

(unpublished)

HISTÓRIA DA EXPANSÃO PORTUGUESA

O IMPÉRIO ORIENTAL, 1458-1665

«A Religião e as Religiões»

INES G. ŽUPANOV

Tradução de Margarida Vale de Gato

A RELIGIÃO E AS RELIGIÕES

Prólogo: Temas e Especificidades Geográficas

Na primeira década do século XVII, um historiador jesuíta, Sebastião Gonçalves, comentando a cristianização da Ásia sob o *padroado* português, associou involuntariamente três temas historiográficos dominantes: o messianismo régio português, a interdependência entre a conquista temporal e espiritual e a importância de Espanha e da Companhia de Jesus em todos os assuntos religiosos respeitantes à expansão católica.

«Não deixarei de apontar o que aconteceu no tempo em que el-rey Dom Manoel mandou a Vasco da Gama ao descobrimento da India no anno de mil quatrocentos e noventa e sete, e foi que no mesmo anno nasceu em Navarra o B. P. Francisco, porque se entendesse como o tinha Deos predestinado para levar o Evangelho e semear a fee naquellas vastissimas regioins, depois de aberto o caminho e feito o campo por meyo das armadas portuguesas; e que por isso então o criava, quando juntamente movia o coração d’El Rey de Portugal pera cometer huma empresa que muitos dos naturaes tinham por desacertada e os estranhos per navegação insana, tratando porém della o bom Rey pera dilatar a fê de Christo Nosso Senhor, como a el-rey Dom Afonso tinha revelado.»¹

Com excepção à data do nascimento de Xavier (1506 e não 1497), as três proposições de Gonçalves, despidas da retórica hagiográfica e providencialista, têm uma validade genérica e merecem ser desenvolvidas.²

No nosso estudo, pretendemos tratar a experiência religiosa católica na Ásia desde o início do século XVI até meados do século XVII. O cenário do encontro entre o catolicismo e várias religiões e autoridades religiosas criou um

¹ Gonçalves, Sebastião, S. J., *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental [1614]*, (org. J. Wicki, S. J.), Coimbra, 1967, vol. 1, p.46.

² Schurhammer, G. S. J., «Jugendprobleme des hl. Franz Xaver», *Studia Missionalia*, 2, 1946, pp. 83-86.

enorme vasto de ensaio ou laboratório para a reformulação das relações sociais, significados culturais, formações políticas e inclinações psicológicas particulares. Traçaremos a transformação da cristandade, desde premissas basicamente eurocêntricas até à pretensão a religião mundial, sublinhando, neste processo, uma série de importantes questões de identidade, nacionalidade/etnicidade, política e moral, entre outras. Uma abordagem comparativa destas questões ganha especial relevância no contexto alargado da Ásia.

Os encontros entre-culturas que serão focados neste ensaio obedecem, porém, a uma ordem diacrónica, pretendendo-se chamar a atenção para as semelhanças, especificidades e contingência dos diferentes fenómenos históricos e espaços geográficos. Abordaremos, em primeiro lugar, a Europa e a expansão colonial portuguesa sob cuja tutela se procedeu à "conquista religiosa", para depois investigarmos as regiões específicas da Ásia - Índia, Japão, China e Tibete - em que o catolicismo se propagou, temporária ou permanentemente.

O Messianismo Régio Português no Contexto da Expansão Católica Ultramarina

Quer a fraqueza quer o autoritarismo, bem como a conjunção dos dois factores, são razões invocadas para explicar o messianismo régio nos alvares da Europa moderna.³ A coroa portuguesa não era a única a sonhar com o *quinto império*, concebido como uma utopia cristã, uma nova era sob a bandeira da dinastia de Avis.

O mito do *quinto império* foi investido de sentido místico com a recuperação humanista da teoria helenística da *Monarchia Universale*. Na Idade Média, a história da humanidade, dividia-se - segundo a opinião dos eruditos - em quatro monarquias: assíria, persa, grega e romana. A quinta deveria afirmar-se como uma utopia cristã. A partir do século XV,

³ Sobre uma proposição mais recente e global do fenómeno de mesianismo, ver Subrahmanyam, Sanjay, "Du Tage au Gange au XVIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 56, année – No., jan-fev, 2001, pp. 51-84.

tornou-se cada vez mais claro que o lugar da sua realização seria a sul e, mais tarde, a Oriente.⁴

A julgar pelo que diz o seu primeiro cronista Gomes Eanes de Zurara, para o infante D. Henrique a expansão progressiva pela Costa Oriental de África, projectada em 1442, era, para além de um meio de adquirir ouro e escravos, nada menos que um expediente para encontrar o Preste João, esse mítico rei cristão do Oriente que na nebulosa das mentes europeias vivia algures num país chamado Etiópia, e convencê-lo a unir esforços para a aniquilação final do islão e a reconquista de Jerusalém.⁵ Ao mesmo tempo, também os cristãos Etíopes procuravam aliados contra a ameaça constante de *jihad* (guerra santa) vinda dos seus vizinhos muçulmanos do Egipto; mas quando finalmente, em meados do século XVI, as duas nações cristãs aprofundaram as suas relações, a admiração mútua e o desejo de união esvaneceu em indiferença, pelo menos da parte dos Portugueses.⁶

Os primeiros Europeus que alguma vez estabeleceram contacto com os cristãos Etíopes foram os dois dominicanos Guillaume Adam e Raymond Etienne cerca de 1313-1316. A Etiópia só emergiu da aura mística em 1527, depois de uma expedição portuguesa descrita por Francisco Álvares.⁷

⁴ Braga, T., *História da universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução publica Portuguesa*, Lisboa 1892, vol. 1, p. 1289.

⁵ É significativo o facto de a *Crónica dos feitos da Guiné* (Lisboa, 1989) de Zurara ficar definitivamente concluída no ano da queda de Constantinopla (1453). Barreto, L. F., *Descobrimientos e Renascimento, formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, 2ª edição, Lisboa, 1983.

⁶ Milhou, A., «Découvertes et christianisation lointaine», in *Histoire du Christianisme: De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, orgs. J.-M. Mayeur, Ch et L. Pietri, A. Vauchez e M. Venard, Paris, 1994, pp. 539-40, 545.

⁷ Álvares, Francisco, *Verdadeira Informação sobre a terra do Preste João das Indias* (primeira edição 1540), Lisboa, 1989, 2 vols. Ver também Pennek, Hervé, *Des jésuites au royaume du Prêtre Jean (Éthiopie): Stratégie, rencontres et tentatives d'implantation*

Por outro lado, algo que Zurara não podia sequer imaginar era que, no preciso momento em que escrevia, o islão, ou melhor, os mercadores árabes e persas já tinham formado, sem grande necessidade de proselitismo, uma verdadeira «confederação» de estados e comunidades muçulmanas em África e na Ásia.⁸ Ao longo de toda a Costa Oriental Africana, as primeiras expedições portuguesas, a de Vasco da Gama em 1498 e a do seu sucessor Cabral em 1500, descobriram, para sua grande surpresa e perplexidade, que os grandes centros comerciais como Sofala, Moçambique, Quíloa, Mombaça, Melinde e Mogadiscio eram administrados por governadores muçulmanos.⁹ De resto, mesmo na Índia, apesar do engano de Gama ao julgar que encontrara os lendários cristãos perdidos, o comércio marítimo de Calicut, Cochim, Cananor, Couão e de muitos outros lugares era eficazmente controlado por comunidades islamizadas, autóctones ou estrangeiras. Assim, o zelo dos cruzados portugueses contra os infiéis desenvolveu-se, no Oceano Índico, em estreita relação com o desejo mercantil do estado de capturar e monopolizar o comércio das especiarias para a Europa. Na realidade, o interesse da coroa no comércio já vinha de há muito e acabou por atingir o seu apogeu no reinado de D. Manuel, a quem o rei Francisco I de França cognominou sarcasticamente de «o Rei Merceeiro» (*le roi épicier*).¹⁰

Embora os teólogos medievais, entre os quais Tomás de Aquino foi o mais proeminente e Raymond Lull - um franciscano de Maiorca que viveu em finais do século XIII - o mais moderno¹¹, tivessem elaborado a distinção, susceptível de

(1495-1633), Université de Paris I-Sorbonne, dissertação de doutoramento policopiada, Paris, 2000.

⁸ Milhou, «Découvertes et christianisation lointaine», p. 528.

⁹ Martinière, G. e Varela, C., *L'état du monde en 1492*, Paris, 1992, p. 154.

¹⁰ Subrahmanyam, S., *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700; A Political and Economic History*, Londres, 1993, p.47. Ver também L. F. F. R. Thomas, «Le Portugal et l'Afrique au XV^e siècle. Les débuts de l'expansion», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 26, 1989.

¹¹ Llinares, A., *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris, 1963, p. 278-281. Após 1517, a autoridade na matéria do direito natural dos «pagãos» é o cardeal Cajetan e

definir uma política social, entre aqueles que, conhecedores da «boa nova» a tinham rejeitado (caso dos judeus e muçulmanos sujeitos à duras penas), e aqueles que a ignoravam (caso dos «gentios»), as primeiras incursões portuguesas no Oceano Índico seguiram o modelo de comportamento já ensaiado na violenta conquista dos *presídios* marroquinos.¹² Assim, Afonso de Albuquerque, quem Camões chama «o Terrível», massacrou, num acto de vingança contra o segundo cerco de Goa (1510), todos os muçulmanos, a excepção das mulheres «bem constituídas e brancas», que tencionava baptizar e casar com os colonos portugueses; os que não morreram no campo de batalha foram tomados cativos e queimados dentro das mesquitas.¹³ O grito de conquista *Santiago matamos* ecoava com igual determinação nas muralhas de Azamôr, Goa e Malaca. Assim, estes primeiros comandantes militares entendiam o cristianismo mais como uma ideologia marcial de unificação e manifestação de poder do que como um sistema de normas e mandamentos éticos. A confusão dos objectivos religiosos e políticos não era um assunto novo nem passageiro e mesmo se, nas décadas e séculos que se seguiram, a distinção entre estes objectivos se tornou paradoxalmente menos óbvia e mais subtil, as contradições básicas permaneceram intactas.¹⁴

Para além da herança do espírito da *reconquista*, algo atenuada em Portugal por altura da «descoberta» do caminho marítimo para a Índia - uma vez que ocorreu dois séculos antes da definitiva consolidação do território espanhol na

depois dele Francisco de Vitoria, Bartolomé de la Casas, Domingo de Soto e Francisco Suárez. Ver V. D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2ª ed., Salamanca, 1951, cap. 2.

¹² Ver Ricard, R., *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc*, Coimbra, 1956.

¹³ Chandaigne, M., «Albuquerque, le conquérant», in *Goa 1510-1685*, Paris, 1996, p. 29; Bouchon, G., *Albuquerque. Le lion des mers d'Asie*, Paris, 1992, p.188-189; Albuquerque, A. de, *Cartas*, Lisboa, 1884-1935, vol. 1, p.26-29.

¹⁴ Sobre a permutabilidade do «religioso» e do «político» numa primeira fase da Europa moderna, leia-se M. de Certeau, «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe-XVIIIe siècles)» in *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975.

Europa em 1492 - não devemos negligenciar o messianismo pessoal de D. Manuel. A sua própria biografia peculiar, conforme narrada pelos cortesãos Duarte Galvão e Duarte Pacheco, é fértil em extraordinárias reviravoltas que o conduziram ao trono em detrimento dos outros candidatos à partida mais bem colocados. Para mais, influenciado pelo utopismo jacomita (Joaquim de Flores, 1130-1202) e pelas visões apocalípticas em que foi educado, D. Manuel terá concebido o seu papel na história como excepcional e providencial, designadamente na sua determinação em recuperar Jerusalém e em realizar a profecia do *quinto império*.¹⁵ O messianismo e a edificação do império eram, evidentemente, aliados naturais, e o mercantilismo da coroa portuguesa era o pilar desta empresa que acabou finalmente por fracassar por razões maiores do que a vida de um rei.¹⁶

Quisesse a providência concretizar os sonhos de D. Manuel, julgar-se-ia que a cristianização da Ásia se teria naturalmente realizado com a ajuda dos cristãos de Preste João, o que explica parcialmente porque não se desenvolveu a actividade missionária prosélita antes de D. João III. Outra razão não menos importante deve-se ao facto de o Papado e a Igreja terem mostrado pouca iniciativa, à parte a retórica, em tal actividade. De qualquer modo, foi então que se montou o cenário para a segunda maior investida missionária na história da Igreja.

Bulas Papais e Padroado Português

Entre o Grande Cisma (1378-1517) e Lutero, a unidade cristã apresentava-se como o problema mais urgente da igreja ocidental. As soluções avançadas

¹⁵ Thomas L. F. F. R., «L'idée impériale manueline», in J. Aubin (org.), *La découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, 1990, e «Factions, Interests and Messianism. The politics of Portuguese expansion in the East, 1500-1521», in *The Indian Economic and Social History Review*, XXVIII, 1, 1991.

¹⁶ Para o cosmógrafo Duarte Pacheco Pereira, Dom Manuel era já «César Manuel». Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de situ orbis*, Lisboa, 1988, p.199-201 [L. IV, c.3].

passavam pela reconciliação pacífica com o cristianismo oriental, a procura das "tribos cristãs esquecidas" na África e na Ásia com vista a recuperar o território espiritual e geográfico gradualmente perdido a favor do islão, e a reconquista de Jerusalém. Não eram raras as irrupções de fanatismo missionário e os papas - caso de Eugénio IV, Nicolau V, Calisto III, Pio II e outros -, regra geral preocupados com a sua própria sobrevivência política na capital da Igreja, vinham, então, clamar por acção.

Procuraram estimular, por uma série de bulas - a maioria das vezes, *post factum* - os esforços portugueses na circum-navegação da Costa Ocidental África à procura do Preste João e dos cristãos orientais.¹⁷ A partir da década 1440, Eugénio IV e os seus sucessores promulgaram várias bulas para regulamentar a questão religiosa das futuras viagens de descoberta e conquista sob a tutela do infante D. Henrique. O tom e a linguagem das doações papais da Idade Média, com indulgências plenárias para os cruzados reais, mudou em meados do século, passando a enfatizar os direitos soberanos *de facto* dos Portugueses em África e Ásia.

O exemplo de uma bula medieval aos cruzados é a que foi concedida por Martinho V em 1418 (*Rex regum*) por ocasião da captura portuguesa de Ceuta três anos antes, enquanto que a bula *Romanus Pontifex* de 1455, promulgada por Nicolau V, apresenta um novo tipo de bula reconhecendo a soberania territorial e política dos Portugueses em África.¹⁸

À luz da rivalidade entre Portugueses e Castelhanos pela colonização e exploração das ilhas Atlânticas, e da pretensão de Portugal a uma parte do território marroquino nas imediações de Tanger, o exercício de diplomacia táctica nestas doações papais reformulou-se em requintadas subtilezas a partir das últimas décadas do século e a começar pelas quatro bulas papais de Alexandre

¹⁷ Witte, C. M. de, «Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 48, 1953; 49, 1954; 51, 1956; 53, 1958.

¹⁸ Milhou, «Découvertes et christianisation lointaine», p. 560.

VI.¹⁹ Finalmente, a partilha entre Portugal e Espanha da soberania e jurisdição sobre as novas conquistas, abrangendo praticamente todos os territórios conhecidos para lá da Europa, acabou por ser definida primeiro no tratado de Tordesilhas (1494), confirmado pela bula papal de 1506 (Júlio II), e depois no tratado de Saragoça de 1529.

Nos termos da outorga papal, a soberania política e territorial portuguesa sobre as conquistas ultramarinas implicava também o direito de padroado sobre as missões e as igrejas dentro dos limites geográficos definidos. Frequentemente interpretada como um sinal de fraqueza do Pontífice Romano nas suas relações com os estados-nações ibéricos, a bula *Inter cetera* de 1456, que instituiu o *padroado* português, sugere um outro vector da centralização nacional, real e do estado - a apropriação gradual de privilégios e benefícios, bem como de avultadas riquezas, das ordens militares e religiosas da Idade Média (a Ordem de Cristo, de Avis e de Santiago), herdeiras do desmantelamento dos Templários.

O Infante D. Henrique tornou-se administrador da Ordem de Cristo cerca de 1419, e foi precisamente ao cargo de Grão-Mestre da Ordem que, em 1456, o papa Calisto III outorgou a jurisdição espiritual e eclesiástica sobre os Africanos e os habitantes das Índias. Incidentalmente, os rendimentos que lhe advinham do título, permitiram ao célebre infante português o financiamento das suas expedições de descobertas. Quando D. Manuel subiu ao trono, em 1495, a administração da Ordem de Cristo foi ligada à Coroa e o *padroado da Ordem de Cristo* tornou-se *padroado real*, uma instituição reconhecida e sancionada em 1534 pelo papa Paulo III na bula *Aequum reputamus*.²⁰

D. Manuel e mais tarde D. João III, tendo autoridade para nomear arcebispos e bispos e distribuir benefícios eclesiásticos a quem lhes aprouvesse, geralmente a membros da sua própria família e a *protegés* merecedores, tentaram

¹⁹ Gallo, A. Garcia, «Las Bullas de Alexandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias», in *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano*, Madrid, 1987.

²⁰ Almeida, F., *História da Igreja em Portugal*, 2ª ed., Porto-Lisboa, 1968, vol. 2, p. 7-46, 219-221.

(sem nunca o conseguirem completamente) conciliar esse poder com a política de mercantilismo real, de modo a centralizar e controlar todos os aspectos da expansão portuguesa. O sistema de *padroado* garantia grandes privilégios e prerrogativas reais, como a apropriação dos dízimos e rendimentos da igreja e o estabelecimento de uma rede de nomeados e futuros candidatos obrigados à Coroa pelos favores concedidos, mas acarretava também algumas obrigações importantes e dispendiosas, designadamente a criação de missões, novos bispados, conventos e santuários.²¹

A Igreja e o Estado na Ásia Portuguesa

As instituições eclesiásticas ultramarinas portuguesas, directamente dependentes do Estado, não podem confundir-se com a actividade missionária, apesar de circunstanciais convergências. Na verdade, os seus interesses colidiam frequentemente, especialmente a partir da segunda parte do século XVI, quando a trans-nacional Companhia de Jesus «inventou», arrebatou e monopolizou o terreno missionário asiático.²² Mas, comecemos pelo princípio.

