

CRISTIANISMO E IMPÉRIO

CONCEITOS E HISTORIOGRAFIA



MARIA MADALENA OUDINOT LARCHER
PAULO TEODORO DE MATOS
COORDENAÇÃO

FICHA TÉCNICA

Título

Cristianismo e Império. Conceitos e historiografia

Coordenação científica

Maria Madalena Oudinot Larcher e Paulo Teodoro de Matos

Colecção

CHAM eBooks // Debates 1

Director científico da colecção

João Luís Lisboa

Edição

CHAM – Centro de História d'Aquém e d'Além Mar
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas / Universidade
NOVA de Lisboa
Universidade dos Açores

Av. de Berna, 26

1069-061 Lisboa - Portugal

www.cham.fcsh.unl.pt | cham@fcsh.unl.pt

Director

João Paulo Oliveira e Costa

Sub-Director (Pelouro Editorial)

Luís Manuel A. V. Bernardo

Coordenadora Editorial

Cátia Teles e Marques

Imagem da capa

Pormenor de «Baptismo de Cristo», prato de porcelana,
China, Dinastia Qing, início do Reinado de Qianlong, c. 1735

ISBN: 978-989-8492-46-3

Projecto gráfico e paginação

José Domingues | UNDO

Data de publicação

Novembro de 2016

Apoio

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do CHAM, FCSSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia – UID/HIS/04666/2013.

A Comissão Organizadora do colóquio que deu lugar a esta publicação gostaria de agradecer o apoio concedido por altura da realização do evento a:

- Centro de Estudos de Arte e Arqueologia;
- Convento de Cristo;
- Grupo dos Amigos do Convento de Cristo;
- Hotel dos Templários.

COPYRIGHT:

Esta é uma obra em acesso aberto, distribuída sob a Licença Internacional Creative Commons Atribuição-Não Comercial 4.0 (CC BY NC 4.0).



ÍNDICE

-
- 3** **PREFÁCIO**
Maria Madalena Oudinot Larcher, Paulo Teodoro de Matos
-
- 9** **ENTRE UNIFORMISATION ROMAINE ET SURGISSEMENTS NOVATEURS. QUINZE SIÈCLES DE TENSION DANS L'EXPANSION DU CHRISTIANISME**
Jean Pirotte
-
- 45** **LE PADROADO PORTUGAIS D'ORIENT SOUS LE RÈGNE DE D. MANUEL I^{ER} (1495-1521)**
Roland Jacques
-
- 68** **A ORDEM DE CRISTO E O PADROADO NA VISÃO DE UM CARDEAL REI**
Maria Madalena Oudinot Larcher
-
- 162** **O DISCURSO PASTORAL NA DIOCESE DE ANGRA**
Susana Goulart Costa
-
- 185** **MISSIONS CATHOLIQUES ET PADROADO : POUR DE NOUVELLES APPROCHES**
Claude Prudhomme
-
- 212** **A FORMAÇÃO DE UM CLERO NATIVO NO PADROADO PORTUGUÊS (SÉCULOS XV-XVIII). DINÂMICAS DE UMA HISTÓRIA INTERCULTURAL?**
Teresa Lacerda
-
- 244** **CONVERSION IN COLONIAL TIMES: THE FESTIVAL OF CORPUS CHRISTI IN PERU AND BRAZIL. THE IMPORTANCE OF THEOLOGY IN THE HISTORY OF THE MISSIONS**
Anne McGinness
-
- 264** **SACRED REPRESENTATIONS OF INDIAN CATHOLIC COMMUNITIES: A COMPARATIVE ANALYSIS**
Rowena Robinson
-
- 282** **PUNCTOS CONTRA PUNCTUM. «CLEROS NATIVOS», TENSÃO E HARMONIA NO IMPÉRIO**
Ângela Barreto Xavier
-
- 306** **A CONGREGAÇÃO DOS CATEQUISTAS: ESTRATÉGIAS DE APOSTOLADO EM TEMPOS DIFÍCEIS DE MISSÃO, NO TUN KIM E NA COCHINCHINA**
Isabel Augusta Tavares Mourão

PREFÁCIO

Requer este prefácio da publicação de comunicações que integraram o *Colóquio Internacional Cristianismo e Império: Conceitos e Historiografia*, que se realizou em Tomar, no Convento de Cristo, de 18 a 20 de Junho de 2008¹, uma nota prévia: o sublinhar que o carácter tardio da edição, em grande parte resultante de dificuldades de financiamento, não reduziu a importância do contributo inédito que mantêm para a historiografia, marcante pela qualidade dos estudos que a compõem, cujas perspectivas são inovadoras, quer no acervo das informações, quer nos enfoques. Alertam-se, porém, os leitores para o que estes trabalhos continuam a significar para a actualização de perspectivas.

A preocupação de uma reflexão sobre o Padroado, sobre as missões e a missiologia na relação entre factos e doutrinas, figuras e instituições, através da reunião de reconhecidos especialistas na matéria, deixaram, neste acervo, o reflexo das interpelações através das quais foram revisitados conceitos e visões que por longo tempo condicionaramos historiadores.

O período abrangido pelos temas estendeu-se do século XV à época contemporânea, num espaço geográfico que cobriu os vários continentes, tocando aspectos tão diversificados como o culto e a religiosidade; a arte e a cultura ou culturas; as missões e o império; a relação da monarquia com a Santa Sé e do Padroado com a *De Propaganda Fide*; a formação do clero nativo e a acção dos catequistas, a criação de seminários e o

¹ Organizado pelo CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores; Centro de Estudos de Arte e Grupo dos Amigos do Convento de Cristo. Foram instituições de apoio o Convento de Cristo e Hotel dos Templários.



percurso atribulado das estratégias do Padroado; os caminhos do poder e os confrontos institucionais, os factos e as doutrinas.

O primeiro artigo, de Jean Pirotte, abre uma reflexão prévia na linha da longa duração, focando o cristianismo no seio da história das religiões, sob um prisma interdisciplinar, que liga a história à sociologia e antropologia, assim como integra os aspectos circunscritos no tempo e no espaço em dinâmicas universalizantes, no seio das quais se geram impactos geopolíticos e civilizacionais. Permite este primeiro estudo tocar a questão omnipresente das relações entre centros e periferias, entre Igreja universal e Igrejas particulares, relacionando as marcas de cada época com tendências de uma quase intemporalidade.

A interculturalidade constituiu um campo que, abordado também por Jean Pirotte, – nomeadamente na reflexão sobre a criação artificial de padrões de uniformização de modelos diferentes de Igreja, conforme os estereótipos institucionais de cada agente – surge em numerosas comunicações, mas de um modo especial na de Rowena Robinson a propósito das representações sacras do cristianismo na Índia, centrando-se em quatro grupos fundamentais e trazendo à temática missionária novos elementos para uma revisão crítica da historiografia religiosa europeia. Reflectindo sobre o conceito de conversão, conjuga o olhar da história com o da antropologia na compreensão da construção dessas representações, nas quais se espelha o perfil de cada grupo e se exprime com mais frequência o confronto do que um sincretismo harmonioso.

Também neste campo se situa o contributo de Anne McGinness, que analisa as *conversões* e o cristianismo que resultaram da evangelização no mundo ibérico na celebração mais popular no Brasil e no Peru, a festa do *Corpus Christi*, em Cusco e no Rio de Janeiro, no século XVI. Examinando as figurações da mesma em quadros pintados por indígenas daquele domínio castelhano e nas informações da correspondência com o reino, no Brasil, interpreta a forma como grupos diferentes assumem uma distinta percepção: integra-se a dos europeus num quadro ligado a uma tradição antiga, mas remodelada pelas orientações tridentinas; liga-se à dos nativos e mestiços de Cusco ao culto ancestral dos Incas ao deus sol; e, no caso

da dos habitantes do Rio de Janeiro, aventa a autora a hipótese de eventuais reminiscências de rituais e danças dos tupinambás.

