nesse idioma quatro qualidades que as quatro maiores línguas do mundo, o hebraico, o grego, o latim e o espanhol, possuem: a dificuldade e a obscuridade do hebraico; os artigos e as diferenças nos substantivos próprios e comuns do grego; a riqueza e a elegância do latim; e o requinte, o refinamento e a delicadeza do espanhol” — um grande elogio, sem dúvida, para um filho do Alto Barroco e da Reforma Protestante! Padre Chirino enfatizou o entusiasmo com que os catecúmenos, jovens e velhos, aprendiam e recitavam o catecismo (*doctrina*), de noite ou de dia. Os que sabiam ler e escrever “não só, como bons estudantes, tomam nota de suas aulas, principalmente em suas próprias letras, e usando pedaços de junco como caderno de anotações e um ferro pontiagudo para escrever; mas trazem sempre consigo esses materiais, e toda vez que há uma parada no trabalho, quer em casa, quer no campo, para descansar eles pegam o livro e passam um tempo estudando”.⁵¹

A despeito de toda sua admiração pelo caráter nacional e pela cultura dos filipinos, nem Chirino nem Navarrete sugeriram que eles tivessem capacidade para estudar e ingressar nas ordens regulares. E não só isso: a maioria dos frades e jesuítas que atuavam nas Filipinas se opunha categoricamente às sugestões que de vez em quando surgiam em defesa da formação de um clero secular nativo bem formado. Muitos europeus e *criollos* alegavam que os filipinos eram por natureza inaptos para o exercício de funções sacerdotais, mesmo na qualidade de humildes padres seculares, porque eram congenitamente preguiçosos, inúteis, estúpidos e, sobretudo, impudicos. Outros, sem chegar a tanto, afirmavam que os fili-

pinos deviam ser sempre tratados como adolescentes e não como adultos, ainda que tivessem cinquenta ou sessenta anos de idade.

Essa diversidade de opiniões acerca do potencial racial e cultural dos filipinos refletiu-se numa célebre polêmica entre o frade agostiniano Gaspar de San Agustín e o jesuíta Juan Delgado, ambos luminares em suas respectivas ordens. Gaspar de San Agustín, OESA, que tinha uma visão essencialmente eurocêntrica, apesar (ou, talvez, por causa) do longo tempo em que residiu nas Filipinas, não encontrava nenhum mérito nos filipinos, que considerava mais enquadrados na situação de prisioneiros ou de escravos do que na de padres seculares. Seus argumentos, baseados, em essência, na convicção de uma inferioridade natural de todas as raças em relação aos europeus ocidentais, foram arrasadoramente demolidos, embora numa linguagem educada, por Juan Delgado, SJ. Só que a maioria dos espanhóis que moravam no arquipélago, leigos ou religiosos, tendeu a concordar com seu adversário agostiniano. No fim, todas as tentativas esporádicas da Coroa e de vários arcebispos de desenvolver um clero secular indígena bem formado foram sucessivamente barradas e prejudicadas pela oposição aberta ou velada dos eclesiásticos e das autoridades coloniais que mais deviam ter trabalhado para incentivá-las.⁵²

Vietnã

Voltando à situação do Vietnã, vimos que a principal razão do surpreendente sucesso da evangelização cristã foi o rigoroso treinamento e o alto nível dos catequistas que viviam em comunidades rigidamente disciplinadas. Os vietnamitas convertidos ao cristianismo também tomaram gosto pelos espetáculos e peças religiosas que os missionários organizavam, assim como pelos cânticos compostos em seu próprio idioma. De grande ajuda para isso foi

a transliteração para o latim da escrita vietnamita, denominada *quôc-ngu*, que os missionários elaboraram e ensinaram aos seus neófitos. Um documento de 1647 sobre a missão de Tonquim, escrito por um jesuíta português, afirmava que os vietnamitas convertidos ao catolicismo haviam abandonado completamente suas antigas crenças e que sua religiosidade não continha nenhum traço de sincretismo. O sacerdote acrescentou que os convertidos eram respeitosos ao extremo e submissos aos seus padres espirituais, sentiam-se muito orgulhosos de sua nova religião, que professavam abertamente e sem nenhum sentimento de vergonha. Eram muito afetuosos e caridosos entre si, como se fossem todos irmãos. “Em suma, esta é uma nação que parece singularmente condizente com a Lei de Cristo [...], e nós estamos bastante esperançosos de fazer uma esplêndida colheita.” E foi isso que o tempo comprovou. Acontecimentos recentes mostraram que os alicerces do cristianismo no Vietnã foram inteiramente plantados há cerca de trezentos anos.⁵³

Dissemos que as atitudes dos missionários em face dos muitos e variados povos com os quais entraram sucessivamente em contato oscilaram entre uma posição descompromissada, de tábula rasa, que foi a regra na América de colonização ibérica do século XVI, aos métodos mais sofisticados e conciliadores usados pelos missionários jesuítas na China e no sul da Índia. Em virtude de sua missão e de sua vocação, os missionários inevitavelmente estavam mais dispostos a dar do que a receber nos intercâmbios culturais que acabamos de estudar. A maioria dos missionários preocupava-se não só em se manter “longe das impurezas do mundo”, mas também da influência indevida das crenças religiosas daqueles a quem tentavam converter.

Além disso, a preocupação com a pureza de sua própria fé naturalmente os impediu de divulgar aos seus potenciais conversos alguns fatos inconvenientes ou idéias perigosas que os levas-

sem a questionar a validade dos ensinamentos dos missionários. Assim, os livros de geografia que os jesuítas publicaram no final da era Ming, na China, reeditados e divulgados até meados do século XIX, evitaram toda menção à Reforma e às guerras religiosas que ocorriam na Europa naquele tempo. Esses livros “falseados” com esmero davam a impressão de que a Europa era uma região pacífica e extremamente culta, sobre a qual um pontífice romano bondoso exercia uma autoridade incontestada. Não se podia esperar que missionários europeus, submetidos, eles próprios, a uma rígida censura da palavra escrita na Espanha e em Portugal, disseminassem nas suas missões fatos e idéias que eram anátema em seus países de origem. Contudo, apesar desse obstáculo, os missionários da Igreja militante contribuíram para conscientizar populações de diferentes partes do mundo acerca dos valores de outras culturas, como demonstram os exemplos tirados da literatura histórica sobre o assunto.

3. Problemas de organização

Embora o móvel principal das ações da Igreja seja, ou devesse ser, espiritual, até seus fiéis mais devotos admitem que ela é uma instituição tão divina quanto humana. Era inevitável, portanto, que a Igreja tivesse de lidar com vários problemas de organização, dentro ou fora dos campos missionários, muitos deles inter-relacionados. Muitos aspectos da interação de questões espirituais e temporais não podem ser analisados no espaço aqui disponível. Por isso, limito-me a uma breve discussão de quatro temas de vital importância: (a) as relações entre o clero regular e o secular; (b) a missão como instituição de fronteira; (c) o patrocínio das Coroas ibéricas à Igreja ultramarina; (d) a Inquisição e as missões ibéricas.

O CLERO REGULAR E O SECULAR

Uma das características do desenvolvimento da Igreja católica nos territórios de além-mar foi a freqüente animosidade entre o

clero secular e o regular. A estrutura hierárquica da Igreja exige que todas as suas atividades organizadas se subordinem ao controle e direção dos bispos, na qualidade de sucessores dos apóstolos, e à autoridade suprema do papa, como sucessor direto de *são* Pedro. Estabelecida a administração paroquial e diocesana, as paróquias devem ser dirigidas pelo clero secular, sob o controle direto, jurisdição, visitação e retificação dos bispos. No entanto, por razões óbvias, o trabalho missionário pioneiro, nos Estados ou reinos “pagãos”, ou ainda nas regiões recentemente conquistadas pela Coroa portuguesa ou castelhana, não podia ser realizado por párcos seculares. Em conseqüência disso, o papado conferiu, em 1522, aos superiores das ordens religiosas, autoridade ilimitada (*omni-modá*) para conduzir o trabalho pioneiro de conversão e de administração paroquial. Para tanto, a Santa Sé concedeu-lhes amplos privilégios, entre os quais uma enorme lista de isenções do controle e direção episcopal, ressalvados os atos que requeriam consagração episcopal.¹

O exercício desses privilégios logo se chocou com a aplicação das diretrizes do Concílio de Trento (1563-4), pois um dos seus principais objetivos foi o de fortalecer a autoridade do prelado diocesano em todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica no âmbito de sua jurisdição territorial. O conflito gerado entre os amplos privilégios das ordens religiosas e os pleitos jurisdicionais dos bispos jamais ficou completamente resolvido durante o período colonial. Nem a Santa Sé nem os governos das duas metrópoles ibéricas tomaram atitudes coerentes: ora apoiavam um lado, ora o outro. Por fim, o exagerado regalismo da segunda metade do século XVIII fez a balança pender para o lado do clero secular e dos bispos, porque estes estavam subordinados de modo mais estrito ao poder monárquico.

A solução mais óbvia era desenvolver um clero secular bastante numeroso e com suficiente qualificação para substituir as

ordens religiosas na administração das paróquias assim que elas estivessem consolidadas — duas ou três gerações depois, por hipótese. Na prática, porém, a consolidação das paróquias demorou muito tempo, principalmente nas regiões mais longínquas e inóspitas. Poucos padres seculares estavam dispostos a emigrar para lugares tão distantes e notoriamente insalubres como os “rios da Guiné”, a ilha de São Tomé ou Angola, na África ocidental, ou para a região do Chaco paraguaio, na América do Sul. A população de origem ibérica de muitos povoamentos ultramarinos era pequena demais para proporcionar um número suficiente de postulantes ao sacerdócio. Quando acontecia de um clero *criollo* desenvolver-se em regiões de povoamento mais sólido, os padres geralmente preferiam ministrar a religião aos amigos e parentes nas cidades e aldeias, em vez de servir como missionários nas selvas e nas matas.

Pelas razões já indicadas e por outras que serão discutidas adiante, as monarquias ibéricas não tomaram providências para incentivar a formação de um clero nativo em muitas regiões do mundo. E, onde o fizeram, optaram por relegar essa parte do clero a uma categoria inferior, o que acabou fortalecendo o entranhado complexo de superioridade do clero regular e aumentando a relutância das ordens religiosas para entregar suas paróquias aos clérigos seculares, fossem estes peninsulares, *criollos* ou de origem indígena.² O complexo de superioridade das ordens religiosas vem desde a Idade Média. A história das ordens religiosas foi marcada por muitos altos e baixos, e seus níveis de qualidade nem sempre foram altos ou rigorosamente cuidados. Mas, antes das reformas induzidas pelo Concílio de Trento, o papado tendia a reconhecer, implícita ou explicitamente, a superioridade moral da vida ascética, monástica, comunitária sobre a dos membros ordinários do clero secular, convertendo estes últimos numa categoria inferior ou de segunda classe.³

O último aspecto, nem por isso menos importante, é o desejo

tipicamente humano de manter o poder, que levou as ordens religiosas a resistir à idéia de ceder seus postos, e, conseqüentemente, seus privilégios. Numa carta enviada à sede da Companhia de Jesus em Roma, em 1644, um provincial jesuíta escreveu o seguinte:

Todos os anos são eleitos magistrados, que recebem esplêndidos títulos, para dirigir e administrar as Reduções; mas eles são incapazes de inovar, ou de punir, ou de dar qualquer ordem sem a expressa autorização dos Padres. Pode-se até dizer que eles se sentem glorificados por terem recebido esse vão poder e a autoridade de portar varas [as insígnias da autoridade]. Dessa forma, Deus nos fez Príncipes desta terra.⁴

Ou, como exclamou Luís de Camões em *Os lusíadas* (Canto 4): “Ó glória de mandar, ó vã cobiça!”

Os jesuítas podem ser absolvidos do pecado da ganância, do qual foram freqüente e injustamente acusados, mas a história mostra que muitos deles eram apegados demais ao poder e relutavam bastante em abrir mão dele. O preconceito racial também foi responsável pela atitude de menosprezo com que o clero regular olhava os padres seculares no mundo não europeu, como vimos no capítulo 1. Além das relações quase sempre difíceis entre as duas partes do clero, as ordens religiosas freqüentemente divergiam entre si. A rivalidade entre os franciscanos e os jesuítas, por exemplo, atingiu proporções perigosas em vários momentos e regiões, sobretudo no Japão e no Paraguai durante o século XVII. As relações entre os dominicanos e os jesuítas também foram muitas vezes nada cordiais na Península Ibérica e nos territórios ultramarinos. O papado e a Coroa intervieram várias vezes para minimizar essas rivalidades internas, procurando definir mais precisamente as esferas das atividades missionárias de cada uma. Em 1594, por exemplo, Filipe II dividiu o arquipélago das Filipinas em distritos

missioneiros, atribuindo à cada ordem (agostinianos, franciscanos, jesuítas e dominicanos) um campo específico de ação apostólica.⁵ Foi uma iniciativa inegavelmente sensata, mas não impediu que frades e jesuítas trocassem comentários ácidos em seus sermões em Manila. É preciso dar o devido desconto à influência do clima tropical nas reações explosivas dos europeus, mas o fato é que um pregador dominicano denunciou os jesuítas como “os gatos da Igreja que lamberam toda a nata”. Um outro acusou os filhos de Inácio de Loiola de terem feito mais mal ao corpo místico de Cristo que os arqui-hereses Lutero e Calvino.⁶

Do outro lado do mundo, o jesuíta Antônio Vieira, orador sacro da Corte (em Lisboa) e ardente missionário (no Brasil) comentou com sarcasmo, em uma de suas cartas, que os dominicanos viviam para a Igreja, mas os jesuítas morriam por ela.⁷ Em sua volumosa correspondência escrita no Maranhão, encontram-se inúmeras queixas contra o que chamou de “contínua e cruel guerra [dos jesuítas] contra os frades que são mais irrestritos, mais arbitrários e mais cegos pelo egoísmo nestas terras do que em muitas outras”.⁸ Essa rivalidade não raro se estendia aos neófitos e aos noviços das várias ordens, o que mais uma vez acarretou dificuldades e embaraços nos campos missionários do Extremo Oriente.⁹

Não seria justo tentar distribuir culpas e louvores nessas disputas tão antigas e às vezes tão triviais. Mas, depois de ler uma quantidade enorme de documentos, publicados e não publicados, no curso de quase cinqüenta anos de estudos, tenho a impressão de que, de modo geral, os jesuítas tinham de fato padrões de comportamento mais elevados e geralmente mais abnegados do que os missionários de outras ordens — nem sempre, é claro, e nem em todas as regiões. As autoridades seculares, que se viam inevitavelmente envolvidas nessas disputas, admitiram muitas vezes a superioridade moral e intelectual dos jesuítas, mesmo quando os criticavam com severidade em outros aspectos. Por exemplo, d. Miguel

de Noronha, quarto conde de Linhares e vice-rei excepcionalmente competente na Ásia portuguesa (1629-35), informou à Coroa que, enquanto muitos frades de Goa eram descomedidos em seus sermões, os jesuítas costumavam ser mais moderados e se conduziam melhor. Esse testemunho é bastante convincente porque, em outros aspectos, Linhares era um duro crítico do excesso de poder e influência dos jesuítas em Goa.¹⁰

Na década de 1690, o rei Pedro II de Portugal comunicou ao vice-rei da Índia que, a fim de incentivar o afluxo de missionários para as regiões do além-mar, aqueles que comprovassem ter trabalhado durante mais de oito anos consecutivos nos campos missionários teriam permissão de voltar a Portugal, se assim quisessem. Ao acusar o recebimento da ordem, o vice-rei informou ter comunicado seu conteúdo a todos os superiores de ordens religiosas de Goa, salvo o provincial dos jesuítas, e explicou: “Quando esses religiosos saem para as missões, eles consideram o lugar em que exercem sua vocação como sua verdadeira pátria. Estou convencido de que se sentiriam escandalizados caso lhes fosse sugerido que tivessem qualquer desejo de voltar para casa, na Europa.”¹¹

No que diz respeito à América hispânica, onde os jesuítas chegaram mais tarde (1566) do que na Ásia (1542) ou no Brasil (1549), eles nunca alcançaram nos vice-reinos do México e do Peru a mesma preponderância que tiveram na Ásia portuguesa, no Brasil e no Maranhão. Na América hispânica, os jesuítas tiveram de competir com os frades das ordens mendicantes que lá estavam muito mais firmemente estabelecidos. Entretanto, muitos observadores abalizados, a começar por vice-reis e bispos, reconheceram a superioridade dos jesuítas em relação à maioria dos frades mendicantes. Um exemplo de pessoa situada perto da base da hierarquia colonial é o índio peruano Felipe Guamán Poma de Ayala (c. 1526–c. 1615). Ele não era mestiço, como geralmente se dizia, mas um puro índio *yarovilca*, embora tivesse de fato um meio-

irmão mestiço, Martín de Ayala, que recebeu as ordens sacras, fato raríssimo no Peru do século XVI. Felipe Guamán, em sua desconexa e às vezes incoerente *Nueva cronica*, fez uma análise muito interessante sobre os vícios e virtudes dos cleros secular e regular no Peru, com os quais conviveu pessoalmente durante sua longa vida. Ele não tinha grande admiração pelo clero secular, mas fez extensos elogios aos jesuítas e um pouco menos aos franciscanos por seu trabalho espiritual altruísta e caritativo. Em contraposição, criticou duramente os dominicanos, os agostinianos e os mercedários, que denunciou pela exploração brutal, gananciosa e imoral dos seus paroquianos indígenas. Os jesuítas, afirmou Guamán, eram não só caridosos e desprendidos, como também cultos e excelentes oradores sacros, “especialmente os espanhóis, festejados no mundo inteiro e [também] nesse reino dos índios. Por isso, sempre que um desses santos padres da Companhia de Jesus aparece numa aldeia ou povoado indígena, todos os índios, homens, mulheres e crianças, se alegram, pois eles consideram os membros dessa Ordem como representantes de Deus do Céu”.¹²

A superioridade relativa dos jesuítas, se é que houve, não é difícil de explicar. Eles eram mais exigentes com os noviços, o período de noviciado era mais longo e tinham o costume de afastar prontamente os que não se saíam de maneira adequada. Amigos e inimigos admiravam o sistema educacional dos jesuítas, pelo menos assim foi até o início do século XVIII. Por isso, as escolas e colégios secundários dos jesuítas atraíam os melhores e mais brilhantes alunos, principalmente no Império Português, onde sua influência, poder e prestígio eram ainda mais fortes que nos domínios coloniais espanhóis — até serem expulsos por ordem do marquês de Pombal. Por outro lado, seu forte *esprit de corps* e a convicção básica de que a Companhia de Jesus era essencialmente superior às ordens mendicantes nem sempre foram dissimulados com prudência. Não é injusto nem ofensi-

vo dizer que os jesuítas viam a si mesmos relativamente às demais ordens como um sargento instrutor do corpo de fuzileiros navais norte-americano olha para o Exército dos Estados Unidos. Mudando um pouco essa analogia militar, poder-se-ia dizer que a Companhia de Jesus eram as Brigadas da Guarda da Igreja militante. Não espanta que tal complexo de superioridade, mesmo que ocasionalmente justificável, como de fato era, não contribuiu em nada para que a organização dos jesuítas conquistasse a estima dos frades ou dos clérigos seculares. Ao contrário, levou-os muitas vezes a uma atitude de arrogância presunçosa, deplorada pelos mais ponderados e, inclusive, certa vez, pelo superior-geral da Companhia.¹³ A arrogância ajuda a explicar por que a dissolução da Companhia de Jesus em 1759-72 suscitou tão poucos protestos e tão pequena indignação na Igreja católica como um todo.

A MISSÃO COMO INSTITUIÇÃO DE FRONTEIRA

A íntima ligação entre as missões das ordens religiosas e os problemas de fronteira da América hispânica foi o tema de um inspirador artigo de Herbert E. Bolton escrito há cerca de sessenta anos. Quem leu o artigo certamente se recordará de que ele trata das missões do norte do México e da Califórnia.¹⁴ Essas missões juntamente com as reduções jesuíticas do Paraguai são as mais bem estudadas e, por isso mesmo, as mais conhecidas. A instalação das missões como instituições de fronteira foi uma característica da colonização ibérica em muitas regiões e culturas, fato que abordaremos sucintamente a seguir.

No império espanhol, a idade de ouro das missões de fronteira começou com as *Ordenanzas sobre descubrimientos* promulgadas por Filipe II em 1573.¹⁵ O “rei prudente” compreendeu que os domí-

nios da Coroa de Castela haviam se tornado extensos demais, como comprovaram a revolta dos holandeses e a guerra inconclusa contra os turcos. A prata da América era indispensável para financiar as campanhas militares espanholas no Mediterrâneo, na Itália e em Flandres e não devia ser desperdiçada na busca inútil do El Dorado ou na subjugação de tribos selvagens em áreas improdutivas. Além disso, não se passara muito tempo desde o sepultamento de Bartolomé de Las Casas, e sua influência ainda era visível, assim como as idéias de seu colega dominicano, frei Francisco de Victoria, hoje reverenciado como fundador do direito internacional.

As Ordenações de 1573 proibiam expedições armadas, ou entradas, como as chefiadas por Cortéz, Pizarro, Valdivia, Alvarado e outros conquistadores clássicos. A responsabilidade principal pela pacificação das fronteiras foi confiada aos missionários das ordens religiosas, secundados, onde se fizesse necessário, por pequenas escoltas ou guarnições militares. O papel desses soldados devia ser apenas defensivo e limitado à proteção dos missionários e dos índios das reduções castelhanas. Logo que uma região estivesse totalmente pacificada e seus habitantes reassentados em aldeias e comunidades agrícolas, os missionários deviam transferir suas responsabilidades ao clero secular e avançar para uma nova frente no interior. Proibiu-se o uso da palavra “conquista”, substituída por “descoberta” ou “pacificação”. Um prazo de dez anos foi estipulado para a transição do nomadismo selvagem a uma sociedade cristã estabelecida, mas o processo normalmente demorava mais tempo. De qualquer forma, e como já assinalado, o clero regular quase sempre relutava para entregar seus novos convertidos aos cuidados dos padres seculares, mesmo quando eles continuaram a deslocar as fronteiras avançadas de colonização.