A experiência colonial portuguesa no Oceano Atlântico e em África no séc. XVI, baseada na administração de agrupamentos descontínuos de *presídios* e *feitorias* fortificados, forneceu o modelo de organização eclesiástica e cristianização importado para Goa, onde as primeiras tentativas de conversão ocorreram desde a recuada data de 1510, estendendo-se a todos os outros enclaves portugueses na Ásia. Estabeleceram-se paróquias lado a lado com *irmandades*, confrarias religiosas com o fim de garantirem o apoio espiritual à população portuguesa (na sua maioria, soldados e *casados*), uma noção de comunidade, e uma identidade religiosa e nacional que se supunha ameaçada pelas vicissitudes

²¹ *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, Lisboa, 1868-79, 5 vols.

²² O'Malley, J. W., S. J., *The First Jesuits*, Londres, 1993. Ver também *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, 2000.

da vida expatriada.²³ Imensos espaços marítimos propícios ao exercício da liberdade individual abriram caminho a experiências privadas nas áreas comercial e religiosa. Dos *degredados*, banidos e abandonados por sua conta e risco nas costas africana e indiana, aos *lançados* que penetravam no interior em busca de fortuna, e *casados* (mercadores privados, muitas vezes casados com mulheres nativas), a população masculina Portuguesa era tida pelas autoridades eclesiásticas e seculares como sofrendo o risco iminente de degenerar na apostasia e perfilhar costumes «pagãos» ou «infieis» e tradições das regiões não-cristãs.²⁴

Da instituição do *padroado*, tal como concebida no início da sua actuação, associada ao laxismo eclesiástico pré-tridentino, resultou também alguma licenciosidade, permitindo-se as autoridades expatriadas da Igreja um comportamento semelhante ao de outros actores coloniais, isto é, beneficiando do comércio de escravos e especiarias e até unindo-se a concubinas nativas. Os membros do clero secular, em particular, se podemos acreditar nos escritores jesuítas do século XVII, eram homens de pouca cultura e mal preparados para um proselitismo eficaz. Assim, as primeiras acções de cristianização saldaram-se em consideráveis fracassos: a evangelização no Congo, em finais do século XV e primeiras décadas do século XVI, faliu devido a um excessivo empenho no lucrativo comércio de escravos e a um desleixo na aplicação de um método missionário consequente, e os «perdidos» cristãos etíopes revelaram-se, pela sua extrema miséria e localização geográfica, de pouca importância estratégica para o estabelecimento de uma rede política e comercial. Depois disso, a esperança de encontrar colaboradores nativos «cristãos» voltou-se por um lado para o reino de Monomotapa em África, que se julgava nadar em ouro, e por outro para os

²³ Rocha, Leopoldo da, *Confrarias de Goa*, Lisboa, 1973.

²⁴ Boxer, C. R., *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*, Oxford, 1963; Bouchon, G., *Premières expériences d'une société coloniale: Goa au XVIe siècle*, Paris, 1987; Pearson, M. N., *The Portuguese in India*, Londres, 1987; Souza, T. R. de, *Medieval Goa; A Socio-economic History*, Nova Déli, 1979; Cruz, M. A. Lima, «Exiles and Renegades in early sixteenth century Portuguese India», in *The Indian Economic and Social History Review*, XXIII, 3, 1986.

cristãos de São Tomé na costa do Malabar, na Índia, que conduziam uma rentável produção de especiarias.²⁵ No entanto, a história missionária portuguesa regista um único facto memorável de execução do primeiro objectivo, antes de ser definitivamente abandonado: a morte do mártir jesuíta Gonçalo da Silveira, em 1561; enquanto que o segundo propósito acabou também por falhar a longo prazo, oscilando entre a aceitação e a resistência aos esforços da Igreja Romana em impor um modelo litúrgico ocidental, o que instaurou um longo debate sobre a relação do cristianismo com as suas variantes e, por extensão, com as outras práticas religiosas na Índia.²⁶ Tornava-se evidente que a distinção entre o religioso e o político era um dos assuntos principais a resolver pelos missionários e teólogos europeus antes de se poderem empreender com algum sucesso novas acções de proselitismo. Ao mesmo tempo, a instituição portuguesa do *padroado* sofria os primeiros ataques velados vindos do próprio centro da sua origem, de Roma e da cúria romana. Mas voltemos à «Goa Dourada», à «Roma do Oriente» e ao fulcro da actividade missionária no Oriente.

Goa: O Centro da Actividade Missionária na Ásia (1510-1540s)

Todas as expedições portuguesas no Oceano Índico eram acompanhadas por um ou mais capelães oficiais - membros de ordens religiosas ou padres seculares. Provindo as necessidades espirituais dos marinheiros e soldados, especialmente na iminência de morte num naufrágio ou numa batalha, foram também os primeiros a plantar cruzes e a abençoar os *padrões* na terra «virgem» descoberta. Assim fez também um frade dominicano em Goa depois da conquista

²⁵ Caraman, P., *The Lost Empire: The Story of the Jesuits in Ethiopia*, Londres, 1985; Milhou, A., «L'Afrique», in *Histoire du Christianisme*, Paris, 1992. Ver também Costa, J.P. Oliveira e, "Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530), *Studia*, Lisboa, no.52,1994.

²⁶ Mudenge, S.I.G., *A Political History of Munhumutapa, c. 1400-1902*, Harare, 1988, Visvanathan, S., *The Christians of Kerala*, Madrasta, 1993, Brown, L., *The Indian Christians of St. Thomas*, (1ª ed. 1956), Cambridge, 1982.

por Afonso de Albuquerque em 1510. O próximo passo para a implantação religiosa foi a fundação de igrejas e capelas, regra geral construídas literalmente sobre os destroços das mesquitas e templos hindus. Posteriormente, ergueram-se edifícios religiosos cada vez mais imponentes, ao que se seguiu o reconhecimento oficial do papado, sob a forma de benefícios eclesiásticos.

Deste modo, a igreja de S. Catarina em Goa - um edifício de barro e folhas de palmeira construído por Albuquerque logo a seguir a 1510 e substituído três anos mais tarde por um monumento de pedra - tornou-se, em 1534, a catedral da primeira diocese asiática, compreendendo um extenso território desde o Cabo da Boa Esperança à China. Antes da inauguração da diocese e celebração da primeira missa, em Março de 1534, pelo primeiro bispo de Goa, o franciscano Juan de Albuquerque, já pequenos grupos de correligionários seus e alguns padres diocesanos tinham começado o trabalho de conversão em Goa, Cochim Cananor, entre as comunidades dos pescadores párvos da Costa da Pescaria e em Meliapor, seguindo de perto as redes comerciais e políticas portuguesas - demasiado de perto, pensaram algumas das testemunhas coevas que, nas suas cartas a Lisboa, se queixavam do comportamento escandaloso dos jovens clérigos que obtinham os seus cargos eclesiásticos na Índia por ligações familiares, e mais pareciam comerciantes que padres.²⁷

O dilema do império ultramarino português de então, entre comércio livre (*grande soltura*) e o monopólio real, encontrava eco, ou um simples paralelismo, entre os teóricos religiosos. A crescente intromissão do papado na jurisdição do *padroado* real e vice-versa trouxe à discussão a questão do centro da autoridade eclesiástica. A um nível local, a corrida à «conquista espiritual» da Ásia inaugurou uma série de hostilidades e equívocos entre os poderes religiosos. Foi neste período que começaram os conflitos entre clero regular e diocesano. Um grupo de oito franciscanos chegado a Goa em 1517 gabava-se de ter convertido 800 hindus em pouco tempo, criticando os padres seculares de minarem

²⁷ Rego, A. de Silva, ed., *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, Índia*, Lisboa, 1947, vol.1, p.78, p. 343

constantemente os seus esforços de proselitismo.²⁸ Para além disso, apesar do projecto de construção de uma nova Goa cristã - uma espécie de sonho utópico que começou com a política matrimonial de Afonso de Albuquerque para que os colonizadores portugueses cristianizassem as suas esposas nativas - a acção missionária era mitigada por entraves práticos, tais como o facto de os mercadores hindus e muçulmanos trazerem importantes negócios à cidade e facilitarem os contactos comerciais e diplomáticos com o planalto do Decão. Contudo, a conversão nas *Ilhas* - as cinco primeiras ilhas da conquista de Goa - e nas posteriores aquisições de Bardez e Salsete depois de 1543, progrediu, sobretudo, entre as classes baixas de pobres agricultores, entusiasmados pelas missas solenes da celebração do baptismo, pelos presentes de roupas especiais para o efeito, e pelas expectativas de ascensão social. Os brâmanes e os ricos mercadores, segundo testemunhos contemporâneos, recusavam a conversão e chegavam mesmo a intimidar os novos cristãos.²⁹

Foram as instituições «de caridade», a maior parte delas implantadas depois da criação da diocese de Goa, que impuseram um controlo eclesiástico mais rigoroso às novas comunidades cristãs, incluindo as dos colonos portugueses com as suas esposas nativas, e escravos - todos baptizados, muitas vezes sob coacção. Construíram orfanatos e escolas em Goa e Cochim na segunda década do século XVI e designou-se um oficial, o *juiz de órfãos*, para supervisionar estas instituições.³⁰

A Santa Casa da Misericórdia era outra organização comum ao território metropolitano e ultramarino português. O exercício da caridade cristã - catorze obras pias materiais e espirituais - facilitava a integração comunitária, particularmente nos domínios mais afastados onde os laços familiares, regionais ou sociais eram, regra geral, muito ténues devido à instabilidade das actividades mercantis e militares. A *Misericórdia* funcionava como uma sociedade de ajuda-

²⁸ Rego, *Documentação*, vol.1, p. 351.

²⁹ D'Costa, A., *Christianization of the Goa Island*, Bombaim, 1965.

³⁰ Rego, *Documentação*, vol.1, p. 353, p. 419, Rego, A. de Silva, *História das Missões*, p. 186-88.

mútua, uma espécie de seguradora espiritual, e era favorecida pelas autoridades reais uma vez que impunha a disciplina e obediência civil, pelo menos quase sempre e quando sob a liderança «apropriada.» Dezasseis anos depois da fundação da primeira *Misericórdia* em Lisboa (1498), os membros - «irmãos» - goeses inauguraram a sua própria confraria, celebrando as três maiores festas religiosas do seu calendário: a Visitação, Quinta Feira da Ascensão e Dia de Todos os Santos.³¹

Depois de 1542, pela insistência do governador Martim Afonso de Sousa, a Santa Casa obteve a administração do hospital de Goa e, na segunda metade do século XVI, tinha a seu cargo três dos quatro grandes hospitais da cidade - o Hospital de Todos os Santos, o Hospital de Nossa Senhora da Piedade e o Hospital de São Lázaro - passando o Hospital Real para a direcção dos jesuítas em 1591.³²

A *Misericórdia*, sobretudo vocacionada para acções filantrópicas e funerárias, não estava directamente envolvida nas actividades missionárias, mas era, segundo as palavras dos jesuítas, um «bom exemplo» de uma verdadeira vida (e morte) cristã para os potenciais novos convertidos.³³ Foi apenas em 1541 que se estabeleceu a confraria da *Santa Fé* destinada aos cristãos não-europeus, com um seminário para a educação do clero indígena. O financiamento para esta empresa derivou da cobrança de impostos a não-cristãos e da apropriação dos rendimentos dos lugares de culto hindus, que estavam a ser massivamente destruídos em todas as ilhas de Goa.³⁴ Empenhada num proselitismo agressivo, a confraria da *Santa Fé* obrigava, na realidade, os não-cristãos a pagar pela sua

³¹ Rego, *História*, p. 238

³² Martins, J. F. Ferreira, *História de Misericórdia de Goa*, 3 vols. Nova Goa, 1910-1914. Ver também Sá, Isabel dos Guimarães, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*, Lisbon, CNCDP, 1997.

³³ Xavier, P. D., *Goa: A Social History*, Panaji, 1993. Ver também, Gracias, Fátima da Silva, *Santa Casa da Misericórdia de Goa*, Panjim, 2000.

³⁴ Wicki, J., S. J. (org.), *Documenta Indica* (em futuras remissões *DI*), Roma, 1948, vol. I, pp. 756-770 e p. 45.

própria conversão e coagia os mercadores muçulmanos e judeus da região a baptizarem os seus escravos.

Embora o *compromisso* (estatutos) da confraria confiasse a administração do seminário aos franciscanos, foram os jesuítas que tomaram a seu cargo essa empresa, no início da década de 1540, e que a tornaram famosa por toda a Ásia. Em 1546, a confraria da *Santa Fé* fundou também um hospital para os pobres. Tinha espaço apenas para vinte a trinta doentes internos, aumentando para sessenta em 1560, mas o mais importante era que abria as portas também aos não-cristãos.³⁵ Na segunda metade do século XVI, o hospital mudou-se para Margão e depois para Rachol. A exclusão gradual dos não-cristãos, particularmente dos mais pobres, da «Roma do Oriente» para as margens da *conquista* portuguesa em Goa, ao mesmo tempo em que, a crer nos relatos de viagens, «infiéis» e «gentios» ricos e influentes continuavam a ter um papel proeminente nas actividades comerciais da capital, diz bem das ambiguidades da política oficial portuguesa de cristianização. Assim, os «territórios missionários» marginais eram outorgados aos padres diocesanos e, na maioria dos casos, a ordens religiosas, investidos com poderes «mistos», religiosos e temporais.

Um desses cargos mistos, afecto às missões portuguesas no Oriente, com o título sugestivo de «*pai dos cristãos*» combinava persuasão e violência, protecção e vigilância dos novos cristãos indianos. Instituído em 1530, o seu principal objectivo era salvaguardar os interesses dos neófitos e dos novos convertidos (fornecendo-lhes conselhos legais no tocante aos privilégios e direitos que lhe eram concedidos pela administração real), resolver conflitos e aplicar penas. Era a princípio um cargo secular do Estado, mas acabou por ser apropriado pelo clero.³⁶

Goa: o Foco Missionário da Ásia (1542-1660s)

³⁵ Gracias, F. da S., *Health and Hygiene in Colonial Goa (1510-1961)*, Nova Déli, 1994.

³⁶ J. Wicki, (org.), *O Livro do «Pai dos Cristãos»*, Lisboa, 1969 e J. Wicki, *Missionskirche im Orient*, Immensee, 1976.

Demasiadas vezes se têm repetido que a chegada dos jesuítas provocou uma mudança radical no cenário religioso deste enclave cristão, introduzindo um coercivo e violento fanatismo (segundo os historiadores hostis) ou um zelo missionário sem precedentes (de acordo com os apologistas do catolicismo) nas relações com os não-cristãos, novos convertidos e com os Portugueses de descendência judaica. A responsabilidade por estes dois mitos opostos relativos à presença jesuíta na Ásia remonta, paradoxalmente, aos relatos coevos e fontes históricas dos próprios jesuítas. É evidente que não se previa os efeitos perversos desses testemunhos nem se pretendia que fossem usados contra a Companhia, mas era fatal que assim acontecesse.

Na verdade, a década de 1540 conheceu uma intensificação dos esforços missionários, embora fossem, na sua maioria, ramificações e desdobramentos de tendências anteriores. Por exemplo, responsabilizam-se os jesuítas pela destruição dos templos hindus, esquecendo-se que, quando Francisco Xavier chegou à Índia, já todos os templos «visíveis» nas ilhas de Goa tinham sido destruídos pela investida combinada das espadas seculares (do governador Estêvão da Gama) e religiosas (de Diogo de Borba, pregador da Catedral, entre outros). Também se costuma atribuir aos jesuítas a instituição da Inquisição - *Santo Ofício* - em Goa, em 1560, com base documental numa carta de Xavier ao rei D. João III com esse pedido específico.³⁷

O que nós defendemos é que os jesuítas limitaram-se a perpetuar a política vigente e a seguir as directivas dos governos metropolitano e local. Logo em 1539, um «cristão novo» (cristão de origem judaica) foi acusado de heresia e blasfémia e queimado em Goa. A crescente intolerância contra os habitantes de ascendência judaica, provocada em parte pelas circunstâncias locais (a concorrência dos mercadores judeus na costa de Malabar e em Ormuz) era também uma consequência directa da nova política joanina que começou a sofrer, em matéria religiosa, uma notável influência de Espanha a partir da segunda metade do século XVI. Durante o período de regência de D. Catarina e do

³⁷ *Epistolae S. Francisci Xaverii alliaque eius scripta*, orgs. Shurhammer, G., S. J., e Wicki, J., S. J., Roma, 1944-45, pp. 346-348.

Cardeal-Infante D. Henrique a partir de 1557, até à subida ao trono de D. Sebastião no final da década de 1560, a casa real portuguesa procurou mudar e apagar a sua imagem de «merceeiros» e começou a emular os ideais de aristocracia agrária, propostos pelos Habsburgos, sempre prontos a sacrificar os lucros comerciais pela glória de uma actuação intrépida ao serviço de causas nobres e pias - por mais distorcidas e tortuosas que se apresentassem.

Por outro lado, a acção missionária dos jesuítas na Ásia não deve ser entendida como uma simples extensão da influência eclesiástica espanhola, embora o debate acerca da «nacionalidade» dos membros individuais da Companhia tivesse começado com o «problema espanhol», em Portugal e Roma, e nas missões asiáticas. No entanto, a nova política pró-espanhola surtiu algum efeito no clima religioso de Goa, exaltando-se os rituais católicos numa ostensiva demonstração de fausto - fossem as cerimónias de baptismo colectivo ou os *autos-de-fé* - e privilegiando-se a extravagância pia sobre os lucros económicos. D. Constantino de Bragança, vice-rei de Goa entre 1558-61, quando alertado para a eventualidade de a conversão forçada diminuir o tesouro real, respondeu, segundo um autor jesuíta, que:

«mais queria pera omrra do mesmo Estado real e gloria de Sua Alteza a conversão do mais pobre canarim desta ilha, que o recheio das rendas dela e naos carregadas de pimenta, e que tudo avia d'aventurar pola salvação de huma alma.»³⁸

Assim, embora os missionários jesuítas não tivessem inventado a efervescência religiosa da segunda metade do século XVI em Goa, estetizaram a sua dimensão comunal ao definirem os termos da *mise en scène*.