A meio caminho entre a história das culturas e a institucional, situaram-se os temas relativos às estratégias face aos chamados *cleros nativos*. Neste campo, Teresa Lacerda apresentou um estudo comparativo da variedade de situações no império, ao longo de diversas épocas. Considerando que, em termos de um balanço geral, o clero europeu foi em geral preferido como forma de evitar fenómenos de hibridação cultural, Teresa Lacerda investigou experiências variadas como a tentativa pioneira de uma hierarquia local no Congo, as tensões étnicas em Cabo Verde e São Tomé; o envio de sacerdotes de Angola ao Brasil, para uma acção pastoral junto dos escravos; a coexistência de uma visão negativa e de outra positiva quanto ao clero nativo, ou a relação das estratégias com as preferências geográficas das congregações missionárias. A autora foca, ainda, a progressiva rigidez no Brasil, variável, contudo, no espaço, assim como entre os dois ramos do clero e, no caso do regular, entre os diferentes institutos. Realçou a dubiedade do termo (clero nativo) no largo leque da população mestiça e, no caso de Goa, o seu crescimento a partir de Pombal. A situação no extremo-orienté é também abordada, especialmente em Macau e no Japão. Por outro lado, integram-se os impactos das determinações tridentinas, assim como em relação a outras matérias, como os debates sobre a localização dos seminários.

A matéria do clero nativo foi, igualmente, a escolha da comunicação de Ângela Barreto Xavier, numa análise centrada em Goa durante o século XVII, trabalhando nomeadamente na questão da passagem das igrejas ao clero secular, no âmbito das emergentes orientações tridentinas, investigando as tensões entre os dois grandes ramos do clero e o contexto de uma disputa territorial entre ambos, por detrás das críticas veiculadas. A complexidade das questões vê-se incrementada pela entrada em cena da *De Propaganda Fide*, surgindo no campo novos institutos, multiplicando-se as hierarquias, divididas por confrontos institucionais, étnicos e culturais. Finalmente, revê a autora vários conceitos, com destaque para a designação errónea de clero nativo, quando este é profundamente plural,

integrando as tensões entre os nascidos no império e os naturais do reino. Ângela Barreto Xavier alerta, igualmente, para os cuidados a ter face a enfoques que privilegiaram a visão de um instituto, o da Companhia de Jesus, sobre os demais, analisando o processo de dilatação das visões distorcidas da realidade e os seus condicionalismos.

Sobre a criação de um corpo de auxiliares da evangelização, debruça-se Isabel Tavares Mourão, investigando, já fora do império e no seio mais vasto do Padroado, no Tum Kim e na Cochinchina da primeira metade do século XVII, a formação de uma congregação de catequistas, a que se liga a viagem de Alexandre Rhodes a essa região em 1627. Mostrando as peculiaridades da organização de um cristianismo clandestino, num contexto particularmente difícil aos jesuítas, analisa os objectivos desta iniciativa, que visava auxiliar os padres e substituí-los quando necessário, promovendo ao mesmo tempo a conversão dos naturais.

Na história institucional, e em particular na da Ordem de Cristo e o Direito do Padroado, Roland Jacques abordou inúmeros aspectos fundamentais a partir de uma análise minuciosa das estratégias de D. Manuel. Assim, na já mencionada formação de um clero nativo, o autor realça a preocupação do Estado nesse carácter peculiar de uma evangelização de África pelos africanos (no Congo) e, muito possivelmente, do oriente pelos orientais, explicitando quanto esta estratégia, antes de o ser da *De Propaganda Fide*, o foi do Padroado. Roland Jacques dá conta da visão deste rei na reconfiguração do Padroado e das hierarquias eclesiásticas, assim como na relação com a Santa Sé, notável, quer na perspectiva do império em construção, quer nos equilíbrios de poderes. Esta reordenação, em que se integra a criação de uma primeira e vastíssima diocese ultramarina, manifesta o pragmatismo de um soberano cujo sentido das realidades integra, a seu ver, o Padroado no seu período áureo. O autor sublinha a prudência de D. Manuel em não seguir os passos de Castela na proliferação de novas sés além-mar. O estudo foca igualmente as estratégias romanas, não só no que toca a criação do primeiro bispado ultramarino, como na estruturação das várias hierarquias e na sua sujeição ao papa. Os interesses económicos não são esquecidos por Roland Jacques, que não separa este importante

nível das estratégias régias das metas eclesiásticas, relacionando alguns desses aspectos, no que toca os novos espaços ultramarinos, com as questões sobre os dízimos.

Também na história do Padroado se integrou o texto de Madalena Larcher, para um tempo um pouco mais tardio, no âmbito das medidas dos últimos soberanos da dinastia de Avis e no que toca a reconfiguração da Ordem de Cristo e da sua alçada ultramarina. Esta enquadra-se em outras medidas políticas próprias de um tempo de centralização do poder régio, como as que respeitam às reformas de tribunais. Neste tema, a questão da formação do clero, enviado do reino, foi abordada na sua relação com a Ordem de Cristo a partir do projecto da criação de um seminário no convento de Tomar pelo Cardeal D. Henrique, intimamente relacionado com as atribuladas alterações coevas na Ordem e na respectiva vigararia, assim como com a reformulação do tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, num processo que culmina na génese das doutrinas mais ousadas do Padroado.

O tema do Padroado viu-se ainda enriquecido por uma abordagem na época contemporânea: a de Claude Prudhomme, que visou as missões portuguesas no contexto da polémica com a *De Propaganda Fide*, em torno de uma eventual lacuna na formação do clero autóctone. O enfoque situou-se no século XIX, no âmbito de um significativo florescimento missionário e num novo quadro geo-político. Nele trabalha o autor a controvérsia, ligada às críticas da congregação romana, desde a sua fundação, decorrentes do vínculo entre evangelização e Estado. Uma atenção particular a esta matéria permite a revisão de uma alegada divergência de metas entre a Propaganda e Padroado, por vezes contrariada pelos factos. Analisando um amplo emaranhado de condicionalismos e revendo muitas posições à luz de um estudo cuidado dos discursos das partes, conclui ser notável a hábil estratégia romana. Face às dioceses do Padroado, insiste na importância da resistência à romanização levada a cabo pela Propaganda, considerando também, por detrás de algumas resistências eclesiásticas, aspectos ligados a bases culturais e políticas (como a pertença a um rito), conjugando, pois, três prismas: o político-cultural, o eclesiológico e missiológico. O autor evoca, também, a questão fundamental do resultado

eclesial da acção das duas esferas (a do Padroado e a da Propaganda), sem esquecer a análise de uma intervenção directa do papado em ambas, marcada por precauções jurídicas e diplomáticas, às quais se liga a criação de vigários apostólicos revestidos de um carácter episcopal (sem se tratarem de bispos residenciais), associados também à política de conjugação de uma repartição geográfica dos territórios missionários com a entrega de cada área a um instituto concreto.

Por fim, num tema territorialmente circunscrito aos Açores, Susana Goulart Costa centra a sua comunicação na história da sé de Angra, desde a sua criação, em 1534, até ao século XX, sob o ângulo do discurso e dinâmica pastoral do episcopado, na sua evolução e na relação com cada contexto, focando, para tempos já tardios, os padrões instaurados pelas Luzes e pelo liberalismo, ou seja, analisando o perfil deste episcopado na longa duração. Quanto ao espaço, coloca em destaque as implicações dos condicionaismos geográficos nas dificuldades levantadas pela dispersão e insularidade.