O apoio mútuo entre a cruz e a coroa na fronteira de pacificação e expansão da América hispânica e nas Filipinas foi facilitada pela estrutura do Patronato ou *Padronazgo* real de Castela. Essa ins-

tuição transformou os missionários em servos a um só tempo da Igreja e do rei, ou, como eles diziam, “*al servicio de entrambas las Majestades*” (a serviço de ambas as Majestades), como veremos na próxima seção. Embora os missionários e soldados geralmente trabalhassem em estreita cooperação, alguns dos primeiros afirmavam, como fez Las Casas em certa ocasião, que os segundos não eram necessários. Alegavam que para ganhar a confiança de nativos hostis ou indomados era preferível que missionários desarmados trabalhassem sozinhos ou em duplas. Mas esse era o pensamento de uma minoria; a grande maioria dos religiosos se opunha à idéia, como indicam alguns exemplos. Padre Francisco de Figueroa escreveu que

é um erro e uma precipitação alegar, por falta de experiência, que (salvo um milagre de Deus) se conseguirá alguma coisa digna de nota pregando e convertendo essa gente “*sin escolta y brazo de españoles*”: pois a brutalidade inata e os costumes completamente bárbaros desses índios exigem a justo título que eles sejam primeiramente dominados, disciplinados e subjugados.¹⁶

Era o que também pensava o padre Manuel Uriate, SJ, quando escreveu, a respeito da missão de Mainaus, num documento de meados do século XVIII:

Já faz quase cem anos que a Companhia tenta “reduzir” esses índios: mas nem o sangue nem o suor de tantos missionários de Jesus foi suficiente para fazê-lo sem o apoio do braço secular [...]. Esses bárbaros não escutam as vozes dos pregadores do Evangelho a não ser que ouçam antes o barulho da pólvora.¹⁷

Os primeiros missionários jesuítas de Angola e do Brasil expressaram sentimentos quase idênticos. “Para essa espécie de

gente”, escreveu do Brasil, em 1563, o padre José de Anchieta, “não há melhor pregação que a espada e a vara de ferro.”¹⁸ Dez anos mais tarde, o padre Gaspar Simões afirmou em Luanda: “quase todo mundo aqui está de acordo em que a conversão desses bárbaros jamais se fará pelo amor, mas somente depois de tê-los subjugado pela força das armas e torná-los vassalos do rei nosso senhor”.¹⁹ Não há nada mais fácil que acumular expressões de sentimentos semelhantes nos campos missionários da Igreja militante, mas basta citar mais um. Frei Antonio Margill de Jesús, missionário franciscano com larga experiência na América Central e no Novo México no final do século XVII, afirmou peremptoriamente: “Em nenhum reino, província ou distrito desse vasto continente americano, conseguiu-se reduzir índios sem que a pregação do Evangelho e a adulação dos missionários fossem reforçadas pelo medo e pelo respeito que os índios têm dos espanhóis”.²⁰

Considerando esses e outros exemplos, o jesuíta Constantino Bayle, historiador espanhol do século XX, afirmou que “onde havia uma guarnição militar, o cristianismo foi solidamente implantado. Onde os missionários entraram sozinhos e desarmados, se tornaram mártires e, via de regra, não conseguiram fazer conversões”.²¹ As exceções provavelmente foram mais numerosas do que Bayle admitiu. Afora as missões guaranis do Paraguai, uma situação reconhecidamente excepcional, em alguns lugares da América espanhola, do Brasil, Angola e Filipinas, missionários desarmados e sem uma retaguarda militar conseguiram obter resultados duradouros. Além disso, em algumas ocasiões, a presença de tropas espanholas contribuía mais para dissuadir do que para convencer os nativos a ouvir a “adulação” dos missionários. Padres alemães, flamengos e italianos que trabalhavam no Paraguai, por exemplo, achavam que índios real ou potencialmente hostis às vezes se dispunham a ouvi-los com mais presteza quando compreendiam que eles não eram espanhóis.²² Em resumo, a

situação variou de acordo com a época, o lugar e a natureza dos povos envolvidos. Se a prática usual entre os pioneiros da ação missionária era que os padres chegassem acompanhados por uma pequena escolta militar, em certas ocasiões, missionários desacompanhados conseguiram obter resultados bastante sólidos. Lembremos os exemplos do padre Antônio Vieira, SJ, numa visita à serra de Ipiapaba em 1660, do padre Samuel Fritz, SJ, numa viagem ao alto Amazonas,²³ de frei Juan de Plasencia, OFM, nas Filipinas,²⁴ e de alguns capuchinhos italianos em Angola.²⁵

Trabalhando sozinhos ou, mais comumente, em associação com o clero secular, é inegável que os missionários, frades ou jesuítas, constituíam o grande esteio do regime colonial nas regiões de fronteira. Era bem mais barato e mais eficiente que sustentar tropas numerosas e custosas. Um vice-rei do México certa vez comentou: “Em cada frade nas Filipinas, o rei tem o equivalente a um capitão-mor e um exército inteiro”. A comparação não era uma hipérbole; já observamos que o governador das Filipinas asseverou, em 1787, que “a experiência de mais de dois séculos demonstrou que, em todas as guerras, rebeliões e revoltas ocorridas, os padres responsáveis pelas paróquias foram os que mais contribuíram para a pacificação dos descontentes”.²⁶

A situação na Índia portuguesa, onde as áreas controladas pela Coroa lusitana eram mínimas em comparação com as vastas regiões reclamadas pelas duas monarquias ibéricas na América, era sob muitos aspectos bem parecida. Em seu livro *Conquista espiritual do Oriente* (1638), o frade franciscano Paulo de Trindade, cronista macauense, escreveu: “As duas espadas do poder civil e do poder eclesiástico estiveram sempre tão unidas na conquista do Oriente que raramente encontramos uma sem a outra. O fato é que as armas só conquistavam por intermédio do direito que o Evangelho lhes conferia, e a pregação só era útil quando acompanhada e protegida pela força das armas”.²⁷

Da mesma forma que os frades missionários e os jesuítas nas Filipinas relutavam em transferir suas paróquias para as mãos do clero secular, quer de origem crioula, quer de origem filipina, os párocos jesuítas e franciscanos dos distritos fronteiriços de Bardez e Salcete, contíguos à ilha de Goa, resistiram à idéia de ceder suas paróquias aos clérigos brâmanes, mesmo que eles possuísem, ou afirmassem possuir, todas as qualificações necessárias. O governo colonial português tendia a respaldar as ordens regulares; os vice-reis e arcebispos de Goa não confiavam na lealdade dos *canarins*, como designavam pejorativamente os habitantes locais, mesmo que fossem católicos devotos há várias gerações. Mais uma vez, o preconceito racial reforçou as motivações políticas até que os decretos igualitaristas do marquês de Pombal provocaram uma mudança de tática.²⁸

Em Moçambique, o clero europeu e o clero goense nunca primaram pelo alto nível intelectual ou cultural, e os frades dominicanos do século XVIII eram particularmente pouco qualificados. Apesar disso, tanto os padres seculares quanto os membros das ordens religiosas tiveram grande influência entre os bantos, graças ao seu status sacerdotal e ao caráter ao mesmo tempo sagrado e mágico da religião banta. O calvinista escocês Alexander Hamilton, comerciante ilegal de língua afiada, escreveu o seguinte comentário sobre os bantos da Zâmbia e do litoral de Moçambique em fins do século XVII, que observara pessoalmente:

Eles têm troncos e pernas altos e fortes e são audazes na guerra. Não comerciam com mais ninguém senão com os portugueses, que mantêm um pequeno número de padres ao longo da costa, os quais apavoram os ingênuos nativos e se apoderam de seus dentes (isto é, presas de elefantes) em troca de ninharias, e mandam tudo o que apanham para Moçambique.²⁹

A frágil posição dos portugueses nessas regiões só se sustentava por causa da atividade dos padres missionários e da atuação da sociedade laica dos arrendatários, que se africanizaram com o tempo. As guarnições militares estabelecidas na ilha de Moçambique, Sena e Tete e algumas outras “praças” ou fortalezas jamais ultrapassaram umas poucas centenas de soldados, a maioria formada por degredados enfermos e indisciplinados. Não fosse a ação combinada dos padres e dos arrendatários, a fraca presença portuguesa em Zâmbia teria terminado há séculos.³⁰

Recapitulando: por sucessivas gerações, os jesuítas e frades missionários constituíram os pilares principais dos dois impérios ibéricos, a leste e a oeste. Alexander von Humboldt, com sua insuperável autoridade e capacidade de observação, escreveu a respeito da situação na Venezuela: “os frades missionários e alguns soldados ocupam aqui, como, aliás, no resto da América do Sul, postos de vanguarda na fronteira com o Brasil”.³¹ O papel da Igreja na construção e consolidação do império português não se limitou às missões de fronteira, que, por importantes e interessantes que fossem, eram fenômenos periféricos. Na falta de um volume considerável de tropas militares espalhadas por todo o mundo colonial ibérico antes da segunda metade do século XVIII, foram os sacerdotes católicos que mantiveram a lealdade às Coroas de Portugal e Castela das populações peninsulares, *criollas*, mestiças e indígenas.

“A SERVIÇO DE AMBAS AS MAJESTADES”:

PADROADO E PATRONATO

A íntima e inseparável relação entre cruz e coroa, trono e altar, religião e império, foi uma grande preocupação para os monarcas, ministros e missionários. No auge do reinado de Carlos V, um

poeta de Castela enalteceu o ideal de “um só rebanho para um só pastor sobre a Terra [...] um monarca, um império e uma espada”.³² Um século depois, o mais influente jesuíta português de sua época e geração assegurou ao monarca que Portugal fora criado por Deus com a finalidade específica de difundir a religião católica romana pelo mundo inteiro. “E, quanto mais Portugal agir de acordo com essa finalidade, mais certa e segura será sua preservação; quanto mais distanciar-se dessa finalidade, mais duvidoso e perigoso será seu futuro.”³³

Durante séculos, a união entre cruz e coroa foi representada pela instituição da patronagem real — a palavra é esta mesmo, apesar de sua associação com a escravidão no “Velho Sul” — da Igreja ultramarina por parte das Coroas ibéricas: o Padroado real, em português, e o Patronato (ou *Patronazgo*) em espanhol. O Padroado real português pode ser definido em geral como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres provieram de uma série de bulas e breves pontifícios, começando com a bula *Dum diversas*, de Nicolau V, em 1452, e culminando com a *Praecelsae devotionis*, de Leão X, em 1514. Durante muito tempo, a abrangência do Padroado real português no mundo não europeu somente teve limites nos direitos, privilégios e deveres análogos do Patronato real da Coroa de Castela, concedidos por outra série de bulas e breves papais, das quais a mais importante foi a bula *Universalis ecclesiae*, de Júlio II, datada de 1508.³⁴

Um comentarista recente desses decretos pontifícios defendeu a tese de que os papas somente poderiam ter feito aquelas concessões se tivessem sido enganados de propósito pelos portugueses a respeito da verdadeira situação da África ocidental na segunda metade do século XVII, quando os habitantes negros não

eram nem muçulmanos nem inimigos da Cristandade.³⁵ A tese talvez se aplique aos primeiros atos do papado em 1452-6, mas por volta de 1514, se houvesse verdadeiro interesse, o papa poderia ter informações mais acuradas. Poderia também ter se informado melhor sobre as atrocidades praticadas pelos espanhóis no Caribe, onde os pacíficos índios *arawaks* de Hispaniola e das Bahamas estavam em vias de extinção.³⁶ O mais provável é que o papado, para usar uma expressão informal corrente, não dava a mínima para o assunto. Os papas do Renascimento, como os Borgias, mais interessados em assuntos terrenos que nos espirituais, preocupavam-se, sobretudo, com o engrandecimento de suas famílias, com a política européia, com a ameaça dos turcos no Mediterrâneo e nos Bálcãs e, depois de 1517, com a ascensão do protestantismo. Certamente não se importavam nem um pouco com a evangelização de terras distantes e desconhecidas situadas além da fronteira da Cristandade. Sucessivos Vigários de Cristo não viram nenhum mal em deixar que os monarcas espanhóis arcassem com as despesas de manutenção da Igreja militante no além-mar em troca do privilégio de controlá-la. Mesmo quando o papado recebeu informações corretas sobre a verdadeira situação, não revogou ou anulou os privilégios que concedera tão prontamente entre 1452 e 1514.

Em termos mais específicos, os monarcas ibéricos foram autorizados pelo papa a: (a) construir e permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos e ermidas no âmbito de seus respectivos padroados; (b) apresentar à Santa Sé uma pequena lista de candidatos adequados a todos os arcebispados, bispados e abadias, bem como encaminhar os postulantes a dignidades e cargos eclesiásticos de categoria inferior aos bispos pertinentes; (c) administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas, e vetar bulas e breves papais que não fossem primeiramente autorizadas pela chancelaria das respectivas Coroas. Esses privilégios significavam

que, na prática, todo sacerdote missionário, secular ou regular, somente podia aceitar sua nomeação sob a condição de ser aprovado pela Coroa em questão, e ele dependia dela para seu sustento financeiro.

O Estado monárquico, além disso, ganhou o direito de transferir, promover ou afastar os clérigos; de determinar os limites de suas jurisdições; de arbitrar os conflitos de jurisdição que porventura ocorressem entre membros do clero e o poder civil, e entre os próprios eclesiásticos. Em vários assuntos, portanto, o clero colonial ibérico podia ser considerado um corpo de funcionários assalariados do Estado monárquico, da mesma forma que a Companhia Holandesa das Índias Orientais e Ocidentais empregava o clero calvinista. O poder e a influência do púlpito — cuja importância era vital numa época em que não havia jornais, rádio e televisão — foram postos à disposição do poder real, onde e quando ele julgasse necessário. Houve decerto alguns clérigos sem papas na língua que não hesitaram em criticar algumas vezes os atos ou procedimentos da Coroa, mas não era difícil silenciá-los ou afastá-los imediatamente se o governo o desejasse. Em outras palavras, a Igreja colonial estava sob o controle direto e imediato da Coroa, exceto nas questões de doutrina e dogma.

A relativa indiferença da maioria dos pontífices do século XVI para com as missões ultramarinas, atitude que, por sinal, compartilharam com o longo Concílio de Trento (1545-63),³⁷ não se transferiu aos papas que os sucederam no século XVII. O papa Urbano VII (1623-44), principalmente, foi um entusiástico patrono do empreendimento missionário; pode-se acusá-lo de tudo, menos de condescendente com as monarquias da Espanha e Portugal. Durante seu pontificado, as autoridades religiosas de Roma já lamentavam a extensão dos privilégios concedidos com prodigalidade aos monarcas portugueses e espanhóis, que, em vários aspectos, se revelaram muito inconvenientes e, potencial ou efetivamen-

te, subversores da autoridade papal. No que diz respeito ao império colonial espanhol, vários papas sucessivos puderam fazer muito pouco para evitar a necessidade de lidar com o Patronato real da monarquia de Castela. A verdade é que o papado foi aos poucos perdendo terreno quanto a isso, já que vários juristas canônicos e civis espanhóis, a começar pelo famoso Juan de Solórzano Pereira (1575-1654), adotaram uma decidida linha de defesa das regalias do Estado em relação à Igreja (regalismo) durante o reinado da dinastia dos Habsburgo. Essa tendência se intensificou no reinado da dinastia sucessora, a dos Bourbon, defendida por luminares do direito, como Joaquín de Rivadavia, autor do *Manual compendio de el regio patronato* (Madri, 1755).

Sob a influência do regalismo e do galicanismo francês, os Bourbon da Espanha reivindicaram o direito de exercer o Patronato, graças não só às sucessivas concessões pontifícias, mas como consequência direta de sua soberania. Em Portugal, argumentos semelhantes foram aventados durante o século XVII, quando a ditadura do marquês de Pombal declarou (em 1774) que o rei de Portugal, por sua posição de chefe supremo da Ordem de Cristo, era um “prelado espiritual” com jurisdição e poderes “superiores aos dos prelados diocesanos e ordinários das ditas Igrejas no Oriente”. Não é necessário dizer que o papado de Roma se recusou a aceitar essas demandas extravagantes e absurdas, mas sua impotência se tornou patente ao mundo inteiro quando da extinção da Companhia de Jesus nos impérios português (1759-60) e espanhol (1767-9), sem que os respectivos governantes tivessem pedido a autorização do papa. Na América hispânica e nas Filipinas, o Patronato real vigorou até as guerras de independência. O mesmo aconteceu com o Padroado real no Brasil, onde a Santa Sé também não conseguiu, ou não quis, interferir.

Na Ásia e na África a história foi bem diversa. Os frades missionários espanhóis das Filipinas contestaram as demandas mono-

polísticas do Padroado português no Japão e na China em fins do século XVI e início do XVII. Aos espanhóis, seguiram-se os italianos e outros missionários que vieram da Europa sob os auspícios da Congregação de Propaganda Fide, criada em Roma em 1622 para coordenar e supervisionar a atividade missionária no mundo. A partir de 1658, começaram a chegar a esses continentes missionários franceses ligados às Missions Étrangères de Paris. Durante a primeira metade do século XVII, as Companhias das Índias Orientais holandesas e inglesas destroçaram completamente o poder marítimo português em águas asiáticas. Com isso, eliminaram-se os obstáculos ao envio a qualquer lugar da Ásia de missionários não subordinados ao Padroado português, salvo nos modestos encraves territoriais mantidos pela Coroa portuguesa. Os 28 anos da guerra de independência contra a Espanha (1640-68) e a luta colonial ainda mais longa e desgastante contra os holandeses (1596-1663) enfraqueceram a tal ponto os recursos de Portugal em soldados, dinheiro e navios que as missões do Padroado se viram numa situação muito precária. A Coroa portuguesa não tinha mais como suprir e sustentar, com seus exíguos recursos, o pessoal necessário para o prosseguimento das missões, fato que o papa Inocêncio X enfatizou, em 1648, ao padre Nuno da Cunha, SJ, representante dos jesuítas portugueses em Roma.³⁸

Apesar de sua situação verdadeiramente precária na Europa e nos territórios ultramarinos, os monarcas bragantinos, que se diziam “muito altos e muito poderosos”, empreenderam uma tenaz luta de retaguarda em defesa dos direitos originais do Padroado que tanto prezavam. Assinalaram, corretamente aliás, que nunca impediram missionários de outras nacionalidades de entrar em qualquer missão do Padroado, desde que viajassem em navios de bandeira portuguesa, reconhecessem a jurisdição da Coroa portuguesa e dos prelados do Padroado. Mas esses eram justamente os pontos a que os missionários estrangeiros faziam

objeção. O católico inglês Richard Flecknoe, músico e poeta menor, protegido do rei João IV, recusou a oferta de viagem para a Índia feita pelo vice-rei conde de Aveiras em 1650, sob o argumento de que

um em três navios portugueses não retornam a salvo dessa viagem [...] a navegação em torno do cabo da Boa Esperança só é perigosa em determinadas épocas do ano, mas eles nunca evitam essas épocas (como eles mesmos confessam), insensatos que são, péssimos marinheiros que são, incapazes que são de escolher o melhor momento para a viagem ou de conservar o navio em bom estado.³⁹

Quarenta e quatro anos depois, um experiente missionário italiano fez críticas ainda mais graves à decadência do poder marítimo dos portugueses e à estarrecedora taxa de mortalidade nas carracas e galeões “de carreira da Índia”. Esse frade declarou que todo prelado que enviasse um missionário para a Índia num navio português devia ser considerado culpado de pecado mortal.⁴⁰ Pode ser que ele estivesse exagerando de propósito, mas a taxa de mortalidade nos grandes navios portugueses que faziam o comércio com as Índias era, de fato, muita alta, por razões que não pretendo discutir aqui. Dos 376 jesuítas que Portugal enviou à China (via Goa) entre 1581 e 1712, no mínimo 127 morreram durante a viagem.⁴¹ Quanto a missionários de outras nacionalidades reconhecerem a jurisdição e os pleitos do Padroado, muitos foram expressamente proibidos de fazê-lo pelo governo de seus países de origem.

Apesar da determinação do papado de reduzir a amplitude e os privilégios do Padroado português depois de 1640, e a despeito do apoio dado pela Santa Sé aos seus rivais franceses, italianos e espanhóis nas áreas de conflito de jurisdição, as exigências da política europeia induziram a Igreja de Roma a contempori-

zar com as pretensões da Coroa de Portugal. Em 1717, o papa Clemente XI, que tivera atendido seu pedido de auxílio naval aos venezianos na guerra contra os turcos no mar Egeu, reconheceu formalmente que os três bispados chineses de Macau, Pequim e Nanquim ainda estavam na esfera do Padroado. O pontífice também fez uma promessa (que não cumpriu de todo) de criar três novas sedes episcopais na China, nas mesmas condições. A *Gazeta de Lisboa*, órgão oficial do governo, anunciou exultante que o rei João V — um defensor obstinado dos direitos do Padroado — fora confirmado como “o diretor despótico das missões do Oriente”, mas o júbilo revelou-se prematuro.⁴² A Santa Sé continuou a nomear vigários apostólicos para todas as províncias da China e da Indochina, sem consultar Lisboa. A maioria dos prelados portugueses que trabalhavam na Ásia, desde o arcebispo de Goa até os escalões inferiores, foi aos poucos aceitando as decisões do Vaticano. Na África ocidental, onde os capuchinhos italianos provaram ser os missionários mais eficientes nas regiões interioranas, o governo português concordou em cooperar com os enviados da Propaganda Fide, como fez nas ilhas de Cabo Verde e São Tomé.

Apesar da intensa rivalidade entre o Padroado português e o Patronato de Castela, muitas vezes exacerbada pela xenofobia recíproca, também houve situações em que predominou a cooperação cordial entre os missionários das duas nacionalidades. A missão jesuítica no Japão, a possessão mais elogiada do Padroado, foi fundada por um basco e dois espanhóis (Francisco Xavier, Cosme de Torres e Juan Fernández). No final do século XVI, os jesuítas espanhóis ainda ocupavam os principais postos de direção da missão, excetuando o bispado do Japão, cujo titular era o jesuíta português d. Luís de Cerqueira.⁴³ No mesmo período, o governador em exercício das Filipinas, Luís Pérez Dasmariñas (1593-6), referiu-se ao bispo português de Malaca, d. João Ribeiro Gaio, como extrema-

mente prestativo e cooperativo, “e despido das excentricidades e pretensões de sua nação”.⁴⁴

É importante notar que os superiores-gerais da Companhia de Jesus em Roma, a despeito de suas origens nacionais, sempre se empenharam para dar à Ordem um caráter verdadeiramente internacional nos campos missionários da Igreja militante. E, em boa parte, conseguiram. Mas essa tarefa foi árdua, especialmente nos lugares onde estavam envolvidos súditos portugueses, espanhóis e franceses. Os monarcas espanhóis e portugueses sempre foram muito ciumentos com relação aos direitos e privilégios de seus respectivos padroados, e Luís XIV jamais cedeu à pressão de quem quer que fosse quando se tratava de apoiar os missionários franceses de além-mar, não importava a categoria hierárquica de cada um e a localização de sua missão. Os superiores-gerais dos jesuítas em Roma tiveram de enfrentar uma tarefa especialmente difícil entre 1640 e 1648, quando a rivalidade entre portugueses e espanhóis se tornou mais intensa e mais acerba. A Guerra da Sucessão espanhola de 1702-15 também foi fonte de constante dor de cabeça para os superiores jesuítas, pois os Bragança e os Habsburgo, católicos, tinham se aliado às potências marítimas protestantes contra os Bourbon da França e da Espanha, católicos.

As autoridades da Santa Sé também encontraram muita dificuldade para manter uma posição de equilíbrio em meio às pretensões rivais de portugueses, espanhóis e franceses nas missões da Ásia. Isso talvez explique uma parte das hesitações e reviravoltas nas decisões do Vaticano a respeito de determinados problemas, como o dos ritos chineses. Os cardeais do Colégio da Propaganda Fide, suscetíveis às mesmas pressões políticas e nacionalistas, inclinaram-se pelo apoio aos espanhóis e franceses contra os portugueses. Essa decisão levou em conta, em certa medida, razões de Estado, mas também uma avaliação sobre a qualidade dos missionários portugueses, pelo menos na época do influente secretário

da instituição, Francesco Ingoli (1622-49), que era violenta e francamente antilusitano.⁴⁵ Mas apesar das dúvidas de Ingoli sobre o bom ou mau funcionamento do Padroado português e do *Patronazgo* espanhol, os Vigários de Cristo não se arriscaram a revogar ou anular as bulas e breves originais que fundamentavam essas instituições.