Enquanto organização européia trans-nacional, a Companhia de Jesus furta-se as generalizações simplistas. Uma bula papal de 1540, a *Regimini militantis ecclesiae*, homologou-lhe o estatuto de ordem religiosa oficial e, no ano da morte do pai fundador Inácio de Loyola (em 1556), os seus membros - mais de mil, espalhados por todo o mundo - estavam envolvidos em todas as actividades

³⁸ *DI*, VI, p. 318

eclesiásticas e em muitas das seculares: missões estrangeiras, reforma das comunidades religiosas, administração de hospitais e orfanatos, educação, diplomacia, etc. Agindo de improviso nos primeiros anos, sem por vezes descortinarem muito bem a direcção do seu progresso, os jesuítas alcançaram o estatuto de precursores do novo «espírito metódico».³⁹ A organização interna da ordem, visando em grande parte a centralização e o controlo de arquivos e informação, sugere a vários autores uma comparação com a das «novas monarquias» consolidadas pelos soberanos de Espanha e de Inglaterra no século XVI.⁴⁰

Contudo, o maior objectivo dos jesuítas continuou a ser a cristianização do alargado universo social, político e geográfico, agindo como verdadeiros *Doppelgängers* (sósias) - designadamente, na Ásia - do outro grupo social proeminente no século XVI: os mercadores. Eram, pois, empresários espirituais que concentravam os seus esforços na penetração em novos mercados e, regra geral, quanto mais distantes do centro, mais abertura tinham para com as estruturas, modos, credos e formas de sociabilidade dos povos com que entravam em contacto. Pelo contrário, mais próximos do centro - que era Goa, no campo missionário da Ásia - os jesuítas tendiam a monopolizar todas as actividades respeitantes às obras eclesiásticas e «espirituais», usurpando as prerrogativas, reais e imaginárias, de outros actores coloniais e missionários.

Efectivamente, a chegada dos primeiros missionários jesuítas em 1542, liderados por Francisco Xavier (frequentemente denominado de «Apóstolo das Índias»), e do contingente dominicano em 1547, inaugurou uma longa rivalidade entre as ordens religiosas, que se veio a aguçar com a presença dos franciscanos, agostinhos e, mais tarde, noutras regiões, dos capuchinhos e outros religiosos. Em 1555, pediu-se a intervenção de uma autoridade secular que subdividisse o campo da actividade missionária em Goa. O vice-rei D. Pedro Mascarenhas

³⁹ Delumeau, J., *Christianisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971.

⁴⁰ Para um aspecto original desse assunto ver Gruzinski, Serge, "Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres "connected histories", *Annales*, 56e année-No. 1, jan.-fév., 2001, pp.85-117

(1554-5), atendendo às configurações eclesiásticas e territoriais existentes, destinou Bardez, a norte, aos franciscanos, a parte norte da ilha de Goa (Tisvadi) aos dominicanos, e os jesuítas ficaram a cargo da parte sul, da península de Salsete, e das ilhas de Chorão e Divar.⁴¹

Um provincial jesuíta, António de Quadros, afirmou vitoriosamente que, de 1557 a 1563, toda a população das Ilhas de Goa (ca. de 70 000 habitantes) se convertera ao cristianismo, pela acção principal dos membros da Companhia.⁴² Os territórios adjacentes a norte e a sul das Ilhas, as penínsulas de Bardez e de Salsete, tiveram de esperar mais meio século para se cristianizarem.⁴³ Os métodos de conversão das várias ordens missionárias eram os mesmos: uma combinação de incentivos (baptismos solenes, aquisição de propriedades e títulos) e ameaças com o uso de violência simbólica e «real» (expulsão da terra, proibição de usar e exibir marcas de prestígio locais, tais como o *palanquin*, a recolha de órfãos nos colégios jesuítas e franciscanos, especialmente depois de 1567).⁴⁴ Uma determinação de 1559 foi ao ponto de obrigar os brâmanes não-convertidos a usar um sinal distintivo nas roupas e a assistir a palestras vespertinas onde se contestavam os dogmas da sua religião.⁴⁵

Os cinco conselhos provinciais de Goa (1567, 1575, 1585, 1592 e 1606) foram unânimes na denúncia do uso de violência na conversão. Porém, a recusa de favores a não-cristãos e a discriminação jurídica contra eles, bem como a força física usada contra aqueles que combatiam activamente a obra missionária, não eram acções tidas como contrárias ao princípio da conversão voluntária e pacífica. De qualquer modo, os jesuítas, em particular, privilegiavam, pelo menos em teoria, a «conversão interior», isto é, o exercício «do livre arbítrio influenciado

⁴¹ *DI*, III, p. 350; Rego, *Documentação*, vol. VI, p.48; Meersman, A., *The Ancien Franciscan Provinces in India 1500-1835*, 1971, p. 94.

⁴² *DI*, V, p.741-2.

⁴³ Trindade, Paulo da O. F. M., *Conquista Espiritual do Oriente*, (3 vols.), Lisboa 1962-67, vol. 1, pp. 291-307.

⁴⁴ Thekkedath, J., *History of Christianity in India; From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century, (1542-1700)*, Bangalore, 1982, p. 352.

⁴⁵ Schrimpt, R., «Le diable et le goupillon», in *Goa 1510-1685; L'Inde portugaise, apostolique et commerciale*, Paris, 1996, p.121.

directamente pela divina graça», estimulado, claro está, pelo enorme aparato persuasivo dos jesuítas.

As Festas Religiosas e as Procissões: Estetização da Propaganda Religiosa

As festas religiosas e as procissões em Goa e em toda a Ásia portuguesa eram actos sociais com uma grande exaltação simbólica e ideológica que visava fortalecer a solidariedade comunitária e, ao mesmo tempo, abrir um novo espaço «de reflexão», encorajando a integração de novos actores sociais. Era geralmente depois de tais manifestações de fausto que os indivíduos ou grupos, cristãos ou não-cristãos, acorriam às instituições religiosas da localidade, pedindo instrução espiritual, confissão ou baptismo.

Um historiador jesuíta descreveu nos seguintes termos a cerimónia de baptismo colectivo realizada pelos seus correligionários no dia 29 de Julho de 1557, por ocasião da festa de São Pedro e São Paulo.⁴⁶

Sairão pois os novos catechumenos de suas casas bem vestidos com palmas nas mãos em sinal de victória, e vellas acesas pera significarem a graça baptismal, acompanhados de muitos cidadãos que os padrinhavão e tomavão por afilhados pera depois os favorecerem, concorrendo infinita gente a este novo espectáculo, no qual os tambores, charamelas e atabales se desfazião com alegria. Em apontando defronte de Sam Paulo, sahio huma processão a recebê-los, indo os collegiaes de Santa Fee vestidos de branco com sua cruz alevantada, com o Benedictus em canto d'órgão. Após elles se seguirão os Padres e Irmãos do collegio em fileiras, e no couce da procissão o Governador [Francisco Barreto, 1555-58] com o Reverendissimo Patriarcha de Ethiopia e com toda a corte, e receberão com muita alegria os catechumenos levando-os diante de sy. No mesmo tempo se repicavão os sinos e a igreja estava ricamente armada e os altares apparamentados com ornamentos de brocado.⁴⁷

Todos os habitantes se associavam a estes eventos. Os não-cristãos eram forçados a participar, nem que fosse apenas como espectadores, visto que a

⁴⁶ *DI*, III, p. 721

⁴⁷ Gonzalves, *História*, vol. 2, p.328

maioria das procissões durava um dia inteiro, visitando todas as ruas, com instrumentos musicais e entusiasmo generalizado por toda a parte. A cerimónia era encerrada com a oferta de um sumptuoso banquete a todos os participantes, no colégio jesuíta. Segundo Sebastião Gonçalves, ao ver tudo isto e ao saberem dos privilégios concedidos aos novos convertidos, «vierão muitos gentios pedir que os baptizessem» e marcou-se uma nova cerimónia para o «dia da Assumpção da Virgen Nossa Senhora» do mesmo ano.⁴⁸

As cerimónias solenes do baptismo de adultos multiplicaram-se pelas ilhas goesas até que, em 1560, chegou de Lisboa o primeiro arcebispo de Goa, Gaspar de Leão Pereira. Durante três anos, recusou-se a permitir os sumptuosos espectáculos organizados principalmente por jesuítas.⁴⁹ É possível que o tenha feito para agradar a outras ordens religiosas e padres diocesanos cuja obra missionária era menos visível porque não sabiam, ou não tinham meios para montar cerimónias faustosas, e quando o faziam era nas suas paróquias longe da arena social da capital de Goa, "a chave da toda a Índia".⁵⁰ Os jesuítas, por outro lado, privilegiavam sempre a cidade de Goa como cenário para demonstrações religiosas. A proibição do arcebispo, que nunca foi cumprida à letra, acabou por ser desautorizada três anos depois tanto pelo papa Pio IV como pelo rei D. Sebastião, e os jesuítas continuaram a celebrar com grande pompa os baptismos de umas 2500 almas por ano, até 1570 quando o número de baptismos adultos diminuiu drasticamente devido às hostilidades entre os Portugueses e o sultanato de Bijapur.⁵¹ Após 1575, os grandiosos baptismos de adultos passaram de moda, visto que por essa altura já quase todas as comunidades aldeãs das ilhas goesas

⁴⁸ Gonçalves, *História*, vol. 2, p. 328

⁴⁹ *DI*, vol. 4, p. 20*

⁵⁰ Santos, C. Madeira, *Goa é a chave da toda a Índia"; Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*, Lisboa, 1999.

⁵¹ *DI*, vol.6, pp.367, 619, vol. 7, pp. 66, 403, 668, vol. 8, pp. 91, 337.

eram cristãs, embora os jesuítas ainda registassem 500 conversões por ano até ao fim do século, e um número ainda maior nas primeiras décadas do século XVII.⁵²

O calendário religioso goês não foi muito afectado, nas suas manifestações ostensivas, pelo declínio do baptismo solene, visto que numerosas festividades mantinham a população entretida, divertida, edificada e, em certos casos, aterrorizada. As várias procissões e actos de devoção pública da Semana Santa apresentavam provavelmente os mais assombrosos espectáculos, com os penitentes autoflagelando-se e demonstrando, ao vivo, outras mortificações, embora o Corpo de Deus e outros Dias Santos fossem igualmente sumptuosos nos cenários e na expressão dramática.⁵³ Para um viajante italiano, Pietro della Valle, a procissão do Corpo de Deus de Abril de 1624 não conduzia com a imagem de «Roma Oriental» atribuída à cidade de Goa, visto que

«a procissão incluía [...] muitas representações de mistérios com pessoas mascaradas, animais fictícios, danças e disfarces; coisas que nos nossos países se usam mais nas aldeias do que nas grandes cidades.»⁵⁴

E contudo, um ano depois, os nove dias da celebração da canonização de Francisco Xavier (10 a 19 de Fevereiro de 1624) são descritos, por della Valle, como a mais solene festividade, com «boa» música, danças «galantes» e «construções várias de coches, barcos, galés, alegorias, céus, infernos, montanhas e nuvens» e até este altivo aristocrata romano participou na procissão dos «notáveis» da cidade, envergando um traje especial para a ocasião.⁵⁵ Se as encenações religiosas visavam impressionar os não-cristãos, conforme reiterado

⁵² *DI*, vol. 10, p. 466, vol. 11, p. 274, vol. 12, pp. 102, 417, 609, 899, vol. 13, p. 711 e Fernão Guerreiro, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões nos anos de 1600 a 1609*, 2ª ed., Coimbra, 1930, vol.1, p. 4.

⁵³ Rego, *História das Missões*, vol. 1, p.495-96.

⁵⁴ *The Travels of Pietro della Valle in India*, Hakluyt Society, Londres, 1892, reimpressão, Madrastra, 1991, vol. 1, p. 167.

⁵⁵ *The Travels of Pietro della Valle*, vol. 2, pp. 410-413. Ver também Rubies, Joan-Pau, *Travel and Ethnology in the Renaissance; South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, 2000.

nas cartas dos jesuítas, este objectivo não foi muito bem sucedido na cidade de Goa porque em 1600 continuava francamente não-cristã, com apenas 20 000 católicos, um terço de uma população de cerca de 75 000 habitantes.⁵⁶

Indigenação do Cristianismo e a Inquisição

A resistência à conversão, por um lado, e o número crescente de cristãos, por outro, colocava um novo problema: seriam estas conversões sinceras ou apenas um escudo para práticas secretas de «paganismo»? A hierarquia eclesiástica, que há muito ensombrava as famílias de *crístãos-novos* estabelecidas em Cochim e Goa, manteve constante suspeita sobre os convertidos hindus, definindo-os como cristãos de segunda classe e, inclusive, recusando-se frequentemente a ordenar os *mestiços* (filhos de pais portugueses).⁵⁷ Para mais, o terceiro conselho provincial de Goa (em 1585) decretou que os conversos adultos só poderiam ser ordenados quinze anos após o baptismo e depois de completarem pelo menos trinta anos de idade. O quinto conselho provincial (1606) acrescentou um critério de «casta» a estas restrições bastante selectivas: só os brâmanes e *prabhus* e outras castas «nobres» podiam ser admitidas ao sacerdócio.⁵⁸

Era raro o padre diocesano indígena empregado nas várias paróquias goesas adquirirem benefícios eclesiásticos, estando estes reservados aos portugueses.⁵⁹ No entanto, tais «empregos paroquiais» eram muito cobiçados e,

⁵⁶ Sousa, T. R. de, *The Medieval Goa; A Socio-Economic History*, Nova Déli, 1979, p. 115.

⁵⁷ Tavim, J. A. R. da Silva, «From Setúbal to the Sublime Porte: The Wandering of Jácome de Olivares, New Christian and Merchant of Cochin (1540-1571) in *Santa Barbara Portuguese Studies*, vol. 2, 1995.

⁵⁸ Rivara, J. H. da Cunha, *Arquivo Portuguez Oriental* (6 fascículos em 10 partes), fascículo 4, Nova Déli-Madrasta, reimpressão, 1992.

⁵⁹ Melo, C. M. de S. J., *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India*, Lisboa, 1955. J. Wicki, «Der einheimische Klerus in Indien», in . Beckmann, org., *Der*

no século XVII, os padres diocesanos indianos ressentiam-se da presença das ordens religiosas que detinham ainda perto de dois terços das paróquias.⁶⁰

As ordens religiosas eram, regra geral, mais receptivas aos seus novos convertidos, mas poucos hindus ou *mestiços* podiam entrar em qualquer ordem religiosa antes da segunda metade do século XVIII, com raras exceções no caso da Companhia de Jesus, e mesmo que fossem acolhidos permaneciam sempre numa posição subordinada e num grau mais baixo.⁶¹ Igual tratamento recebiam os Portugueses de ascendência judaica. Depois de 1622, a recentemente instituída *Congregação Sagrada para a Propagação da Fé* (geralmente abreviada para *Propaganda Fide*) em Roma, procurou insistentemente combater o *padroado* português, que considerava incompetente, encorajando a formação de um clero local e chegando mesmo a conferir mais benefícios eclesiásticos aos padres goeses.⁶² O caso de Mateus de Castro, um brâmane goês, é geralmente citado como um exemplo, embora o seu bispado tivesse sofrido uma constante oposição da hierarquia eclesiástica goesa.⁶³

Só nas últimas décadas do século XVII é que os padres goeses, encabeçados por Joseph Vaz, se reuniram e fundaram a sua própria congregação, *Oratório da Santa Cruz dos Milagres*, que acabou por ser aprovada em 1686 pelo papa e pelo rei de Portugal com as mesmas regras do Oratório de São Felipe de Neri - e tudo isto apesar da oposição do

einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Schöneck-Beckenried, 1950, pp., 17-72.

⁶⁰ Thekkedath, *History of Christianity in India*, p. 402.

⁶¹ Boxer, *The Church Militant*, p. 12-14, Wicki, J., S. J., «Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit (ca. 1532-1596)», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 6, 1950.

⁶² Ver artigos in Metzler, J., OMI, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 Years in the Service of the Missions*, Vol. I/1 (1522-1700), Roma, Freiburg, Wien, 1972.

⁶³ Ghesquière, T., *Mathieu de Castro, premier vicaire apostolique aux Indes*, Louvain, 1937.

arcebispo goês.⁶⁴ Um ano depois os oratorianos goeses fundaram a própria missão católica em Sri Lanka.⁶⁵

Dos quinze arcebispos de Goa desde 1560 até ao fim do século XVII, nem todos estiveram liminarmente contra o clero indígena.⁶⁶ Um famoso arcebispo agostinho, D. Aleixo de Menezes (1596-1609) nomeou padres indianos em várias paróquias de Goa, e na costa de Canará e Baçaim. O mesmo prelado designou como vigário geral para a Etiópia frei Melchior da Silva, que era também goês⁶⁷, e, durante o Sínodo de Udayamperur (Diamper) presidiu às ordenações «em massa» dos cristãos de São Tomé, o que diz bem da sua política de «indigenação» dos cargos eclesiásticos, estimulada pelas histórias do sucesso dos jesuítas junto da população japonesa. Notemos ainda que o arcebispo agostinho viu com bons olhos as experiências «adaptacionistas» de Roberto Nobili na Missão de Madurai (a partir de 1606), as quais acabaram por provocar um grande conflito no seio da hierarquia eclesiástica na Índia.⁶⁸

Não havia, no entanto, uma política consistente relativa ao recrutamento de clero indígena, e o prelado que substituiu Menezes, Cristóvão de Sá e Lisboa (1610-22), da ordem jeronimita, jurou sobre o missal que jamais iria ordenar um

⁶⁴ Albuquerque, V.A.C.B. de, «Congregação do Oratório de S. Felipe Nery em Goa», *O Oriente Portuguez*, vol. II, 1905, p. 310. Perera, S.G., S.J., *Life of the Venerable Father Joseph Vaz Colombo* (1ª ed., 1943), 1953; Nunes, M. da Costa, *Documentação para a História da Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres do Clero Natural de Goa*, Lisboa, 1966; Costa, FR. C. J., *Life and Achievements of Blessed Joseph Vaz*, Goa, 1996

⁶⁵ Flores, Jorge Manuel, *"Hum Curto Historia de Ceylan": Quinhentos Anos de Relações entre Portugal e o Sri Lanka*, Lisboa, 2001.

⁶⁶ Farinha, P.º António Lourenço, *A Expansão da Fé no Oriente (Subsídios para a História Colonial)*, Agencia Geral das Colónias (Lisboa), 1943, pp. 192-3.