Completou-se, assim, o quadro das análises com esta comunicação sobre um bispado em particular, embora o quadro das dioceses ultramarinas tenha sido inevitavelmente abordado em muitas comunicações. Aspecto central da política do Padroado, e questão complexa na relação entre hierarquias e entre a monarquia e Roma, foi especialmente tratado por Roland Jacques quanto ao primeiro grande passo da sua estruturação, com a fundação da sé do Funchal, e por Madalena Larcher quanto a vários aspectos da sua relação com a jurisdição da Ordem de Cristo nos finais da segunda dinastia.

Colocam-se, pois, à disposição dos investigadores, estes temas que, ainda que diversificados, se cruzam no âmbito das reflexões sobre cristianismo e império, interpelando os conceitos e a historiografia.

MARIA MADALENA OUDINOT LARCHER

CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores; Instituto Politécnico de Tomar

PAULO TEODORO DE MATOS

Investigador FCT

CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores

ENTRE UNIFORMISATION ROMAINE ET SURGISSEMENTS NOUVEAUX. QUINZE SIÈCLES DE TENSION DANS L'EXPANSION DU CHRISTIANISME

JEAN PIROTTE*

Dans le cadre d'une réflexion historique sur la thématique « Christianisme et empire. Concepts et historiographie », il n'est pas inutile de tenter une pesée globale de la question en vue de faire émerger une problématique, celle des rapports entre, d'une part, Rome, centre historique du christianisme dans sa version occidentale et, d'autre part, la dynamique de l'expansion mondiale de ce christianisme sous sa forme dite « romaine »¹.

* Université Catholique de Louvain; Fonds national de la recherche scientifique, France.
E-mail: jean.pirotte@uclouvain.be.

¹ Une première ébauche de cet article a paru sous le titre: Pirotte, Jean. 2009. "Action romaine et dynamiques de l'expansion chrétienne. Lecture historico-anthropologique de quinze siècles de tensions «centre-périphérie»". In *La papauté contemporaine (XIX^e-XX^e siècles). Il papato contemporaneo (secoli XIX-XX)*, edited by Jean-Pierre Delville et Marco Jacov. Leuven : Universiteitsbibliotheek, 43-69.



La question sera en premier lieu posée dans les termes de préoccupations plus anthropologiques sur les déplacements religieux ; on examinera aussi la possibilité de mettre en œuvre les modèles de la sociologie sur l'institutionnalisation du religieux, les rapports entre centre et périphérie, entre centralisation et surgissements novateurs.

Ensuite, on esquissera un survol historique de quinze siècles d'expansion mondiale du christianisme « à la romaine », depuis la fin de la conversion de l'Empire romain jusqu'aux époques récentes, quinze siècles de mission extérieure traversés par des tensions multiples entre deux dynamiques : d'une part, la centralisation romaine et ses visées uniformisantes et, d'autre part, les tentatives de respect de la diversité des cultures dans des expériences locales de vie chrétienne.

Quand les religions voyagent : dimensions socio-anthropologiques

Afin de mieux éclairer le problème dans ses dimensions historiques, la question pourrait être préalablement posée en termes anthropologiques : comment analyser cette dynamique des religions qui voyagent ? Quel est l'impact de ces déplacements sur les cultures réceptrices et celles d'origine ? Les religions furent-elles des vecteurs d'un certain universalisme ? L'analyse sociologique apporte aussi ses éclairages sur ce phénomène de l'expansion des religions, notamment pour interpréter les rapports entre le charisme fondateur des mouvements religieux et leur traduction institutionnelle. Par ailleurs, en éclairant les mécanismes qui structurent les rapports entre le centre d'une institution et sa périphérie, ces modèles permettent d'analyser les possibilités, pour une institution centralisée, de tolérer certaines expressions de la diversité, tout en gardant un contrôle sur les évolutions.

Les religions voyagent

Ce n'est pas le lieu ici de rappeler par le menu les longs cheminements des diverses religions dans le monde, à commencer par les périple des religions dites « du Livre », le judaïsme, le christianisme et l'islam, qui se récla-

ment toutes trois de la longue marche d'un même ancêtre, Abraham, quittant Ur en Chaldée et pérégrinant sa vie durant à l'appel de Dieu. Toutes trois se caractérisent par de longues déambulations sur l'espace terrestre.

La première de ces religions, filles d'Abraham, est le judaïsme, héritier d'un peuple hébreu qui s'est structuré dans l'exode et l'errance au désert, puis qui s'est recomposé dans les exils à Babylone et les retours au pays avant d'entamer, plusieurs siècles avant notre ère, une dispersion dans tout le bassin méditerranéen ; cette diaspora, toujours en cours, s'est étendue au monde. Depuis la destruction de Jérusalem par les Romains en 70 de notre ère, la diaspora juive en Méditerranée s'est amplifiée, faisant du même coup surgir la nostalgie d'un retour. À l'égard des communautés juives, le moyen âge occidental oscillera entre la relégation dans une marginalité parfois paisible et une agressivité qui connut des pics d'horreurs lors de pogroms successifs et, plus récemment, lors de la Shoah organisée par les nazis durant la Seconde Guerre mondiale. La tradition populaire occidentale, marquée par cet antisémitisme « commun », a fait de l'image du « Juif errant », marchant jusqu'à la fin des temps, un symbole des pérégrinations d'un peuple « réprouvé ». Les pérégrinations continuent avec le sionisme, surgi à la fin du 19^e siècle, faisant éclore dans les communautés juives répandues dans le monde le rêve d'un retour au pays. L'« *aliya* », la montée, signifiait cette rentrée, cette ascension à la fois physique et mystique vers Sion. La première *aliya* se situe durant la décennie qui suivait les pogroms de la Russie tsariste de l'année 1881-1882².

² Cinq vagues d'*aliya* se succèdent jusqu'en 1939, encouragées par la déclaration de lord Balfour de 1917, envisageant l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif. En 1940, ces vagues avaient amené en Terre sainte quelque 450 000 juifs. Après la guerre, l'immigration, clandestine parce que sévèrement contrôlée par les Britanniques, amena encore plusieurs centaines de milliers de juifs au pays, jusqu'à la proclamation de l'État d'Israël en 1948. L'*aliya* ne s'arrête pas là ; le mouvement connut d'autres épisodes, avec l'arrivée de juifs venant d'Afrique du Nord, d'Europe centrale ou de l'Union soviétique. L'un des événements les plus médiatisés fut, en 1984, le sauvetage des *falachas*, ces juifs à la peau noire, vivant sur les hauts plateaux d'Abyssinie. L'État qu'ils y avaient jadis fondé avait disparu en 1616 par intégration à l'empire abyssin : la communauté de plus en plus restreinte fut en butte aux persécutions. Entre 1984 et 1991, quelque 20 000 *falachas* gagnèrent l'État d'Israël.

La deuxième religion fille d'Abraham est le christianisme qui, parti de Palestine, se répand dans l'empire romain, façonne l'Europe après les invasions du 5^e siècle avant d'émigrer vers le Nouveau Monde au 16^e siècle à la faveur des découvertes géographiques puis, au 19^e siècle, vers les autres continents dans le sillage des courants coloniaux.

Chronologiquement, l'islam est la troisième religion héritière d'Abraham (Ibrahim dans le Coran). Né en 622, l'islam conquiert toute l'Afrique du Nord en moins d'un siècle et une large partie du Moyen-Orient avant de s'étendre dans de larges régions d'Asie jusqu'en Indonésie. Le voyage est inscrit au cœur même de l'islam, puisque le Coran fait un devoir à tous les musulmans qui en sont capables d'accomplir, au moins une fois dans leur vie, le pèlerinage aux lieux saints de La Mecque (sourate XXII, v. 27-29) ; le *hajj* (pèlerinage) est ainsi une des cinq grandes obligations du croyant, un des cinq piliers de l'islam.