A INQUISIÇÃO E AS MISSÕES IBÉRICAS

Con el Rey y con la Inquisición, chitón! [Com o Rei e com a Inquisição, caluda!] era um ditado muito em voga nos impérios português e espanhol. O assunto evidentemente não pode ser tratado como merece neste livro; mas, já que a Inquisição foi um braço da Igreja militante, ultramarina nos dois impérios ibéricos, vale a pena fazer umas breves considerações sobre suas atividades.

A Inquisição espanhola na forma que lhe granjeou fama (ou infâmia) foi criada como instituição político-religiosa durante o governo dos “reis católicos”, Fernando e Isabel. O objetivo desses monarcas era basicamente o de controlar o perigo representado por grupos dissidentes, tais como os mouriscos recém-convertidos (à força) e os “conversos” ou “cristãos-novos” de origem judaica. A despeito de certa oposição inicial, principalmente em Aragão, e da relutância do papa, o ramo espanhol da Inquisição logo começou a agir acima e além da lei, mas se tornou uma instituição popular para o grosso da “velha comunidade cristã”.

Inicialmente, as funções inquisitoriais no Novo Mundo eram exercidas por vários prelados. Mas em 1570-1 foram criados dois tribunais, em Lima e na Cidade do México, com jurisdição nos vice-reinados do Sul e do Norte, respectivamente. Do último fazia parte o arquipélago das Filipinas. Em 1610, foi fundado um terceiro tribunal em Cartagena das Índias [na Colômbia]. Mediante um

edito de Filipe II, de 1575, oportunamente incluído na *Recopilación* de 1683, os índios foram excluídos da alçada da Inquisição por não serem considerados “racionais” [“*gente de razón*”] como os europeus, os *criollos* e os *mestizos*. A conversão dos índios era muito recente para que eles tivessem alcançado o mesmo nível de conhecimento e compreensão da fé dos demais. Na prática, porém, os tribunais do México e do Peru tomaram conhecimento de crimes praticados por índios.

O ramo português da Inquisição foi criado em 1536, por insistência do rei João III e a despeito de um longo tempo de indecisão por parte da Santa Sé, hesitação que, aliás, somente foi superada com muito suborno e muita maquinação de bastidores. Como em Portugal não havia uma questão mourisca, a Inquisição de Lisboa e suas sucursais de Évora e Coimbra logo se concentraram em perseguir os “cristãos-novos”, também chamados de “conversos” ou, mais injuriosamente, de “marranos”. Os tribunais espanhóis e portugueses instauraram processos contra heresias protestantes e outras, contra a bruxaria, feitiçaria, bigamia, sodomia e desvios sexuais. Além disso, praticaram uma rigorosa censura contra a palavra escrita, especialmente em Portugal. Os protestantes nunca existiram em número suficiente na Península Ibérica para serem considerados uma ameaça. Os delitos sexuais não eram tratados com mais severidade pela Inquisição do que pelos tribunais cíveis. E, em comparação com os caçadores de bruxas da Velha Inglaterra e da Nova Inglaterra do século XVII, os inquisidores ibéricos do mesmo período parecem ter agido de modo bem mais esclarecido com relação à bruxaria e à feitiçaria.⁴⁶ Toda a força dos inquisidores ibéricos se concentrou na prisão e acusação judicial dos criptojudeus [ou “cristãos-novos”], no Velho ou Novo Mundo. A Inquisição portuguesa nunca estabeleceu um tribunal no Brasil ou na África, limitando-se a enviar visitantes periodicamente a essas regiões, mas instalou um tribunal em Goa, em 1560,

com jurisdição sobre toda Ásia e a África ocidental. O tribunal de Goa subordinava-se ao inquisidor-geral de Lisboa, enquanto os tribunais da América espanhola estavam sob a jurisdição da *Suprema* em Madri. Apesar de a Inquisição espanhola ter adquirido mais notoriedade histórica, sua equivalente portuguesa era considerada mais rigorosa e cruel pelos que tiveram a infelicidade de experimentar o peso das duas instituições.⁴⁷

O número dos que morreram na fogueira nos autos-de-fé é insignificante se comparado com as vítimas da “solução final” de Hitler nas câmaras de gás, dos campos de concentração de Stálin e outras atrocidades totalitárias contemporâneas. As piores características dos processos judiciais da Inquisição eram a recusa de revelar aos réus os nomes de seus acusadores ou de indicar-lhes a extensão das provas que pesavam contra eles, e as pressões para fazê-los incriminar, quase sempre sob tortura, outras pessoas, começando por suas próprias famílias. Um enviado inglês a Lisboa escreveu em 1682:

Pais e mães, maridos e esposas, irmãos e irmãs são torturados até que, por confissão, se tornam testemunhas contra os outros; e ninguém sabe quais dos outros estão presos; e a não ser que cada um confesse todo ato particular de judaísmo que cometeu, a confissão não servirá para nada. Como esse procedimento parece muito cruel por um lado, os inquisidores dizem, por seu lado, que nenhuma outra coisa pode revelá-los, porque eles professam exteriormente a religião católica romana, e só raramente são circuncidados.⁴⁸

Os métodos da Inquisição para obter provas valorizavam especialmente as atividades de informantes, mexeriqueiros e caluniadores. Para vingar-se de um desafeto particular, bastava denunciar um homem por mudar de camisa, ou uma mulher de vestido, numa sexta-feira à noite.

O auto-de-fé seguiu os mesmos procedimentos em todo o mundo ibérico. O relato abaixo de uma testemunha que presenciou uma dessas cerimônias em Lisboa no dia 31 de março de 1669 é bem típico.

Havia três grupos de cristãos-novos: primeiro, o daqueles contra os quais não havia provas suficientes e que foram dispensados depois do pagamento de taxas. Esses chegavam vestidos com um hábito preto e carregando uma vela nas mãos. Os do segundo grupo, que chegavam vestindo capas amarelas com uma cruz vermelha, eram acusados e condenados da seguinte forma: “Os deputados do Santo Ofício da Inquisição etc., considerando que N foi batizado cristão e estava obrigado de viver de acordo com a religião católica, viveu de acordo com a Lei de Moisés e espera salvar-se por causa disso, e prova está em vestir uma camisa limpa nas noites de sexta-feira, jejuar aos sábados até a noite e não comer carne de porco, de lebre, de coelho ou de peixe sem escamas (*são estas as únicas provas*),⁴⁹ declaramos que ele é judeu. Mas como ele confessou seus crimes e promete obedecer no futuro ao papa e à Igreja católica, é condenado somente a perder todos os seus bens”. Imediatamente, ele faz as promessas correspondentes, e depois com o toque de uma haste na cabeça e a aspersion de um pouco de água benta, ele se torna um bom cristão. Do terceiro grupo, só houve um pessoa, um padre, que chegou dentro de um casaco flamejante, com um retrato na parte da frente (que depois será pendurado na igreja dos dominicanos). As provas de seu judaísmo eram iguais às outras, só que acrescentaram que ele tinha confessado que acreditava que um homem podia salvar-se por uma ou outra Lei, e que, por isso, ele às vezes obedecia a uma, às vezes a outra. No que então o declararam um apóstata, e ele devia ser degradado, perder toda a sua propriedade e ser punido de acordo com as leis; em execução dessa sentença, ele foi degradado e entregue à justiça secular, que o levou ao seu tribunal, onde os juí-

zes lhe perguntaram se ele preferia morrer na Lei de Moisés ou na de Cristo, e ele respondeu na Lei de Cristo, conforme sempre tinha vivido. Ele foi então sentenciado a morrer na fogueira e suas cinzas jogadas no rio, e seu nome devia ser infame; e a sentença foi imediatamente executada. Mas, como ele disse que queria morrer como cristão, foi estrangulado primeiro.⁵⁰

O relato dessa testemunha ocular traz à tona um ponto que sempre passou despercebido, pelo menos até recentemente. Muitos, talvez a maioria, desses “cristãos-novos” oscilavam entre as duas religiões, e praticavam ora uma, ora outra, às vezes as duas simultaneamente. E a razão disso era uma genuína incerteza ou indecisão sobre qual delas era a verdadeira religião, ou se, na prática, era possível conciliá-las (como fez o homem do relato acima). Os registros da Inquisição portuguesa sobre o Brasil e Goa contêm vários indícios desse tipo de vacilação. Presumo que seja possível encontrá-la igualmente nos documentos relacionados com a América espanhola.⁵¹

A fobia antijudaica que caracterizou os perseguidores, religiosos ou leigos, evidencia-se de modo impressionante e odioso nos sermões proferidos durante os autos-de-fé. Muitos eram impressos em folhetos que obviamente ganhavam ampla circulação. Os leitores que se interessarem em obter uma amostra da profundidade do fanatismo, do preconceito racial e da brutalidade bestial dos clérigos encontrarão uma excelente introdução num artigo definitivo escrito pelo saudoso professor E. Glaser.⁵²

Um aspecto que se destaca na nauseante monotonia dessa literatura de ódio, mas que o professor Glaser não mencionou, é o papel das mulheres na transmissão da tradição do criptojudaísmo nas famílias de cristãos-novos. Ficamos com a impressão de que as mães e avós eram quem habilmente ensinavam as doutrinas aos seus filhos e netos (todos, é claro, batizados e criados na prática do cato-

licismo) quando eles atingiam a idade da razão. A comprovação estatística dessa impressão somente se fará quando forem publicadas as centenas de documentos sobre os processos da Inquisição guardados nos arquivos da instituição. A posição das mulheres no judaísmo era tão subordinada quanto em todas as religiões superiores de que nos fala Arnold Toynbee, mas essa subordinação nem sempre as impediu de se apegarem aos vestígios de seus ancestrais com maior zelo do que os homens da família.⁵³

Vestígios eram decerto tudo de que eles podiam se lembrar no século XVII nas regiões em que os criptojudeus não tinham nenhum acesso às sinagogas e às práticas culturais judaicas. Um pregador cristão zombava dos “marranos” por conhecerem não mais que uns quatro ou cinco preceitos de um total de 613 que deviam respeitar como judeus ortodoxos. O bispo português Amador de Arrais censurou os “cristãos-novos” por não serem nem cristãos verdadeiros nem judeus verdadeiros, porque não observavam nenhuma dessas religiões em sua pureza ou integridade. Tentando praticar as duas ao mesmo tempo, eles apenas se tornavam duplamente heréticos.⁵⁴ Alguns rabinos ortodoxos com certeza concordariam com a opinião do bispo, pois, com a morte da primeira geração dos novos convertidos ao cristianismo, seus descendentes ficaram sem acesso aos textos hebreus e sem a possibilidade de preservar e observar a Lei de Moisés em sua integralidade. O progressivo enfraquecimento da tradição oral com o desaparecimento de gerações sucessivas e o ambiente cultural dominado pelo catolicismo romano em que eles viveram, do nascimento à morte, foi aos poucos privando os “cristãos-novos” dos vestígios mais elementares de sua religião ancestral — como o nome de seu Deus, *Adonai*, a crença de que Jesus foi um homem comum e não o Messias, e as datas de algumas festas do ritual judaico, como a do Purim e do Pessach. A doutrinação católica das crianças nas escolas e a inevitável freqüência às missas, festas e dias

santos não deixaram espaço, via de regra, senão a uns poucos e secretos desvios das práticas cristãs. Só escapavam disso os que podiam viajar ao exterior e visitar lugares onde o judaísmo era praticado às claras ou relativamente tolerado (Amsterdã, Rouen, Cochim etc.), o que lhes possibilitava renovar o conhecimento de sua fé. Alguns homens se submetiam ao ritual da circuncisão nessas cidades, mas a decisão os expunha a perigos se tivessem a intenção de voltar a uma nação ibérica ou a um de seus povoamentos coloniais.

Vimos que os inquisidores também instalavam processos por atos de sodomia ou desvios sexuais de natureza homossexual ou heterossexual, os quais geralmente investigavam em detalhes. Não sei dizer se a razão disso era uma curiosidade lasciva ou outro motivo qualquer. Na era da “liberação gay”, nem sempre é fácil lembrar a absoluta aversão com que europeus de todos os credos e classes consideravam — ou diziam considerar — o “pecado nefando”, como o denominavam os portugueses. Para católicos e protestantes, o “pecado nefando” era um crime que merecia a pena de morte. Essa atitude era completamente estranha às sociedades asiáticas e ameríndias, e fonte inevitável de embaraços para as prédicas cristãs. Essa mesma atitude levou às atrocidades praticadas no mundo colonial ibérico, tais como a execução de Turan Shah, que reivindicava o trono de Ormuz, em Goa, em 1607, e o massacre, ordenado por Vasco Nuñez Balboa, de quarenta travestis que faziam parte do *entourage* do cacique Quarega em 1513.⁵⁵

Nos níveis inferiores da hierarquia social, os inquisidores eram às vezes mais tolerantes com os acusados de delitos sexuais. Documentos contendo as confissões ouvidas pelo visitador da Inquisição em Pernambuco, em 1594-5, mostram que o sexo anal, praticado por hetero ou homossexuais, era o pecado mais comum. Mas os inquisidores não parecem ter se interessado muito pelos hábitos sexuais dos negros escravos, pois os consideravam semi-

pessoas, ou mesmo não-pessoas, cuja salvação espiritual era problemática e sem nenhuma importância.⁵⁶

Outra significativa função do Santo Ofício foi a censura de livros e manuscritos pertencentes a bibliotecas particulares ou públicas. A sede em Roma e as representações espanhola e portuguesa da Inquisição publicaram listas de livros proibidos, dos mais variados temas e conteúdos, e delas sempre faziam parte textos de livres-pensadores ou de hereges ao lado de escritores católicos praticantes. Entre as obras censuradas estavam peças do teatrólogo Gil Vicente, textos do cronista João de Barros e de um escritor religioso, frei Luís de Granada, OP. Um argumento que às vezes se usa é que a Inquisição não foi uma barreira para a produção intelectual e para o pensamento original, pois a Idade de Ouro da literatura espanhola coincidiu com os anos de mais intensa atividade inquisitória. A tese é duvidosa. O objetivo da Inquisição na Espanha e em Portugal não foi meramente o de preservar a pureza e a ortodoxia teológica, mas eliminar toda nova idéia que pudesse ameaçar ou desacreditar os dogmas da religião católica ensinada na Península Ibérica.⁵⁷

Além do mais, a tripla censura praticada pela Coroa, pela Igreja e pela Inquisição sobre todos os manuscritos encaminhados para publicação depois de 1536 impôs uma barreira que deve ter desestimulado muitos autores, principalmente em Portugal, onde a censura era mais rígida que na Espanha. Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, OFM, um inquisidor português que trabalhou para o Santo Ofício na Itália e na Espanha, observou com certa indulgência em 1645:

A vigilância [da Inquisição] na investigação e detecção de doutrinas suspeitas é inacreditável; e sempre foi assim nesse reino, onde os manuscritos têm de ser revisados com tanta freqüência e aprovados por tantos censores com tamanho rigor que essa é uma das razões

pelas quais se publicam tão poucos livros neste país; e suas listas de livros proibidos são as mais detalhadas e mais exatas.⁵⁸

O obscurantismo português foi certamente exemplar nessa época e durante muito tempo depois. Enquanto os monarcas espanhóis permitiram o funcionamento de gráficas em suas possessões ultramarinas desde relativamente muito cedo (no México, a partir de 1539; no Peru, desde 1584; nas Filipinas, desde 1593), os reis portugueses só aprovaram o funcionamento de uma imprensa colonial em Goa durante um século (c. 1556-c. 1676). Várias tentativas de iniciar uma imprensa no Brasil colonial (em 1706 e 1749) foram rapidamente frustradas pelo governo português. Foi só depois da vinda da família real para o Brasil, em 1808, que se permitiu o funcionamento da imprensa na colônia. Quando pediram ao marquês de Pombal que examinasse a possibilidade de restabelecer a imprensa em Goa, ele bruscamente rejeitou a sugestão. Por causa disso, os missionários portugueses no Brasil e na África tinham de enviar seus catecismos, gramáticas e dicionários a Portugal para censura, impressão e publicação, um processo caro e demorado do qual seus colegas espanhóis geralmente conseguiam escapar. Os missionários estabelecidos na Ásia podiam, às vezes, mandar imprimir suas obras em cidades como Pequim, que estava fora do controle português e da vigilância do Santo Ofício, mas nesses lugares havia falta de máquinas impressoras.

A “idade de ouro” dos inquisidores ibéricos — se é possível usar essa expressão no caso do Santo Ofício — coincidiu mais ou menos com o século XVII. Este foi seu período de máxima influência e atividade, em Madri ou no México, em Lisboa ou na “Goa dourada”. No século XVIII, o desenvolvimento do regalismo e do racionalismo, a expansão do Iluminismo em suas várias formas e as políticas dos primeiros-ministros anticlericais em Madri (o conde de Floridablanca) e em Lisboa (o marquês de Pombal) con-

vergiram para barrar a influência, o poder e o prestígio dos ramos ibéricos da Inquisição, a partir de 1750. Um sintoma desse declínio foi o fato de que, por volta dessa data, um inquisidor português foi responsável pela reedição clandestina do livro de Luís Antônio Verney, *Verdadeiro methodo de estudar* (1751). Esse livro fazia críticas severas ao obscurantismo clerical, e sua primeira edição, cinco anos antes, fora proibida, confiscada e destruída pela Inquisição portuguesa. Além disso, a punição para o infrator limitou-se a uma leve reprimenda.⁵⁹ Por outro lado, as reiteradas proibições da importação de livros subversivos e heréticos para a Espanha e a América portuguesa passaram a ser quase sempre burladas. No último quarto do século XVIII, as proibições já eram quase inoperantes. Muitas bibliotecas particulares, inclusive as de padres católicos, possuíam livros escritos pelo huguenote Pierre Bayle, pelo polemista radical Abbé Raynal e outros precursores e seguidores típicos dos filósofos franceses. É certo que esses livros não tinham ampla circulação, pois a maioria da população era analfabeta, principalmente no Brasil; mas as revoluções bem-sucedidas começam “de cima”, e não “de baixo”.⁶⁰

Resumindo os quatro problemas de organização discutidos neste capítulo, poderíamos, talvez, arriscar algumas conclusões provisórias. Embora a animosidade entre o clero secular e o clero regular não fosse necessariamente um impedimento à cooperação recíproca, e até promovesse uma saudável rivalidade entre os dois setores da Igreja, quase sempre deu origem a estéreis conflitos internos. Por outro lado, a Missão como uma instituição de fronteira foi, de modo geral, muito bem-sucedida, sobretudo nas partes mais remotas da colonização ibérica das Américas. O patrocínio das duas Coroas ibéricas identificou a Igreja com o Estado nos séculos XVII e XVIII, e culminou com o exagerado regalismo dos Bourbon e dos Bragança. A percepção que a distância temporal nos permite revela que não se pode deixar de considerar o regalis-

mo como nocivo à saúde espiritual da Igreja ultramarina. Cada leitor, dependendo de suas filiações religiosas, poderá adotar ou não uma atitude moderna em face da Inquisição. Mas, mesmo aqueles que como eu consideram a Inquisição uma instituição odiosa, devem reconhecer que o tempo de seu grande poder já terminara por volta do final do século XVIII.

4. Um balanço não definitivo

O leitor que acompanhou até aqui minha análise sobre a expansão e a consolidação do cristianismo militante ibérico nos territórios ultramarinos talvez esteja se perguntando qual foi, afinal, o resultado de tudo isso. Será que valeu a pena? Os missionários conseguiram realizar tudo o que se propunham? Se não, por quais motivos? Até que ponto foram obrigados a transigir com as crenças e ritos indígenas?

Provavelmente, as convicções religiosas que o leitor porventura tenha poderão influir em seu julgamento. Além disso, alguns campos missionários foram estudados mais a fundo do que outros. Se hoje temos acesso a uma quantidade considerável de documentos impressos, muitos mais permanecem não publicados nos arquivos de Roma, Lisboa, Madri, Sevilha, Goa, México e outros lugares. Considerando o estado atual do conhecimento histórico e a posição da Igreja católica num mundo em rápida transformação, só podemos propor conclusões não definitivas. Mas é possível fazer algumas ilações muito provisórias a respeito de três problemas principais e permanentes: (a) a quantidade e a qualida-

de das conversões realizadas pela Igreja militante; (b) a persistência da idolatria e de um cristianismo sintético; (c) os fluxos e refluxos do entusiasmo missionário.

A QUANTIDADE E A QUALIDADE DAS CONVERSÕES

Pouco antes de deixar Malaca e viajar para o Japão, em junho de 1549, são Francisco Xavier escreveu uma carta para os missionários jesuítas nas ilhas Molucas dando-lhes orientações sobre como deviam se corresponder com seus superiores na Europa. Eles deviam fornecer um relato minucioso do trabalho de conversão, “e dêem a conhecer fatos edificantes; e cuidem de não escrever sobre assuntos que não sejam edificantes [...]. Lembrem-se de que muitas pessoas vão ler essas cartas, portanto, escrevam-nas de forma a não desedificar ninguém”.¹ Essa exigência foi, de modo geral, estritamente obedecida, sobretudo quando as cartas e relatórios se destinavam a ampla circulação ou publicação. Caso contrário, as administrações centrais das ordens em Roma, Lisboa ou Madri se incumbiam de editá-las antes de liberar sua circulação ou publicação. Essas cartas censuradas com rigor e cuidadosamente editadas, apesar de valiosas, devem ser usadas com certa prudência.

Escritas para conseguir apoio e despertar interesse no trabalho missionário, as cartas geralmente dão a impressão de que as coisas iam melhor do que de fato acontecia. Falam de uma abundância de indígenas convertidos, todos inteligentes e excepcionalmente devotos. Os argumentos dos pagãos são sempre derrotados no confronto verbal com os cristãos em geral e com os missionários em particular. Nota-se nas cartas um tom comum de otimismo que muitas vezes beira o triunfalismo. Fica-se com a impressão de que converter milhares de pessoas era uma coisa relativamente simples, desde que houvesse um número maior de missionários

para ajudar na colheita de uma safra que parecia promissora. A conversão do soberano local, fosse ele o grão-mogol Akbar, o imperador manchu K'ang-hsi, o “imperador” de Monomotapa, ou mesmo o dalai-lama do Tibete, é apresentada como uma clara possibilidade, permitindo assim entrever a gloriosa conversão de todos os súditos, como aconteceu com o imperador Constantino. De modo geral, os missionários de outras religiões seguiram o estilo dos jesuítas e pelos mesmos motivos — para edificar os fiéis nos países de origem e incentivá-los a se apresentar como voluntários para as missões ultramarinas.

A combinação dessa euforia evangelizadora com um pendor pelos números inteiros e uma tendência a usar a tabuada de multiplicação quase sempre resultou no cálculo exagerado do total das conversões realizadas. Normalmente não se fazia nenhuma distinção entre os cristãos praticantes que tinham um razoável conhecimento da religião e aqueles cujo cristianismo era apenas nominal. Mais cedo ou mais tarde, às conversões em massa seguiam-se apostasias em massa nas regiões onde não era possível recorrer ao poder laico para proteger o poder espiritual, ou onde os soberanos nativos (ou o proprietário de terras) perseguiram seus súditos cristãos (ou seus arrendatários). Por outro lado, nas regiões efetivamente colonizadas ou dominadas, como as vastas áreas da América espanhola, as autoridades eclesiásticas e civis se aliaram para manter os recém-convertidos sob controle.