⁶⁷ Vaz, Can. F. X., «Primeiros Clerigos Indios», *O Oriente Portuguez*, VI (1909), pp. 210-11

⁶⁸ Francisco Ros, S.J. (Arcebispo de Cranganor) a Aquaviva, 19 de Novembro de 1613, *Archivum Romanum Societatis Iesu* (em futuras remissões ARSI), Goa 51, ff. 165-197.

único padre indígena e denunciou veementemente o método de Roberto Nobili. O que este arcebispo denunciava tacitamente eram também os constantes esforços do papa para limitar o *padroado* português, encorajando as missões no seio dos reinos «gentios» e «infiéis», fora do controlo directo do *Estado da Índia*. A embrulhada jurídica que resultou deste conflito persistiu durante todo o século XVII e XVIII, até o Marquês de Pombal ter pugnado pela igualdade oficial do clero goês em relação aos seus homólogos europeus.⁶⁹ Outro alvo das reformas de Pombal foi a Inquisição que eliminou radicalmente (1774), embora esta tivesse sido ressuscitada por um breve período, desde a sua queda do poder até 1820.

A Inquisição portuguesa, instituída *de facto* em 1547, chegou atrasada comparativamente ao modelo espanhol (1478). É possível que o período crucial de calma durante cerca de um século tenha beneficiado a prosperidade económica do império ultramarino português, que arrecadava as contribuições financeiras e comerciais das redes estabelecidas pelos mercadores cristãos-novos. Apesar de tudo, a Inquisição foi, na sua origem, um projecto do rei D. João III, motivado mais por razões políticas do que religiosas, com o principal objectivo de retirar poder aos cristãos-novos contra o parecer dos dados económicos que aferiam a sua importância para a produção de riqueza e prosperidade do estado e da nação. Ainda que alguns altos oficiais portugueses, incluindo o próprio rei, tivessem consciência da importância económica dos cristãos-novos, os imperativos sociais e culturais/religiosos pesavam mais que quaisquer concessões pragmáticas.⁷⁰

Geralmente associado à segunda fase ou «fase espanhola» do reinado de D. João III, o Santo Ofício só chegou a Goa em 1560, durante a regência da rainha D. Catarina e, mau grado as vagas de contestação dos governos seculares e

⁶⁹ Boxer, C. R., *The Portuguese Seaborne Empire, 1425-1825*, Londres e Nova Iorque, 1969, pp.265-75; Barbuda, C. L. M., de, ed. *Instrucções 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.

⁷⁰ Kamen, H., *The Spanish Inquisition*, Londres, 1965, pp.214-218. Ver também Cunha, A. Cannas da, *A Inquisição no Estado da Índia; Origens (1539-1560)*, Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1995.

até de clérigos e arcebispos, prosperou durante quase dois séculos e meio. Concebida como uma arma da centralização real - o Cardeal D. Henrique, irmão de D. João III, foi Inquisidor-mor durante quarenta anos (1539-80) - contra os interesses privados de quase todo o reino, a implementação da Inquisição em Goa, cuja jurisdição não raro se sobrepunha à das autoridades seculares, provocou disputas intermináveis. A instituição acabou por se tornar num estado dentro do estado, sendo que o processo deliberativo do Conselho Geral e das quatro cortes inquisitoriais de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa, implicava uma intrincada burocracia e rede de clientes - *familiares*, recrutados de todos os grupos sociais, empenhados principalmente nos trabalhos preliminares de informação, denúncia e espionagem.⁷¹

À lista dos «crimes» vulgarmente atribuída aos «cripto-judeus» e protestantes - heresia, blasfémia, sodomia, homossexualidade, apostasia, etc. - julgados à *mesa* da *Santa Casa* (segundo a designação da época), os inquisidores goeses acrescentaram muitas outras interdições, publicadas no *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reynos de Portugal* (1640), a fim de incluir as práticas não-cristãs, hindus e muçulmanas, desde a escolha e preparação dos alimentos - como «cozer o arroz sem sal» - e código do vestuário à bem mais grave organização das celebrações do calendário religioso e cerimónias do ciclo da vida.⁷² Do mesmo modo, embora tecnicamente só os cristãos estivessem sob a jurisdição do Santo Ofício, esta estendia-se, na prática, aos muçulmanos e aos hindus, sob o pretexto de obstruírem a conversão.

Apesar de a Inquisição ter um calendário muito preenchido (financiado pelo governo local) com a instauração de processos - de 1562 a 1774 registaram-se 16 202 casos -, os julgamentos e a organização de assombrosos *autos-de-fé*, apenas cerca de 200 pessoas foram, em verdade, "relaxados" e levados às "chamas santas". Mais significativo foi o confisco de propriedade e riquezas das famílias

⁷¹ Bethencourt, Francisco, *L'Inquisition à l'époque moderne; Espagne, Portugal, Italie, XVIe-XIXe siècle*, Paris, 1995

⁷² Priolkar, A. K., *The Goa Inquisition*, Bombaim, 1961, pp. 87-113; Baião, A., *A Inquisição de Goa, tentativa de história da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção*, Lisboa e Coimbra, 1930-1945, 2 vols.

cristãs-novas na Índia, a fim de alimentar o aparelho inquisitorial.⁷³ Todos os estrangeiros que visitaram a Índia no século XVII - caso de Pyrard de Laval, Charles Dellon, entre outros - denunciaram a usurpação económica do Santo Ofício e o seu comportamento arbitrário e autoritário em geral.⁷⁴ Conhecendo o auge da sua actividade no século XVII, a Inquisição em Goa passou a ser, cada vez mais, um alvo preferencial dos poderes europeus que rivalizavam com Portugal no Oceano Índico, apontando a instituição como uma evidência do espírito retrógrado e intransigência religiosa dos Portugueses.

As Fronteiras Missionárias para lá de Goa

Desde meados do século XVI, as feitorias portuguesas dispersas pelas costas ocidental e oriental da Índia, sudeste asiático e, mais tarde, Japão e China, procuraram organizar a sua própria vida religiosa à imagem da efervescência católica de Goa, sendo que a maioria destes estabelecimentos alcançou um sucesso limitado e curto devido às condições económicas, políticas e sociais, enquanto que outros sobreviveram durante muito tempo na era moderna. Por volta da altura em que Goa foi elevada a arcebispado (1558), criaram-se duas dioceses - Cochim e Malaca - seguidas de Macau (1576), Funai no Japão (1588), Angamale na costa do Malabar (1594; tornou-se arcebispado em 1608) e São Tomé de Meliapor (1600).⁷⁵ Para além de ser responsável pelos padres diocesanos, sob a jurisdição dos bispos, o *padroado* português devia também assegurar a manutenção dos missionários das diferentes ordens monásticas. Franciscanos, dominicanos, jesuítas e agostinhos estabeleceram as suas missões,

⁷³ Amiel, C., «Les archives de l’Inquisition portugaise. Regards et réflexions», in *Arquivos do Centro cultural português*, XIV, 1979, pp. 421-443.

⁷⁴ Dellon, C., *The History of the Inquisition as it is exercised at Goa*, Londres, 1688; Pyrard de Laval, F., *Voyages aux Indes orientales*, Paris, 1615.

⁷⁵ Oliveira e Costa, J. P., «Em torno da criação do Bispado do Japão», in A. T. de Matos e L. F. F. R. Thomaz, *As relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente*, Macau e Lisboa, 1993.

colégios, mosteiros e outras instituições antes do fim do século XVI. Uma segunda vaga de ordens missionárias - carmelitas, capuchinhos, oratorianos de Itália e teatinos chegaram no século XVII, financiados directamente pela e dependentes da *Propaganda Fide*. Embora, teoricamente, tivessem sido enviados para «ajudar» o *padroado* português e devessem ocupar-se dos territórios que os agentes missionários ainda não tinham explorado, os recém-chegados eram, regra geral, tidos como intrusos e tratados como tal. O território de missão católica fora de Goa continuou eternamente instável, segmentário e em permanente conflito com outros actores e instituições religiosas indígenas e/ou estrangeiras.

A «Reforma» Portuguesa e a Divisão dos Cristãos Sírios de Kerala

Cabral e os seus sucessores, empenhados na construção do império da pimenta asiática, consideraram providencial a «descoberta» dos cristãos de São Tomé (ou siro-malabar) na costa do Malabar. A posição privilegiada deste grupo cristão no tecido social e político da Kerala seiscentista (contando entre 80 000 e 200 000 cristãos durante o século XVI) graças ao controlo corporativo de empresas comerciais, a uma tradição de heroísmo marcial e a um estilo de vida «nobre» e «íntegro», abriu aos portugueses as portas das oportunidades comerciais na região. Por seu turno, os cristãos de São Tomé aceitaram o *padroado* português na esperança de engrandecerem ainda mais o seu prestígio económico e simbólico.

O cariz centralizador das intenções políticas e coloniais do *Estado da Índia* acabou por colidir, num curto espaço de tempo, com as relações de poder segmentárias existentes em Kerala, e que até então haviam garantido aos cristãos de São Tomé um elevado grau de autonomia. Os portugueses procuraram, através do *padroado* religioso, controlar esta comunidade indiana que declarava como seu fundador um dos discípulos de Cristo, São Tomé, e mantinha uma ligação eclesiástica com as igrejas independentes da Ásia Oriental pelo menos desde o século IV. A hierarquia eclesiástica portuguesa viria a classificar de ilegítimos

estes velhos laços religiosos, uma vez que a doutrina dos patriarcas sírios derivava das doutrinas nestorianas, consideradas «heréticas». Para mais, de acordo com os estatutos do *padroado*, a nomeação de bispos era prerrogativa do rei português e do papa, pelo que todos os ministros eclesiásticos «estrangeiros» enviados pelos Patriarcas da Ásia Oriental eram visto como potenciais transgressores; se bem que, uma vez que o *Estado da Índia* não «conquistara» a costa do Malabar e por isso nunca pudera reclamar soberania sobre o território, a obediência eclesiástica da hierarquia cristã local seria sempre controversa.⁷⁶

Durante a primeira metade do século XVI, as relações dos portugueses com os cristãos de São Tomé - liderados pelo bispo sírio Mar Jacob que chegou a Cranganor em Kerala, no ano de 1504, e aí permaneceu até à sua morte cerca de 1554 - foram, aparentemente, muito harmoniosas. Encontram-se duas razões principais para esta calma inicial, sendo a primeira a falta de missionários europeus. Os poucos franciscanos e dominicanos que realmente se empenharam no trabalho espiritual apontaram desde logo a estranheza dos costumes religiosos e sociais e os «erros» na liturgia e doutrina cristã, mas não conseguiram acordar entre si um modo consensual de os corrigir. A segunda razão prendia-se com o facto de os escrupulosos da «linha dura», como o franciscano Álvaro Penteado, verem o seu espaço de manobra temporariamente reduzido em favor dos religiosos «mais brandos», caso do dominicano João Caro que incentivou o bispo sírio Mar Abraham a manter um certo grau de autonomia religiosa.⁷⁷ No entanto, esta seria a primeira de semelhantes relações «triangulares» equacionadas segundo alianças instáveis entre os vários actores indianos e europeus.⁷⁸

Porém, os objectivos que prevaleceram nas relações religiosas e políticas dos portugueses com os cristãos de São Tomé tendiam a englobá-los

⁷⁶ Padipara, P. J., CMI, *The Hierachy of the Syro-Malabar Church*, Alleppey, 1976; Pothian, S.G., *The Syrian Christians of Kerala*, Londres, 1963.

⁷⁷ Mundadan, M. C.M.I., *History of Christianity in India; From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*, Bangalore, 1989, p. 298.

⁷⁸ Schurhammer, G., S. J., *The Malabar Church and Rome during the Early Portuguese Period and Before*, Trichinopoly, 1934.

efectivamente no padroado *real*, a expurgar as contaminações «heréticas» presentes na liturgia síria, a «europeizar» os seus costumes sociais e cerimónias religiosas e a desacreditar a autoridade dos bispos da Ásia Oriental.

Apesar dos esforços consideráveis dos religiosos europeus - implantação de colégios para instrução do clero (em Cranganor na década de 1540; em Vaipicota na década de 1580), doações às igrejas novas e velhas (cerca de sessenta em 1578), remuneração financeira dos vigários paróquias indígenas, etc. - com o fim de «latinizar» os cristãos sírios e uni-los à Igreja Romana, estes continuaram a privilegiar os seus próprios e mais antigos elos sociais e religiosos. Os portugueses nunca conseguiram dominar ou substituir os reis locais, o papa estava muito longe e os seus representantes (dominicanos, franciscanos, jesuítas, etc.) alimentavam disputas intermináveis entre si; para além disso, a elite eclesiástica tradicional dos cristãos de São Tomé (padres de linhagens hereditárias, arcebispos tradicionais, preceptores espirituais/marciais e bispos da Ásia Ocidental) supeitavam, com razão, que os intrusos europeus conspiravam para os privar dos seus privilégios de longa data.

Ao longo da segunda metade do século XVI, os jesuítas conseguiram dominar o terreno missionário do Malabar e da Costa da Pescaria e alguns deles «especializaram-se» em regiões particulares. Assim, o jesuíta Francisco Ros, que foi o primeiro arcebispo do estabelecimento de Angamale (1608), alcançou um impressionante domínio linguístico do malayalam e do siríaco.⁷⁹

A pressão eclesiástica dos europeus sobre os cristãos de São Tomé aumentou desde a década de 1550, e vários conselhos provinciais em Goa, especialmente o terceiro ocorrido em 1585, promulgaram decretos doutrinários bastante restritivos. Face à coacção externa, a comunidade dos cristãos de São Tomé começou a cindir-se em facções *pro* ou *contra* a «latinização». Uma outra contingência histórica - a divisão no seio da Igreja Caldaica (1551), em que um Patriarca reconheceu a união a Roma e outro a recusou - conduziu à fragmentação desta comunidade cuja liderança religiosa era tradicionalmente instável.⁸⁰ O

⁷⁹ Hausherr, I., (ed.), *De Erroribus Netorianorum qui in hac India Orientali versantur*, auctore P. Francisco Roz, S.J., Roma, 1929.

⁸⁰ Thekkedath, J., *History of Christianity in India; From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century*, Bangalore, 1982, p. 37.

bispo nestoriano Mar Abraham acabou por vencer em Kerala, recorrendo a várias estratégias para permanecer no poder até à sua morte em 1597, apesar da oposição jesuíta.⁸¹

Esta situação francamente conflituosa conheceu, pelo menos temporariamente, uma repentina resolução, graças à atitude radical de um zeloso arcebispo, o agostinho D. Aleixo de Menezes. Imbuído de um idealismo religioso comparável ao de Francisco Xavier meio século antes entre os cristãos párvos da Costa da Pescaria, este nobre prelado português tomou de assalto o território sagrado dos cristãos sírios e impôs, no sínodo de Udayamperur (Diamper), em 1599, uma total latinização da liturgia e costumes. Combinando ameaças políticas com carisma pessoal e pura retórica, conseguiu vergar até o arcebispo, o mais acérrimo contestatário da intromissão eclesiástica europeia.⁸² O período de união teve uma duração tão curta quanto a da estada do arcebispo na região. A liderança religiosa continuou a ser instável e problemática, sob a tutela missionária dos bispos jesuítas, de Ros a Francisco Garcia, com a agravante de outras ordens religiosas combaterem este e mais monopólios jesuítas, instigando as facções contrárias dos cristãos de São Tomé. Para complicar ainda mais a situação, a *Propaganda Fide* - com a mal dissimulada intenção de substituir o *padroado* português - começou a enviar carmelitas italianos para assumirem funções de vigários apostólicos entre os cristãos sírios. De tudo isto resultou, em 1653, um cisma no seio da comunidade cristã. Dois terços dos cristãos voltaram à Igreja Romana em 1662, sobretudo graças à acção dos carmelitas, enquanto que a outra facção «rebelde» elegeu e consagrou o seu próprio bispo Mar Thoma I.⁸³

Cristãos Párvos; Um Caso de Conversão «Comunal»

⁸¹ Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*, p. 26.

⁸² Gouvea, A. de, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes [...]*, Coimbra, 1606; Gouvea, A. de, *Synodo Diocesano da Igreja e bispado de Angamale dos antigos cristãos de Sam Thome [...]*, Coimbra, 1606 (publicado juntamente com *Jornada em um volume*)

⁸³ Brown, L., *The Indian Christians of St. Thomas*, pp. 92-109.

Excepção feita aos cristãos de São Tomé, todos os outros «novos» cristãos do sul da Índia pertenciam a grupos de um estrato social tradicionalmente baixo, geralmente empregados em actividades «impuras», como o trabalho manual ou a pesca. Houve, evidentemente, brâmanes de castas superiores e alguns membros de linhagens Nayar que, por razões extraordinárias, aceitaram a tutela religiosa europeia, mas foram sempre uma minoria neste período.

A história «romântica» da evangelização dos páravas era uma das narrativas de conversão preferidas pelos jesuítas por ser parte essencial da biografia de São Francisco Xavier, o primeiro missionário jesuíta na Ásia. No início do século XVII, na sua História das missões jesuítas na Índia, Sebastião Gonçalves referia Francisco Xavier como um *negoceador das almas* que vinha em busca de

«pedras preciosas, que sam as almas dos infieis, pera que applicando-lhes, mediante o santo bautismo [...] ficam mais preciosas que os carbúnculos, diamães safiras, esmeraldas e pérolas no profundo mar criadas.»⁸⁴

O aspecto comercial do proselitismo jesuíta encontra-se patente neste texto pela equação figurativa de «almas infieis» e «pedras preciosas». Há, sem dúvida, alguma verdade nesta afirmação visto que os páravas podem *de facto* ser comparados a pérolas, num sentido metonímico. Eram uns dos grupos de pesca costeira de pérolas no Golfo de Mannar, ou segundo a denominação evocativa dos Portugueses, *Costa da Pescaria*. Esta actividade particular foi a mais-valia comercial que atraiu o padroado e protecção dos Portugueses.

A conversão dos páravas ao catolicismo e a sua posterior fidelidade à nova religião deveu-se, pelo menos numa fase inicial do século XVI, a uma conjunção de factores políticos, económicos e culturais tendentes a debilitar as actividades económicas corporativas dos cristãos da Costa da Pescaria.

⁸⁴ Gonçalves, *História*, vol. I, p. 133.