En dehors de ces religions dites « du Livre », prenons l'exemple du bouddhisme. Cette façon de penser la vie et l'au-delà, née dans l'Inde du Nord aux 6^e-5^e siècles avant Jésus-Christ, a façonné en profondeur l'Extrême-Orient. Les doctrines du Bouddha se sont répandues dans toute l'Asie orientale, de l'Himalaya au Japon, en passant par Ceylan et la Birmanie et la péninsule indochinoise, mais elles ont fini par désertir le berceau indien de leurs origines³.

Vecteurs d'universalité ?

C'est un fait historique que les religions voyagent et, quand elles le font, ce n'est ni anodin ni indolore : leurs périple s'accompagnent de déplacements symboliques dans les paysages mentaux, voire de séismes pouvant déstabiliser les autorités traditionnelles, déstructurer les sociétés et les

³ On peut de nouveau affirmer que le voyage est inscrit au cœur du bouddhisme, puisque la doctrine du Bouddha est un chemin de délivrance pour extraire les humains de cette prison des cycles de réincarnations douloureuses ; ce chemin propose une transmigration au-delà des apparences qui nous emprisonnent, pour accéder à la réalité ultime d'un au-delà où se dissolvent les personnalités.

faire basculer dans un long chaos ou dans une reconstruction nouvelle. Vu la charge civilisationnelle dont les religions sont porteuses, ces déplacements ont évidemment des implications géopolitiques.

On peut s'interroger : une telle dynamique expansionniste est-elle nécessaire, liée de façon intrinsèque à toute religion se présentant comme un système cohérent d'explication du monde et prétendant de ce fait avoir valeur universelle ? Certains anthropologues ont analysé ces déplacements religieux comme des composantes d'un processus séculaire de la marche de l'humanité vers l'universalisation. Ainsi, la diffusion de l'écriture par l'intermédiaire obligé de la lecture des textes fondateurs fait des « religions du Livre » les vecteurs d'une certaine universalité. Les péripéties de l'histoire des missions ne seraient-elles que des épiphénomènes, ridicules de surface s'agitant au-dessus de courants plus profonds à l'œuvre dans l'humanité ? Cette problématique transcende la simple constatation de fait d'un européanisme imbibant par osmose naturelle les pratiques missionnaires. Ainsi depuis le milieu du 19^e siècle, souvent encouragées en cela par les pouvoirs coloniaux, les missions chrétiennes vont développer un nombre considérable d'œuvres sociales, dont l'enseignement à tous niveaux, vecteurs conscients ou non de valeurs reconnues de nos jours comme universelles : instruction généralisée, démocratie, droits de la personne.

Sur la question des valeurs universelles dont l'Europe chrétienne aurait été porteuse, certains auteurs ont souligné une capacité à se remettre en cause, une aptitude à un retour critique sur soi-même : les héritages helléniques tout comme les racines judéo-chrétiennes faciliteraient une aptitude à prendre distance par rapport à ce que l'on a été et ce que l'on est ⁴. Le retour sur soi-même avec une capacité de se mettre à distance est ici mis en valeur comme conditionnant l'instauration d'une pensée critique méthodique et la capacité même de progrès. Paradoxe d'une culture européenne apte, d'une part, à se décentrer, à poser sur elle-même un regard critique, voire hypercritique et, d'autre part, ambitionnant, dans

⁴ Voir Dewitte, Jacques. 2008. *L'exception européenne. Ces mérites qui nous distinguent*. Paris: Michalon.

cet acte même de mise à distance, d'imposer au monde une méthode universelle de progrès de la raison ? Laissons ici cette question ouverte.

Par ailleurs, au-delà des conjonctures historiques des derniers siècles, il faudrait rappeler les hypothèses, contestées sans doute mais stimulantes, formulées voici une bonne trentaine d'années par Robin Horton à propos de l'évangélisation de l'Afrique⁵. À un moment de leur histoire, des peuples vivant dans un système de représentations cosmologiques correspondant à une société cloisonnée et une économie fermée ne ressentiraient-ils pas le besoin, lorsque l'amplification des échanges ébranle les structures traditionnelles, de se tourner vers des systèmes de représentation du monde plus universalistes et vers des grandes religions ? En d'autres mots, l'adoption d'une religion nouvelle ne s'inscrirait-elle pas dans un syndrome plus complexe manifestant une poussée de populations entières vers la recherche de nouveaux genres de vie ? Le passage de plusieurs populations d'Afrique à l'islam ou au christianisme s'analyse alors comme un processus d'ajustement intellectuel vers des religions de salut plus universalistes, au moment même où s'opère un décroisement économique et social. Dans cette vaste mutation, la présence active de religions jugées plus adaptées au mode de vie aurait agi comme catalyseur.

L'essor mondial des grandes religions aurait-il contribué à l'érosion de la culturo-diversité dans le monde ? Comme le faisait remarquer Henri Maurier, tout l'effort missionnaire du christianisme, loin d'être un phénomène isolé, doit être lu sur le long terme et situé globalement à l'intérieur de mouvements complexes du « déploiement démographique, civilisationnel et universalisateur de l'humanité »⁶. Analysant l'insertion

⁵ Horton, Robin. 1971. "African conversion." *Africa: Journal of International African Institute* 41 (2): 85-108; Horton, Robin. 1975. "On the rationality of conversion." *Africa: Journal of International African Institute* 45 (3): 373-399. Un autre point de vue a été exposé par Fisher, Humphrey J. 1973. "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa." *Africa: Journal of International African Institute* 43 (1): 27-40.

⁶ Maurier, Henri. 1993. *Les missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme. Contribution à une histoire en cours*. Paris : Cerf, 203; Maurier, 1981. "Missiologie et sciences humaines. Évangélisation et civilisation." *Cultures et développement*, 13 : 3-25.

du christianisme dans ce vaste mouvement et démontrant que le christianisme n'est pas « supportable » par n'importe quelle civilisation historique, le même auteur ajoute que « le christianisme est intrinsèquement, en vertu de ses structures propres, universalisateur »⁷.

Analysant les résistances tenaces à l'évangélisation, H. Maurier distingue deux cas. D'un côté, il situe les grandes cultures, relativement proches du modèle chrétien occidental, mais ayant développé leur propre religion universaliste ou des philosophies de type réflexif ; dans les grandes civilisations citadines et étatiques comme la Chine, le Japon, l'Inde et les pays musulmans, la place est déjà prise, si l'on peut dire, et le christianisme est dans la difficile position du challenger. De l'autre côté, à l'autre limite du possible, se situent des peuples trop éloignés par leur façon de vivre du modèle chrétien occidental : sociétés de chasse et de cueillette comme les Pygmées, les Négritos, les Bushmen, les Fuégiens, ainsi que diverses sociétés nomades ou semi-nomades fonctionnant dans l'isolement de groupes de taille restreinte. Il est impressionnant de constater que, sauf dans les cas de sédentarisation préalable entraînant un renoncement à la culture traditionnelle, le christianisme ne parvint à entamer aucune de ces ethnies⁸. La diffusion du christianisme passe-t-elle nécessairement par l'imposition d'un mode de vie ? Une appropriation sédentaire de l'espace ne serait-elle pas une condition *sine qua non*, et pourtant non dite, de l'acceptation du christianisme⁹ ?

⁷ Maurier 1993, 26.

⁸ A contrario, on note des essais méritoires de suivre les nomades dans leurs pérégrinations, comme ce fut le cas de franciscains suivant au 13^e siècle, dans des couvents mobiles faits de chariots et de tentes, les Mongols du Khanat de la Horde d'or se déplaçant entre Europe orientale et Asie (Quiptchaq, au nord de la Mer Noire et de la mer Caspienne). Cette mission des franciscains tourna court au début du 14^e siècle.