Lembrando mais uma vez o aforismo de Hilaire Belloc de que “toda generalização é falsa, inclusive esta”, arrisco-me a formular algumas generalizações sobre as conversões na região da “Ásia portuguesa”, desde o cabo da Boa Esperança até o Japão. Os muçulmanos e os judeus, salvo raras e insignificantes exceções, permaneceram refratários ao proselitismo cristão, exceto apenas nos lugares em que a conversão foi imposta à força, como no caso das mulheres muçulmanas capturadas na guerra. O mesmo se passou

com os hindus, no que diz respeito às castas superiores. Uma importante exceção foi a conversão da grande maioria dos habitantes de Goa e dos distritos adjacentes, inclusive dos brâmanes, obtida mediante uma política de *carrot-and-stick* [recompensas e punições] entre 1540 e 1570.² Da mesma forma, os budistas da escola hinaiana (“pequeno veículo”) permaneceram em geral indiferentes à catequese cristã em Burma, Sião, Laos e Camboja. Os adeptos da escola mahaiana (“grande veículo”), no Japão e na China, foram mais receptivos à mensagem do Evangelho, embora eu não saiba explicar por quê. Regiões divididas culturalmente, como o Ceilão, com sua mistura de hindus tâmiles e budistas cingaleses, também não foram solos estéreis, provavelmente porque os portugueses destruíram seus templos e expulsaram seus sacerdotes.

Eu arriscaria um palpite de que o total de cristãos nunca foi superior a 300 mil, quer no Japão do século XVI, quer na China do século XVII, os anos de ouro de cada uma dessas missões.³ O número de cristãos na própria “Índia portuguesa” dificilmente chegou a mais de 200 mil, havendo no máximo uns 100 mil no Ceilão (Sri Lanka) na época de auge do domínio português na ilha. Nas Filipinas, quase cinquenta anos de intensos esforços catequéticos resultaram em cerca de meio milhão de cristãos por volta de 1622⁴ e na firme implantação dos alicerces do cristianismo no arquipélago, exceto nas ilhotas islâmicas de Mindanao, Jolo e Sulu. No Vietnã do Norte e do Sul, pode-se calcular um número em torno de 300 mil cristãos em 1660.

Não faz sentido estimar números para a América espanhola, onde as condições eram muito diferentes das que predominavam na África e na Ásia. Na América, o domínio espanhol garantiu uma cristianização rápida e completa dos povos indígenas nas regiões conquistadas, pelo menos aparentemente.

Mais importante que a quantidade de indígenas convertidos

eram suas características qualitativas. No Oriente ou no Ocidente, o problema não foi nada simples. É evidente que muitos adultos batizados em massa em lugares tão distantes e diversos quanto o México dos astecas e a Goa dos hindus haviam se tornado cristãos apenas nominalmente. Os missionários, pelo menos alguns deles, não tinham ilusões a esse respeito. Apesar disso, conforme a declaração em 1522 de um dos primeiros prelados de Goa, o bispo titular de Dume, mesmo que não se pudesse esperar muito da primeira geração dos convertidos, um intenso trabalho de doutrinação poderia fazer com que seus filhos viessem a ser bons cristãos, e depois, a cada geração sucessiva, as raízes da fé se tornariam mais fortes.⁵ Foi justamente isso que aconteceu em muitas regiões, em especial naquelas submetidas ao controle efetivo dos espanhóis. Da mesma forma que na Europa, os descendentes dos saxões, teutões e eslavos, originalmente convertidos à força ao cristianismo, com o tempo se tornaram cristãos fervorosos; na região central do México e nas ilhas de Goa, seus habitantes começaram a se apegar à religião que fora imposta de modo nada ameno aos seus antepassados. Nessas circunstâncias, era inevitável que surgissem versões sincréticas do cristianismo. Antes de nos determos nesse aspecto, convém examinar alguns métodos questionáveis de conversão usados pela Igreja militante.

Já me referi ao fato de que, nos relatórios que mandavam para a Europa, os missionários costumavam acentuar o fervor, a docilidade e a adaptabilidade dos indígenas convertidos. No entanto, na correspondência confidencial que trocavam entre si, ou com seus superiores hierárquicos, ou com as autoridades laicas, eles eram geralmente mais sinceros. Quando o governo espanhol, por influência de Bartolomé de Las Casas e seus partidários, cogitou da hipótese de considerar as ilhas e as terras continentais do Mar Oceano como território para um império puramente espiritual, dispensando a presença de numerosos conquistadores e coloniza-

dores, um grupo de influentes teólogos de Lima reagiu violentamente a essa idéia tão utópica. Alegaram que, na ausência de uma sólida colonização, os ameríndios logo se rebelariam e retornariam às antigas práticas idólatras, pelas seguintes razões: (a) porque nasceram e se criaram na idolatria; (b) por causa dos métodos errados que tinham sido usados para convertê-los ao cristianismo; (c) por causa da “severidade, da servidão e da desenfreada ânsia de poder” de que eram vítimas; (d) por causa do “efeito persuasivo do Demônio, que continua a iludi-los com a vã esperança de que os espanhóis abandonarão esta terra, e que aí eles voltarão a ser, como antes, seus donos e senhores”.⁶

Essa era a opinião da grande maioria dos que se dispunham a pensar no assunto; e foi o pretexto levantado para justificar o poder imperial no mundo colonial ibérico. Apesar dos abusos e maus-tratos infligidos aos indígenas convertidos sob o domínio das Coroas de Castela e de Portugal — e não raro se admitia que os abusos eram muitos e graves —, nada podia justificar uma retirada do poder colonial, porque a conseqüência seria a recidiva ou a destruição das comunidades indígenas cristãs criadas sob sua influência e proteção. Em um famoso sermão para seus companheiros missionários no Maranhão (1657), o padre Antônio Vieira, SJ, fez uma alegoria entre o cristão europeu e o ameríndio, comparando o primeiro a uma estátua de mármore e o segundo a uma estátua de murta. A estátua de mármore é mais difícil de fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita, ela sempre conserva a mesma forma. A estátua de murta é mais fácil de formar, pela maleabilidade de sua matéria, mas é preciso que o jardineiro cuide de podá-la sempre, para que se conserve. Se ele deixa de tratá-la, em poucos dias brota um ramo, e mais outro e outro, que crescem rapidamente, deformando o que pouco antes era uma figura humana.⁷ Nem a Igreja nem a Coroa podiam cogitar da idéia de abandonar uma comunidade cristã, uma vez criadas suas raízes.

O rei Filipe II, quando aconselhado a abandonar as ilhas Filipinas por representarem um fardo econômico interminável para a Coroa de Castela, retrucou que jamais o faria enquanto lá permanesse um só mosteiro cristão.⁸ Os monarcas portugueses da Casa de Bragança tomaram a mesma atitude quando seu império indiano desmoronou ante os ataques dos hereges holandeses (1640-63) e dos maratas indianos (1737-40), e alguns estadistas recomendaram que eles parassem de ter prejuízo numa situação perdida.

A crença de que, uma vez batizadas e convertidas, as pessoas se tornavam católicas praticantes e não se toleraria nelas nenhuma apostasia ou renegação da fé, a despeito dos meios usados para obter sua conversão, levou certamente a sérios abusos. Apesar de a doutrina da Igreja condenar de modo geral o emprego da força para obter conversões, métodos violentos foram usados e justificados pelo preceito bíblico de *compele eos entrare*, “força-os a entrar” (Lucas 14: 16-24). Não estou dizendo que habitualmente se obtinham conversões pela força da espada, ou pelo som da espingarda, embora isso às vezes ocorresse, e os escravos fossem batizados de modo sumário, sem nenhuma preparação anterior.⁹ O procedimento mais comum era a repressão ou expulsão dos sacerdotes indígenas, a destruição de templos “pagãos”, astecas, maias, hindus ou budistas; a interdição ou destruição pelo fogo de todos os textos sagrados nativos e a proibição de todas as formas de procissão, rituais e serviços religiosos, exceto os da Igreja católica, ou o que pudesse ser tolerado, muito a contragosto, em recintos privados (como, eventualmente, as cerimônias hindus de casamento). Esse “rigor da misericórdia”, como às vezes diziam, equivalia, na realidade, ao uso da força, especialmente quando era complementado pela obrigatoriedade de assistir a aulas de catequese. Privados de seus sacerdotes, mulás, xamãs ou pajés, e impedidos de praticar abertamente os ritos e cerimônias da religião de seus ancestrais, criou-se um vácuo religioso e cultural nas comunidades indígenas

subjugadas. Esse vácuo só poderia ser preenchido pela conversão ao catolicismo ou pela prática secreta de formas sincréticas do cristianismo.

Embora alguns missionários não aprovassem o emprego de métodos equívocos ou coercitivos, outros membros da Igreja militante tinham menos escrúpulos a esse respeito. A crer no testemunho sob juramento de dois dominicanos espanhóis, um abuso particularmente grave ocorreu na “Goa dourada” na virada do século XVI para o XVII. Os batismos em massa eram práticas corriqueiras havia muito tempo; mas as duas testemunhas oculares alegaram que essas cerimônias tinham se transformado numa trágicomédia. Disseram que os jesuítas organizavam todos os anos um batismo em massa no dia da conversão de São Paulo (25 de janeiro), e para essa ocasião costumavam providenciar neófitos usando o seguinte método: dias antes, os jesuítas saíam em dupla pelas ruas do bairro hindu, acompanhados por seus escravos negros, a quem ordenavam que corressesem atrás dos hindus “como galgos no encalço de uma lebre”. Quando os escravos agarravam um fugitivo, eles esfregavam na boca do indivíduo um pedaço de carne bovina, fazendo-o perder a casta e tornar-se um pária ou “um intocável”. Agora, a conversão ao cristianismo era sua única saída, e, mesmo assim, o período de instrução na doutrina cristã limitava-se quase sempre a três dias apenas. Os dois frades dominicanos acrescentaram que os hindus começaram a se precaver contra esse método organizando uma cerimônia especial de purificação realizada no território hinduísta da região continental adjacente, onde as vítimas desse tipo de abuso se purgavam do pecado involuntário, “ainda que, pelos preceitos de sua religião, isso não pudesse ser feito”. É preciso ver as alegações dos dominicanos contra os jesuítas com bastante ceticismo; mas sabe-se por outras fontes da época que os batismos em massa organizados pelos jesuítas eram realmente objeto de muitas críticas e dúvidas.¹⁰

A quinta-coluna cristã

Verdadeiro ou não o testemunho desses dominicanos, o fato é que muitos convertidos e seus descendentes foram súditos fiéis da Coroa e da Igreja católica. Um cronista das missões jesuíticas, padre Fernão Guerreiro, fez o seguinte comentário em 1605: “Quantos sejam os gentios convertidos a Cristo, tantos amigos e vassalos obtém Vossa Majestade para servir-vos, porque esses conversos mais tarde lutarão pelo Estado [português na Índia] e pelos cristãos contra seus conterrâneos não convertidos”.¹¹ Na maior parte dos casos, a afirmação era verdadeira e sempre pareceu preocupante para os príncipes e potentados locais em várias épocas e lugares. A decisão crucial do governo Tokugawa de pôr em vigor, em 1639-40, a política do *sakoku*, ou “país fechado”, deveu-se em boa parte ao temor de uma “quinta-coluna” cristã, cujos integrantes poderiam invocar uma ajuda militar ibérica e fornecer soldados aos daimios descontentes para servirem de buchas de canhão.

Toyotomi Hideyoshi, o governante *de facto* do Japão de 1587 a 1598, justificou o fato de ter se apropriado da carga do galeão naufragado *San Felipe*, de Manila, e mandado executar vários missionários e seus convertidos em 1597, alegando que os padres eram os organizadores e a vanguarda de uma quinta-coluna cristã, que subvertia toda a estrutura social japonesa e seu *éthos* religioso. Refutando os protestos do governador de Manila contra o amplamente divulgado martírio, Hideyoshi perguntou numa linguagem cheia de rodeios: “Se, porventura, japoneses, religiosos ou leigos, fossem para os seus reinos e, lá estando, pregassem a religião xintoísta, e, dessa forma, causassem inquietação e perturbação da paz pública, será que vocês, como senhores da terra, tolerariam isso? Certamente não; e assim, portanto, vocês poderão julgar o que eu fiz”.¹²

Cerca de um século e meio mais tarde, o imperador manchu Yung-cheng respondeu de modo similar aos jesuítas no tribunal de Pequim:

O que diriam vocês se eu mandasse um grupo de monges bonzos e lamas para o seu país a fim de pregar a doutrina deles? Vocês desejam que todos os chineses se tornem cristãos. A sua religião exige isso, eu sei. Mas, nesse caso, o que acontecerá conosco? Deveremos nos tornar súditos do seu rei? Os convertidos que vocês fizerem somente os reconhecerão em épocas de dificuldade. Não ouvirão nenhuma outra voz senão as suas. Sei que no presente momento não há o que temer, mas quando seus navios chegarem aos milhares provavelmente haverá grandes desordens.¹³

Os dois estavam certos — é o que nos parece hoje. Mas é claro que nenhuma dessas respostas conseguiria convencer as mentes sectárias às quais se dirigiam. Os missionários da Igreja militante estavam convencidos de que seus atos eram inspirados por Deus e, por isso, estavam acima da interferência humana, enquanto os pagãos eram inspirados pelo Demônio. Por isso, era não só legítimo como uma obrigação reprimir e coagir os pagãos toda vez que o braço secular pudesse ser usado para apoiar o poder eclesiástico.

A persistência do cristianismo católico romano

Há uma última questão relacionada com o problema das características qualitativas das conversões. Refiro-me à extraordinária persistência do cristianismo católico romano, uma vez implantado de modo sólido, seja em versões muito simples, seja sob formas modificadas ou sincréticas. Protestantes ingleses e holandeses que testemunharam a sádica perseguição dos católicos

convertidos, no início do governo Tokugawa no Japão, maravilharam-se com a firmeza e a determinação demonstradas por pessoas simples condenadas à morte na fogueira. “Havia inclusive crianças de cinco ou seis anos queimando vivas no colo das mães, e gritando ‘Jesus recebe suas almas.’” Essa determinação, comentou criticamente um holandês calvinista, devia ser chamada de teimosia, “pois (no que diz respeito às Sagradas Escrituras) eles não sabem quase nada além de recitar um padre-nosso e uma ave-maria, e umas poucas orações para os santos”.¹⁴ Um caso menos impressionante que estranho é o de um grupo de escravos negros foragidos de Macau, que se refugiaram entre os chineses da província de Fukien, onde continuaram a fazer batizar seus filhos (com mulheres chinesas, presume-se) e celebrar seus casamentos por sacerdotes católicos de Macau, que iam visitá-los periodicamente.¹⁵

Se percorrermos, mais uma vez, junto com sir William Temple, a extensão das possessões ibéricas “desde a China até o Peru”, encontraremos, em 1570, os habitantes igualmente exóticos da chamada “república *zambo* das Esmeraldas”, que se comportavam da mesma forma. Cafuzos, descendentes de escravos africanos náufragos e de índias, eles se mantinham completamente autônomos na região, mas permitiam a visita ocasional de padres católicos para ministrá-los os sacramentos.¹⁶ No Brasil, os escravos africanos foragidos dos quilombos conservaram uma forma modificada de catolicismo romano em vez de retornarem às crenças de seus antepassados africanos.¹⁷

Aos olhos dos missionários protestantes, essa persistência do catolicismo romano pareceu desconcertante e frustradora, já que para muitos deles a idolatria de Maria e o culto dos santos e de imagens era ainda pior do que o paganismo em estado puro.¹⁸ Durante os dois séculos de existência da Companhia Holandesa das Índias Orientais, seus ministros (*predikanten*) calvinistas jamais concorreram em igualdade de condições com os padres católicos. Desde me-

dos do século XVII, sempre que possível e, muitas vezes, à custa de sérios riscos, as comunidades eurásianas da Batávia, Malaca, Coromandel, Ceilão e Malabar deixavam o *predikant* falando sozinho nas igrejas e aproveitavam a eventual passagem pelo lugar de um padre católico disfarçado para assistir à missa, mandar batizar seus filhos ou celebrar casamentos. Do ponto de vista dos protestantes, a circulação internacional das duas crenças rivais era o equivalente religioso da Lei de Gresham, isto é, a “idolatria papista” ganhava terreno continuamente em detrimento da “verdadeira Igreja cristã reformada”.

Mesmo quando os indígenas cristãos começaram a se impacientar com a suserania ibérica, ou com o jugo colonial, não quiseram abandonar a fé que a Igreja militante inculcara em seus antepassados. Assim, d. Garcia II, rei do Congo de 1641 a 1666, apesar de aliar-se cordialmente aos invasores holandeses calvinistas de Angola (1641-8), recusou-se de modo categórico a aceitar o proselitismo protestante e orgulhava-se de continuar fiel à Santa Madre Igreja.¹⁹ D. Mattheus de Castro, o bispo brâmane de Crisópolis, um acerbo antilusitano, ao mesmo tempo que incitava os hereges holandeses e o sultão muçulmano de Bijapur a expulsarem os portugueses de Goa, estabeleceu a condição de que, em ambos os casos, a religião católica romana devia continuar a ser praticada na plenitude dos seus rituais e cerimônias.²⁰ Tupac-Amaru, líder da grande rebelião ameríndia do Peru, em 1780-2, tampouco defendeu uma desestabilização da Igreja colonial espanhola ou um retorno à adoração do Sol dos seus ancestrais incas.

A PERSISTÊNCIA DA IDOLATRIA E O CRISTIANISMO SINTÉTICO

O aforismo antes mencionado de que “a religião de um homem é a superstição de outro” é certamente aplicável a essa questão.

Muitas pessoas sustentam que o próprio cristianismo é uma religião sintética — fruto de uma mistura do judaísmo com elementos gregos e romanos, entre outros. Sabe-se tão pouco sobre a vida de Jesus Cristo que muitos alegam que o desenvolvimento ulterior do cristianismo foi uma obra, sobretudo, de São Paulo, de Filo de Alexandria e dos pais fundadores da Igreja. Ou, na sarcástica definição de Norman Douglas (?), “aquele curioso *tutti frutti* alexandrino que usa o nome de cristianismo”.²¹ Essa visão do cristianismo como religião sintética evidentemente passava ao largo dos adeptos da Igreja militante, católicos ou protestantes, para quem a Bíblia era a fonte e o cânone da verdade, já que todas as palavras das Sagradas Escrituras foram anotadas por inspiração divina.

No entanto, mesmo na Europa, que Hilaire Belloc teria supostamente equiparado à fé (com a frase “a fé é a Europa e a Europa é a fé”), persistiu durante séculos o que se poderia chamar de “cristianismo popular tradicional”, impregnado de crenças pré-cristãs. A fusão de crenças cristãs e pagãs generalizou-se na Península Ibérica, principalmente, ao que parece, em Portugal. Todo tipo de prática ligada aos antigos deuses sobreviveu obstinadamente nos hábitos e crenças das pessoas, sobretudo entre os camponeses, embora não só no meio rural. Crenças em ritos de fertilidade, bruxas, vampiros, mau-olhado, palavras mágicas e augúrios estavam de tal forma entranhadas em todos os setores da sociedade que o ramo português da Inquisição em geral se contentava em fazer denúncias de rotina sobre essas práticas ou aplicar penas relativamente suaves.²² Na Espanha, os inquisidores podem ter sido mais rigorosos, mas ainda que eles próprios também acreditassem até certo ponto em bruxarias, isso não os perturbou tão excessivamente quanto agitou o povo na Europa setentrional e na América do Norte durante o século XVII. Em Portugal, onde a remanescência do paganismo foi mais forte, era comum acreditar que os espí-

ritos dos mortos pairavam em volta dos cenários de sua vida terrena. E esses espíritos podiam atazanar a vida dos seus descendentes se estes não os apaziguassem com orações e oferendas. A crença na magia negra e branca espalhou-se de modo duradouro. Um estudo médico publicado em 1735, e reeditado em 1755, por um cirurgião do Minho que trabalhou por muitos anos no Brasil, contém, ao lado de inúmeras denúncias contra curandeiros e charlatões de ambos os sexos, uma longa lista de remédios e receitas baseados em simpatias, inclusive prescrições para a cura da impotência sexual causada pela bruxaria.²³

Peru

Visto que as crenças pagãs persistiram por tanto tempo e tão fortemente na Europa cristã em geral, e na Península Ibérica em especial, não surpreende que a Igreja militante ultramarina se visse envolvida numa luta incessante contra certas crenças nativas muito arraigadas. Alguns exemplos serão suficientes para explicar a idéia. Em um estudo recente, Pierre Duviols chama a atenção, com propriedade, para a extraordinária persistência das religiões autóctones no Peru, apesar dos esforços da Igreja militante para reprimi-las. Durante o século XVII, a Igreja colonial organizou diversas campanhas hercúleas de “busca e destruição” para erradicar as crenças e práticas pré-cristãs. Os resultados foram, naturalmente, variados: bem-sucedidos em alguns distritos, menos eficazes em outros, enquanto certas regiões jamais foram alvo dessas *visitas* investigativas.²⁴ Em todo caso, a coexistência ou o sincretismo religiosos se tornaram comuns. Muitos índios que freqüentavam regularmente a igreja, assistiam à missa com devoção, participavam entusiasmados do coro, batizavam seus filhos, casavam e eram enterrados na fé da Santa Madre Igreja, praticavam com

igual fervor seus ritos e cerimônias ancestrais, ou alguma forma delas, adicionando-lhes traços e nuances do catolicismo romano. Tal como os chineses e japoneses não convertidos, que não viam incongruência em reconhecer a validade do confucionismo e do budismo (misturados com o taoísmo e o xintoísmo), muitos ameríndios acreditavam simultaneamente no Deus cristão, em suas divindades prévias à conquista e no Demônio, a um só tempo em suas formas bíblicas e indígenas. Se o cristão europeu acreditava, ou devia acreditar, que “estreita é a porta e apertado o caminho que leva à vida eterna”, muitos não-cristãos certamente concordariam com o rajá indiano que dizia: “A verdade é uma jóia de muitas facetas”.