A presença dos Portugueses na costa sul da Índia, e as escaramuças navais na década de 1520 com os Mappillas e os Maraikkayars, os grupos de mercadores muçulmanos que controlavam os rendimentos da pesca de pérolas e o grosso do restante comércio marítimo na costa do Coromandel, romperam o equilíbrio económico e social na região.⁸⁵ A determinação dos Portugueses em afastar os muçulmanos das redes de comércio locais, por via da diplomacia ou das armas, colocava os párvos numa posição vantajosa para negociar um quinhão mais favorável na divisão regional dos lucros do comércio de pérolas. A política das «pérolas» no Golfo de Mannar era bastante complexa, com instáveis alianças entre vários grupos locais, os soberanos dos reinos cingaleses de Kotte e Jaffna e os chefes rivais muçulmanos de Palayakayal a sul da Costa da Pescaria e de Kayalpatnam a norte. Os Portugueses exploraram estas divisões com sucesso, embora tivessem sofrido alguns reveses provocados pelos seus próprios conflitos internos.⁸⁶

À época, a comunidade pesqueira párvava dependia de diferentes autoridades locais - dos líderes hindus em Vaippar e Vembar e dos chefes islâmicos de Punnaikayal e Kilakkarai. Segundo a história - que começa com o enredo típico de um conflito no seio da comunidade, uma mulher insultada por um muçulmano e o seu marido mutilado ao procurar vingança - a tensão entre os mergulhadores párvos e muçulmanos de Palayakayal aguçou-se em 1532. No entanto, desde o insulto à conversão passaram-se quatro anos e, incidentalmente, a iniciativa desta manobra política de conversão à religião dos Portugueses veio de «alguém de fora». Segundo fontes jesuítas, a idéia foi de João da Cruz de Calicut, designado indistintamente por «Chetti» (mercador) ou «Malabar» (de Kerala).⁸⁷

⁸⁵ Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia*, p.92; Flores, J. M., «"Cael Velho", "Calepatanão" e "Punicale"; The Portuguese and the Tambraparni Ports in the Sixteenth Century», in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 1995, t.82.

⁸⁶ Silva, C. R. de, «The Portuguese and Pearl Fishing off South India and Sri Lanka», *South Asia*, vol. 1, no. 1, Março de 1978, pp.18-20.

⁸⁷ Roche, P. A., *Fishermen of the Coromandel*, Manohar, Nova Déli, 1984, p.54.

Diz-nos Sebastião Gonçalves que, em 1536, quando uma delegação de oitenta e cinco *pattangattis* (chefes páravas) apresentou oficialmente o seu pedido de baptismo ao capitão Pero Vaz de Amaral em Cochim ofereceram oito pérolas no valor de 20 000 *fanões* e alguns tecidos finos. Os presentes foram recusados, pelo menos na história, mas o baptismo realizou-se imediatamente e para a Costa da Pescaria seguiu um grupo de clérigos, liderados pelo vigário geral, o padre Miguel Vaz. Em cerca de trinta aldeias foram baptizados vinte mil páravas.⁸⁸ Em 1527 João da Cruz pediu, como recompensa pelo seu plano de conversão, a capitania da Costa da Pescaria e o direito de importar cavalos de Couvão.

Porém, quando Francisco Xavier, na altura um missionário noviço, chegou ao local em 1542, praticou uma doutrinação verdadeiramente católica e garantiu o monopólio jesuíta na região por mais de meio século. A fraca presença do *Estado da Índia*, a rivalidade com os predadores políticos locais, e o controlo «espiritual» dos jesuítas, associados à estrutura familiar e social dos páravas, produziram, a longo prazo e apesar de inevitáveis conflitos sectários, uma comunidade coesa e unida, uma casta endógama com uma liderança forte e costumes religiosos e domésticos uniformes.⁸⁹

A elite párava emergente cedo se apercebeu que o catolicismo podia ser usado para transformar o seu sistema de parentesco numa estrutura política nos moldes de um «pequeno reino» sul-indiano.⁹⁰ Para tanto, precisavam da figura poderosa de um «Pai», capaz de conferir uma legitimidade permanente às «nobres» linhagens do *jati talaivan* (o patriarca da casta) e da sua progénie. A

⁸⁸ Gonçalves, *Primeira parte da História*, vol. 1, p. 138

⁸⁹ Kaufmann, S. B., «A Christian Caste in Hindu Society: Religious Leadership and Social Conflict among the Paravas of Southern Tamilnadu», *Modern Asian Studies*, 15, 2, 1981.

⁹⁰ O conceito de «pequeno reino» tem sido empregue em vários estudos recentes para definir a estrutura política segmentária da região sul-indiana pré-moderna. Ver, por exemplo, Dirks, N. B., *The Hollow Crown. Ethno-history of an Indian Kingdom*, Cambridge, 1987; Price, P., *Kingship and Political Practice in Colonial India*, Cambridge, 1996.

confluência do proselitismo jesuíta, elevando Francisco Xavier a divindade tutelar párava, com os interesses sócio-políticos da elite local, criada em parte pelos jesuítas, logrou reformular a identidade colectiva, as relações sociais internas e os significados culturais dos párvavas nas décadas que se seguiram.⁹¹

Se Xavier, para além de se instituir como figura tutelar, trouxe também a graça dos «milagres», Henrique Henriques - um missionário jesuíta que veio para a Costa da Pescaria em 1549, aí permanecendo até ao fim da sua vida em 1600, trouxe a graça do discurso «tamil cristão» e passou-o à escrita. Não só escreveu a primeira gramática e dicionário tamil para uso dos missionários - para que aprendessem uma língua que todos consideravam difícil, especialmente na fonética - como escreveu e publicou também livros pios para a edificação dos cristãos tamil.⁹²

Contudo, os párvavas coevos de Xavier e de Henriques nunca se limitaram a ser meros recipientes nas transacções linguísticas. Com o decorrer do tempo, um conhecimento mútuo mais estável, embora não necessariamente mais correcto, mitigou o problema da tradução, a ponto de Henriques reconhecer a ajuda prestada «por alguns nativos versados na língua» na escrita dos seus livros tamil.⁹³

A palavra escrita em tamil tornou-se a semente que fez brotar e florescer a mensagem Cristã. A linguagem piedosa tamil, uma mistura do dialecto tamil párava e termos portugueses transliterados que designavam conceitos cristãos

⁹¹ Županov, I. G., «Prosélytisme et pluralisme religieux: Deus expériences missionnaires en Inde aux XVIe et XVIIe siècles», *Archives de sciences sociales des religions*, 87, Julho-Setembro, Paris, 1994.

⁹² Nayagam, X. S. Thani, «The First books printed in Tamil», *Tamil Culture*, vol. 4, 1956; Schurhammer, G., S. J. e Cottrell, G. W., S. J., «The First Printing in Indic Characters», *Orientalia*, Lisboa, 1963.

⁹³ *Tambiran Vannakkam* (escrito em 1577), *Kiristiani Vannakam* (impresso em 1579) e o monumental *Flos Sanctorum* (impresso em 1586 em Punicale). Ver Roche, *Fishermen of the Coromandel*, p. 51.

intraduzíveis, foi adoptada pela imaginação indígena e vertida em canções populares.⁹⁴

A reorganização da vida comunitária em volta e dentro das igrejas, a crescente popularidade de lugares de peregrinação cristãos e as sumptuosas festas católicas como a do Corpo de Deus tornaram-se parte integrante da vida na Costa da Pescaria. Os missionários jesuítas registaram as mudanças em curso - como o desejo dos párvos de serem admitidos aos sacramentos da confissão e comunhão - atribuindo-as a graças divinas, e subestimando o apelo da reciprocidade de castas e de coesão da economia moral da comunidade.

Quando, em 1582, os jesuítas receberam de Manila a estátua da Virgem Maria para a igreja de Tuticorin e a baptizaram de *Nossa Senhora das Neves* (em tamil, *panni maya mata*), os párvos tiveram finalmente uma «Mãe». Guardada no relicário da igreja *periyakovil* (a Grande Igreja) ou *matakovil* (a Igreja Mãe), engrandeceu o sentimento de identidade comunitária e exaltou o papel da elite local, especialmente o do *jati talaivan* (o patriarca da casta). Este tornou-se guardião-mor e doador (*yajamana*) da igreja «da Mãe» e, cerca do século XVII, usufruía do direito exclusivo de se sentar debaixo da estátua e de a cobrir de jóias por ocasião da sua sagração ou de casamentos no seio da sua família.⁹⁵ A festa de *Nossa Senhora das Neves* (em Agosto) confirmava a distribuição da hierarquia e precedência cerimonial e até os grupos de clientes não-cristãos e não-párvos eram incorporados no processo.⁹⁶

Os missionários jesuítas adoptaram também a tradição hindu do *virendu*, um banquete que as autoridades do templo ofereciam aos patronos mais proeminentes. Esta tradição de comensalidade criou, a longo prazo, uma divisão permanente entre os que comiam à mesa, os *mejaikarars*, e os que não comiam à mesa, os *kamarakkarars*, que eram considerados ritualmente inferiores. As linhagens *mejaikarar* de ricos mercadores constituíam um grupo

⁹⁴ *DI*, XII, p.718

⁹⁵ Kaufmann, «A Christian Caste in Hindu Society», p. 211.

⁹⁶ Os não-cristãos envolvidos na rede do padroado párvos investiam na criação de outras igrejas regionais e celebravam as festas cristãs. Ver, por exemplo, *DI*, XII, p. 670 e *DI*, XI, p.816.

endogâmico que casava no seio da família do *jati talaivan* e conservou o seu estatuto de elite até meados do século XIX, quando uma nova conjuntura provocou um conflito entre dois grupos intra-jati.⁹⁷

O cargo de *jati talaivan* se tornou hereditário desde João da Cruz - o primeiro com este título - e a linhagem «da Cruz» assumiu o papel da «realeza» párava. No século XVII, a comunidade da Costa da Pescaria funcionava como um «pequeno reino» sul indiano. Os jesuítas tiveram de abandonar o território e os Portugueses foram substituídos pelos Holandeses e mais tarde pelos Ingleses, mas a estrutura de autoridade e solidariedade a nível regional continuava firmemente ancorada nos rituais, cerimónias e crenças «católicas».

A Missão de Madurai: Controversas Experiências Sócio-Religiosas dos Jesuítas (1606-1660s)

Na década de 1590, estabeleceu-se em Madurai - capital do reino de Nayaka, no coração do país tamil - uma missão jesuíta para a comunidade de mercadores párava.⁹⁸ Foi o comércio de cavalos português, em que os líderes hindus tinham grande interesse, que permitiu às autoridades «Parangui» construir uma igreja com um presbitério e uma escola neste célebre local de culto e centro da cultura tamil.⁹⁹ Gonçalo Fernandes, antigo soldado do exército português, designado como coadjuvante espiritual de Henrique Henriques (superior jesuíta da Costa da Pescaria), foi o primeiro e único jesuíta na missão até 1606 quando

⁹⁷ Os jesuítas foram expulsos do Golfo de Manar em 1759, mas a tradição do *virendu* continuou sob a protecção do *jati talaivan*. Kaufmann, «A Christian Caste in Hindu Society», p. 221.

⁹⁸ Cerca de cem Paravás e ocasionais mercadores de cavalos portugueses. Thekkedath, *History of Christianity in India*, p. 212.

⁹⁹ *Parangui* (Frangue, Fringue, Firingi) era um termo genérico para designar os estrangeiros ocidentais na Índia. No sul da Índia, no século XVII, aplicava-se principalmente aos cristãos. Ver Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra, 1919, p. 406.

um jovem e culto aristocrata italiano, Roberto Nobili, iniciou o seu famoso projecto «adaptacionista».

Se, como vimos, Xavier teve de lidar com o problemático sujeito colectivo buscando identidade e protecção, será acertado afirmar que Nobili teve de lidar com sujeitos individuais buscando identidade, protecção e salvação. A «salvação» é também uma forma de protecção tutelar em que as relações terrestres são consideradas como um mero reflexo e configuração distorcida do perfeito ideal de um mundo superior. A «nova» missão de Madurai, estabelecida por Nobili e separada da «velha» igreja e residência de Fernandes, era um projecto italiano, cosmopolita, barroco e utópico, e era, antes do mais, um desiderato que se opunha às aspirações coloniais e missionárias portuguesas. Para os missionários jesuítas não-portugueses no final do século XVI era bastante claro que cristianização não equivalia a portugalização.

Centrados ao redor de templo de Minakshi e no palácio de Nayaka, os órgãos de poder político em Madurai eram mais complexos do que os seus congéneres da Costa da Pescaria. O trabalho de um missionário consciencioso como Nobili era mais difícil do que o de Xavier. A população não era simplesmente «indiferente ao paraíso»; coexistiam outros gurus religiosos que viam o seu território sagrado e ritual lesado pelo estrangeiro, o homem santo *Parangui*. Nos seus relatos, Nobili abstinha-se de condenar abertamente a generalidade dos brâmanes que, do seu ponto de vista, se assemelhavam aos antigos judeus.¹⁰⁰

Gonçalo Fernandes, companheiro de Nobili na missionação do território, foi o primeiro a denunciá-lo de «indigenação». Nobili não só rompera todos os laços com a «velha» igreja de Madurai - proibindo os párvos de assistir à sua missa, recusando-se a falar em público a Fernandes e, ao mesmo tempo, vestindo-se e comportando-se como um eremita brâmane - como também, segundo Fernandes, rejeitava qualquer associação aos *Paranguis*.

Em última instância, a recusa de Nobili em seguir o modelo do catolicismo párvava reflectia a sua concepção da conversão religiosa como um

¹⁰⁰ Županov, I. G., «Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions in the Seventeenth-Century Madurai Mission», *Representations*, 41, 1991.

processo individual e intelectual que deveria afectar em primeiro lugar os mais cultos (brâmanes) e os mais nobres (os reis) como ele próprio, que haviam de propagar a transformação cultural num efeito de bola neve do topo ao sopé da montanha.

Tal como Xavier, Nobili tornou-se num preceptor espiritual, um *guru*, um fazedor de milagres, mas ao contrário do seu célebre predecessor, os poderes sobrenaturais de Nobili atraíram sobretudo as conversões individuais. Nos seus relatórios de missionação, percebe-se claramente que a maioria dos seus convertidos pertencia a pequenos grupos de jovens brâmanes descontentes que, quando travaram conhecimento com Nobili tinham problemas financeiros ou espirituais ou ambos, e também jovens de outras «castas elevadas» e «nobres» com dúvidas semelhantes, ou então *palayakkarars* (em inglês, *poligars*) destronados ou revoltosos ou chefes militares e, regra geral, vários homens e mulheres com crises existenciais, sociais, psicológicas e biológicas. Eram grupos de conversão instáveis e apesar de «prometerem» influenciar os seus parentes e amigos, as recaídas e a oposição das suas famílias constituíam uma ameaça permanente.¹⁰¹

O modelo missionário *sannyasi*, concebido por Nobili, baseava-se no arquétipo indígena tamil de um homem santo cuja posição liminar entre o social e o divino instaurava, de facto, o centro de uma rede «política». O problema era que, na situação política segmentária e fragmentada da Índia sulista nos alvares da modernidade, a liderança e a «santidade» eram disputadas por inúmeros mentores espirituais tão exaltados como Nobili, inspirados por uma conjugação eclética de islamismo, hinduismo popular e cristianismo. A capacidade de reunir seguidores, directamente relacionada com a capacidade de angariar fundos, realizar milagres e distribuir honras, produzia redes de protecção tutelar em que o próprio líder (ou,

¹⁰¹ Dahmen, P., S. J. [ed.] *Robert de Nobili, L'Apôtre des Brahmes, Première apologie. 1610*, ed. Paris, 1931; Rajamanickam, S., S.J., *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli, 1972. Voir também Županov, I.G., *Disputed Mission; Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in the Seventeenth-century India*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.

mais raramente, a própria líder) se tornava dispensável; podia ser facilmente destronado por um líder rival, muitas vezes um antigo discípulo.¹⁰²

Nem todos os convertidos de Nobili pertenciam à «casta elevada», mas todos eles pretendiam melhorar o seu estatuto social ao associarem-se ao seu «mentor espiritual». Na década de 1630, desistiu-se praticamente da conversão dos brâmanes e de outras «castas elevadas» por razões majoritariamente económicas. A partir de então, Nobili e os seus companheiros centraram-se em grupos que demonstravam vontade de melhorar o seu estatuto ritual pela conversão e apoio a um líder religioso. Idealizou-se um novo modelo espiritual para responder a este objectivo - o *pandarasami*, uma imitação adaptada de um mentor nativo não-brâmane.

No entanto, um processo paralelo minava o projecto de conversão global dos jesuítas conforme concebido por Xavier e, mais tarde, por Nobili: os cristãos eram associados com missionários jesuítas individuais que se assemelhavam a típicas divindades tamil, ou seja, a cristianização tornou-se numa instituição personalizada directamente dependente do preceptor religioso ou guru em questão, fosse ele Nobili, de Britto, Xavier, etc. A rede de seguidores expandia-se ou contraía-se de acordo com o carisma do missionário. Quando morria uma dessas figuras divinas, assistia-se frequentemente a uma dispersão dos seus discípulos, com o fim de estabelecerem as suas próprias seitas ou grupos personalizados. Assim, os indivíduos convertidos que possuíam um conhecimento bastante limitado dos preceitos litúrgicos ou teológicos espalhavam-se por regiões diversas e estabeleciam, com resultados desiguais, as suas próprias seitas de devoção *bhakti* - mais ou menos dependentes das missões jesuítas. Algumas dessas comunidades *bhakti* cristãs sobreviveram até ao século

¹⁰² Bayly, S., *Saints, Goddesses and Kings*, Cambridge, 1989; Mines, M. e Gourishankar, V., «Leadership and Individuality in South Asia: The Case of the South Indian Big-Man», *Journal of Asian Studies*, vol. 49, 4, Nov. 1990.

XIX e foram incorporadas nas novas vagas de proselitismo católico e protestante que varreram a região rural do sul da Índia.¹⁰³

Quando os jesuítas foram expulsos da Índia no final do século XVIII, a comunidade católica párava continuou a prosperar, com o seu culto particular, as suas cerimónias colectivas, as suas igrejas grandiosas e os seus líderes. Mas o projecto de cristianização global e hierárquica, segundo os desígnios de Nobili, abrangendo todas as classes sociais desde os brâmanes no topo aos parayars no fundo, não chegou a materializar-se.