⁹ Il faudrait nuancer ces propos en examinant le dynamisme des Églises nestorienne parmi certaines populations nomades d'Asie centrale entre le 8^e et le 14^e siècle, avant que le cataclysme du second empire mongol, celui de Tamerlan (1336-1405) vienne mettre fin à l'existence de ces communautés. Toutefois, il ne s'agit pas ici du christianisme sous ses formes occidentales.

Rapports centre-périphérie

Parvenus à ce stade du raisonnement, une question se pose : toute foi religieuse structurée se communique-t-elle spontanément ou bien a-t-elle besoin, pour ce faire, d'un centre jouant le rôle de moteur institutionnel ? Les rapports entre les surgissements religieux et leur concrétion dans des institutions dispensatrice de biens sacrés peuvent être analysés grâce aux modèles sociologiques. Sur ces questions de l'institutionnalisation du religieux, on ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les théories de Max Weber et de ses disciples, notamment Ernst Troeltsch et Joachim Wach, même si on prétend les dépasser.

La typologie de Max Weber répartissant les acteurs du champ religieux autour des trois pôles, le prêtre, le prophète, le sorcier est révélatrice ¹⁰. Le sort du surgissement prophétique à la base d'une nouvelle vision du monde est scellé lorsque cette vision nouvelle triomphe, submerge l'ancienne légitimité, s'officialise et devient à son tour institution : le prêtre officiel devient le dispensateur légitime de cette vision qu'avait fait surgir le prophète. Le charisme anarchique des prophètes fondateurs se refroidit en s'institutionnalisant dans les religions établies ; il finit par s'étioler dans une dispensation fonctionnelle du sacré et dans une gestion quotidienne et régulière de la cure d'âme, sorte de bureaucratie du salut. La vision dominante cherche à mieux s'établir comme institution, en éliminant les distorsions à partir de son centre géographique et de son noyau doctrinal. Quant à la vision ancienne, désormais dominée, elle est refoulée dans la marge ou la semi-clandestinité : ses vestiges pourront être partiellement tolérés dans les pratiques religieuses dites populaires ¹¹.

¹⁰ Différents textes de Weber sur les religions ont été réunis en traduction française dans Grossein, Jean-Pierre, ed. 1996. *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard. Voir aussi les analyses toujours utiles de Boudieu, Pierre. 1971. "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber." *Archives européennes de sociologie* 12 : 3-21 ; Boudieu, Pierre. 1971b. "Genèse et structure du champ religieux." *Revue française de sociologie* 12 : 295-334.

¹¹ Le type du « sorcier », plus marginal, exerçant une activité plus discontinue et éventuellement clandestine, ne sera pas développé ici.

Les dynamiques d'expansion religieuse régulées par un centre institutionnel peuvent être éclairées par les théories du sociologue allemand Ernst Troeltsch († 1923) sur la typologie des groupes religieux, notamment la différenciation qu'il établit entre le type « Église » et le type « secte »¹². Par opposition au type « secte », recherchant sans concession l'intensité d'un groupe restreint d'adhérents, le type « Église » vise le plus grand nombre, quitte à édulcorer ses idéaux. L'ouverture au plus grand nombre fait ainsi courir le risque d'une perte d'intensité de l'expérience religieuse. Alors que le type « secte » est incapable de compromis avec le monde et donc rétif à l'acculturation, le type « Église » cherche à s'établir toujours davantage dans la société et à se répandre dans la culture ambiante pour la dominer. Sans doute, en ce qui concerne les croyances, le type « Église » aura-t-il tendance à sacraliser sa propre institution, à présenter une vérité uniforme, universellement imposable, à contraindre les hommes vers leur bien.

Toutefois, cette tendance sera partiellement contrebalancée par ses positions dans le domaine de l'éthique. En effet, pour arriver à ses fins et toucher le plus grand nombre, le type « Église » ressent la nécessité du compromis dans la pratique, l'obligation de s'accommoder du monde tel qu'il est. Le type « Église » pourra ainsi opérer une distinction entre une spiritualité et une éthique plus exigeantes à l'usage de petits groupes qui en ressentent le besoin et une morale plus accommodante tenant compte de la présence du péché dans le monde. Des exutoires sont ainsi offerts au sein d'une même Église, d'une part, aux tendances puristes et sectaires, d'autre part, à une tolérance relative à l'égard des pratiques plus marginales des religiosités dites populaires.

¹² Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Les conclusions de cet ouvrage ont été traduites en français, sous le titre : Troeltsch, Ernest. 1961. "Christianisme et société." *Archives de sociologie des religions* 11: 15-34. Voir aussi: Troeltsch, Ernst. 1991. *Protestantisme et modernité*. Translated and edit by Marc de Launay. Paris: Gallimard. Chapman, Mark. 2001. *Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*. New York: Oxford University Press.

Le type « Église », ainsi précisé selon Troeltsch, est le mieux armé pour rayonner à partir d'un centre institutionnel vers une périphérie où, pour un temps, seront tolérées certaines diversités. Pour ce luthérien convaincu, l'Église catholique romaine incarnait au plus haut degré le type « Église », à la fois fortement centralisé et apte à une certaine intégration culturelle. D'un tel point de vue sociologique, cette double caractéristique, contrôle fortement exercé par un centre et tolérance relative à la marge, permettrait à un mouvement religieux expansionniste de maintenir une cohésion dans la diversité.

A contrario, l'expansion du bouddhisme, non planifiée depuis un centre institutionnel, s'est opérée sur un mode plus émietté. Ces logiques d'expansion du bouddhisme semblent d'ailleurs avoir été conditionnées par les doctrines de ses deux grandes traditions : le « petit véhicule » (*hinayana*) et le « grand véhicule » (*mahayana*). La première tradition (*hinayana*), davantage tournée vers la pureté du message, oriente le sage vers l'espérance d'une entrée plus immédiate dans le nirvana ; plus puriste, cette tradition s'est moins ouverte à la diversité des expressions. Quant à la seconde tradition (*mahayana*, le « grand véhicule »), plus altruiste, elle n'hésite pas à demander au sage de postposer cette accession au nirvana pour annoncer aux autres la voie. Cette seconde tradition, celle du « grand véhicule », se montre ainsi plus apte à intégrer les croyances et pratiques religieuses hétérogènes captées sur son passage, donnant ainsi au bouddhisme une multitude de visages.

L'expansion du christianisme : quinze siècles de tension

Après avoir posé en termes anthropologiques, ainsi qu'avec l'aide d'outils de la sociologie, la question des religions qui voyagent et, ce faisant, deviennent des vecteurs d'un certain déploiement civilisationnel et universalisateur de l'humanité, après avoir présenté, dans les dynamiques d'expansion religieuse, certains modèles de rapport entre les centres institutionnels de rayonnement et leur périphérie, examinons, dans l'histoire des quinze derniers siècles, quelques séries de faits marquants de

l'expansion mondiale du christianisme « à la romaine », depuis la fin de la conversion de l'Empire romain jusqu'aux époques récentes.

Le sacerdoce et l'empire

La première question est le lien de l'expansion de ce christianisme à la romaine avec le pouvoir politique. Le problème a commencé à se poser dès le 4^e siècle au moment où, en 313, avec les édits de tolérance de Constantin et Licinius, le christianisme passe du stade de religion persécutée à celui de *religio licita*, religion autorisée, qui avait en outre les faveurs du pouvoir impérial¹³. La dernière grande persécution venait d'avoir lieu en 305, sous Dioclétien. Religion persécutée hier encore, sans doute, mais présentant alors l'avantage d'offrir sur le mode de la contestation positive une alternative à une vieille religion officielle déconsidérée, le christianisme accède ainsi brusquement à un statut privilégié, attirant ainsi à lui de nombreuses populations supporteurs du succès. Les adhésions risquaient d'être superficielles, sans impliquer une conversion du cœur.