Um dos primeiros jesuítas que trabalharam no Peru exclamou, completamente desesperado, que os ameríndios “eram iguais aos mouros de Granada: todos, ou quase todos, só usam o nome de cristãos e só praticam as cerimônias exteriores”. Um século depois as coisas não haviam mudado muito, a crer no testemunho do dr. Lara Galán em 1677: “A idolatria dos índios está mais solidamente enraizada hoje do que quando se iniciou a conversão desses reinos”. Há um evidente exagero nessa observação. Outro médico, Juan de Esquivel, talvez estivesse mais próximo da realidade quando escreveu no mesmo ano: “Estou certo de que todo este arcebispado está corrompido pela idolatria”.²⁵ Mas se a Igreja católica romana no Peru colonial achava que a extirpação das crenças nativas era um trabalho de Sísifo, ela conseguiu mudar e adaptar essas crenças a ponto de fazer com que a Santa Madre Igreja fosse aceita como mediadora entre o indivíduo e o mundo sobrenatural. No México, onde a Igreja militante se saiu melhor na difusão profunda e ampla do cristianismo, o culto da Virgem de Guadalupe representou para milhões de pessoas uma feliz síntese de crenças cristãs e pagãs.²⁶

Congo

Em toda parte se repetiu a mesma história de sincretismo, coexistência, simbiose, fusão ou qualquer outro termo que o leitor prefira usar para designar o produto da disputa entre o cristianismo militante e os cultos autóctones. O velho reino do Congo foi cristianizado apenas superficialmente durante o reinado de d. Afonso I (1506-43), que foi um ativo e sincero propagandista do cristianismo e da civilização material ocidental, conforme filtrada pela Coroa de Portugal e seus emissários laicos ou eclesiásticos na África ocidental. A história da tentativa abortada de fazer do Congo do século XVI um precursor (em retrospecto) do Japão da dinastia Meiji já foi contada muitas vezes; gostaria de sugerir ao leitor interessado nesse tema os dois excelentes estudos de Georges Balandier e de W. G. L. Randles, sobre o Congo e o Japão, respectivamente.²⁷ Aqui, me parece suficiente lembrar que a aceitação por parte dos congolezes de certos elementos do cristianismo, entre os quais o batismo foi o mais importante, não significou uma adesão total, mas um desejo de aumentar o conhecimento e a eficácia do ritual. Com a possível exceção de d. Afonso I, nem os soberanos nem o povo jamais se dispuseram a abandonar a poligamia, e os missionários fracassaram redondamente em seus esforços para convencê-los. No Congo, o rei simbolizava a união mística e a interdependência entre o governante e o país. Com a aceitação do cristianismo, ele foi consagrado duplamente nas cerimônias da coroação, já que o estilo cristão de investidura adicionou uma fachada modernista e uma forma suplementar de santificação do poder mágico do soberano.

Com o declínio da autoridade real em conseqüência da derrota e morte de d. Antônio I nas mãos dos portugueses e dos seus aliados jagas na batalha de Ambuila (29 de outubro de 1665), a forma sincrética do cristianismo degradou-se e fragmentou-se

ainda mais. O “tempo de dificuldades” que se seguiu culminou no início do século XVIII com o aparecimento do curioso movimento antoniano — uma forma modificada e totalmente africanizada de cristianismo. A fundadora e profeta desse culto foi uma jovem aristocrata chamada Kimpa Vita, mais conhecida como dona Beatriz. Doente e à beira da morte, ela teve uma visão em que sonhava tornar-se a personificação de santo Antônio. Dona Beatriz ensinou que o Congo era a verdadeira Terra Santa e que Jesus Cristo nasceu de uma Virgem Maria negra na cidade de São Salvador (Mbanza Congo). Ela adaptou alguns cânticos e orações da religião católica, inclusive a ave-maria e a salve-rainha, mas persuadiu seus discípulos a não venerar a cruz, “porque foi o instrumento da morte de Cristo”. Dona Beatriz despertou o sentimento nacional, suscitou esperanças messiânicas e previu uma época de ouro para um reino do Congo restaurado, se os congolese seguissem seus ensinamentos. Suas prédicas tiveram enorme sucesso popular, mas, no final, os capuchinhos italianos conseguiram convencer o rei do Congo, d. Pedro IV, a mandar prendê-la e executá-la. Dona Beatriz foi condenada a morrer na fogueira junto com seu filhinho e seu “Anjo da Guarda” — ou amante, como alegaram os capuchinhos. As sentenças foram cumpridas no dia 2 de julho de 1706, e dona Beatriz, como Joana d’Arc, morreu chamando o nome de Jesus Cristo.²⁸

Moçambique

Coexistência e sincretismo religioso eram igualmente conspícuos no outro lado da África negra. A fusão entre crenças religiosas bantas e cristãs nas cerimônias de coroação e entronização dos reis congolese foi copiada depois de 1629 em rituais semelhantes de coroação dos “imperadores” de Monomotapa, título pomposo com que se designavam os chefes supremos, nominal-

mente cristianizados, do povo caranga. Na África oriental, como na África ocidental, os missionários não conseguiram reduzir de modo permanente o costume da poligamia. A aceitação do cristianismo na cultura mística da realeza do império de Monomotapa foi ainda mais superficial que no reino do Congo. No vale do rio Zambeze e na região costeira, desde Sofala até as ilhas Querimba, onde o cristianismo militante tinha de lutar não só contra as crenças dos bantos, mas também contra o islamismo, a fusão das três religiões provocou denúncias iradas por parte dos missionários mais conscienciosos e atuantes. Um deles, frei João dos Santos, OP, autor do clássico *Ethiopia oriental*, relatou com orgulho de que maneira impedira à força que um chefe da tribo dos querimbas mandasse circuncidar seus filhos muçulmanos, apesar de o frade ter admitido que devia a própria vida à irmã daquele chefe tribal, que havia cuidado dele com dedicação durante o tempo em que estivera gravemente enfermo. O frade dominicano também acabou com o hábito das muçulmanas de convidar à sua casa, aos domingos e dias santos, as amigas cristãs, “quando cantavam, dançavam e festejavam juntas tão amistosamente como se todas fossem muçulmanas”. E o frade acrescentou que havia conseguido abolir esse “costume pernicioso” apesar de ter de enfrentar a ira e a oposição ao mesmo tempo dos muçulmanos e dos cristãos.²⁹

Não obstante a certeza do frade dominicano de ter acabado com essa mescla de hábitos pagãos, muçulmanos e cristãos, a verdade é que tudo continuou como antes. Um edital de 1771, promulgado pela Inquisição de Goa, denunciou a prática habitual de numerosos “ritos, cerimônias e superstições” entre os cristãos de Moçambique. Fazia parte da lista o costume islâmico de exibir na frente de parentes, amigos e vizinhos o lençol manchado de sangue como prova da consumação do primeiro ato sexual de um casal recém-casado. Entre outros abusos condenados pela Inquisição incluía-

se o ritual de celebração da primeira menstruação de uma menina, em que se invocava “o Santíssimo Nome de Jesus”; as superstições ligadas à saúde de mulheres grávidas e ao batismo de bebês recém-nascidos; os costumes fúnebres que faziam uma escrava dormir na cama do recém-falecido com um escravo da mesma casa; o uso generalizado do muave, o rito sumário nativo. Este último costume impunha aos acusados beber o chá feito com a casca de determinada árvore. Se as pessoas não sentissem efeitos nocivos, eram declaradas inocentes e tinham o direito de dispor da vida e dos bens dos seus acusadores. Ritos como esses não eram costumeiros somente entre os bantos, mas também eram praticados por brancos, mulatos e goenses.³⁰

Índia e China

Passando para a Índia portuguesa, observamos que o sincretismo e a coexistência de religiões rivais, como o hinduísmo e o cristianismo, prosseguiram em certa medida até no território adjacente à “Goa dourada”, onde os cristãos convertidos e seus descendentes viviam sob o olhar vigilante do arcebispo, dos juízes da Inquisição e das ordens religiosas. Sucessivos concílios eclesiais realizados em Goa a partir de 1567 proibiram toda celebração pública de qualquer outra religião que não a católica. Além disso, os concílios impuseram severas restrições ao convívio social entre as famílias portuguesas e seus vizinhos não cristãos, mas essas regras nunca foram estritamente obedecidas. Em 1725-31, quando a grande maioria dos habitantes de Goa, Bardez e Salcete era constituída por cristãos devotos convertidos há várias gerações, alguns deles foram acusados de participar de cerimônias de casamento no ritual hindu, não só em recintos privados, mas em lugares públicos. Em 1731, um inquisidor escreveu um documento denunciando

do que sacerdotes hindus, brâmanes instruídos (botos) e gurus (mestres espirituais) costumavam viajar secretamente até as aldeias cristãs, onde discutiam

as doutrinas de suas seitas, com homens e mulheres, persuadindo-os a fazer donativos para os chamados pagodes (templos) e para sua ornamentação, trazendo de novo à memória dessas pessoas os bons fados de que tinham desfrutado todos os seus antepassados que fizeram doações. Eles dizem a essas pessoas que, por terem falhado na dita obrigação, foram dominadas pelos infortúnios pelos quais estão passando. Convencendo-os com esses argumentos, eles os induzem a fazer os tais donativos e a irem aos ditos pagodes [atravessando a fronteira], e lá fazerem oferendas e realizarem sacrifícios e outras cerimônias diabólicas, abandonando a Lei de Jesus Cristo.

O inquisidor reclamou que muitas regiões de fronteira tinham sido desvirtuadas e desmoralizadas por esse procedimento. O mais provável é que ele estivesse exagerando muito um perigo que, sem dúvida, era real.³¹

Os problemas criados pelos missionários — sobretudo os jesuítas, mas nem todos eles — que toleravam os ritos malabaritas na Índia e os ritos confucionistas na China são por demais conhecidos, de modo que é suficiente mencioná-los de passagem. Os defensores da tolerância a essas duas formas de religião eram geralmente acusados pelos críticos, então e depois, de promover a assimilação do cristianismo ao hinduísmo ou ao confucionismo, e não o inverso. As posições do papa na acalorada discussão desses problemas, que contou com a adesão dos círculos eruditos da Europa, oscilaram consideravelmente. Por fim, os ritos chineses foram definitivamente condenados pelo papa Bento XIV em 1742. Dez anos depois, o mesmo pontífice condenou a maioria dos ritos malabaritas.

Filipinas

O sincretismo nas Filipinas não provocou polêmicas na Europa, mas é claro que o problema causou muitas preocupações aos missionários que atuavam nas várias ilhas. O já falecido professor Phelan mostrou que os rituais e crenças vigentes nas Filipinas antes da conquista perderam sua identidade pagã e se fundiram numa espécie de catolicismo popular ou folclórico. No decorrer do tempo, esse processo se intensificou; mas até hoje, nas áreas rurais das Filipinas, o catolicismo popular é permeado por um quê de milagroso e sobrenatural, como, aliás, acontece em outras regiões do mundo ibérico. Frei Tomás Ortiz, OESA, missionário que teve longa experiência nas Filipinas e na China (1690-1742), sugeriu que alguns rituais filipinos para apaziguar as almas dos mortos descendiam dos *sangleyes*, ou mercadores chineses, que haviam se estabelecido no arquipélago. Ortiz citou entre esses rituais o costume de tocar tambores, gongos e sinos durante um eclipse da Lua para impedir que ela fosse engolida por um tigre, um dragão ou um crocodilo. A despeito da semelhança das cerimônias, é mais provável que os ritos filipinos tivessem origem nativa. De todo modo, frei Ortiz observou com mais serenidade a existência dessas práticas supersticiosas e advertiu seus colegas a agirem com mais cuidado na investigação e erradicação deles, porque não faziam muito mal a pessoas simples e sem instrução.³²

OS FLUXOS E REFLUXOS DO ENTUSIASMO MISSIONÁRIO

Gaspar da Cruz, um missionário dominicano português que escreveu o primeiro estudo europeu sobre a China, iniciou o prólogo de seu livro de 1569 com a seguinte advertência:

Para que as gentes fossem acabadas de chamar ao Evangelho como convinha antes do acabamento do mundo, segundo são Paulo e segundo Cristo por são Mateus, ordenou Deus os descobrimentos que fizeram os castelhanos das terras novas, e o [sic] que fizeram os portugueses da navegação da Índia, por meio dos quais Deus por seus servos tem convertido novamente muitas gentes à fé, e vai convertendo e converterá até que vindo, como diz o apóstolo são Paulo, o enchimento [inundação] das gentes; Israel sendo salvo pela conversão, se faça dos judeus e gentios um rebanho, e assim haja de todos um curral de uma santa e católica igreja e um pastor, como diz Cristo...*

No capítulo final de seu tratado sobre a China, Gaspar da Cruz cita vários sinais e presságios terríveis, dilúvios, terremotos e coisas semelhantes, que haviam devastado regiões inteiras em 1556. Isso é, sem dúvida, uma repercussão dos piores terremotos já ocorridos no mundo, que mataram 800 mil pessoas no império Ming. O frade alude também ao espetacular cometa de março de 1556, que, segundo dizem, acelerou a abdicação de Carlos V. Em seguida, frei Gaspar conclui piedosa e profeticamente:

Bem pode ser; como o sinal foi universal a todo o mundo, que significasse a nascença do Anticristo, porque o mundo dá grandes mostras de acabamento e as Escrituras em muita parte mostram que se vão acabando de cumprir [...] seja uma coisa ou outra, ou o que a Deus apraz, Deus por sua infinita misericórdia abra os olhos

* Essa citação e a que segue abaixo, do prólogo e do capítulo final do livro de Gaspar da Cruz, foram extraídas do texto original do seu *Tratado em que se contam muito por extenso as cousas da China, com suas particularidades e assim do reino de Ormuz*, composto em Évora, em 20 de fevereiro de 1570. Os textos foram modernizados pela professora Maria da Graça Pericão, da Universidade de Coimbra. (N. T.)

a estas gentes cegas com a ignorância da verdade para que venham em seu conhecimento. E todos lhe roguemos que abra caminho a seus servos para que, pregando a estas gentes, as tragam ao prémio de sua santa igreja. Amém.³³

A América hispânica

Essa eufórica exortação, com seus matizes apocalípticos e milenaristas, reflete uma ardente convicção compartilhada por muitos missionários da Igreja militante, literalmente — e mais uma vez — “desde a China até o Peru”. Em nenhum outro lugar isso se tornou tão visível quanto na Nova Espanha do século XVI, onde a idéia da monarquia universal dos Habsburgo se fundiu na cabeça de muitos dos primeiros missionários com a tradição espiritual franciscana do misticismo apocalíptico. Quando frei Francisco de los Angeles, ministro-geral da ordem dos franciscanos, se despediu, em 1524, dos doze frades que estavam de partida para a missão de catequese do povo asteca recentemente conquistado, referiu-se a essa missão como o começo da última pregação do Evangelho às vésperas do fim do mundo. Muitos desses padres pioneiros, assim como seus sucessores imediatos, foram influenciados pelas doutrinas místicas e milenaristas do abade Joachim de Fiore (morto em 1202) ou pelas que lhe foram atribuídas posteriormente. Cristóvão Colombo, por exemplo, foi um deles.³⁴

Esse misticismo apocalíptico, com ou sem a influência de Joachim de Fiore, certamente estimulou o já fervoroso zelo dos conquistadores espirituais da Nova Espanha, persuadindo-os de que o tempo era curto. Os resultados do infatigável desvelo e dedicado entusiasmo dos missionários foram realmente impressionantes, mesmo descontando alguns exageros, como a afirmação de frei Pedro de Gante de que batizava uma média de 14 mil índios

por dia. Em 1559, os franciscanos tinham oitenta casas e 380 religiosos em toda a Espanha; os dominicanos, quarenta casas e 210 religiosos; os agostinianos, quarenta casas e 212 religiosos. Em outras palavras, menos de mil missionários ministravam a religião a vários milhões de ameríndios, e a conquista espiritual do México estava praticamente concluída.³⁵

As décadas de 1560 e 1570 assistiram ao fim da era de ouro do esforço missionário na Nova Espanha. Em parte, porque a obra fundamental de conversão estava concluída; em parte, porque a Coroa, os bispos e o clero secular estavam se apoderando da posição privilegiada das ordens mendicantes; e também porque o entusiasmo apocalíptico e utópico das primeiras gerações tinha visivelmente esmorecido. Não estava morto, decerto; mas, para fins práticos, seu canto de cisne foi registrado nos escritos do frade franciscano, Geronimo de Mendieta, do final do século XVI, que o já falecido professor Phelan analisou com tanta acuidade. Daí por diante, o interesse dos missionários mais ardorosos e abnegados convergiu para as missões das áreas fronteiriças do norte da Nova Espanha.

A conquista espiritual do Peru seguiu outro curso e foi menos completa que a do México. E isso também não surpreende: os obstáculos físicos eram ali maiores do que na América Central, e a maioria dos povos nativos opôs uma resistência mais profunda e abespinhada à nova fé. Por outro lado, a atividade missioneira no Peru evoluiu num ritmo mais lento e menos dinâmico. Francisco Pizarro, apesar de ser um católico devotado, não era um admirador do trabalho missionário, ao contrário de Hernán Cortés, “o Moisés do Novo Mundo”, como foi apelidado pelo frei Mendieta. Basta comparar a piedosa humildade com que Cortés recepcionou, de joelhos, os primeiros “doze apóstolos”, cuja vinda ele havia expressamente solicitado, com o ríspido repúdio de Pizarro à defesa feita por um frade da importância das

conversões: “Eu não vim aqui por esses motivos; eu vim para tirar o ouro deles”.³⁶ De modo geral, os missionários no Peru careciam do fervor apocalíptico e utópico que animara os frades pioneiros na Nova Espanha. Houve, sem dúvida, indivíduos excepcionais, cuja abnegação era comparável à dos catequizadores do México. Mas a opinião geral era a de que, durante as três primeiras décadas da colonização do Peru, os frades mais afeitos à catequese, os *doctrineros*, eram raros. Quanto aos inúmeros padres seculares, dizia-se que estavam mais interessados no ganho econômico e no bem-estar material.

Em 1563, a estimativa oficial era de que havia no máximo 350 padres ordenados, regulares e seculares, no imenso vice-reino do Peru, que incluía os “reinos” de Quito e Chile, em comparação com algo em torno de 820 a novecentos sacerdotes atuantes na Nova Espanha. Dados posteriores mostram um considerável aumento desses números. O frade carmelita Vázquez de Espinosa calculou que, em torno de 1620, haveria um total de 236 conventos, 2982 padres ordenados e 302 coadjutores, abrangendo as cinco ordens religiosas que trabalhavam no vice-reino do Sul (franciscanos, dominicanos, agostinianos, mercedários e jesuítas). Os padres seculares eram, com certeza, mais numerosos.³⁷ No entanto, quaisquer que sejam as estatísticas, e apesar da reclamação dos representantes civis da Coroa de que o Peru estava abarrotado de padres, na verdade, o contingente da Igreja sempre foi insuficiente para realizar a conquista espiritual do Peru no mesmo grau do que foi alcançado na Nova Espanha. O fato é que o catolicismo latino-americano sempre se defrontou com o problema de haver de 5 a 10 mil fiéis praticantes para um só padre, desde os tempos coloniais até os dias de hoje.³⁸ De onde a inevitável tendência para o sincretismo.

Se o século XVI correspondeu à era em que o fervor apocalíptico e o sonho de uma monarquia mundial dos Habsburgo inspiraram muitos missionários espanhóis, o século XVII viu florescer um movimento português messiânico e milenarista, segundo o qual o rei de Portugal estava predestinado a tornar-se líder de uma monarquia universal. Os “sessenta anos de cativo” de Portugal pelo reino de Castela, entre 1580 e 1640, quando as duas Coroas estiveram unidas sob a casa dos Habsburgo espanhóis, coincidiu com o espetacular crescimento do culto do sebastianismo. Essa crença mística originou-se da convicção enraizada no espírito de muitas pessoas de todas as classes sociais de que o rei Sebastião, derrotado e morto no campo de batalha marroquino de Alcácer-Quibir (em 4 de agosto de 1578) não estava realmente morto e haveria de regressar um dia para recuperar o trono e levar o país a outros apogeu de glórias e conquistas. Um frade capuchinho inglês, estabelecido em Bruxelas, e que passou alguns meses em Lisboa no ano de 1633, escreveu que Portugal parecia ter enlouquecido por causa de d. Sebastião: “Nem os turcos crêm com tanta firmeza em seu Maomé, nem os judeus em seu Messias, nem os irlandeses no rei Artur, quanto os portugueses acreditam em seu d. Sebastião: eram clérigos, teólogos, oradores sacros, nobres e religiosos de todas as ordens eclesiásticas”.³⁹

A crença sebastianista fortaleceu-se em todas as classes sociais devido à ampla circulação em manuscrito de obstinadas profecias, redigidas em termos obscuros, conhecidas como *Trovas de Bandarra*, anteriores ao sebastianismo, mas que se tornaram a bíblia do movimento depois de 1580. Escritas com palavras vagas e difíceis de entender, as trovas prediziam a vinda (ou retorno) de um rei redentor para fundar um império mundial da lei e da justiça — a quinta monarquia mundial profetizada no Livro de

Daniel. Haveria de seguir-se então a libertação de Jerusalém das mãos dos turcos, a derrota do Império Otomano e o reaparecimento das dez tribos perdidas de Israel. Tudo culminaria com a conversão dos infiéis e hereges ao cristianismo católico romano sob a suserania do papa e autoridade temporal suprema do rei de Portugal. O mais famoso expoente da idéia de que Portugal estava predestinado a ser a quinta monarquia num futuro próximo foi o padre Antônio Vieira, SJ (1608-97). Defensor entusiasta da Igreja militante, Vieira concluiu seu “Sermão dos bons anos”, na presença do rei João IV e sua corte, em 1642, com a esperança de que a guerra fratricida contra os católicos de Castela brevemente chegaria ao fim. Os portugueses poderiam então banhar suas espadas “no sangue de hereges na Europa, sangue de mouros na África, sangue de gentios na Ásia e na América, vencendo e sujeitando todas as partes do Mundo a um só império, para todas em uma coroa as meterem gloriosamente debaixo dos pés do sucessor de S. Pedro”.^{*40}

A experiência pessoal de Vieira no trabalho missionário em regiões remotas e agrestes da América do Sul fortaleceu sua crença em Portugal como a quinta monarquia mundial. Vieira alertou para o número exíguo de missionários que, mesmo em condições mais favoráveis, estavam disponíveis para a evangelização de milhões de pessoas em três continentes, e ressaltou a impossibilidade prática de catequizar canibais hostis, armados de flechas envenenadas, que não permitiam a aproximação de ninguém nas profundezas das florestas brasileiras. Partindo dessas premissas, Vieira tentou mostrar que não se poderia esperar a conversão do mundo inteiro ao cristianismo somente com o árduo trabalho de alguns milhares de missionários europeus, por mais dedicados e

* Os textos em português dos *Sermões* de Antônio Vieira citados pelo autor se encontram no site <www.literaturabrasileira.ufsc.br>. (N. T.)

abnegados que fossem. A consecução plena desse fervoroso desejo devia aguardar a intervenção divina direta no Seu reino eleito de Portugal, conforme profetizado no Antigo Testamento e nas *Trovas de Bandarra*.

Vieira não era certamente o único a crer que uma concórdia bíblica entre o Livro de Daniel e o Livro das Revelações de São João Divino fosse a principal chave de explicação da história do mundo. Entre outros que pensavam da mesma maneira estavam o puritano sir Harry Vane, que foi governador de Massachusetts, executado em Tower Hill em 1662, e sir Isaac Newton, o último grande cientista que levou a sério essas concepções visionárias. Crenças apocalípticas e milenaristas eram muito populares no século XVII entre cristãos de todas as confissões, mas focalizaremos aqui somente exemplos ibéricos. Do lado oposto ao mundo português de Vieira, outro jesuíta, Fernão de Queiroz (1617-88), escreveu em Goa longos e volumosos livros, nos quais afirmava que o advento da quinta monarquia mundial, subordinada ao rei de Portugal, estava muito próximo. Seus cálculos também se baseavam no Livro de Daniel e no Livro das Revelações, mas eram reforçadas com as profecias de um humilde irmão leigo, o jesuíta Pedro de Basto (1570-1645), que foi para Queiroz o que Bandarra tinha sido para Vieira. Os cálculos de Basto se provaram errados, pois previam que o quinto império universal governado pelos portugueses sucederia à derrota final do Império Otomano.⁴¹ Não é difícil encontrar outros exemplos de missionários portugueses, na Ásia, África ou na América, igualmente inspirados por essas idéias messiânicas, apocalípticas e ultranacionalistas.