O sucesso ou fracasso da conversão dependia da capacidade dos missionários de encontrar uma expressão simbólica nativa e enraizada para as novas sensibilidades e sociabilidades religiosas. As cerimónias e os rituais que enalteciam a idéia de comunidade, parentesco e organização hierárquica de «honras» (*maryatai*) serviam a implantação do cristianismo. Num sentido durkheimiano, só aderiram entusiasticamente às novas religiões as comunidades de crentes que encontraram um modo de se adorar a si mesmas nos rituais cristãos.

A Conversão dos Imperadores Mogóis: os Jesuítas na Corte de Akbar (1556-1605) e Jahangir (1605-1627)

O *Estado da Índia* português e o estado Mogol do interior estabeleceram um contacto mais próximo a partir da década de 1570 quando os Mogóis conquistaram o Guzerate.¹⁰⁴ A complexa relação entre estas duas nações, que por vezes explodia em hostilidades e violência (em 1613-15 e 1632) não excluía a

¹⁰³ Besse, L. S. J., *La Mission du Maduré; Historiques de ses Pangous*, Trichinopoly, 1014; Ferroli, D., S. J., *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, 1939-1951, 2 vols.

¹⁰⁴ S. Subrahmanyam, «A Matter of Alignment: Mughal Gujarat and the Iberian World in the Transition of 1580-81», *Mare Liberum*, Lisboa, 1995.

curiosidade mútua e o «intercâmbio cultural», ainda que com resultados insatisfatórios para ambas as partes.¹⁰⁵

As três missões jesuítas na corte Mogol, solicitadas pelo próprio Akbar - em 1580-1583; 1590-1592 e 1595-1803 - encorajaram esperanças de uma vitória cristã sobre o islão que, no fim, saíram frustradas. Estes projectos dispendiosos e, do ponto de vista jesuíta bastante frustrantes, originaram, com o decorrer dos anos, uma imensa correspondência e produção literária nas línguas europeia e persa. De certo modo, os escritos e publicações dos jesuítas foram os únicos resultados tangíveis de tanta diligência. O que os jesuítas enviados na primeira missão - Rodolfo Aquaviva, António de Monserrate e Francisco Henriques - desconheciam era o facto de o descontentamento de Akbar com o *ulema* ortodoxo sunni, a que acresciam as suas intenções de centralização política e a sua apetência pessoal por um milenarismo religioso, já ter trazido à sua corte representantes das maiores correntes religiosas do subcontinente: brâmanes, muçulmanos shia, sufis persas, e zoroastrianos.¹⁰⁶ As suas experiências com o «monoteísmo divino» (*tauhid ilahi*) ou «religião divina» (*din-i ilahi*) eram uma amálgama das diversas e frequentemente irreconciliáveis experiências religiosas do seu império, no intuito de fundar um suporte ideológico para o reino Mogol, o que o conduziu a um complexo sincretismo. Logicamente, o resultado foi uma nova reacção dos sunni ortodoxos, que ao mesmo tempo pretendiam desestabilizar e deslegitimar as pretensões políticas e divinas de Akbar.

Quando os jesuítas finalmente tomaram parte no «templo de adoração» (*ibadat khana*) - construído junto à mesquita de Fatehpur Sikri - para debater as subtilezas da teologia universal com outros mentores religiosos, tiveram muitas

¹⁰⁵ Sobre o intercâmbio artístico ver Bailey, G.A., *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, 2000.

¹⁰⁶ Gaboriau, M. «L'Empire moghol (1555-1739)» in Markovits, C. (org.), *Histoire de l'Inde Moderne*, Markovits, Paris, 1994, Richards, J. F., *The Mughal Empire*, Cambridge, 1993.

dificuldades devido à sua ignorância do pérsico e, tendo chegado atrasados, ignoravam por completo as regras e objectivos da reflexão religiosa de Akbar.¹⁰⁷ Após as primeiras cartas entusiásticas dos jesuítas cheias de esperanças na conversão iminente de Akbar - pelo seu interesse na pintura e nos rituais religiosos cristãos, e uma atenção especial materializada em apoio financeiro aos missionários - tornou-se evidente, cerca de 1583, que ele era demasiado esquivo, além de se encontrar frequentemente sob o efeito de drogas, como notaram, para «mudar o seu coração honestamente».¹⁰⁸ De um novo Preste João, tornava-se rapidamente num «*inimigo encoberto*».

A segunda missão jesuíta (1591-93) à corte de Akbar (desta vez em Lahore), liderada por Duarte Leitão, também não obteve muito sucesso, e as relações com Akbar tornaram-se visivelmente tensas.¹⁰⁹ Foi a terceira e mais ambiciosa missão jesuíta (pelo menos inicialmente) cuidadosamente estudada e preparada em Goa, que insistiu, apesar das dificuldades óbvias, em converter primeiro Akbar e mais tarde o seu filho e sucessor Jahangir.

O conhecimento linguístico mostrou-se mais uma vez um factor crucial no esforço missionário. Assim, Jerónimo Xavier, sobrinho-neto do «Apóstolo das Índias», passou vinte anos na missão e chegou a aprender pérsico e indostano enquanto esperava «que o peixe mordesse».¹¹⁰ Durante esse tempo compôs textos

¹⁰⁷ Correia-Afonso, J., S. J., *Letters from the Mughal Court; The First Jesuit Mission to Akbar (1580-1583)*, St. Louis, 1981; Hoyland J. S. e Banerjee, S. N., *The Commentary of Father Monserrate, S. J., on his Journey to the Court of Akbar*, Londres, 1922; Wicki, J. S.J., *Documenta Indica*, vol. XII.

¹⁰⁸ Correia-Afonso, J., S. J., «More About Akbar and the Jesuits», *Indica*, 14, 1977; Jarric, Pierre du, *Akbar and the Jesuits*, trad. Payne, C. H., Londres, 1926; Rego, A. da Silva, «A primeira missão religiosa ao Grão Mogol», in *Temas Sociomissionológicos e Históricos*, Lisboa, 1962; Smith, V. A., *Akbar and the Great Mogul*, Oxford, 1926.

¹⁰⁹ Camps, A. O. FM., *An Unpublished Letter of Father Christoval de Vega, S. J., Its importance for the history of the second Mission to the Emperor Akbar*, Cairo, 1959 (o documento original encontra-se em ARSI, Goa, 14, ff. 127-127v); Maclagan, E., *The Jesuits and the Great Mogul*, Nova Iorque, 1972 (1ª edição 1932).

¹¹⁰ Bangert, W.V., S. J., *A History of the Society of Jesus*, p. 150.

e tratados em Espanhol, como o diálogo teológico-filosófico *Fuente da Vida*, e depois os traduziu gradualmente para pérsico.¹¹¹ Um dos oradores do texto mencionado, traduzido para pérsico como *A'ina-i-haqq-numa* («O Espelho da Verdade»), era o próprio Akbar no papel do filósofo procurando a verdade. Uma posterior versão resumida do livro penetrou na Pérsia e provocou uma reacção virulenta contra a doutrina cristã. Na disputa literária que se seguiu empenharam-se vários escritores (franciscanos, carmelitas, etc.), empregues pela *Propaganda Fide* para contestarem as refutações muçulmanas em árabe e pérsico.

Do mesmo modo que Nobili pensou que o sânscrito se podia tornar uma nova língua para a missa e que Ricci ensaiou o mesmo com o mandarim, Jerónimo Xavier enalteceu o pérsico como uma língua sofisticada bastante apropriada à reflexão religiosa. À medida que definhavam as esperanças de converter quer Akbar quer Jahangir e que o islão parecia mais do que nunca impenetrável aos ensinamentos cristãos, urgia conceber novas estratégias. Um crónica jesuíta da época define os muçulmanos como «tão duros de trabalhar quanto diamantes.»¹¹²

Uma das soluções apontadas nas cartas dos jesuítas da primeira década do século XVII era o alargamento do campo missionário a fim de incluir população não-muçulmana, especialmente mulheres que falavam as línguas vernáculas locais, designadamente o que chamavam de «língua vulgar» ou «indostano». Tal propósito expandiu-se gradualmente e em meados do século XVII alguns missionários jesuítas como Ceschi e Roth desenvolveram um interesse pelo hinduísmo e a sua linguagem «sagrada», o sânscrito. A transliteração da *Ave Maria* e do *Pater Noster* para sânscrito pode ainda ser facilmente consultada na

¹¹¹ *Fuente da Vida*, ARSI, Opp. NN, 259; Camps, A., O. F. M., *Jerome Xavier, S. J. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial works and missionary activity*, Schöneck Beckenried, 1957; Hernandes, Angel Santos, S. J., «La obra Persa da un jesuíta Navarro, E. P., Jerónimo Javier», in *Estudios Eclesiásticos*, 29, Madrid, 1955.

¹¹² Maclagan, E., *The Jesuits and the Great Mogul*, p. 284.

obra de Athanasius Kircher *China monumentis*, publicada em Amsterdão em 1667.¹¹³

Uma estratégia adicional empregue nos campos das missões «populares» eram as sumptuosas celebrações de festividades litúrgicas com sermões em duas ou três línguas (português, pérsico, vernáculo), procissões e representações teatrais. Os instrumentos musicais (a igreja de Agra recebeu um órgão importado de Goa), as luzes, os fogos de artifício e as flagelações destinavam-se quase exclusivamente a impressionar os não-cristãos.

A abordagem sensorial e, designadamente, visual com que os jesuítas praticavam o proselitismo e a conversão alcançou o seu apogeu com a pintura, escultura e arquitectura religiosa pós-Tridentina. Os missionários aproveitaram então a feliz coincidência de Akbar e Jahangir, conhecidos pelas suas práticas muçulmanas não-ortodoxas, aprovarem, protegerem e apreciarem as artes visuais. Nas alturas em que os ânimos anticristãos estavam mais exaltados ou quando os soberanos Mogóis pretendiam conciliar com a opinião muçulmana, as imagens eram frequentemente as mais lesadas. Durante um período de hostilidade aberta com os Portugueses (1613-14), a igreja de Lahore foi destituída de todos os seus bens, e embora Jahangir tivesse ordenado a restituição, os quadros nunca foram devolvidos. As pinturas do enclave português de Hugli, apreendidas pelo Shah Jahan em 1632 foram igualmente destruídas, penduradas em árvores ou afundadas no rio Jamuna.¹¹⁴ De qualquer modo, era frequente os imperadores Mogóis e os seus oficiais pedirem ofertas de imagens, especialmente de pinturas religiosas cristãs. Com o decorrer do tempo, os pintores Mogóis começaram a produzir

¹¹³ Kircher, A., *China Monumentis*, Amsterdão, 1667, p. 163; Joscelyn Godwin, *Athanasius Kircher; A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, Londres, 1979.

¹¹⁴ Maclagan E., *The Jesuits and the Great Mogul*, p. 223.

cópias de importações europeias e adoptaram certos tópicos e técnicas ocidentais nos seus próprios trabalhos.¹¹⁵

As fracas perspectivas da conversão do império Mogol, apesar da importante, variada e demorada campanha de evangelização, foram temporariamente compensadas pela esperança numa nova região para lá das montanhas do Himalaia, a norte do país. Assim se fundou uma Missão Tibetana a partir da Missão «Mogor».

A Missão Tibetana e a Procura de Catai e dos Cristãos Perdidos

À missão jesuíta na corte Mogol já antes chegara alguma informação sobre as pessoas que viviam para lá das grandes montanhas. Monserrate referia-se-lhes como «*natio Bothorum vel Bothantum*».¹¹⁶ Mencionava também rumores sobre eles de que eram cristãos. O velho e recorrente mito do Preste João e dos cristãos perdidos do Oriente e o outro mito da existência de Catai (Cathay), visitado por Marco Polo e procurado por Cristóvão Colombo, estimularam a imaginação dos jesuítas.

Bento de Góis, membro da terceira missão jesuíta foi designado para apurar a verdade acerca destes rumores, empreendendo uma viagem de reconhecimento, partindo de Lahore para o nordeste via Attock e Kabul e passando pelas cidades centrais asiáticas do Afeganistão e Turquistão até então desconhecidas: Yarkand, Kotan, Aksu, Turfan, Hami e finalmente Xuxhou na fronteira norte-oriental da China, mesmo dentro da grande muralha. Disfarçado de mercador muçulmano, viajou de 1602 a 1607, tomando apontamentos dos

¹¹⁵ Das, K., *Mughal Painting during Jahangir's Time*, Calcutá, 1978; Soustiel, J. e David, M.C., *Miniatures orientales de l'Inde*, 4, Galerie Soustiel, Paris, 1986; McInerney, T., *Indian Drawings*, Londres, 1983.

¹¹⁶ *DI*, XII, p. 584 (R. Aquaviva a C. Aquaviva, Fatehpur Sikri, 25 de Abril, 1582, ARSI, Jap.-Sin. 37, ff., 109r-11v)

lugares, coisas e pessoas que encontrava no seu caminho.¹¹⁷ Pelo que se pode concluir dos escassos documentos que foram preservados pelo seu companheiro arménio Isaac e um jesuíta Chinês, o irmão leigo Fernandes enviado ao seu encontro de Pequim por Matteo Ricci, parece que foi resolvido o enigma de Catai.¹¹⁸

No entanto, os relatos de António de Andrade, um jesuíta que conseguiu chegar a Tsaparang em 1624, foram publicados em 1626 com o título *Novo descobrimento do Gran Cathayo, ou reinos de Tibet*.¹¹⁹ É óbvio que o mito permaneceu apesar da evidência que fazia equivaler a China ao Catai e, para mais, a descrição favorável que Andrade fez das práticas religiosas tibetanas e da aversão para com o islamismo e o hinduismo encantou os leitores europeus. O relato impresso tornou-se um best-seller e foi traduzido para castelhano, holandês, italiano, francês e polaco.¹²⁰

Entre 1624 e 1650 quando a missão foi abandonada, cerca de vinte e seis missionários tinham trabalhado nela e deixado uma grande quantidade de informação sobre os *lamas*, as suas orações vocais, jejuns, profecias, os seus mosteiros e o código de vestuário. À semelhança do que aconteceu com os

¹¹⁷ Bernard, H., S. J., *Le frère Bento de Goes chez les Musulmans de la Haute Asie (1603-1651)*, Tientsin, 1934.

¹¹⁸ Trigault, Nicola, S. J., *China in the Sixteenth Century: The Journal of Matthew Ricci, 1583-1610* (tradução do Latim por Gallagher, Louis J., S. J.), 1953; d'Elia, Pasquale de, S. J. (ed.), *Storia dell'Introduzione del Christianesimo in Cina* (A versão anotada do manuscrito original de Ricci da *Historia*), 3 vols., Roma, 1942-49; Tacchi Venturi, P., S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 3 vols., Roma, 1922-38.

¹¹⁹ Pereira, F. M. E. (org.), *O descobrimento do Tibet pelo P. António de Andrade*, Coimbra, 1921; Albuquerque, L. de, e Loureiro, R. (orgs.), *Notícias da China e do Tibete: Cartas dos Cativos de Cantão: Cristóvão Vieira Vasco Calvo (1524). O descobrimento do Tibete pelo Padre António de Andrade (1624)*, Lisboa, 1989.

¹²⁰ Didier, H., «António de Andrade à l'origine de la tibétophilie européenne», *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, vol. 20, 1988-1992, p. 47-48.

brâmanes e com outros mentores religiosos hindus, os *lamas* foram rapidamente catalogados de ignorantes e de pérfidos obstáculos à conversão.¹²¹

A semelhança entre o budismo mahayana e o cristianismo, especialmente na teologia e forma ritual, incentivou o uso do «método adaptacionista» jesuíta, pelo menos a um nível rudimentar. Assim, o célebre *mantra* budista «Om mani padme hum» foi traduzido como «Deus nosso Senhor, perdoai-nos os nossos pecados», visto que, segundo os jesuítas, os *lamas* admitiram ignorar o verdadeiro significado da fórmula.¹²²

É possível que a reacção anticristã dos *lamas* tenha facilitado a invasão do reino Gu-ge e da sua capital, Tsaparang, pelas forças do Ladakh. No final da década de 1630, a igreja foi saqueada e devastada, e a população de cerca de 400 cristãos foi dispersa ou escravizada pelos conquistadores. Organizaram-se mais algumas expedições jesuítas no intuito de recuperar este território promissor, mas Tsaparang estava irremediavelmente perdida. Mudou-se então a missão para a cidade de Srinagar em Garhwal debaixo dos desfiladeiros que davam acesso a Gu-ge, mas o refluxo estava iminente e depois da década de 1650 já não houve mais residências missionárias a norte da Agra.

Existia, contudo, uma outra missão tibetana, aprovada e organizada por Cochim - o quartel-general da Província de Malabar - que visava principalmente a província de Utsang, na região sul do Tibete. Estevão Cacela e João Cabral partiram de Hugli, na baía de Bengala, em 1626 esperando entrar em contacto, algures no «tecto do mundo», com a missão de António de Andrade, mas o projecto acabou por ser abandonado em 1632.

Quando, em 1661, dois jesuítas - o alemão Grueber e o belga d'Orville - tentaram mais uma vez chegar ao Tibete, fizeram-no a partir da China sem ter como objectivo o estabelecimento de uma missão, mas no intuito de encontrarem um canal de comunicação alternativo entre a missão de Pequim e a Europa, uma

¹²¹ Didier, H., *Les Portugais au Tibet; Les premières relations jésuites (1624-1635)*, Paris, 1996.

¹²² Maclagan, E., *The Jesuits and the Great Mogul*, p. 346.

vez que a supremacia holandesa sobre os mares Orientais bloqueava o fluxo normal de informação e de homens.¹²³

O Extremo-Oriente e o Início da «Accommodatio»: A Aventura Missionária dos Jesuítas no Japão

Se o momento da chegada de Xavier ao Japão em 1549 foi propício à evangelização, ulteriores desenvolvimentos económicos (o período *sakoku* ou "mundo fechado") minaram a expansão do cristianismo. Em meados do século XVI, o país estava dividido entre os Barões da Guerra Civil (*sengoku daimyo*) que pretendiam estabelecer os seus domínios soberanos em detrimento dos seus vizinhos.¹²⁴ Os mentores religiosos estrangeiros, como era o caso dos jesuítas - que dissimulavam cuidadosamente as suas reais alianças políticas, enquanto que, ao mesmo tempo, professavam uma doutrina que encorajava a disciplina pessoal, a obediência e a devoção - serviam aos senhores da guerra como potenciais colaboradores dos seus projectos de edificação de um estado.¹²⁵ Para mais, a relação óbvia dos jesuítas com os mercadores portugueses era um chamariz económico aos olhos dos caciques locais (caso de Shimazu Takahisa de Satsuma, entre outros).¹²⁶

O encontro com a complexa cultura e sociedade japonesa provocou uma importante alteração das estratégias missionárias. O método denominado por

¹²³ Maclagan, E., *The Jesuits and the Great Mogul*, p. 357; Dehergne, J. *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, 1973.