Si l'on reprend le schéma de Max Weber, la vision prophétique chrétienne, en devenant dominante, a refoulé dans la marginalité l'ancienne vision du monde désormais dévalorisée, païenne, qui ne subsistera qu'en alimentant des superstitions locales et des pratiques populaires marginales. L'appui du pouvoir faisait entrer l'Église dans la voie de l'institutionnalisation et marquait le début d'une alliance trône-autel avec toutes les conséquences futures. Alors que, pour les chrétiens des trois premiers siècles, la Rome persécutrice pouvait apparaître comme une incarnation du mal, une image de l'Antéchrist, la chute du même empire, devenu chrétien entre-temps, sera vécue comme un séisme, la fin du monde.

¹³ Précédé en 311 et 312 de deux édits de tolérance, le célèbre Édit de Milan de 313 de Constantin pour l'Occident et de Licinius pour l'Orient décrétait le christianisme *religio licita*. La vieille religion romaine restait toutefois la religion officielle. Après la parenthèse de l'empereur Julien ayant tenté entre 361 et 363 de réactiver l'ancienne religion romaine sous une forme plus sophistiquée, le christianisme revient occuper le devant de la scène. Théodose († 395) le proclame même religion d'État.

Aux 5^e et 6^e siècles, dans un Occident morcelé, en proie aux bouleversements des grandes migrations, où la carence d'une autorité civile centrale est manifeste, l'Église, elle aussi désorganisée par les événements, reste la seule institution quelque peu stable. Dans cette débâcle de l'Occident, l'Église recueille un peu du prestige de l'Empire romain, prestige toujours grand même auprès des chefs « barbares ». On a jadis écrit un peu à la légère que le titre de *Pontifex maximus*, porté par les empereurs romains dans la religion polythéiste traditionnelle, était passé assez spontanément aux évêques de Rome lorsque l'empereur Gratien, chrétien lui-même, avait abandonné le titre vers 376. Les choses seraient beaucoup moins simples ¹⁴. Ce qui est moins contestable c'est que, dans le naufrage de la culture écrite, les gens d'Église, les « clercs » étaient souvent les seuls à manier l'écriture, devenant ainsi indispensables dans l'administration des entités politiques en formation.

L'Église faisait ainsi figure d'héritière de la Rome antique, la légataire aussi de cette notion d'*imperium* ; elle est le seul pouvoir en place qui transcende l'émiettement des pouvoirs locaux et leur en impose ; elle incarne l'*auctoritas*. À la fin du 5^e siècle, dans un traité destiné à l'empereur d'Orient Anastase, le pape Gélase I^{er} († 496) avait entrepris de clarifier les rapports entre pouvoirs spirituel et temporel : l'*auctoritas sacrata pontificum* et la *potestas regalis*, qui doit se soumettre à la première en matière de religion ¹⁵. Si l'on s'en réfère à nouveau au modèle de Troeltsch, ces événements illustrent la capacité assimilatrice du type Église centralisée par rapport à la culture ambiante.

Lorsqu'il sera question de christianiser ces peuples nouveaux, dits barbares, c'est dans cet esprit de l'*imperium* que travailleront les évangélistes : on tente de convertir le chef ou le roi et l'on espère que les

¹⁴ Voir Van Haepere, Françoise. 2003. "Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d'un titre : entre pouvoirs et représentations." *Revue belge de philologie et d'histoire* 81 : 137-159. L'auteur fait avec précision le point sur cette question.

¹⁵ Voir Dagron, G. (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*. Paris : Gallimard, 190-192 et 309-312.

notables puis l'ensemble de la population seront entraînés. Cette stratégie de conversion par le sommet semble avoir porté des fruits chez les Francs avec la conversion de Clovis (496), en Angleterre avec celle d'Ethelbert de Kent (596), ou quelques siècles plus tard chez les Hongrois avec l'action d'Étienne I^{er}. Ce ne sont là que quelques exemples emblématiques ¹⁶. La conversion de ces princes, parfois sous l'action de leur femme, une princesse étrangère déjà chrétienne, semblait d'ailleurs à l'occasion s'opérer pour des mobiles d'alliances politiques. L'adhésion de personnages puissants donnait l'impression que le christianisme est une force qui se propage irrésistiblement et qu'il est préférable de s'approprier. Le système avait ses failles, comme lorsque le prince n'hésitait pas à contraindre ses populations. Le cas de Charlemagne convertissant de force les Saxons de Germanie entre 772 et 804 est célèbre ¹⁷.

Toute l'histoire de l'Occident médiéval est traversée par cette poussée du christianisme travaillant le monde chaotique issu des grandes migrations des 5^e et 6^e siècles et faisant peu à peu émerger un système socio-politique relativement homogène, connu sous le nom de « chrétienté ». Cette situation de « chrétienté » qui se met peu à peu en place, globalement entre Constantin et la Réforme, se caractérise notamment par le rôle structurant joué par un christianisme servant de fondement à la cohésion sociale, l'union étroite du religieux et du politique, l'intervention de la papauté dans les grandes affaires. Sans doute, pour cette époque, qui fut moins monolithique qu'on l'a souvent prétendu, faudrait-il parler d'un moyen âge « en voie de christianisation ». Pourtant, quels que soient les degrés d'évangélisation imparfaite des individus, se mettent alors en place des institutions imposant à la société des normes qui se prétendent chrétiennes.

¹⁶ Voir Pirotte, Jean. 1986. "Convertir par le sommet du V^e au XIV^e siècle. Réflexions actuelles sur les ambiguïtés d'une vieille stratégie." *L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion. Actes du colloque de Stuttgart. Septembre 1985.* Lyon : Cédric, 18-28.

¹⁷ De tels procédés s'inscrivaient dans le cadre des mœurs rudes de l'époque. Notons toutefois qu'Alcuin († 804), conseiller de Charlemagne, se demandait déjà s'il est permis d'user de la force pour faire adhérer au christianisme.

Sur le long terme, comment ce christianisme à l'occidentale a-t-il géré son héritage de la Rome antique réactivé par les Carolingiens et incluant les notions d'« *imperium* » et d'*auctoritas* ¹⁸ ? Les célèbres tensions politiques médiévales entre le pape et le pouvoir des empereurs germaniques, la Querelle dite des Investitures du 11^e siècle et jusqu'au Concordat de Worms en 1122, puis la Querelle dite du Sacerdoce et de l'Empire entre 1154 et 1250, débouchent sur un partage entre les deux mondes, l'ici-bas et l'au-delà, le temporel et le spirituel... Distinction essentielle et progrès capital ! Dans ce partage, l'ici-bas acquiert sa consistance propre, son autonomie, même si la compétition subsiste pour savoir lequel des deux pouvoirs arrivera à instrumentaliser l'autre. L'Église s'érige alors, suivant l'expression de Marcel Gauchet, « en intermédiaire sacramentel et pastoral obligé entre le ciel et la terre » ¹⁹. Elle maintenait ainsi son *imperium* et son *auctoritas* sur le sens ultime.

Ce fond d'échanges entre les deux autorités, la régaliennne et la papale, est fondamental pour comprendre l'expansion chrétienne, y compris après la découverte des mondes nouveaux à l'extrême fin du 15^e siècle. Il est vrai qu'au 16^e siècle, en mettant fin au monopole de l'Église romaine et à l'unité de la chrétienté occidentale, la Réforme protestante avait mis à mal dans une partie de l'Europe les formes anciennes de cette association, permettant à plus long terme la transition vers une séparation plus effective des pouvoirs. Toutefois, dans l'immédiat de l'organisation religieuse et politique outre-mer au 16^e siècle, les formes anciennes de collaboration des pouvoirs restent en vigueur, car les deux grandes puissances maritimes du temps, le Portugal et l'Espagne, étaient restées en dehors de l'influence de la Réforme.