O que me parece importante assinalar é que a profunda fé nessas idéias alimentou a determinação e o otimismo dos missionários em meio às mais desalentadoras circunstâncias — quando, de um lado, os hereges holandeses despedaçavam o império lusi-

tano e, de outro, príncipes e potentados nativos, desde os bantos do reino do Congo até os Tokugawa do Japão, começavam a expulsar os portugueses de suas terras. Animados por essas ardentes convicções, os perseverantes missionários portugueses da Igreja militante afirmavam que a crise pela qual estavam passando era como a noite que parece mais escura pouco antes do amanhecer. É certo que esse triunfalismo tinha às vezes conotações desagradáveis, como nas atitudes incrivelmente arrogantes e de uma intolerância cega demonstradas por muitos missionários agostinianos portugueses na Pérsia dos sefévidas com relação às comunidades armênias de Julfa e de outras regiões.⁴² Embora, durante o século XVIII, as crenças milenaristas tivessem arrefecido com a infiltração de algumas idéias iluministas em Portugal e em seu império colonial, elas se mostraram surpreendentemente duradouras. Em 1725, o arcebispo de Goa, um prelado de rara belicosidade, que brigou de modo acerbo com vice-reis e jesuítas, estava convencido de que a investidura da monarquia universal de Portugal não ia tardar mais que uns poucos anos.

E a razão é que, entre todas as nações do mundo, Deus escolheu deliberadamente os portugueses para governarem e reformarem o mundo inteiro, com autoridade, domínio e comando, puro e combinado, sobre todas as suas quatro partes, e com infalíveis promessas de subjugação de todo o planeta, que será unificado e reduzido a um único império, do qual Portugal será a cabeça.⁴³

As regiões em que as crenças messiânicas portuguesas persistiram por mais tempo, ainda que em formas muito modificadas, embora reconhecíveis, foram os sertões do Brasil, principalmente no vale do rio São Francisco e no agreste nordestino.⁴⁴

Não foram decerto as crenças apocalípticas, por mais difundidas e importantes que tenham sido em determinadas épocas e lugares, que despertaram e mantiveram vivo o entusiasmo dos missionários ibéricos. Uma vocação missionária pode brotar num homem mais cedo ou mais tarde na vida; e se alguns almejam desde a infância converter os gentios, outros só o fazem bem mais tarde. Muitos dos que se tornaram missionários ingressaram numa ordem religiosa por motivos bastante diferentes: o desejo de salvar suas próprias almas, de levar uma vida contemplativa, ou simplesmente em busca de paz e quietude, ou ainda para fugir das mulheres.⁴⁵ A leitura das cartas dos missionários em colégios, refeitórios e bibliotecas deve ter obviamente despertado vocação em muitos homens, cujo número exato nunca saberemos. Outros, que provavelmente jamais pensaram em se apresentar como voluntários para uma missão no exterior, foram induzidos a fazê-lo pelos esforços dos missionários que visitavam seus países de origem a fim de arrebanhar recrutas para a Igreja militante no ultramar. Por uma ou outra razão, cerca de 15 mil jesuítas pediram para ser mandados a missões ultramarinas, como provam os originais das solicitações ainda guardadas nos arquivos da Companhia de Jesus em Roma (a *Litterae-Indipetae*), segundo informa John Correia Afonso, SJ. Nem todos perseveraram, era inevitável, e nem todos chegaram ao seu destino inicial. O frade dominicano inglês Thomas Gage, recrutado na Espanha para uma missão nas Filipinas, estimulado, sobretudo, pela perspectiva de levar uma boa vida, a crer no que ele mesmo escreveu, optou por se deixar ficar nos bordéis do México e da Guatemala — e não se pense que essa malandragem era incomum.⁴⁶ Por outro lado, os superiores tinham às vezes muito trabalho com seus subordinados que desejavam trocar a vida protegida, mas monótona, das missões

pela perspectiva de abraçar o martírio numa vida mais perigosa. Diga-se de passagem que antigos soldados muitas vezes davam excelentes religiosos, como indica o provérbio espanhol “*fraille que fue soldado sale más acertado*” — talvez numa analogia com o caçador ilegal que vira coureiro.⁴⁷

Para concluir, eu gostaria de reiterar que, a despeito do progresso do deísmo, do racionalismo e do secularismo durante a primeira metade do século XVIII, muitas missões ainda se encontravam numa situação de relativa pujança na época da expulsão da Companhia de Jesus do mundo ibérico, 1759-72. Esse acontecimento traumático foi fatal para certos empreendimentos evangelizadores, como as missões do Chaco e do Paraguai, e determinou prejuízos duradouros para muitos outros. Mas as vocações jesuítas continuaram relativamente numerosas até o momento em que o golpe foi desfechado. Entre 1754 e 1758, por exemplo, cerca de 77 missionários jesuítas de várias nacionalidades, dos quais 48 portugueses, embarcaram em Lisboa com destino às missões do Padroado na Ásia.⁴⁸ No outro lado do mundo, 36 recrutas jesuítas para a missão do Paraguai (dos quarenta que tinham embarcado) chegaram a Montevidéu procedentes de Cádiz no mesmo ano em que a Companhia de Jesus foi extinta em todas as possessões espanholas.⁴⁹ Mesmo nos lugares em que as missões de fronteira dos franciscanos e outras ordens religiosas haviam florescido, como no norte da Nova Espanha, a vanguarda da Igreja militante foi gravemente cerceada. Quaisquer que tenham sido as falhas humanas dos filhos de Inácio de Loiola em outros aspectos, o historiador imparcial é obrigado a admitir, como fez o protestante Peter Mundy: “E, para ser franco, eles não pouparam nem custos nem esforços, nem diligência nem perigos para atingir seus propósitos” — *Ad majorem Dei gloriam*.⁵⁰

Procurando tirar conclusões não definitivas desse breve estudo sobre a expansão e a consolidação da Igreja militante sob o

patrocínio das Coroas de Portugal e de Castela, diremos que os resultados mais permanentes foram muito diversificados. Variam das conversões em massa de cristãos que se mantiveram na fé em algumas regiões, das quais a Nova Espanha do século XVI é um bom exemplo, a fracassos cabais em outros países, como no Camboja, onde o número de nativos convertidos podia ser contado nos dedos. Algumas explicações para esse fato são bastante óbvias — a falta de pessoal missionário adequado; outras foram mencionadas ou analisadas ao longo deste livro. Quanto à qualidade dos cristãos convertidos, a variação também foi grande, desde os “*rice-Christians*”^{*} até os convertidos modelares do Vietnã, que abandonaram todos os vestígios do antigo paganismo.

Há muitíssimos casos de sincretismo, mas não se deve pôr ênfase excessiva nesse fato. Por exemplo, ainda há muitos elementos ameríndios, profundos ou superficiais, no catolicismo romano do México e do Peru. No entanto, mais importante que a obstinada sobrevivência de crenças autóctones prévias à conquista espanhola é a aceitação geral do catolicismo como fator predominante nas crenças, nos rituais e nas práticas da religiosidade contemporânea. E isso foi obra dos missionários da Igreja militante, literalmente — é a última vez que repito — “desde a China até o Peru”. Na velha Goa, os cristãos indianos ainda conservam o sistema de castas na vida prática, senão na teoria; mas a devoção deles à Igreja é mais profunda que a da maioria dos católicos europeus.

O entusiasmo missionário também passou por altos e baixos ao longo dos séculos, porém o zelo dos paladinos da Igreja militante ainda sobrevivia em muitas regiões coloniais quando o Antigo Regime chegou ao fim, apesar do golpe mortal que a proibição das

^{*}A expressão “*rice-Christians*” (literalmente, “cristãos de arroz”) diz respeito às conversões obtidas, especialmente em países asiáticos, em troca da obtenção de bens materiais, como o arroz para os indianos, e não por razões de fé. (N. T.)

atividades da Companhia de Jesus entre 1759 e 1772 significou para muitas missões em pleno florescimento na época. Para o bem ou para o mal, é bem possível que a América Latina continue a ser basicamente uma região de forte catolicismo romano até onde se pode prever, não obstante as investidas do positivismo, do protestantismo, do comunismo e de outras crenças. Na África e na Ásia, os católicos sempre foram e, ao que parece, continuarão a ser, um grupo minoritário em seus países — com a única exceção das Filipinas. Mas, como nos lembra um provérbio japonês, “quando você fala sobre o futuro, as gralhas riem”, e eu não tenho a menor pretensão de ser profeta. A mera sobrevivência dessas minorias cristãs em meio a tantas vicissitudes por mais de três séculos é um tributo ao trabalho dos dedicados missionários da Igreja militante do passado.

Notas

1. RELAÇÕES RACIAIS [pp. 11-53]

1. Gomes Eanes de Zurara, *Crónica do descobrimento e conquista da Guiné*, cap. 24, consultado na tradução francesa anotada de Leon Bourdon *et al.*, *Gomes Eanes de Zurara, chronique de Guinée* (Ifan-Dakar, 1960), p. 109.

2. Bourdon *et al.* (orgs.), *Chronique de Guinée*, cap. 60, pp. 179-80.

3. Basílio de Vasconcellos (org. e trad.), *Itinerário do dr. Jerónimo Münzer* (Coimbra, 1931), pp. 51, 61-2. Infelizmente não se conhece nada sobre o destino desses tipógrafos.

4. Francisco de Santa Maria, *O Ceo aberto na terra. Historia das Sagradas Congregações dos Conegos Seculares de São Jorge em Alga de Veneza, e de São Jorge Evangelista em Portugal* (Lisboa, 1697), livro 1, capítulos 18-20, é o responsável por muitas informações erradas, ainda aceitas até recentemente, sobre os congolezes educados em Lisboa. Esses erros somente foram desmentidos por António Brásio, *História e missiologia. Inéditos e esparsos* (Luanda, 1973), pp. 257-328.

5. Salmo 72, na versão autorizada (rei Jaime). Cf. Maria Leonor Carvalhão Buescu, João de Barros. *Gramática da língua portuguesa... reprodução facsimilada, leitura, introdução e anotações* (Lisboa, 1971), pp. 4-5, 240.

6. Brásio, *História e missiologia*, pp. 308-13.

7. Georges Balandier, *Daily life in the kingdom of the Kongo from 16th to the 18th Century* (Nova York, 1969), pp. 52-8; W. G. L. Randles, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle* (Paris, 1968), p. 151.

8. Alguns nomes e datas podem ser encontrados em Brásio, *História e missiologia*, pp. 892-3.

9. Malcolm Letts (org. e trad.), *The travels of Leo of Rozmital through Germany, Flanders, England, France, Spain, Portugal, and Italy, 1465-1467*, Hakluyt Society, 2ª série, vol. 108 (Cambridge, 1957), pp. 106-7.

10. S. F. de Mendo Trigo (org.), *Viagem de Lisboa à ilha de São Tomé escrita por hum piloto português* (Lisboa, s.d.), pp. 51-2, é um exemplo típico.

11. António Brásio, *Monumenta missionária africana. África ocidental*, 12 vols. (Lisboa, 1952-7?), vol. 3 (1953), pp. 492-5, 552-3. Essa obra será citada doravante como Brásio, *Monumenta África ocidental*.

12. Brásio, *História e missiologia*, pp. 726-34, e as fontes citadas no estudo.

13. Veja Brásio, *Monumenta África ocidental*, vol. 7 (1956), pp. 225-75, 360, 522-7, 562-5. Cf. *ibid.*, vol. 8 (1959), p. 176, para detalhes sobre a defesa feita pelo governador de Angola, Fernão de Souza, em 1632, da instalação de um seminário em Luanda para instruir os filhos de chefes tribais (“filhos de sovas”) e outros.

14. Segundo a vívida descrição de um cronista, António de Oliveira de Cadornega, *História geral das guerras angolanas, 1681*, Manuel Alves da Cunha (org.), 3 vols. (Lisboa, 1940-2), vol. 3, pp. 312-3.

15. O seminário de São Salvador foi, antes de tudo, uma escola primária (“escola de ler e escrever”) para os filhos da população portuguesa residente e dos nobres congolezes; mas os cursos de latim e outras matérias eram ministrados aos alunos cujos pais o solicitassem. Uma crítica típica ao clero congolês negro está na denúncia de um “sacerdote crioulo, muito valido del Rey. Assi chamão lá os que tem mistura de dous sangues, e como raramente esta massa inclina para a melhor parte, segunedo o que de ordinario vemos, homem vicioso publicamente” (*apud* Brásio, *Monumenta África ocidental*, vol. 5, p. 612). O melhor estudo sobre a tensão entre o clero secular não branco e o clero regular branco no Congo e em Angola é o de Louis Jadin, “Le clergé séculier et les capuchins de Congo et d’Angola, 16^e-17^e siècles”, *Bulletin de l’Institut-Historique Belge de Rome* 36 (1964).

Naturalmente, houve exceções, inclusive a de Francisco Fernandes de Sousa, um sacerdote congolês de Soyo, que estudou com os capuchinhos italianos e recebeu formação religiosa e as ordens sacras em Lisboa. Foi um missionário ativo e bem-sucedido no sertão; ajudou os missionários franciscanos flamengos em 1673-4, e, posteriormente, foi nomeado cônego da catedral de Luanda, cargo que exerceu durante muitos anos, para a satisfação geral.

16. A situação era parecida no Brasil colonial devido às razões explicadas em C. R. Boxer, *The golden age of Brazil, 1695-1750* (Berkeley e Los Angeles, 1964), pp. 131-5, 179-81.

17. Frei Ardizone Spinola, CR, *Cordel triplicado de amor* (Lisboa, 1680); C.

R. Boxer, *Race relations in the Portuguese colonial empire, 1415-1825* (Oxford, 1963), pp. 56-7, e as fontes mencionadas no livro. Uma carta escrita e assinada de próprio punho pelo frei Miguel de Apresentação, OP, dirigida ao rei João IV de Portugal em 1650, foi vendida pela Sotheby's de Londres no dia 9 de abril de 1974 (p. 107 e item 678 do catálogo de vendas). O autor do catálogo enganou-se na leitura da palavra "canarim", confundindo-a com Canárias, e cometeu o incrível erro de afirmar que o frade rejeitou a oferta de regressar a Moçambique porque queria trabalhar nas ilhas Canárias (que era, na época, território hostil aos espanhóis).

18. Carta de Lorenzo Tramallo para o cardeal Barberini, Lisboa, 9 de julho de 1633, *apud* J. Cuvelier e L. Jadin (orgs.), *L'ancien Congo d'après les archives romaines, 1518-1640* (Bruxelas, 1954), p. 556. Para uma discussão geral dos esforços dos missionários portugueses em Moçambique e Monomotapa, veja Paul Schebesta, SVD, *Portugal's Konquistamission in Südöst Afrika* (St. Agustin, Sieberg, s.d., com prefácio datado de maio de 1966).

19. Sobre esse tema e o que se segue, veja Boxer, *Race relations*, pp. 67-8, e as fontes citadas, das quais as mais importantes são Carlos Mercedes de Melo, SJ, *The recruitment and formation of the native clergy in India, 16th-19th centuries. An historico-canonical study* (Lisboa, 1955), e d. Theodore Ghesquière, *Mathieu de Castro, premier vicaire apostolique aux Indes* (Louvain, 1937). A essas fontes, devem ser acrescentadas Jacob Kollaparambil, *The archdeacon of all-India* (Kottayan 10, Kerala, Índia, 1972), e Joseph Thekedathu, SDB, *The troubled days of Francis Garcia, SJ, Bishop of Cranganore, 1641-1659* (Roma, 1972). Apesar de ser o mais famoso, o seminário da Santa Fé, mais tarde incorporado ao Colégio Jesuíta de São Paulo, em Goa, não foi o único de seu gênero. Todas as ordens religiosas que atuavam na Índia portuguesa (franciscanos, jesuítas, dominicanos, agostinianos) mantinham instituições semelhantes para a formação de padres seculares nativos em seus respectivos colégios. O livro de Francisco Rodrigues, SJ, *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões, 1540-1934* (Porto, 1935), contém uma lista dos colégios-seminários jesuítas na Ásia (pp. 56-63).

20. R. B. Cunninghame Graham, *A vanished arcadia: Being some account of the Jesuits in Paraguay* (Nova York, 1901), p. 121.

21. R. Boudens, *The Catholic Church in Ceylon under Dutch rule* (Roma, 1957); M. da Costa Nunes (org.), *Documentação para a história da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres do Clero Natural de Goa* (Lisboa, 1966).

22. Boxer, *Race relations*, pp. 68-9, e as fontes citadas no livro, às quais se deve acrescentar a nota sob seu nome in Diogo Barbosa Machado, *Biblioteca lusitana* (vol. 3, pp. 41-2 da reedição em quatro volumes, Lisboa, 1930-5), que sugere que ele *realmente* obteve o cargo na Inquisição, embora uma carta do vice-rei, de 1736, diga o contrário.

23. C. R. Boxer, *The Portuguese seaborne empire, 1415-1825* (Londres e Nova York, 1969), pp. 256-7; Claudio Lagrange Monteiro de Barbuda (org.), *Instruções com que el-rei d. José I mandou passar ao Estado da Índia, o governador e capitão general e o arcebispo primaz do Oriente no anno de 1774* (Pangim, 1844).

24. Reproduzida com frequência e facilmente encontrável na tradução de H. de la Costa, SJ, em Gerald H. Anderson (org.), *Studies in Philippine Church history* (Ithaca, NY, 1969), p. 73.

25. Cf. José A. Llaguno, SJ, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano* (México, 1963); Guilherme Figuera, *La formación del clero indígena en la historia eclesiástica de América, 1500-1810* (Caracas, Archivo General de la Nación, 1965); esse livro contém um número excepcional de erros tipográficos.

26. A respeito dos vários concílios provinciais eclesiásticos peruanos, com notas e comentários, veja Ruben Vargas Ugarte, SJ (org.), *Conciliao limenses, 1551-1772*, 3 vols. (Lima, 1951-4).

27. Figuera, *La formación del clero indígena*, pp. 336-59.

28. O texto mais acessível de Francisco Mateos, SJ (org.), *Obras del padre José de Acosta, SJ* (Madri, 1954), está no volume 73, na Biblioteca de Autores Españoles (Continuación) da Real Academia Española, pp. 517-8, 601-2.

29. Veja John Leddy Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, 2ª ed., revista (Berkeley e Los Angeles, 1970), p. 69, que contém uma tradução ligeiramente diferente e um fragmento mais longo.

30. Documentos relevantes foram publicados por Richard Konezke (org.), em *Collección de documentos para la formación social Hispanoamérica, 1493-1810*, três volumes em sete (Madri, 1953-62).

31. Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para parochos de indios* (Madri, 1668), pp. 368-71.

32. O assunto está bem documentado em Figuera, *La formación del clero indígena*, pp. 359-65, 411-25.

33. Magnus Mörner, *Race mixture in the history of Latin America* (Boston, 1967), p. 44, nº 33, e a fonte (Konezke) mencionada. E também R. Ronetzke (org.) *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica*, vol. 2, pp. 551, 691-3, 759-60, 763-4, 774-5, sobre as situações na Cidade do México e na Guatemala.

34. Ruben Vargas Ugarte, SJ (org.), *Conciliao limenses, 1551-1772*, vol. 2 (1952), pp. 3-153, e p. v do prefácio do organizador.

35. Horacio de la Costa, SJ, "The development of the native clergy in the Philippines", in Anderson (org.), *Studies in Philippine church history*, pp. 65-104, principalmente as pp. 72-3. Esse artigo excepcionalmente objetivo e bem docu-

mentado talvez seja o melhor estudo sobre o assunto. Mostra que os padres filipinos típicos receberam uma instrução suficiente para se sentirem ofendidos com a desconfiança e o desdém que lhes votava a grande maioria dos frades espanhóis e das autoridades civis da colônia, mas não o bastante para que percebessem a verdadeira causa desse tratamento, ou como não se deixarem abalar por isso. O preconceito racial era o cerne da atitude dos espanhóis.

36. George Elison, *Deus destroyed: An early Jesuit in Japan and China* (Cambridge, Mass., 1973), p. 56.

37. Sobre o conflito entre Cabral (e suas idéias depreciativas) e Valignano a respeito dos japoneses, veja Michael Cooper, SJ, *Rodrigues the interpreter: An early Jesuit in Japan and China* (Nova York e Tóquio, 1974), pp. 53-4, 174, 179; Elison, *Deus destroyed*, pp. 15, 16, 20-1, 54-6.

38. Hubert Cieslek, SJ, "The training of a Japanese clergy in the seventeenth century", in *Studies in Japanese Culture*, J. Ruggendorf, SJ (org.) (Tóquio, 1963), pp. 41-78.

39. Veja, a esse respeito, C. R. Boxer, "European missionaries and Chinese clergy, 1654-1810" in Michael Pearson (org.) *Festschrift in honor of professor Holden Furber* (no prelo na Universidade do Havai) e as fontes citadas, das quais a mais importante é François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e e XVIII^e siècles* (Louvain e Paris, 1962), e Joseph Kraal, SJ, *China missions in crisis. Bishop Laimbeckhoven and his times, 1738-1787* (Roma, 1964).

40. Para uma análise do documento escrito por Rougemont em Cantão, em dezembro de 1667, veja Bontinck, *La Lutte autour de la liturgie chinoise*, pp. 113-20.

41. Boxer, "European missionaries and Chinese clergy".

42. Adrien Launay (org.), *Journal d'André Ly* (Hong Kong, 1906), pp. 233-6.

43. Henri Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle*, 2 vols. (Paris, 1943-8); Henri Bernard-Maitre, SJ, "Le P. de Rhodes et les Missions d'Indochine", in *L'histoire universelle des missions catholiques*, Simon Delacroix (org.), 4 vols. (Paris, 1956-9), vol. 2, *Les missions modernes* (1957), pp. 53-69; Adrien Launay (org.), *Lettres de fr. Pallu*, 2 vols. (Paris, 1904); *idem*, *Documents sur le clergé Toninois par mgr. Neez* (Paris, 1925); *idem*, *Histoire de la mission de Tonkin. Documents historiques*, 1, 1658-1717 (Paris, 1927).

44. Achilles Meersman, OFM, "Bishop Valerius Rist, OFM, e Serafino Maria de Borgia, OFM, Missionaires in Cambodia and Cochinchina, 1724-1740", *Archivum Franciscum historicum*, vol. 57 (Florença) (1964), pp. 288-310.

45. O livro de J. Margraf, *Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas oder: Was hat die Katholische Kirche seit der Entdeckung Amerika's theils zur Milderung theils zur Aufhebung der Sklaverei gethan* (Tubingen, 1865), comprova isso cabalmente com a reprodução na íntegra ou em partes selecionadas dos

documentos pontifícios pertinentes. A carta em que o papa Leão XIII se congratula com os bispos do Brasil pela (tardia) abolição da escravatura no país em 1888 está crivada de erros históricos e alegações totalmente infundadas sobre pretensas manifestações anteriores do papa de oposição à escravidão negra. Essas alegações vaidosas e ocas foram destruídas por William R. Brownlow em *Lectures on slavery and serfdom in Europe* (Londres e Nova York, 1892) e, mais recentemente, por John Francis Maxwell, em *Slavery and the Catholic church* (Chichester, 1975), pp. 115-9. Maxwell não se refere nem ao livro de Margraf de 1865 nem ao de Brownlow de 1892, nem ainda a importantíssimo artigo de Rayford W. Logan, "The attitude of the church and slavery prior to 1500", em *Journal fo Negro History* 17 (1932), pp. 466-80. Mas se Maxwell não acrescenta nenhum dado novo aos que os outros autores já revelaram, traz para os dias de hoje a triste história da cumplicidade da Igreja.