¹²⁴ Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia*, p. 19; J. Hall, W., Nagahara Keiji e Kozo Yamamura (orgs.), *Japan before Tokugawa. Political Consolidation and Economic Growth 1500 to 1650*, Princeton, 1981.

¹²⁵ Elison, G., *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, 1973.

¹²⁶ Debergh, M. «Premiers jalons de l'Évangélisation de l'Asie», in *Histoire du Christianisme: Le temps des confessions (1530-1620)*, J.-M. Mayeur, Ch et L. Pietri, A. Vauchez e M. Venard (orgs.), Paris, 1992, p.820.

accommodatio foi concebido concretamente para o território de missão japonês, tendo sido posteriormente exportado para a China por Matteo Ricci e dali para a missão indiana de Roberto Nobili em Madurai. Este método assentava no conhecimento da estrutura espiritual das culturas encontradas na Ásia, tidas como «pagãs» mas encaradas como sociedades complexas e «civilizadas», a fim de enxertar o cristianismo por via de uma substituição ou redefinição dos costumes «sociais» existentes. A conversão em si conceituou-se em conformidade com os preceitos de Inácio de Loyola expressos nos *Exercícios Espirituais*, isto é, uma acção «interior» e «pessoal» concretizada por meios persuasivos e não coercivos. Estando o poder temporal e eclesiástico português a uma distância segura, as experiências de adaptação cultural progrediram com o conhecimento linguístico e a escrita de catecismos em línguas vernáculas, bem como de textos e tratados descrevendo e explicando a religião indígena e os costumes sociais; desempenharam também um papel importante os esforços de educação de um clero local e a procura de uma relação privilegiada com a elite política local.

Francisco Xavier deu o exemplo ao sublinhar a importância das línguas vernáculas. Os seus esforços catequético foram impressionantes. Com a ajuda de informantes nativos párvos, logo que chegou à Costa da Pescaria traduziu para tamil um catecismo rudimentar (*Doctrina*) inspirado por uma secção da *Grammática da lingua portuguesa com os mandamentos da santa madre igreja* de João de Barros, impressa em Lisboa em 1539. Em 1553, uma oficina de impressão recentemente estabelecida em Goa publicou a versão portuguesa da *Doctrina* de Xavier que, entretanto, se tornara o modelo para os catecismos vernáculos em malaio e japonês.¹²⁷

Contudo, cada nova geração de missionários «corrigiu» a tradução à luz do que pensavam ser o seu melhor conhecimento da língua e da cultura.¹²⁸

¹²⁷ Schurhammer, Georg, S. J., *Francis Xaveir, His Life, His Times, Japan (1549-52)*, Rome, 1983, vol. 3.

¹²⁸ Debergh, M., «Les débuts des contacts linguistiques entre L'Occident et le Japon - premiers dictionnaires et grammaires chrétiens au Japon au XVIe et au XVIIe siècle», in *Languages*, 68, 1982. Ver também Cooper Michael, S. J., *Rodrigues, o Intérprete; Um Jesuíta no Japão na China*, (trad. de Tadeu Soares), Lisboa, 1994

Assim, logo em 1555, Balthazar Gago escreveu um novo catecismo que, por sua vez, teve de ser melhorado pelos catequistas japoneses e pelos seus assistentes chamados *dojuku*.¹²⁹ No início da década de 1560 aprovou-se para circulação e uso nas missões japonesas um catecismo com o título de *Nijugokaju*. O mais premente problema, no entanto, era o de traduzir inequivocamente o vocabulário doutrinário cristão sem o imbuir de conceitos budistas ou xintoístas. À falta de melhor, os missionários apropriaram os termos e as noções que exprimiam a experiência religiosa Japonesa antes do advento do cristianismo, embora fosse imediatamente evidente que a procura de equivalentes para Deus, missa, eucaristia, inferno ou céu era uma missão impossível.

Um estrondoso e rápido sucesso da evangelização na região veio mitigar essas dúvidas epistemológicas. As tendências centralizadoras de Oda Nobunaga (1568-1582), que incluíam estratégias coercivas para combater a autoridade de célebres e poderosos mosteiros budistas, e a expansão das relações comerciais com os portugueses facilitaram e animaram as acções missionárias católicas. No extremo sul da (principal) ilha de Kyushu, sede inicial dos missionários, o catolicismo florescia e angariava novos convertidos quase diariamente. À data da morte de Nobunaga, havia cerca de 130 000 cristãos na região, e o papado decidiu criar, malgrado as vozes contestatórias, o bispado de Funai (1588).¹³⁰

Se Xavier deu os primeiros passos para o novo método de conversão, o verdadeiro arquitecto da *accommodatio* foi Alessandro Valignano, um dos notáveis jesuítas italianos enviados para a Ásia. Abriu seminários e noviciados para a educação de padres Japoneses, combateu acerrimamente os jesuítas portugueses que, segundo ele, confundiam cristianização com portugalização, opôs-se às interferências europeias na política interna do Japão, incentivou a publicação de catecismos e obras históricas, organizou uma embaixada japonesa

¹²⁹ Cieslik, H., «Balthazar Gago and the Japanese Christian terminology», in *Missionary Bulletin*, vol. VII, Tóquio, 1954.

¹³⁰ Costa, J. P. Olivera e, «Em torno da criação do Bispado do Japão», in *As relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente*, Macau e Lisboa, 1993.

para a Europa e obteve do Papa Gregório XII (1585) o direito exclusivo da evangelização do Japão para a Companhia de Jesus.¹³¹

Só vinte e três anos mais tarde é que os franciscanos conseguiram dissolver oficialmente o monopólio jesuíta, embora já viessem a ganhar terreno em Kyoto e Edo desde a sua chegada em 1593.¹³²

Passando por Goa e Macau, a impressão em caracteres Romanos foi introduzido ao Japão via Nagasáqui em 1590, um dos presentes «diplomáticos» da viagem de regresso de três nobres emissários japoneses à Europa. Até 1614, mais outras duas casas de impressão em Kazusa e Amakusa produziram obras impressionantes em *romaji*, os caracteres chineses e japoneses. O primeiro livro publicado em 1591 era uma compilação dos *Actos dos Santos (Sanctos no Gosagueo no uchi Nuqigaqi)* adaptada por Vicente Hôin, um irmão leigo, cujo pai Paulo Yôhōken, segundo Luís Frois (o mais famoso historiador jesuíta do Japão) contribuiu para a composição da gramática e dicionário japoneses.¹³³ Para além das duas edições da *Doctrina Christiana* de 1592 e 1600, foram traduzidos para Japonês vários livros espirituais como o *Guia do Pecador* de Louis de Grenada, *Contempus Mundi* e muitos outros.¹³⁴

A tipografia da missão jesuíta também editava e publicava gramáticas e dicionários. O *Vocabulário da Lingoa de Japam com a declaração em Portugues e suplemento* (Nagasáqui, 1603-4) continha mais de 32 500 entradas tiradas de vários dialectos e tradições literárias.¹³⁵ A *Arte da Língua de Japam* (1604-1608) e a *Arte Breve da Lingoa Japoa* (Macau, 1620), obras de João Rodrigues (alias

¹³¹ Schütte, J. F., S. J., *Valignano's Mission Principles for Japan* (trad. do Alemão), St. Louis, 1980-85, 2 vols.

¹³² Debergh, «Premiers jalons de l'Évangélisation de l'Asie», p. 829.

¹³³ Frois, Luís, *História de Japam*, Lisboa, 1976-1984, vol. 1, p. 172

¹³⁴ Laures, J., S.J., *Kirishitan Bunko. Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan*, Sophia Univ. Press, Tóquio, 3ª ed., 1985; Satow, E., *The Jesuit Mission Press in Japan 1591-1610*, Londres, 1888, reimpressão Tóquio, 1976.

¹³⁵ Leims, T. F., *Die Entstehung des Kabuki: Transkulturation Europa-Japam im 16. und 17. Jahrhundert*, E. J. Brill, Leiden, 1990, p.20.

Tçuzzu, o intérprete), combinavam sagazes observações linguísticas e sociais com o exercício do sentido estético.¹³⁶

Sem dúvida que o conhecimento das línguas e dialectos era uma prioridade capital dos jesuítas no campo missionário japonês. Contudo, a estratégia seguida por Valignano, de recrutamento e instrução de clero indígena e da eventual admissão de candidatos à Companhia de Jesus, tornou premente o ensino do latim. Apesar do seu entusiasmo inicial pelas capacidades de aprendizagem dos Japoneses, que considerava superiores às dos Indianos e semelhantes às dos Chineses, Valignano acabou por manifestar a sua desilusão pelos lentos progressos no latim.¹³⁷ Em 1601, quando os dois primeiros padres japoneses foram ordenados, encontravam-se já impressas obras em latim, como os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, pela tipografia de Amakusa (1596), e desde 1594 que a *Gramática Latina* de Emmanuel Alvarez estava disponível, com suplementos em japonês sobre a Bíblia e a história de Roma.¹³⁸

A partir do século XVII, o Japão tornou-se um verdadeiro campo de batalha entre várias ordens religiosas, que disputavam a ascendência espiritual, e entre várias potências europeias que competiam pelo monopólio comercial. Os jesuítas começaram a perder terreno para os franciscanos, os dominicanos e os agostinhos que chegaram a Nagasáqui em 1609 e 1612¹³⁹, e a influência dos

¹³⁶ Moran, J. F., *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres e Nova Iorque, 1993, p. 156-7; Boxer, C., *The Christian Century in Japan, 1549-1650* (reimpressão), Berkeley e Los Angeles, 1974.

¹³⁷ Valignano, Alessandro, *Historia del Principio y Progreso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales, 1542-1564*, (org. Wicki, J., S. J.), Roma, 1944

¹³⁸ Cooper, M., *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*, Nova Iorque e Tóquio, 1974, pp. 221, 226; Luis Frois, *Tratado dos embaixadores japões que forão de Japão à Roma no anno de 1582* in *La première ambassade du Japon en Europe, 1582-92*, Tóquio, 1942; Alessandro Valignano, «Les instructions du Père Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe», *Monumenta Nipponica*, 6 (1943), pp. 391-403.

¹³⁹ Uyttenbroeck, T., OFM, *Early Franciscans in Japan*, Himeji, 1955; Hartman, A., OSA, *The Augustinians in Seventeenth Century Japan*, King City, Ontario, 1965.

Portugueses e Espanhóis na política japonesa diminuiu em favor dos grupos de pressão ingleses e holandeses. Com o reinado de Toyotomi Hideyoshi (1582-1598) começaram as primeiras perseguições aos cristãos japoneses e aos seus padres europeus. A expulsão dos missionários jesuítas do Japão, por um decreto de 1587 alegando que estes faziam espionagem com vista a um assalto militar das potências estrangeiras, foi apenas um aviso e um prenúncio de posteriores massacres. Em 1597, vinte e seis cristãos incluindo três jesuítas japoneses e sete franciscanos foram crucificados em Nagasáqui.

Apesar de Tokugawa Ieyasu, sucessor de Hideyoshi, ter favorecido os portugueses e jesuítas principalmente por razões comerciais e políticas, assim que a presença marítima holandesa nas águas asiáticas chegou ao Japão, Ieyasu serviu-se dos recém-chegados para contrabalançar as tendências monopolistas portuguesas e espanholas. Com a renascença do budismo, a desconfiança generalizada dos estrangeiros divididos entre si, e as ambições centralizadoras de Ieyasu procurando minar a autoridade dos caciques locais com a restauração do *bakufu* de Edo e a sua auto-investidura em *shogun* em 1603, o século cristão no Japão tinha os dias contados. O edital de 1614, que baniou o cristianismo do território japonês, provocou o exílio em massa de missionários e cristãos japoneses para Macau e Manila. Os que permaneceram no país foram martirizados ou obrigados a abjurar. Antes de meados do século, a comunidade cristã de 300 000 crentes desaparecera por completo do Japão.

A Contenda Missionária na China: Instauração de uma Controvérsia

O reino de «Kitai» alimentava a imaginação européia desde a publicação do relato de viagens de Marco Polo, o *Livro das Maravilhas do Mundo*. Cristóvão Colombo pensou que o encontrara e quando se descobriu que estava enganado, os exploradores e mercadores portugueses nos mares asiáticos, que entraram em contacto com mercadores chineses pela primeira vez em 1509, em Malaca, dificilmente puderam resistir à ambição de penetrar essa região fabulosa

encoberta à época pelos véus do ideário medieval europeu.¹⁴⁰ Após algumas incursões marítimas e do envio de uma embaixada oficial portadora de uma carta do rei D. Manuel para o «rei da China» que se saldou num desastre e numa rejeição inicial de todos os contactos com os «bárbaros ocidentais» (ou *Folangchi*, *Feringhi*, *Fangim*, *Yi-ti*, como eram indistintamente designados em chinês), foram precisas algumas décadas para o restabelecimento de um contacto limitado, ou melhor, de uma «relação controlada.»¹⁴¹

Em 1554, retirou-se a proibição do comércio com os portugueses e em 1557 Macau tornou-se num estabelecimento oficial permanente, mas nunca chegou a adquirir um estatuto de território de soberania portuguesa e a transacção de pessoas e bens entre Macau e Guangzhou (Cantão) para o interior era bastante limitada e vigiada de perto.¹⁴² Depois de 1574 edificou-se uma muralha ao longo do estreito canal que separava a península do continente com um portão, *porta de cerco*, encimado pela inscrição «Temei a nossa Força e Respeitai a nossa Virtude» que se abria nos dias de mercado para depois se fechar novamente.¹⁴³

Assim também o cristianismo se infiltrava a conta-gotas por esta estreita passagem, com sucessos temporários e ameaças constantes de fracasso. O factor que complicou logo de início a acção missionária foi a presença dos espanhóis nas Filipinas desde a década de 1560 e a incapacidade dos jesuítas em impor um

¹⁴⁰ Baltrusaitis, J., *Le moyen âge fantastique*, Paris, 1981; Kammerer, A., *La découverte de la Chine par les Portugais au XVIe siècle et la cartographie des portulans*, Leiden, 1944.

¹⁴¹ Faribank, J. K. (org.), *The Chinese World Order: traditional China's foreign relations*, Cambridge, Massachusetts, 1968.

¹⁴² Boxer, C. R., *Fidalgos in the Far East, 1550-1770*, Hong Kong, 1968; Boxer, C. R., *The Great Ship from Amacon: annals of Macao and the old Japan trade, 1555-1640*, Lisboa, 1959; Braga, J. M., *The Western Pioneers and the Discovery of Macao*, Macau, 1949.

¹⁴³ Diffie, B. W. e Winius, G. D., *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*, Minneapolis, 1977, p. 389; Soren Egerod, «A Note on the origin of the Name of Macao», in *T'oung Pao*, 47 (1-2), 1959; L. Gonzaga Gomes, *Lendas Chinesas de Macau*, Macau, 1951.

monopólio sobre todo o território chinês. Mesmo a actividade puramente comercial dos Portugueses no entreposto chinês em Macau corria sérios riscos devido aos delírios de megalomania espanhola que projectavam uma conquista militar da China, partindo do México via Filipinas.

Os franciscanos, dominicanos e agostinhos no México começaram também a cobiçar o território chinês, dando-se conta de que o seu campo missionário estava a ficar demasiado congestionado com a ocupação da maioria dos cargos eclesiásticos e comunitários por padres diocesanos bem implantados e sedentários.¹⁴⁴ Os agostinhos chegaram às Filipinas em 1565 a bordo dos quatro primeiros navios espanhóis comandados por Miguel López de Legazpi que «pacificou» com sucesso pelo menos duas ilhas a norte do arquipélago, Luzon e Cebu. Os franciscanos seguiram-lhes o rasto em 1557, os jesuítas em 1581 e os Dominicanos em 1587. Em finais do século, a população era em grande maioria católica (cerca de 600 000 pessoas), a excepção dos muçulmanos a sul (em Mindanau e Jolo), dos mercadores «pagãos», dos *sangleyes*, imigrantes da província chinesa de Fujian instalados nas grandes cidades, e dos nativos das tribos das montanhas remotas e florestas inacessíveis.¹⁴⁵

Das Filipinas para a China partiram várias «missões» ou «embaixadas» que, com sorte, apenas conseguiram chegar às províncias da costa sul, como aconteceu com dois agostinhos (1575) - mais tarde, um deles, Martím de Rada, havia de redigir um dicionário de chinês elementar - e de alguns franciscanos que acabaram por conseguir estabelecer residência em Macau em 1581.

Desde então, Manila começou a contestar o papel de Macau como único centro de recrutamento e envio de missionários para as missões chinesas e japonesas, **questionando o conceito do *padroado*** português. Em 1595, Filipe II tentou apaziguar Portugueses e jesuítas, ordenando ao vice-rei da Índia que

¹⁴⁴ A. Brou, «Le développement des Eglises de Chine», in *Revue d'histoire des missions*, 1936; Rego, A. da S., *A presença de Portugal em Macau*, Lisboa, 1946; Martinez, B., *Historia des la Misiones augustinias en China*, Madrid, 1918.

¹⁴⁵ Phelan, J. L., *The Hispanicization of the Philippines, Spanish Aims and Filipino Responses. 1565-1700*, Madison, Wisconsin, 1959,

proibisse «terminantemente» o acesso das missões do Extremo Oriente aos monges espanhóis das Filipinas, a excepção dos capuchinhos Portugueses de Malaca. É evidente que estas ordens continuaram a ser desrespeitadas pelas partes interessadas.