C'est ainsi que l'habitus séculaire de tensions entre les deux pouvoirs, le séculier et le religieux, pouvoirs séparés, mais coopérant, s'octroyant

¹⁸ Voir Van Overbeke, Pierre-Emmanuel. 2001. « « Saint » ou « sacré » ? Analyse lexicale des termes *sanctus* et *sacer* dans la littérature médiolatine « belge » du VII^e au XII^e siècles. » PhD diss., Université catholique de Louvain, 404-406.

¹⁹ Gauchet, Marcel. 2003. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*. Paris : Stock (cité ici d'après l'édition Folio essais, Gallimard, 74).

récioproquement des privilèges et cherchant chacun à instrumentaliser l'autre, se perçoit derrière toutes les péripéties des régimes du *Padroado* portugais et du *Patronato* espagnol dont les bases furent jetées dès la fin du 15^e siècle. Cette tradition de collusion et de volonté de domination réciproque rendait délicate, voire quasi impossible la volonté romaine de s'affranchir de la tutelle embarrassante de ces patronages royaux.

Lorsque, en 1622, fut créée la Congrégation romaine de *Propaganda fide*, il s'agissait moins de briser cette tutelle que de travailler à l'usure pour récupérer, avec le temps, le trop concédé aux patronages royaux sur les missions. Cette époque nouvelle, qui commence en 1622 avec la création de la *Proganda fide* à Rome, se voulait un temps de reprise en main par l'Église du trop de pouvoirs abandonné aux gouvernements espagnols et portugais. Ce sera donc une ère de tentatives de centralisation, de rationalisation, mais en définitive et globalement, de marasme missionnaire. Ces questions du *Padroado* et du *Patronato* ne seront pas approfondies ici, car le Portugal abonde en excellents connaisseurs de ces questions.

L'obsédante unité disciplinaire

Le survol de ces quinze siècles d'expansion chrétienne nous amène maintenant à explorer les rapports centralisateurs qui se sont établis entre Rome et la périphérie missionnaire. Jusqu'au 4^e siècle, l'expansion chrétienne dans le monde méditerranéen avait ce caractère spontané d'une épidémie qui se répand, sans programme clairement défini. Sans doute, depuis la reconnaissance du christianisme dans l'empire romain, cette contagion avait-elle reçu le puissant soutien du pouvoir en place. Toutefois, la diffusion de l'Évangile n'avait jamais fait l'objet d'une planification pensée et mise en œuvre depuis le centre du monde chrétien ²⁰.

²⁰ Voir Rétif, A. 1953. *Introduction à la doctrine pontificale des missions*. Paris : Seuil. Concernant les rapports centre-périphérie dans les premiers siècles, voir : Marot, H. 1962. "Unité de l'Église et diversité géographique aux premiers siècles." In *L'épiscopat et l'Église universelle*, edited by André-Marie Charue, Yves Congar and Bernard Duppy. Paris : Éditions du Cerf Abbeville, 565-590. Vogel, C. 1962. "Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation

Les choses changent à la fin du 6^e siècle avec le pape Grégoire le Grand. Celui-ci envoie en 596 dans les îles britanniques un moine bénédictin romain, Augustin, et quelques compagnons pour revivifier le christianisme qui avait été ruiné par les invasions des Angles et des Saxons. Nous avons ici le premier exemple d'une entreprise missionnaire planifiée avec autant de netteté : Augustin avait pour mission d'établir dans le pays la vie monastique et de convertir les dirigeants. Il obtiendra la conversion du roi Ethelbert de Kent grâce à l'influence de la reine, Berthe de Paris. Nous retrouvons d'ailleurs ici le schéma de la conversion par le sommet, dans l'esprit de l'*imperium* romain. Cette initiative de planification de Grégoire le Grand ne restera pas isolée. Bien d'autres viendront ensuite. Parmi les plus connues, citons les voyages de celui que d'aucuns considèrent comme le plus grand missionnaire du moyen âge, Boniface, moine anglais qui fut consacré évêque en 722 pour toute la Germanie ; il n'avait pas reçu de siège épiscopal fixe, mais relevait directement de Rome.

Beaucoup plus tard, au 13^e siècle, il faudrait également évoquer les initiatives pontificales, à la fois diplomatiques et missionnaires, pour toucher les populations mongoles d'Asie centrale. Ici également, on observe des tentatives de conversion par le sommet politique, en négociant avec les khans mongols ; ces tentatives se soldèrent par un échec. Dans ces régions, la fragilité des acquis missionnaires ne put résister aux bouleversements politiques ; cela tient sans doute au fait que, à l'inverse du monde occidental où le christianisme apparaissait comme un modèle positif, héritier de Rome et efficace sur le terrain, en Asie centrale et orientale, un tel attrait ne jouait pas : l'*imperium* romain n'avait ici ni prestige ni racines locales. Des missionnaires isolés dans un monde troublé pouvaient difficilement faire valoir ce modèle ²¹.

ecclesiastique du III^e au V^e siècle." In *L'épiscopat et l'Église universelle*, edited by André-Marie Charue, Yves Congar and Bernard Duppy. Paris : Éditions du Cerf Abbeville, 591-636.

²¹ Voir Pirotte 1986. L'échec final de ces missions a sans doute bien d'autres causes. Les difficultés des voyages ne peuvent être sous-estimées. La présence de l'islam au Proche-Orient constituait un verrou obligeant les chrétiens d'Occident à de longs détours par l'Asie centrale pour atteindre la Chine ; quant à la voie maritime, les progrès de la navigation ne permettaient pas

Revenons un instant sur l'initiative de Grégoire le Grand pour l'Angleterre. Dans ce pays au 7^e siècle, grâce à cette entreprise, un christianisme à la romaine va s'établir dans le sud de l'île et, peu à peu, aller à la rencontre d'une autre forme de vie chrétienne, implantée antérieurement sur l'île : le christianisme celtique venant du nord, par l'Irlande et l'Écosse. Moines romains et moines celtiques aux disciplines et usages divergents vont ainsi se heurter, parfois avec virulence. La tradition romaine finira par l'emporter totalement au cours du 8^e siècle. Les traditions celtiques seront laminées. Ce sera un pas important dans l'adoption d'un modèle disciplinaire uniforme en Occident.

En Europe de l'Est, la même réticence face à la diversité est observable dans les démêlés des évangélistes avec Rome. La diffusion du christianisme s'y opère sous l'action de deux Grecs, Cyrille dit le Philosophe († 869) et Méthode († 885), que l'on peut suivre dans une itinérance à travers la Dalmatie, la Crimée et la Moravie. Ils occupent une place importante dans la culture slave ; on leur attribue un rôle dans la création de l'alphabet dit cyrillique. Leur liturgie slavonne, interdite par Rome en 873, approuvée en un second temps, fut à nouveau rejetée par le pape Étienne V, tandis que leurs disciples fuyant la Moravie transmettaient leurs rites aux Bulgares et aux Serbes.

Ces deux épisodes, celui des rites celtiques en Angleterre, celui de la liturgie slavonne en Europe de l'Est, manifestent la difficulté pour l'Église d'Occident d'admettre une diversité dans les expressions de la foi et la discipline ecclésiastique. Comme élément explicatif, à plusieurs reprises on a évoqué la prégnance dans les esprits des notions d'*imperium* et d'*auc-*

encore de contourner l'Afrique par le sud pour gagner l'Orient lointain. La présence aléatoire de missionnaires sur le terrain rendait difficile un travail suivi. Pour consacrer Montecorvino évêque de Pékin, six évêques ne furent-ils pas envoyés par Rome afin qu'au moins un puisse arriver à bon port ? À cela s'ajoute l'instabilité politique dans une Asie centrale bouleversée par les conquêtes violentes, notamment sous le règne de Tamerlan (Timour-Lang, 1363-1405), fondateur du second empire mongol. Par ailleurs, des dynasties locales musulmanes remplacèrent souvent des chefs chamanistes, plus tolérants à l'égard des chrétiens.

toritas héritées du génie romain, ainsi qu'une fascination centralisatrice de l'Église institutionnelle dans le système de la chrétienté occidentale.