46. *Apud* Charles Gibson (org.), *The Spanish tradition in America* (Nova York, 1968), p. 105.

47. C. R. Boxer, *Portuguese society in the tropics: The municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda, 1510-1800* (Madison Wis., 1965), pp. 131-3, e as fontes citadas no livro.

48. Publicado pela primeira vez em francês, em Londres (1798), e em português, em Lisboa (1808), é mais acessível na edição prefaciada por Sérgio Buarque de Hollanda, *Obras econômicas* (São Paulo, 1966).

49. Publicado pela primeira vez no livro de Francisco del Paso y Troncoso (org.), *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, 16 vols. (Cidade do México, 1939-42), vol. 9, 1560-63 (1940), nº 490, pp. 53-5.

50. *A Arte de guerra do mar*, publicado em Coimbra, em 1555, foi reimpressa pela primeira vez a partir do único exemplar existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, numa edição preparada e organizada por Querino da Fonseca e Alfredo Botelho de Sousa em Lisboa, em 1937.

51. O livro de d. Betancourt, da Universidade de Indiana, *Spanish colonial critics of black slavery: Controversy and conclusions* (atualmente no prelo) vai conter uma análise bem documentada desse problema.

52. Sobre as fontes portuguesas e a correspondência de Sandoval, veja C. R. Boxer, *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola, 1602-1686* (Londres, 1952; reimpresso em Westport, Conn., 1975), pp. 237-41. Existe também uma versão reimpressa da *Naturalza*, de 1627 (que usa o título da edição revista de 1647, *De instauranda aethiopiump salute*, de A. Valtierra, SJ, publicada em Bogotá, 1956, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, vol. 22). Sobre São Pedro Claver, veja Stephen Clissold, *The saints of South America* (Londres, 1972), pp. 173-201.

53. C. R. Boxer, *A great Luso-Brazilian figure: Padre Antônio Vieira, SJ, His-*

panic and Luso-Brazilian councils, Diamante Series nº 5 (Londres, 1957, reimpresso em 1963), pp. 22-3, trata das atitudes de Vieira com relação à escravidão negra.

54. Peter Laslett, *The world we have lost* (1971), pp. 185-9.

55. N. Cushner, SJ, "Slave mortality and reproduction on jesuit haciendas in colonial Peru", *Hispanic American Historical Review* 55 (Durham, NC) (1975), pp. 177-99.

2. INTERAÇÕES CULTURAIS [pp. 54-83]

1. Peter Gay, *The Enlightenment: The rise of modern paganism*, 2 vols. (Nova York, 1967), vol. 1, p. 170.

2. Segundo A. da Silva Rego, "Portuguese discoveries and modern missionary apostolate", publicado originalmente nas atas de um congresso em Estocolmo, em 1960, e reimpresso no livro *Temas sociomissiológicos e históricos* (Lisboa, 1962), pp. 45-9. A expressão "muita e desvairada gente" é do cronista português Fernão Lopes (c. 1380-c. 1460).

3. *Doutrina cristã... de novo traduzida na lingoa do reyno do Congo* (Lisboa, 1624). O autor, Matheus Cardoso, SJ (1584-1625), baseou seu texto em português num catecismo mais antigo, também em português, de 1561. Cf. também António Brásio, *História e missiologia. Inéditos e esparsos* (Luanda, 1973), pp. 437-93.

4. *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios y de las de mas personas que han de ser enseñadas en nuestra Sancta Fé* (Ciudad de los Reyes, 1584). No exemplar existente na Biblioteca Lilly da Universidade de Indiana há uma anotação manuscrita ao pé da folha de rosto assinada por José de Acosta, SJ, a quem às vezes se atribui a autoria (*Exotic printing and the expansion of Europe, 1492-1840. An exhibit*, Lilly Library, Indiana University, 1972, p. 12, nº 14), doravante referida como Lilly Library, *Exotic printing*.

5. Reimpresso pelo Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia numa edição em fac-símile com introdução escrita por d. Fernando de Almeida, *Cartilha em tamul e portugueses* (Lisboa, 1970).

6. Georg Schurhammer, SJ, "The first printing in Indic characters" e "Ein selbener Druck. Der Erste gedruckte Tamulische Katechismus", dois artigos nas pp. 317-31 do vol. 2 de seu *Gesammelte Studien. Orientalia* (Roma e Lisboa, 1963).

7. Piet van der Loon, *The Manila incunabula and early Hokkien studies* (edição de 43 páginas reimpressas pela Comissão Histórica Filipina, Manila, do original em *Asia Major*, New Series, vol. 12, parte 1 [Londres] [1966]). Uma edição em fac-símile do catecismo tagalo-espanhol, com uma introdução de Edwin Wolf II, foi publicada pela Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos em 1947. O

catecismo chinês foi reproduzido por fac-símile, com uma introdução de J. Gayo Aragón, OP, e tradução e notas de Antonio Dominguez, OP, em Manila, em 1951.

8. Johannes Laures, SJ, *Kirishitan Bunko. A manual of books and documents on the early Christian mission in Japan*, 3ª edição revista e ampliada (Tóquio, 1957), pp. 37-9, 41-3.

9. Bernard de Nantes, OFM, *Katecismo indico de lingua Kariris* (Lisboa, 1709).

10. Xavier, S. Thani Nayagam e Edgar C. Knowlton (orgs.), *Antão de Proença's Tamil Portuguese dictionary A.D. 1679* (edição em fac-símile de E. J. Brill of Leiden para o Departamento de Estudos Indianos da Universidade Malaia [Kuala Lumpur, 1966]).

11. Doi, Tadao, *Kirishitan Gogaku no Kenkyu* [A study of Japanese Christian linguistics] (Tóquio, 1971) é um dos muitos estudos feitos pelo decano dos especialistas japoneses nessa área.

12. A respeito das contribuições culturais dos jesuítas exilados em geral, veja Miguel Batllori, SJ, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos, 1767-1814* (Madri, 1966), e especialmente sobre Panduro, Thomas Niehaus, "Two studies on Lorenzo Hervás y Panduro, SJ", *AHSI* 44 (1975), pp. 105-30.

13. J. F. Schwaller, "A catalogue of pre-1840 Nahuatl works held by the Lilly Library", *Indiana University Bookman*, nº 11 (novembro de 1973), pp. 69-85, principalmente p. 78.

14. Lilly Library, *Exotic printing*, p. 31, nº 57.

15. Sobre as publicações da imprensa missionária jesuítica no Japão, veja Johannes Laures, SJ, *Kirishitan Bunko*. A respeito dos trabalhos escritos pelos missionários nas Filipinas, China e nas demais missões, veja R. Streit, OMI, e J. Dindinger, OMI, et al. (orgs.), *Bibliotheca Missionum*, 30 vols. (Aachen e Freiburg, 1916-), em cada livro sob o título de "Ungedruckte Dokumente und Linguistika" e sob o nome do autor e ano de publicação.

16. C. R. Boxer, "A tentative check-list of Indo-Portuguese imprints", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. 9 (Paris, 1975), p. 573, nº 8.

17. António Fernandes, SJ, *Magseph Assetat idest flagelum Mendaciorum contra libellum Aethiopicum* (Goa, 1642), in Boxer, "A tentative check-list", p. 587, nº 25.

18. Fernão Guerreiro, SJ, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental, e no Brasil, Angola, Cabo-Verde, Guiné, nos anos de 1602 e 1603* (Lisboa, 1605), p. 128.

19. De António Gomes, SJ, para João Marachi, SJ, Varca, 2 de janeiro de 1648, *apud Studia Revista Semestral*, vol. 3 (Lisboa, 1959), p. 225.

20. Para uma avaliação recente, mas provavelmente não definitiva de Las Casas e sua obra, por Lewis Hanke, veja Juan Friede e Benjamin Keen (orgs.), *Bar-*

tolomé de Las Casas in history: Toward an understanding of the man and his work (DeKalb, Ill. 1974). Os livros e artigos que o professor Hanke dedicou ao estudo de Las Casas são numerosos demais e não é possível listá-los todos aqui, mas pode-se considerar como típico o *Aristotle and American Indians: A study in race prejudice in the modern world* (Londres, 1959).

21. Munro S. Edmundson (org.), *Sixteenth-century Mexico: The work of Sahagún* (Albuquerque, NM, 1973) serve como boa introdução para aqueles que não se dispõem a enfrentar os doze volumes da edição da obra de Sahagún, *General history of the things of New Spain*, trad. de A. J. O. Anderson e C. E. Dibble (Santa Fé, NM, 1950-63).

22. A. R. Pagden (org. e trad.), *The Maya: Diego de Landa's account of the affairs of Yucatán* (Chicago, 1975).

23. Mais fácil de achar na edição preparada por Francisco Mateos, SJ, *Obras del padre José de Acosta, SJ* (Madri, 1954) (veja a citação no capítulo 1). Ver também León Lopetegui, SJ, *El padre José de Acosta, SJ, y las Misiones* (Madri, 1942).

24. Benjamin Keen (trad.), *Alonso de Zorita: The lords of New Spain* (Londres, 1965).

25. Irving A. Leonard (org.), *Alboroto y motín de los indios de Mexico del 8 de junio de 1692* (cidade do México, 1932), pp. 131-2. Veja também, de Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: A Mexican savant of the seventeenth century* (Berkeley e Los Angeles, 1929), e *idem, Baroque times in old Mexico* (Ann Arbor, Mich., 1966), pp. 193-228.

26. Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne* (Paris, 1933), ainda é a obra clássica no assunto, mas deve ser lida à luz dos comentários de James Lockhart em *Latin-American Research Review* 7 (Austin, Texas, 1972), pp. 6-45.

27. Apud António Baião, *A Inquisição de Goa. Introdução à correspondência dos inquisidores da Índia, 1569-1630*, Academia das Ciências (Lisboa, 1945), pp. 320-1.

28. Carta de Pero de Almeida, SJ, datada de Goa, 26 de dezembro de 1558, in A. da Silva Rego (org.), *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente, Índia*, vol. 6, 1555-1558 (Lisboa, 1951), pp. 470-1.

29. J. L. Saldanha (org.), *The Christian puranna* (Mangalore, 1907); A. K. Priolkar, *The printing press in India: Its beginnings and early development* (Bombaim, 1958), pp. 17-8.

30. Paulo da Trindade, OFM, *Conquista espiritual do Oriente*, Félix Lopes, OFM (org.), 3 vols. (Lisboa, 1962-7), vol. 3, p. 148.

31. Vincent Cronin, *A pearl to India: The life of Roberto de Nobili* (Londres, 1959).
32. Josef Wicki, SJ, *Diogo Gonçalves, SJ: História do Malavar* (Münster e Westfalen, 1955).
33. Josef Wicki, SJ (org.), *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo, Maduré, 1616* (Lisboa, 1973).
34. Josef Wicki, SJ (org.), *O homem das 32 perfeições e outras histórias. Escritos da literatura indiana traduzidos por dom Francisco Garcia, SJ* (Lisboa, 1958).
35. Fernão de Queiroz, SJ, *The temporal and spiritual conquest of Ceylon*, org. e trad. de S. G. Pereira, SJ, 3 vols. (Colombo, 1930), vol. 1, pp. 79-80, 116-8.
36. Carta de padre André Pereira, SJ para dr. António Ribeiro Sanches, data da de Pequim, 10 de maio de 1737, *apud* C. R. Boxer, "A note on the interaction of Portuguese and Chinese medicine in Macao and Peking, 16th-18th Centuries", in *Medicine and society in China*, org. de John Z. Bowers e Elizabeth F. Purcell (Nova York, 1974), pp. 22-37.
37. C. R. Boxer, "Portuguese and Spanish projects for the conquest of Southeast Asia, 1580-1600", *Journal of Asian History* 3 (Wiesbaden/Bloomington, Ind., 1969), pp. 118-36.
38. G. J. Hudson, *Europe and China* (Londres, 1931), p. 242.
39. Dispomos de uma excelente edição do estudo de Navarrete, organizada por J. S. Cummins com o título de *The travels and controversies of friar Domingo Navarrete, 1618-1686*, 2 vols., Hakluyt Society (Cambridge, 1962). Quanto ao estudo de Gabriel de Magalhães, cuja obra foi publicada pela primeira vez em francês com outro título, *Nouvelle relation de la Chine* (Paris, 1688, tradução inglesa sob o título de *A new history of China*, Londres, 1688), ainda espera uma editora moderna; enquanto isso, ficamos na expectativa da publicação da tese de doutorado pela Sorbonne de Irene Pih sobre esse personagem admirável, se bem que bastante agressivo.
40. C. R. Boxer (org. e trad.), *South China in the 16th century. Being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, Fr. Martin de Rada, 1550-1575*, Hakluyt Society (Londres, 1953), pp. XC-XCI.
41. Renée Simon *et al.* (comp.), *Le p. Antoine Gabil, SJ: Correspondence de Peking, 1722-1759* (Genebra, 1970), p. 695.
42. *Apud* C. R. Boxer, *The Christian century in Japan, 1549-1650* (1951, reeditado em Berkely e Los Angeles, 1974), pp. 128-9.
43. Seletas podem ser encontradas, entre outros, em Boxer, *The Christian century in Japan, passim*, e Michael Cooper, SJ, *They came to Japan: An anthology of European reports on Japan, 1543-1640* (Londres, 1965), *passim*.

44. Michael Cooper, SJ, *This island of Japan. João Rodrigues' account of 16th century Japan* (Tóquio e Nova York, 1973); *idem*, *Rodrigues the interpreter: An early jesuit in Japan and China* (Nova York e Tóquio, 1974).

45. “[...] estes negros são diabólicos em seu governo” (Manuel da Câmara de Noronha para o vice-rei conde de Linhares, Macau, 12 de setembro de 1633), *apud* C. R. Boxer, *The great ship from Amacon: Annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640* (Lisboa, 1959), pp. 129-30. Esse uso pejorativo da palavra “negro” não era nada incomum. O rei João IV, numa carta ao vice-rei de Goa, de 12 de março de 1646, referiu-se ao rajá indiano de Quilon (Ceilão) como um “negro”; quando esse soberano (não muito poderoso) insinuou que gostaria de ser oficialmente reconhecido como um irmão de armas do rei de Portugal (“[...] como parece, advertindo ao Viceroy, entretenha este negro com boas palavras”). *Apud* Panduronaga S. S. Pissurlencar (org.), *Assentos do Conselho do Estado da Índia*, vol. 3, 1644-1658 (Bastora-Goa, 1955), p. 479.

46. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus que andão nos reynos de Japão escreverão*, 2 vols., in 1 (Évora, 1598), parte 1, fl. 101. Carta de Aires Sanches, SJ, escrita em Bungo, 11 de outubro de 1562.

47. *Ibid.* Veja também Mário Martins, SJ, *Os autos do Natal nas Missões portuguesas do Japão*, doze páginas reimpressas de *Portugal em África*, nº 37 (Lisboa, 1950).

48. Francisco Pasio, SJ, carta de 16 de setembro de 1594, *apud* Boxer, *The Christian century in Japan*, p. 205.

49. Boxer, *The Christian century in Japan*, pp. 80-90, 194-5, 219-27.

50. *Apud* Cummins (org.), *The travels and controversies of friar Domingo Navarrete*, p. 59.

51. Pedro Chirino, SJ, *Relación de las islas Filipinas. The Philippines in 1600* (edição bilíngüe organizada por Ramón Echevarría, Historical Conservation Society, Manila, 1969), pp. 41-2, 275, 149-50, 396.

52. A respeito da polémica entre Gaspar de San Agustín, OSEA, e Juan Delgado, SJ, acerca do caráter nacional e do potencial dos filipinos, veja Juan, Delgado, SJ, *Historia general sacro-profana, política y natural de las islas del poniente, llamadas Filipinas* (Manila, 1892), pp. 273-322. Cf. também Horacio de la Costa, SJ, “The development of the native clergy in the Philippines”, in *Studies in Philippine church history*, Gerald H. Anderson (org.) (Ithaca, NY, 1969), pp. 65-104; John Leddy Phelan, *The hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700* (Madison, Wis., 1959), pp. 84-9.

53. Sobre o relatório de João Cabral (Macau, 12 de outubro de 1647), veja Henri Bernard-Maitre, SJ, in *L'histoire universelle des Missions catholiques*, org. por Simon Delacroix, 4 vols. (Paris, 1956-9), vol. 2, *Les Missions modernes* (1957), pp.

67-8. Sobre o *quóc-ngu*, veja Maurice Durand, “Les transcriptions de la langue vietnamienne et l’oeuvre des missionnaires européens”, in *Symposium on historical, archeological, and linguistic studies on Southern China, SE Ásia, and Hong Kong region*, org. por F. Drake e Wolfram Eberhardt (Hong Kong, 1967), pp. 288 ss.

3. PROBLEMAS DE ORGANIZAÇÃO [pp. 84-116]

1. O melhor resumo desse assunto, que segui de perto, é o de frei Horacio de la Costa, SJ, “Episcopal jurisdiction in the Philippines during de Spanish regime”, in *Studies in Philippine church history*, Gerald H. Anderson (org.) (Ithaca, NY, 1969), pp. 44-64.

2. Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l’apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572* (Paris, 1933), pp. 183-4.

3. C. N. L. Brooke, “The missionary at home: The church in the towns, 1000-1250”, in *The mission of the church and the propagation of the faith*, org. de G. H. Cumming (Cambridge, 1970), pp. 59-83, especialmente as páginas 81-2 com relação aos antecedentes na Europa medieval.

4. *Apud* Magnus Mörner em *Hispanic American historical review* (maio de 1969), p. 337.

5. Mais detalhes em John Leddy Phelan, *The hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700* (Madison, Wisc., 1959) pp. 49-50.

6. E. H. Blair e J. A. Robertson (orgs.), *The Philippine islands*, 55 vols., (Cleveland, 1903-9), vol. 25, 1635-36, pp. 246-60.

7. O comentário foi feito a propósito da Inquisição em Évora, mas a Inquisição era de origem dominicana, como sugeriu Vieira. António Sérgio e Hernani Cidade (orgs.), *Padre António Vieira. Obras escolhidas*, vol. 1, *Cartas* (1) (Lisboa, 1951), p. lvii; António Vieira, SJ, para o rei João IV, de 8 de dezembro de 1655, in J. Lucio d’Azevedo (org.), *Cartas do Padre António Vieira*, 3 vols. (Coimbra, 1925-8), vol. 1, p. 455.

8. António Vieira, SJ, ao padre superior G. Nickel, Rio das Almazonas (*sic*), 21 de março de 1661, in Serafim Leite, SJ, *Novas cartas jesuíticas* (São Paulo, 1940), p. 297.

9. C. R. Boxer, *The Christian century in Japan, 1549-1650* (1951; reeditado em Berkeley e Los Angeles, 1974), pp. 137-87; Henri Chappoulie, *Aux origines d’une Eglise. Rome et les missions d’Indochine au XVII^e siècle*, 2 vols. (Paris 1943-8), *passim*; J. S. Cummins (org.), *The travels and controversies of friar Domingo Navarrete, 1618-1686*, 2 vols., Hakluyt Society (Cambridge, 1962), índice, s.v., “Jesuítas”.

10. *Diário do 3º (sic, em vez de 4º) conde de Linhares, vice-rei da Índia*, 1 (Lisboa, 1937), pp. 36,74,135, 203-5, 260.
11. Carta da Coroa ao vice-rei conde de Villa Verde, Lisboa, 23 de janeiro de 1697, e resposta do vice-rei de 23 de janeiro de 1698 (coleção particular do autor). Cf. a análise do relatório do bispo de Durango, de 16 de agosto de 1715, falando sobre os excelentes resultados obtidos pelos jesuítas em sua diocese do nordeste da Nova Espanha em comparação com os péssimos resultados alcançados pelas missões dos franciscanos, in Charles W. Polzer, *Rules and precepts of the jesuit missions in Northwestern New Spain*, Tucson, Ariz., pp. 54-7.
12. Luis Bustios Gálvez et al. (orgs.), *La nueva crónica y buen gobierno escrita por don Felipe Guamán Poma de Ayala*, 3 vols. (Lima, 1956-66), vol. 2, pp. 203-5, acerca do clero no Peru colonial do tempo dele.
13. Mutio Vitelleschi, SJ, *Carta a los padres y hermanos de la Compañía de Jesus* (Roma, 2 de janeiro de 1617).
14. *Hispanic American Historical Review* 22 (1917), pp. 42-61. O mais recente estudo sobre esse fascinante tema que me chegou às mãos é o de Polzer, já citado, *Rules and precepts of the jesuit missions of Northwestern New Spain*.
15. Texto da *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, 42 vols. (Madri, 1864-84), vol. 8 (1867), pp. 484-537, onde há um erro na data citada de 1563, e vol. 16 (1871), pp. 141-87.
16. *Apud* Constantino Bayle, SJ, in *Missionalia hispanica*, vol. 8 (Madri, 1951), pp. 418-9.
17. *Ibid.*
18. Carta de Anchieta para o padre superior jesuíta Diego Laines, datada de São Vicente, 15 de abril de 1563, *apud* C. R. Boxer, *Race relations in the Portuguese colonial empire, 1415-1825* (Oxford, 1963), p. 22n.
19. Carta de Gaspar Simões para o provincial jesuíta, datada de Luanda, 20 de outubro de 1575, in Boxer, *Race relations*.
20. *Apud* Constantino Bayle, SJ, in *Missionalia hispanica*, vol. 8, pp. 419-20.
21. *Missionalia hispanica*, vol. 8, p. 421. Cf. os comentários de Magnus Mornersobre o artigo de Bayle em seu *Political and economic activities of the jesuits in Paraguay* (Estocolmo, 1953), pp. 200-1, 214-5.
22. Philip Caraman, SJ, *Lost paradise* (Londres, 1975), pp. 315-8.
23. George Edmundson (org.), *Journal of the travels of fr. Samuel Fritz, 1686-1723* (Londres, 1922).
24. Juan de Plasencia foi para as Filipinas em 1572, onde morreu em 1590. Escreveu o estudo clássico sobre os costumes e a sociedade tagalo.