Voltando a Macau, é importante notar que, cerca de 1568, a Igreja logrou impor e alimentar um espírito católico fervoroso neste próspero e dinâmico enclave comercial. Na cidade havia pelo menos três igrejas e um hospital da *Misericórdia*. Um ano depois da instituição do bispado de Macau (23 de Abril de 1575), os jesuítas abriram as portas do seu colégio *Madre de Deus*, também conhecido como colégio de *São Paulo*, aos rapazes de todas as nações asiáticas. Contudo, o acesso ao interior continuou bloqueado até 1583 quando três jesuítas - Michele Ruggieri, Francesco Pasio e Matteo Ricci - foram autorizados a residir em Zhaoquim, perto de Cantão.

Instigados por Alessandro Valignano, os três jesuítas inauguraram um método evangélico de *accommodatio*, recentemente criado e desde logo criticado, que consistia numa série de transformações e redefinições culturais, ou, como escreveu Ruggieri parafraseando São Paulo, «nós tornámo-nos chineses, a fim de trazer os chineses a Cristo.»¹⁴⁶ Efectivamente, impedidos de uma evangelização directa, os jesuítas apresentaram a religião e a doutrina cristã como uma versão primeiro do budismo e, mais tarde, do confucionismo. Parcialmente inspirados na dimensão teológica do antigo conceito estóico de *adiaphora* ou «coisas indiferentes», puderam conceber as cerimónias e ritos chineses como acontecimentos puramente sociais, isto é, desligados da «religião» ou da «gentilidade». Esta «descoberta» permitiu-lhes propor aos chineses uma espécie de cristianismo pouco ancorado nas manifestações de tradição europeia e inclusive adoptar certos hábitos de vestuário e gestos rituais, considerados

¹⁴⁶ Pietro Tacchi Venturi, *Le Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, S. J., Macerata (3 vols.), 1911-13, vol. 2, p. 416.

estritamente sociais.¹⁴⁷ Para além de servir de inspiração ao método acomodacionista, o estoicismo, no seu conjunto de princípios morais, agradou aos Chineses literatos. Assim, as três obras de Ricci - *Jiaoyou lun* (*Relações Amistosas*, 1595), *Ershiwu yan* (*Os Vinte e Cinco Preceitos*, 1604) e *Jiren shipian* (*Dez Episódios de um Homem Invulgar*, 1608) - bem como o livro *Qike* (*As Sete Vitórias [ou sete coisas mortais]*, 1604) tornaram-se best-sellers entre os literatos chineses que contactaram com os jesuítas.

Muito significativo é o facto de os jesuítas se terem aplicado no estudo e exegese dos *Quatro Livros* de Confúcio, que consideraram ser a «Bíblia chinesa». No ano de 1595, enquanto os missionários jesuítas apresentaram-se oficialmente como *ru* (confucianos), Ricci declarou ter elaborado uma edição bilingue latina/chinesa dos *Quatro Livros* (ou *Sishu*) para instrução dos missionários. O objectivo dos jesuítas era, evidentemente, a redacção de um catecismo apropriado aos catecúmenos chineses. Logo no início da década de 1580, Ruggieri escreveu *Tianzhu shilu*, (*O Verdadeiro Relato do Senhor do Céu*, 1584), baseado no seu texto latino *Vera et brevis divinarum rerum expositio* (1581).¹⁴⁸ O amplo uso que fazia da terminologia budista e o facto de os jesuítas serem descritos como «bonzos vindos da Índia» tornaram este catecismo obsoleto uma década mais tarde. O estudo dos *Quatro Livros* e dos *Seis Clássicos* chineses satisfez Ricci com provas materiais das semelhanças entre os escritos canónicos chineses e as idéias cristãs, ambos baseados na «razão natural».

Na redacção do seu catecismo *O Verdadeiro Significado do Senhor do Céu* (*Tianzhu shiyi*), Ricci eliminou o vocabulário budista e adoptou um estilo de discussão filosófica confuciano. Embora a conferência de Macau (1603) tenha aprovado o uso dos clássicos chineses na difusão do cristianismo e apesar da obra

¹⁴⁷ Županov, I. G., «Le repli du religieux: Les missionnaires jésuites du XVIIe siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne», in *Annales*, Paris, 1996; Mungelo, D. E., *Curious Land: Accommodation and the Origins of Sinology*, Estugarda, 1985.

¹⁴⁸ D'Elia, P. M., «Quadro storico sinologico del primo libro di dottrina cristiana in cinese», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, II, 1935; Shih, J., *Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine*, Roma, 1964.

ter sido impressa em tábuas de madeira em 1604, a oposição ao projecto missionário acomodacionista não se fez esperar. A Inquisição de Goa recusou a autorização de *imprimatur* do livro e, imediatamente após a morte de Ricci, os missionários jesuítas iniciaram uma querela que havia de durar muitos anos, degenerando numa controvérsia sobre ritos chineses (Confucianos) que, no século XVIII acabou por ser resolvida com a eliminação radical da *accommodatio*¹⁴⁹

A contenda entre os jesuítas foi iniciada pelos missionários jesuítas (Niccolò Langobardo, Alfonso Vagnone e Lazzaro Cattaneo) que começaram a evangelizar o «povo» em vez dos cultos literatos. Em 1605 havia dezasseis missionários jesuítas distribuídos por quatro grandes áreas de residência (Nanquim, Pequim, Nanchang, Shaozhou), provindo às necessidades espirituais de alguns milhares de conversos. Ao incorporar os seus novos cristãos em associações religiosas, os jesuítas levantaram as suspeitas dos oficiais provinciais, levando-os a desconfiar que os «bárbaros ruivos» estavam a incitar uma rebelião popular. Em 1617, os jesuítas foram mandados de volta para Macau. A segunda década do século XVII assinalou o fim da primeira fase - a fase «heróica» - da missiões jesuítas, caracterizada pela receptividade favorável de alguns literatos Chineses e baseada num mal-entendido quanto à verdadeira natureza das actividades jesuítas. Depois de 1620 não houve mais conversões entre os notáveis homens de letras.¹⁵⁰

Daí em diante, os jesuítas continuaram a exercer a sua persuasão sobre o imperador e a alta hierarquia social, mas mais pela exibição dos progressos mecânicos, métodos científicos e actividades artísticas dos europeus (música e pintura) do que pelo ensinamento da doutrina cristã. A partir da década de 1630, Johann Adam Schall von Bell, Giacomo Rho, Johann Terrenz (Terrentius) Schreck, e, mais tarde, Ferdinand Verbiest, empenharam-se nessa missão

¹⁴⁹ Cummins, J. S., *A Question of Rites, Friar Domingo Narrete and the Jesuits in China*, Hants and Brookfield, 1993; Mungello, D. E., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, 1994.

¹⁵⁰ Gernet, J., *China and the Christian Impact; A Conflict of Cultures* (original francês, 1982), Cambridge, 1985, p. 42.

«científica» junto da corte de Pequim, escrevendo e traduzindo para chinês tratados de astronomia, matemática e mecânica, bem como de construção de telescópios, canhões e gruas.¹⁵¹ Dando continuidade aos levantamentos cartográficos de Ricci, Ruggieri e Giulio Alieni, Martino Martini publicou em 1665 o seu *Novo Atlas da China*.¹⁵²

Inicialmente, o papa Paulo V aprovou a tradução da liturgia para chinês (1616), com vista a encorajar a instrução do clero nativo e a celebração da missa. Os problemas de tradução foram, obviamente, muitos e os missionários só reiteraram o pedido de autorização para o emprego do vernáculo em 1665, quando Luigi Buglio conseguiu versões do Missal, do breviário e do ritual em chinês apurado.¹⁵³ Nessa altura, a *Propaganda Fide* retirou o apoio às missões jesuítas «elitistas» e o projecto nunca obteve aprovação oficial.

Assim, enquanto os jesuítas persistiam nas suas missões «elitistas», outras ordens mendicantes vindas de Manila - visto que era o único local fora da alçada dos jesuítas e Portugueses de Macau e Cantão - estabeleceram as suas missões «populares» em Fujian. Os dominicanos Angelo Cochi, Juan Baptista de Morales, Francisco Díez e os franciscanos Antonio de Caballero, aliás, de Santa Maria, e Francisco de la Madre de Deos desde logo se envolveram numa controvérsia com o jesuíta Giulio Alieni sobre a questão dos ritos e cerimónias ancestrais. A partir de 1632, a querela missionária deu azo a uma série de perseguições e a uma crescente reacção anticristã por parte dos Chineses. No entanto, e apesar da situação explosiva, a comunidade cristã dominicana em Fujian continuou a prosperar, mesmo com o abandono incondicional da celebração de ritos ancestrais. De acordo com uma teoria recente, a adopção do cristianismo pode ter sido um modo de certos grupos indígenas desprezados pela

¹⁵¹ Needham, J. *Chinese Astronomy and the Jesuit Mission: An Encounter of Cultures*, Londres, 1958; D'Elia, R. S. J., *Galileo in China*, Cambridge, Massachusetts, 1960.

¹⁵² D'Elia, P., S. J., *Il Mappamondo Cinese del P. Matteo Ricci, S. I.*, Vaticano, 1938.

¹⁵³ Dunne, G. H., S. J., «What Happened to the Chinese Liturgy?», *Catholic Historical Review*, XLVII, 1961, pp. 1-14; Bontinck, F., *La lutte autour de la liturgie chinoise au XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain e Paris, 1962.

hierarquia social (caso dos Hakka do norte de Fujian) estabelecerem a sua própria identidade étnica e social. Os frades dominicanos não perceberam este móbil e, naturalmente, usaram o seu exemplo missionário para fazer ver aos jesuítas que o método de adaptação estava ultrapassado.¹⁵⁴

A controvérsia sobre os ritos Chineses agudizou-se, na China e em Roma, desde meados do século XVII e, em 1645, o papa condenou a falta de firmeza dos jesuítas, depois de ter ponderado as acusações de frei Juan Morales, enviado a Roma para interceder pela causa dominicana. Quando Martino Martini veio apresentar o ponto de vista jesuíta - que estes ritos constituíam «um culto meramente cívico e social» - o papa Alexandre VII decidiu aprovar o método de acomodação. Até ao século XIII, ambas as partes produziram uma superabundância de tratados cheios de denúncias e acrimónia mútuas.

O frei Domingo Fernandez Navarrete escreveu duas críticas contundentes aos métodos jesuítas na China - *Tratados sobre História, Política, Ética e Religião da Monarquia Chinesa* (1676) e *Velhas e Novas Controvérsias sobre a Missão da Grande China* (1677).¹⁵⁵ A última obra tornou-se leitura favorita dos membros das *Missions étrangères de Paris* e dos jansenistas franceses. Antoine Arnauld baseou o sexto volume da sua *Prática moral dos jesuítas* no texto de Navarrete. Esta e outras obras de teor semelhante abriram caminho à eliminação da ordem jesuíta na segunda metade do século XVIII.

Conclusão

Um esboço breve dos temas dominantes, acontecimentos principais e tendências gerais do encontro entre o catolicismo e as outras tradições religiosas

¹⁵⁴ Menegon, E., *The Anti-Christian Persecution of 1637-38 in Fujian: Friars, Jesuits and Chinese*, tese de mestrado em Estudos Asiáticos na Universidade da Califórnia em Berkeley (não publicada), 1994; José Maria González, *Historia de las misiones dominicanas de China*, Madrid, 5 vols., 1964.

¹⁵⁵ Navarrete, D., O. P., *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete*, org. J. B. Cummins, Cambridge, 1962, 2 vols.

na Ásia terá de ser necessariamente incompleto não só por causa da escassez de documentos fidedignos, mas também devido às mudanças e deslocações das perspectivas e grelhas epistemológicas dos historiadores.

Na verdade, este encontro cultural que ocorreu no continente asiático, desde o século XVI até meados do século XVII, produziu uma grande quantidade de textos históricos, na sua maioria escritos por jesuítas, que obscurecem tanto quanto facilitam a pesquisa académica. Sem os compêndios históricos escritos por Sebastião Gonçalves (1555? - 1619), Paulo da Trindade (1570?-1651) ou Luís Fróis (1532? - 1597), entre outros, baseados em experiências de primeira mão e em trabalho de «arquivo», muitos dos documentos respeitantes a este período ter-se-iam perdido em naufrágios, tremores de terra e destruição involuntária ou deliberada.¹⁵⁶ Por outro lado, a selecção orientada dos factos importantes ou insignificantes, os juízos e as sugestões pessoais influenciaram a opinião dos historiadores que se defrontaram com estes textos.

Assim, do século XVII em diante, uma grande parte da historiografia tradicional sobre a expansão do catolicismo na Ásia regia-se por duas linhas de interpretação mutuamente exclusivas e que mal disfarçavam os seus preconceitos religiosos, políticos, ou nacionais: ou se exaltava o drama heróico da vitória cristã sobre as forças do «paganismo» ou «falsas religiões», contra todas as vicissitudes e pela mão dos jesuítas, ou se satirizava o «encobrimento», ambição e fanatismo religioso dos missionários e membros do clero católico. Enquanto os historiadores protestantes, desde John Lockman a J. W. Kaye e J. N. Farquhar, designadamente, se esmeravam no vilipêndio da «perfídia católica», as várias ordens religiosas perpetuavam rivalidades mútuas nas páginas dos seus textos históricos, desde Navarrete a Tessier de Quéralay, entre outros.¹⁵⁷ Poderia e

¹⁵⁶ Trindade, Paulo da, O. F. M., *Conquista espiritual do Oriente* (1639), Lisboa, 1962-67; ver também Sousa, Francisco de, S. J., *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da provincia de Goa*, Lisboa, 1710.

¹⁵⁷ Lockman, John, *Travels of the Jesuits into Various Parts of the World: Compiled from their letters. Now first attempted in English. Intermix'd with an Account from other Travellers, and miscellaneous Notes. Illustrated with Maps and Sculptures.*, Londres,

deveria escrever-se um capítulo fascinante sobre a história da historiografia e dos historiadores envolvidos nesses debates e controvérsias, a um tempo religiosos e políticos.

A historiografia recente do catolicismo na Ásia no início da era moderna privilegia abordagens «intelectuais» e «antropológicas».¹⁵⁸ A maioria dos historiadores diz-se interessada na história e formas cognitivas «indígenas» e «locais», nos grupos de elite (europeus e não-europeus) e nas suas empresas científicas ou teológicas, assim como nas «vozes subalternas» e resistência às tentativas evidentes e dissimuladas de domínio político, social ou religioso. No entanto, as premissas pessoais, religiosas e nacionais dos historiadores ressurgem ocasionalmente, num enquadramento mais complexo de perspectivas políticas morais ou militantes. A visão exagerada do jesuíta ao mesmo tempo demoníaco e impotente diante a cultura chinesa sobressai dramaticamente de um trabalho, a todos os outros níveis excelente, *Chine et christianisme: Action et réaction*, de Jacques Gernet, é apenas um exemplo. Por outro lado, os historiadores originários de comunidades expostas a um prolongado controlo eclesiástico, de K. M. Pannikar a T. R. de Souza e Vicente Rafael, tentaram reescrever, com diferentes resultados, a história do domínio e hegemonia europeus, enformada, em geral, por um idioma de crítica pós-colonial.¹⁵⁹

Contudo, e apesar das diferentes interpretações, o período da expansão católica na Ásia sob o *padroado* português pode ser dividido em três fases, com

impresso a pedido de John Noon, em Withe Hart perto de Mercer's Chapel, Cheapside, 1743, 2 vols. [Biblioteca de Bancroft, Berkeley], Farquhar, J. N., *Modern Religious Movements in India*, Londres, 1929; Kaye, J. W., *Christianity in India: An Historical Narrative*, Londres, 1859; Dharampal, G., *La religion des Malabars, Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme*, Immensee, 1982.

¹⁵⁸ Spence, J., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nova Iorque, 1984.

¹⁵⁹ Pannikar, K. M., *Asia and Western Dominance*, Londres, 1955; Rafael, V. L., *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham & Londres, 1992 (1ª ed. 1988).

uma datação flexível e variável segundo os diferentes territórios asiáticos. A primeira fase até 1530 caracterizada por uma fraca presença missionária mas por fortes intenções messiânicas da coroa portuguesa; a segunda, até ao início do século XVI, marcada por uma intensa cristianização e pela difusão da cultura pós-Tridentina a partir de Goa e através dos fidalgos e mercadores portugueses; e a terceira que engloba a consolidação espiritual e/ou política dos territórios «conquistados», bem como o lento e difícil progresso (se houve progresso) das actividades para lá do *Estado da Índia*. A terceira fase arrastou-se até ao século XVIII, quando novos actores católicos e protestantes se envolveram numa série de conflitos e contestações.

Por razões óbvias, a partir da década de 1540, a presença das missões jesuítas domina a história e a historiografia. A vasta documentação jesuíta, onde não raro se expressam vozes contraditórias - e apesar dos primeiros textos «históricos» visando «normalizar» e unificar a história da Companhia de Jesus - continua a ser a testemunha mais eloquente das complicadas relações entre actores coloniais e eclesiásticos portugueses, agentes de missionação e os seus convertidos indígenas e não-cristãos.

A teoria, muitas vezes defendida, que o excesso de zelo da missionação pós-Tridentina combinado com a influência política espanhola, causou a destruição das instituições religiosas indígenas e introduziu a Inquisição na Ásia, deve ser revista, tendo em conta que das mesmas forças militantes cristãs surgiu uma nova sensibilidade cultural que chegou a ponto de tentar a indigenação do catolicismo no seio dos idiomas culturais não-europeus. As missões jesuítas autónomas na Ásia (Madurai, China, Japão) e no Novo Mundo (México, Arizona, Paraguai, etc.) geraram em muitos casos novas utopias sociais politicamente explosivas.

A herança do primeiro século e meio de expansão católica e proselitismo na Ásia abrange vários domínios. Em termos de geografia social, formaram-se, em diferentes partes da Ásia, comunidades indígenas cristãs, algumas das quais se mantiveram fortemente arreigadas à sua nova identidade católica, enquanto outras voltaram aos velhos costumes ou optaram posteriormente por outras formas de

cristianismo. A interacção religiosa produziu vários tipos de sincretismo que afectaram de diferentes modos as práticas religiosas europeias e asiáticas. O catolicismo, associado ao aparelho político, tornou-se numa ideologia e prática «colonial» oficial. E, finalmente, mas não de somenos importância, as missões católicas tornaram-se laboratórios sociais e culturais para o teste e experimentação de idéias, teorias e métodos que foram apropriados e aperfeiçoados pelo Iluminismo.