25. António Cavazzi de Montecuccolo, OFM, cap., *Istorico Descrizione de... Angola* (Bolonha, 1687).
26. E. H. Blair e J. R. Robertson, *The Philippine islands*, 55 vols. (Cleveland, 1903-9), vol. 1, p. 42; carta de Pedro Sarrió para o rei, Manila, 22 de dezembro de 1787, *apud* Horácio de la Costa, SJ, in Anderson (org.), *Studies in Philippine church history*, pp. 72-3.
27. Paulo da Trindade, OFM, *Conquista espiritual do Oriente*, org. de Félix Lopes, OFM, 3 vols. (Lisboa, 1962-7), vol. 3, cap. 26, p. 127.
28. Boxer, *Race relations*, pp. 65-75, e as fontes citadas.
29. Alexander Hamilton (1727), *apud* Boxer, *Race relations*, p. 47.
30. Paul Schebesta, SVD, *Portugal's Konquistamission in SO Afrika* (Siegburg, 1966); Allen F. Isaacman, *Mozambique. The africanization of a European institution. The Zambesi prozos, 1750-1902* (Madison, Wis., 1972); M. D. D. Newitt, *Portuguese settlement on the Zambesi: Exploration, land tenure, and colonial rule in East Africa* (Londres, 1973).
31. *Apud* Constantino Bayle, SJ, in *Missionalia hispanica*, vol. 8, p. 417. Veja também os trechos extraídos de Humboldt in Bailey W. Diffie, *Latin-American civilization: Colonial period* (Nova York, 1967), pp. 581-2.
32. Hernando de Acuña (1518-c.1580), soneto em louvor a Carlos v e da expansão do cristianismo.
33. De António Vieira, SJ, ao rei Afonso VI, datada do Maranhão, 20 de abril de 1657, *apud* C. R. Boxer, *The Portuguese seaborne empire, 1415-1825* (Londres e Nova York, 1969), p. 231.
34. Charles Martel de Witte, OSB, *Les bulles pontificales et l'expansion portuguais au XV^e siècle* (Louvain, 1958), é a principal monografia sobre esse assunto. Sobre o texto de *Universalis ecclesiae*, veja F. J. Hernáez (org.), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filippinas*, 2 vols. (Bruxelas, 1879), vol. 1, pp. 25 ss. Para uma história geral do Patronato castelhano, veja W. E. Shiels, SJ, *King and church: The rise and fall of the Patronato real* (Chicago, 1961).
35. John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic church* (Chichester, 1975), pp. 50-5.
36. Carl Ortwin Sauer, *The early Spanish main* (Berkeley e Los Angeles, 1966).
37. O livro de A. da Silva, SJ, trad. de Joaquim da Silva Godinho, *Trent's impact on the Portuguese Patronage missions* (Lisboa, 1969), é fraco, mas o autor admite que o Concílio não deu nenhuma consideração aos problemas missionários, tampouco a Igreja colonial esteve representada nas sessões por algum prelado. Um estudo de melhor qualidade é o de Joseph Wicki, SJ, *Missionskirche im Orient* (Immensee, 1976), pp. 213-29.

38. Apud C. R. Boxer, *The Portuguese seaborne empire, 1415-1825* (Londres e Nova York, 1969), p. 233.
39. R. Flecknoe, *A relation of ten years travel* (Londres, 1656), p. 101. Flecknoe tomou uma decisão sensata. Nenhum dos cinco barcos que formaram a frota com que o vice-rei conde de Aveiras deixou Lisboa em abril de 1650 chegou à Índia naquele ano, e o vice-rei morreu de febre perto de Quelimane em novembro. C. R. Boxer, “The carreira da Índia, 1650-1750”, *Mariner’s Mirror* 46 (1960), pp. 35-54.
40. Carta de frei Giovanni Battista Morelli Castelnovo, datada de Surat, 15 de dezembro de 1694; foi o dr. George Mensaert, OFM, quem me informou sobre essa carta.
41. Joseph Dehergne, SJ, *Répertoire des jésuites de Chine, 1552-1800* (Roma e Paris, 1973). A grande maioria morreu no mar, entre Lisboa e Goa. A viagem de Goa a Macau, com paradas em Cochim, Colombo, Malaca e outros lugares, era quase tão mortal quanto a “carreira da Índia”.
42. *Gazeta de Lisboa*, sob a data da edição: Roma, 26 de janeiro de 1718.
43. Dos treze padres que se reuniram em Nagasaki para a Congregação Jesuítica realizada em 1592, somente quatro eram portugueses. Os cinco espanhóis ficaram com os postos de maior responsabilidade e os outros quatro couberam aos italianos. Veja A. Valignano, *Adiciones del sumario de Japon*, org. de J. L. Álvarez-Taladriz (Tóquio, 1974), p. 678n.
44. Apud C. R. Boxer, “Spaniards and Portuguese in the Iberian colonial world: Aspects of an ambivalent relationship, 1580-1640”, in *Liber amicorum. Salvador de Madariaga*. H. Brugmans e R. Martínez Nadal (org.) (Bruges, 1966), pp. 239-51.
45. Henri Chappoulie, *Aux origines d’une Eglise. Rome et les missions d’Indochine au XVIe II. siècle*, 2 vols. (Paris, 1943-8), vol. 2, índice, sv, “Ingoli”.
46. Acerca da relutância da Inquisição portuguesa em interferir seriamente na religião popular e sua fusão com a magia, veja o interessante ensaio de Donald Warren Jr., “Portuguese roots of Brazilian spiritualism”, *Luso-Brazilian Review* 5, inverno de 1968, pp. 3-33.
47. Exemplificado em I. S. Révah, “Le plaidoyer en faveur des nouveaux-chrétiens portugais du licencié Martín Gonzáles de Cellorigo”, *Revue des Études Juives*, 4ª série, tomo 2 (122), 1963, pp. 279-398.
48. Relatório de Charles Fanshaw para sir Leoline Jenkins, datado de Lisboa, 11 de maio de 1682, in Public Record Office, Londres, SP89/14, fls., 199-200. O relatório foi escrito depois que Fanshaw assistiu ao auto-da-fé de 10 de maio de 1682.
49. Os parênteses e o itálico são do original.
50. Relato de Francis Parry para Joseph Williamson, datado de Lisboa, 3 de abril de 1669, in PRO, Londres, SP89/10, fl. 55.

51. Anita Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia, 1624-1654* (São Paulo, 1972), pp. 141-62, “O homem dividido”; David Grant Smith, “Old Christian merchants and the foundation of the Brazil Company, 1649”, *Hispanic American Historical Review* (maio de 1974), pp. 223-59; C. R. Boxer, “Antônio Bocarro e o *Livro do Estado da Índia Oriental*”, *Garcia de Orta* número especial (Lisboa, 1956), pp. 203-19; *idem*, “The commercial letter-book and testament of a Luso-Brazilian merchant, 1646-1656”, *Boletín de Estudios Latino-Americanos y del Caribe Numero Especial... presentado a B. H. Slicher van Bath* (18 de junho de 1975), pp. 49-56; I. S. Révah, “Le retour au Catholicisme d’Antônio Bocarro”, *Coloquio. Revista de Artes e Letras*, nº 10 (outubro de 1960), pp. 58-60.

52. Edward Glaser, “Invitation to intolerance: A study of the Portuguese sermons preached at autos-da-fé”, *Hebrew Union College Annual*, vol. 27, 1956 (Nova York, 1958), pp. 327-85; Rosemaie Erika Horsch, *Sermões impressos dos autos da fé* (Rio de Janeiro, 1969), uma pesquisa bibliográfica útil, mas que só toca na ponta do iceberg.

53. Arnold Wiznitzer, *Jews in colonial Brazil* (Nova York, 1960); José Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição, 1530-1680* (São Paulo, 1969); Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia*. C. R. Boxer, *Mary and misogyny: Women in Iberian expansion overseas, 1415-1815* (Londres, 1975), pp. 56-8.

54. Amador Arrais, *Diálogos* (Coimbra, 1604). O autor foi bispo de Porto Alegre, e a primeira edição é de 1589.

55. A Coroa evidentemente não ficou nada contente com a execução de Turan Shah, haja vista o decreto enérgico de 1610, que restaurou todos os direitos e privilégios de herança aos filhos dele (*APO*, 6, Nova Goa, 1875, doc. 105, pp. 841-2). Quanto aos travestis que foram estraçalhados por cães de guarda por ordem de Balboa, veja Sauer, *The early Spanish main*, p. 232.

56. Patricia Aufderheide, “True confessions: The Inquisition and social attitudes in Brazil at the turn of the 17th [16th] century”, *Luso-Brazilian Review*, 1973, pp. 208-40, especialmente p. 219.

57. Antônio José Saraiva, *História da cultura em Portugal*, 3 vols. (Lisboa, 1950-62), vol. 3, pp. 108-89, contém uma excelente análise da censura inquisitorial em Portugal.

58. Francisco de Santo Agostinho de Macedo, OFM, *Filippica portuguesa contra la invectiva castellana* (Lisboa, 1645), *apud* Saraiva, *História da cultura em Portugal*, vol. 3, p. 188.

59. Antônio Alberto de Andrade, *Vernei e a cultura do seu tempo* (Coimbra, 1905), pp. 462-3.

60. Mario Gongora, *Studies in the colonial history of Spanish America* (Cambridge, 1975), pp. 159-205; E. Bradford Burns, “The intellectuals as agents of

change and the independence of Brazil, 1724-1822”, in *From colony to nation: Essays on the independence of Brazil*, A. J. R. Russell-Wood (org.) (Baltimore, 1975), pp. 211-46.

4. UM BALANÇO NÃO DEFINITIVO [pp. 117-49]

1. Carta de são Francisco de Assis para João de Beira, SJ, e os outros jesuítas nas ilhas Molucas, datada de Malaca, em 20 de junho de 1549, in Georg Schurhammer, SJ, e Josef Wicki, SJ (orgs), *Epiistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, 2 vols., (Roma, 1944-5, vol. 2, pp. 108-15, especialmente p. 113. Cf. também Michael Cooper, SJ, *Rodrigues the interpreter: An early jesuit in Japan and China* (Nova York e Tóquio, 1974), pp. 163-4; John Correia-Afonso, SJ, *Jesuit letters and Indian history, 1542-1773* (Bombaim, 1955, edição revista, 1969).

2. C. R. Boxer, “A note on Portuguese missionary methods in the East, 16th-18th centuries, *Ceylon Historical Journal* 10 (Dehiwala, Colombo) (1965): pp. 77-90, e as fontes citadas nesse artigo. O livro de Anthony d’Costa, SJ, *The christianisation of the Goa islands, 1510-1567* (Bombaim, 1965), deve ser lido à luz da resenha crítica do *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1966), pp. 399-401.

3. Sobre o Japão, veja C. R. Boxer, *The Christian century in Japan, 1549-1650* (1951; nova edição Berkeley e Los Angeles, 1974), pp. 320-1; sobre a China, veja François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Louvain e Paris, 1962), p. 273.

4. John Leddy Phelan, *The hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1700* (Madison, Wis., 1959), pp. 56-7.

5. Carta do bispo de Dume para o rei João III, Cochim, 12 de janeiro de 1522, in A. da Silva Rego (org.), *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente. Índia*, vol. 1, 1499-1522 (Lisboa, 1947), pp. 452-3.

6. Parecer de 1567 *apud* Josep M. Barnadas, *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial* (La Paz, 1972), pp. 176-7.

7. Antônio Vieira, SJ, Sermão do Espírito Santo, proferido em São Luís do Maranhão, em 1657. Ao contrário da maioria dos seus contemporâneos, Vieira imaginava que os índios brasileiros poderiam atingir um dia as honras do altar e, por implicação, o sacerdócio. Cf. Maxime Haubert, *L’église et la défense des “sauvages”*. *Le père Antoine Vieira au Brésil* (Bruxelas, 1964), pp. 153-5.

8. Magino Sola, SJ, no prefácio de 12 de fevereiro de 1660, ao livro de Francisco Colín, SJ, *Labor evangélica de los obreros de la Compañia de Jesus en las islas Filipinas* (Madri, 1663).

9. Cf. pp. 45-50.

10. Frei Diego Aduarte, OP, e frei Gabriel de San Antonio, OP, documento datado de 9 de fevereiro de 1605, Valladolid (coleção do autor).

11. Fernão Guerreiro, SJ, *Relaçam Anual... 1602 e 1603* (Lisboa, 1605), p. 110 (a citação completa está no capítulo 2 n.18). O título do capítulo pertinente diz o seguinte: "Sobre o serviço que a Companhia em todas as regiões do Oriente mencionadas presta não só a Deus mas também a Vossa Majestade e à Coroa nesse reino".

12. Há uma enorme bibliografia a respeito do caso do galeão *San Felipe* de 1596-7 e seus desdobramentos. Parece-me suficiente citar Boxer, *The Christian century in Japan*, pp. 163-7, 416-24; *idem*, *Indiana University Bookman*, nº 10 (novembro de 1969), pp. 25-46; George Elison, *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan* (Cambridge, Mass., 1973), pp. 136-41, 159, 426-8; Michael Cooper, SJ, *Rodrigues the interpreter*, pp. 132-59.

13. *Apud* C. R. Boxer, *The Portuguese seaborne empire, 1415-1825* (Londres e Nova York), p. 242.

14. Sobre os testemunhos de Richard Cocks (1619) e Reyer Gysbertsz (1626), o livro mais fácil de ler é o de Michael Cooper, SJ, *They came to Japan: An anthology of European reports on Japan, 1543-1640* (Londres, 1965), pp. 388-9.

15. Bispo Palafox, *Conquest of the empire of China by the Tartars* (Londres, 1671), pp. 8, 300-7; François de Rougement, *Relaçam do Estado político e espiri-tual do império da China, 1659-1666* (Lisboa, 1672), pp. 7-8.

16. John Leddy Phelan, *The kingdom of Quito in the seventeenth century* (Madison, Wis., 1967), pp. 3-22.

17. José Alípio Goulart, *Da fuga ao suicídio. Aspectos da rebeldia do escravo no Brasil* (Rio de Janeiro, 1972); Stuart B. Schwarz, "The mocambo: Slave resistance in colonial Bahia", *Journal of Social History*, nº 4, 1970, pp. 313-33; Edison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, 3ª ed. (São Paulo, 1966).

18. Entre os que pensavam dessa maneira, posso citar Jean Brun, *La veritable religion des hollandois, avec une apologie pour la religion des Estats Generaux des Provinces Unies* (Amsterdam, 1675), e G. de Raad, *Bedenckingen over den Guineeschen Slaefhandel der Gereformeerde met de Papisten* (Vlissingen, 1665). Devo à gentileza de Franz Binder a oportunidade do acesso a uma fotocópia desse último livro, que é uma raridade, do qual só parecem existir hoje dois exemplares no mundo.

19. Jan Vansina, *Kingdoms of the Savanna* (Madison, Wis., 1966), pp. 142-52; W. G. L. Randles, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle* (Paris, 1968), p. 110.

20. D. Theodore Ghesquiere, *Mathieu de Castro, premier vicaire apostolique*

aux Indes (Louvain, 1937); Carlos Mercês de Melo, SJ, *The recruitment and formation of the native clergy in India, 16th-19th centuries: An historico-canonical study* (Lisboa, 1955), pp. 215-53.

21. Acho que o comentário foi feito por Norman Douglas, mas esqueci onde anotei a referência.

22. O artigo de Donald Warren Jr., "Portuguese roots of Brazilian spiritism", *Luso-Brazilian Review* 5, 1968, pp. 3-33, enfatiza sobretudo a atitude da Inquisição portuguesa. Veja também Rodney Gallop, *Portugal: A book of folkways* (Cambridge, 1936), pp. 49-185; A. H. de Oliveira Marques, *Daily life in Portugal in the late Middle Ages* (Madison, Wis., 1971), pp. 206-28. A respeito da sobrevivência da religião popular e da magia branca e negra em outros lugares, veja Gerald Strauss, "Success and failure in the German Reformation", *Past and Present*, nº 67 (maio de 1975), pp. 30-63.

23. C. R. Boxer, "A rare Luso-Brazilian medical treatise and its author: Luís Gomes Ferreira and his *Erario mineral* of 1735 and 1755", *Indiana University Bookman*, nº 10 (novembro de 1969), pp. 49-70, e *idem*, "A footnote to Luís Gomes Ferreira, *Erario mineral*, 1755 e 1735", *ibid.*, nº 11 (novembro de 1973), pp. 89-92

24. Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "L'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660* (Lima e Paris, 1971).

25. *Ibid.*

26. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique* (Paris, 1974), trata da simbiose entre o mito asteca de Quetzalcóatl e o mito cristão de Guadalupe.

27. Georges Balandier, *Daily life in the kingdom of the Kongo from the 16th to the 18th century* (Nova York, 1969); Randles, *L'ancien royaume du Congo*.

28. O relato mais completo é o de L. Jadin, "Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la 'Saint Antoine' Congolaise, 1694-1718", *Bulletin de l'Institut Historique Belge Rome*, fasc. 33 (Bruxelas, 1961), pp. 412-614. Análises mais sucintas com base nesse artigo estão em L. Jadin, "Les sectes religieuses secretes des Antoniens au Congo, 1703-1709", *Cahiers des Religions Africaines*, 2, nº 3 (Kinshasa, janeiro de 1968), pp. 109-20; Balandier, *Daily life in the kingdom of the Kongo*, pp. 257-63.

29. João dos Santos, OP, *Ethiopia Oriental* (Évora, 1609), segunda parte, livro 2, cap. 13. A respeito da cultura de Monomotapa e sua simbiose religiosa, veja também Paul Schebesta, SVD, *Portugal's Konquistamission in SO Afrika* (Siegburg, 1966), especialmente as pp. 44-53; M. D. D. Newitt, *Portuguese settlement on the Zambesi: Exploration, land tenure, and colonial rule in East Africa* (Londres, 1973); W. G. L. Randles, *L'empire du Monomotapa du XV^e au XIX^e siècles* (Paris, 1975), curiosamente ignora as cerimônias de coroação.

30. “Edital da Inquisição de Goa contra certos costumes e ritos da África Oriental”, 21 de janeiro de 1771, in J. H. da Cunha Rivara (org.), *Ochronista de Tisuary*, 4 vols. (Nova Goa, 1866-9), vol. 2, pp. 273-5. Acerca de sincretismos similares entre costumes muçulmanos e cristãos no Senegal francês do século XVIII, veja J. D. Hargreaves, “Assimilation in the 18th-century Senegal”, *Journal of African History* 6 (1965), pp. 177-84, e George E. Brooks, “The *signares* of Saint-Louis and Goree: Women entrepreneurs in eighteenth century Senegal”, in *Women in Africa: Studies in social and economic change*, org. Nancy J. Hafkin e Edna G. May (Stanford, Calif., 1976), pp. 19-44.

31. Carta do juiz da Inquisição, António de Amaral Coutinho, à Coroa, Goa, 26 de janeiro de 1731, in J. H. da Cunha Rivara, *Ensaio histórico da língua concani* (Nova Goa, 1858), pp. 354-6.

32. Phelan, *The hispanization of the Philippines*, pp. 78-81; trechos selecionados de Tomas Ortiz, OP, *Practica del ministerio* (Manila, 1731), in E. H. Blair e J. Robertson (orgs.), *The Philippine islands*, 55 vols. (Cleveland, 1903-9), vol. 43, pp. 103-12.

33. Gaspar da Cruz, OP, apud C. R. Boxer (org. e trad.), *South China in the sixteenth century*, Hakluyt Society (Londres, 1953), pp. 51, 227.

34. John Leddy Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, 2ª ed. revista (Berkeley e Los Angeles, 1970), especialmente as pp. 17-28, sobre a tradição espiritual franciscana influenciada por Joachim de Fiore; J. S. Cummins, “Christopher Columbus: Crusader, visionary, and servus Dei”, in *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*, org. A. D. Deyermund (Londres, 1976), pp. 45-55.

35. Veja o cap. 2, n. 26 Lockhart assinala na página 10 do artigo citado que espanhóis leigos eram muito mais onipresentes e tiveram um papel muito mais importante na obra de conversão do que Ricard sugere.

36. Apud Lewis Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America* (Madison, Wis., 1968), p. 51.

37. Antonio Vásquez de Espinosa, *Compendium and description of the West Indies*, trad. Charles Upson Clark (Washington, D.C., 1942), p. 457.

38. Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes. XVI^e siècle* (Paris, 1969), p. 399.

39. Museu Britânico, Sloane Ms, 1572, fls. 58-60. Não consegui identificar o autor anônimo desse curioso relato, escrito num espanhol desengonçado.

40. Apud C. R. Boxer, *A great Luso-Brazilien figure: Padre António Vieira, SJ, 1608-1697* (Londres, 1957, 1963), p. 12. A obra definitiva sobre esse aspecto do multifacetado Vieira é a de Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira* (Paris, 1960). Vale consultar também a interessante

comparação entre as idéias milenaristas de Vieira e as do seu contemporâneo peruano *criollo*, frei Gonzalo Tenorio, OFM, (1602-82?) em Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans*, pp. 122-5.

41. Uma exposição mais detalhada das idéias milenaristas de Queiroz encontra-se em C. R. Boxer, "Faith and empire: The cross and crown in Portuguese expansion, 15th-18th centuries", *Terrae Incognitae* (1976), pp. 73-89. Sobre idéias semelhantes no século XVII, veja J. G. A. Pocok, "Time, history and eschatology in the thought of Thomas Hobbes", in *The diversity of history: Essays in honour of sir Herbert Butterfield*, org. de J. H. Elliott e H. G. Koningsberger (Nova York, 1970), pp. 149-98; R. W. Southern, "Aspects of the European tradition of historical writing: 3. History as prophecy", *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, vol. 22 (Londres, 1972), pp. 159-80, especialmente pp. 177-80.

42. Roberto Gulbenkian (org. e trad.), *L'ambassade en Perse de Luís Pereira de Lacerda, et des pères portugais de l'Ordre de Saint Augustin, 1604-1605* (Lisboa, 1972), e a resenha crítica de Pierre Oberling no *Journal of Asian History* 8 (1974), pp. 52-6.

43. Ignacio de Santa Teresa, "Estado do presente Estado da India", Goa, 1725, *apud* Boxer, *The Portuguese seaborne empire*, p. 374.

44. Warren Jr., "The Portuguese roots of Brazilian spiritism", pp. 3-33.

45. Thomas V. Cohen, "Why the jesuits joined, 1540-1600", *Canadian Historical Papers* (dezembro de 1974), pp. 237-57. Precisamos de mais estudos estatísticos nessa linha, se a documentação estiver disponível. Esse artigo não trata de portugueses e espanhóis.

46. *Thomas Gage's travels in the New World*, org. de J. Eric S. Thompson (Norman, Okla., 1958). Sobre os 15 mil voluntários jesuítas, veja John Correia-Afonso, SJ, "Indo-American contacts through jesuit missionaries" (Estudo apresentado no xxx Congresso Internacional de Ciências Humanas na Ásia e África do Norte, Cidade do México, 3-8 de agosto de 1976).

47. Um dos muitos exemplos foi o frei Juan Pobre de Zamora, que, depois de servir como soldado sob o comando do duque de Alba em Flandres, se tornou irmão leigo franciscano e um incansável missionário no Extremo Oriente, 1594-1615.

48. Josef Wicki, SJ, "Liste der Jesuiten-Indien fahrer, 1541-1758", in Hans Flasche (org.), *Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft. Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, vol. 7 (Munster e Westfalen, 1967), pp. 252-450, especialmente pp. 332-4.

49. Philip Caraman, SJ, *The lost paradise: An account of the jesuits in Paraguay, 1607-1768* (Londres, 1975), p. 277.

50. *The travels of Peter Mundy, 1608-1667*, vol. 3, parte 1, 1634-1637 (Londres, 1919), p. 164.

Agradecimentos

Agradeço ao corpo docente e ao chefe do Departamento de História da Universidade Johns Hopkins pelo convite para proferir essa série de James S. Schouler Lectures em março de 1976. Sou muito grato à acolhida hospitaleira que me proporcionaram e à eficiência da organização coordenada pelo professor John Russell-Wood. As palestras estão publicadas na forma em que foram proferidas, mas incluem documentos e ilustrações adicionais em notas de rodapé.