Dans cette perspective, il serait stimulant de revisiter les liens entre l'Église romaine et les héritages juridiques de la Rome antique. Sans doute, ce droit romain s'était-il élaboré au cours des siècles en fonction de cas particuliers, mais le goût de l'ordre des Romains et leur sens pratique l'avaient ordonné en fonction de principes logiques plus généraux ; cela lui permettait d'afficher des prétentions plus universelles, en contraste avec les droits coutumiers en vigueur dans les sociétés qui émergeaient dans l'empire émiété²². Dans quelle mesure l'Église, héritière de la Rome antique, fut-elle influencée par cette conception d'un droit à valeur plus universelle ? Pour expliquer la réticence de l'Église romaine face aux diversités, on pourrait également invoquer le fait que le latin avait acquis en Occident le statut de seule langue culturelle et cultuelle, alors que, dans les Églises d'Orient, d'autres langues que le grec (le syriaque, le copte, l'arménien, notamment) étaient depuis longtemps utilisées dans la liturgie, favorisant une diversité d'expression et de pratiques.

Enfin, tous les environnements culturels, philosophiques et esthétiques du Moyen Âge occidental, notamment la redécouverte au 12^e siècle de la logique aristotélicienne et des processus universels de la logique déductive, favorisaient une vision unitaire du monde. Une représentation mystique, unifiée, structurée, hiérarchisée de la chrétienté, s'organisait à l'image d'une cathédrale gothique, à l'image aussi de la construction scolastique faisant de l'« Un », du Vrai, et du Bien les propriétés transcendantes de l'être. Le Beau, splendeur de l'ordre (*splendor ordinis*), se rattachait par voie de conséquence à ces propriétés. Le paysage mental, du moins dans les sphères aptes à savourer cette mystique de *splendor ordinis*, portait à valoriser l'unité. Dieu apparaissait au centre d'intelligibilité du monde et son Église en était la manifestation visible. Comme la clef de voûte au

²² Les compilations opérées par ordre de l'empereur Justinien († 565) assureront au droit romain sa survivance médiévale, surtout après le 11^e siècle, et une large pénétration dans de nombreux systèmes juridiques européens.

centre des croisées d'ogives maintient en place et justifie l'ensemble de la construction, l'Église tentait de créer un paysage mental unifié.

Globalement, l'idéologie dominante semblait donc du côté de l'ordre, de l'immutabilité, de l'unité, de la hiérarchie. Toutefois, au-delà des idées reçues, il faudrait réexaminer l'influence réelle de cette pensée sur l'ecclésiologie et la mystique du Moyen Âge ²³. Il faudrait notamment relire les pages que le pionnier de l'iconologie, Erwin Panofsky, a consacrées à une mise en rapport de l'architecture gothique du Moyen Âge avec les développements de la Somme théologique scolastique ²⁴.

Le moule contraignant des missions modernes

Quelques siècles plus tard, c'est sans doute la même difficulté fondamentale à admettre la diversité qui referra surface lors de la querelle des rites chinois et des rites malabares aux 17^e et 18^e siècles. Il faut dire que, entre-temps, la Réforme du 16^e siècle était venue rompre le monopole de l'Église romaine en Europe, rigidifiant les positions catholiques à partir du Concile de Trente (1545-1563) et donnant naissance à la Contre-Réforme imprégnée d'esprit de reconquête.

Trois tentatives importantes d'acculturation du christianisme à la diversité des cultures locales virent le jour de la seconde moitié du 16^e au milieu du 17^e siècle : au Japon, avec François-Xavier et ses successeurs ; en Chine depuis 1582 avec le jésuite Matteo Ricci († 1610) et ses successeurs tentant de présenter le christianisme dans les catégories mentales chinoises, notamment confucéennes ; dans l'Inde du Sud-est, avec les entreprises missionnaires originales du jésuite Roberto de Nobili († 1656) inaugurées dans le Maduré en 1606 ²⁵. On sait ce qu'il advint de ces trois expériences qui étaient apparues, dans un premier temps, comme florissantes et pro-

²³ Voir notamment Congar, Yves. 1968. *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*. Paris : Cerf.

²⁴ Panofsky, Erwin. 1967. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Translated and edited by Pierre Bourdieu. Paris : Les Editions de Minuit.

²⁵ Voir Bachmann, Peter. 1972. *Roberto Nobili. 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus*. Rome: Institutum historicum S.I.

metteuses d'un christianisme que l'on dirait de nos jours inculturé. Le Japon, après les violentes persécutions des années 1597 à 1638 se ferme radicalement pour plus de deux siècles à l'influence chrétienne²⁶. Quant aux expériences originales des communautés de Chine et de l'Inde du Sud, elles sombrent au 18^e siècle dans le borbier des querelles des rites chinois et des rites malabares²⁷. Elles furent radicalement rejetées par Rome lorsque les bulles de Benoît XIV mirent fin aux débats : *Ex quo singulari* en 1742 pour les rites chinois et *Omnium sollicitudinum* en 1744 pour les rites malabares. Le catholicisme romain, rigidifié dans l'esprit de reconquête de la Contre-Réforme, n'aurait guère pu tolérer de telles adaptations, pensées et réfléchies sans doute, mais en porte-à-faux par rapport aux pratiques et mentalités du temps.

Cela dit, cette rigidité officielle n'empêchait évidemment pas les missionnaires des terrains lointains, confrontés à des réalités complexes, de tenter des solutions innovantes, sans en référer à Rome. Il s'agissait pour eux, au sens étymologique, de traduire (*trans-ducere*, faire passer d'une rive à l'autre) la foi chrétienne dans les langues, les mentalités et les pratiques locales. D'ailleurs, les populations locales se chargeaient bien par leurs résistances de rappeler les missionnaires aux nécessités d'une accommodation²⁸.

Certains auteurs ont mis en évidence le fait que ces expériences adaptatrices de Nobili en Inde et de Ricci en Chine avaient pu voir le jour dans des régions du monde nominaleme nt sous influence d'un *Padroado* portugais, moins en mesure d'exercer un contrôle efficace sur les immenses zones

²⁶ Voir: Jennes, Joseph. 1973. *A History of the Catholic Church in Japan from its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*. Leyde: Brill. Laures, Johannes. 1951. "Die Zahl der Christen und Martyrer im alten Japan." *Monumenta nipponica* 7 : 84-101.

²⁷ Voir: Cummins, J. S. 1993. *A Question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Londres: Scholar Press. Gernet, Jacques. 1982. *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris: Gallimard. Minamiki, George. 1985. *The Chinese Rites Controversy from its beginnings to modern times*. Chicago: Loyola University Press. Standaert, Nicolas. 1997. "New trends in the historiography of Christianity in China." *The Catholic Historical Review* 83 (4): 573-613.

²⁸ Voir Pirotte, J. dir. 2004. *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*. Paris : Karthala.

d'Asie du Sud et de l'Est. Le *Patronato* espagnol, par contre, s'exerçant dans des pays soumis directement au pouvoir politique hispanique, n'aurait pas toléré une telle créativité s'écartant des normes de l'époque. S'agirait-il alors d'une simple question de rapport entre centre et périphérie : le *Padroado* étant moins en mesure de contrôler ce qui se passe dans ses marges ?

Autre piste de recherche, si l'on tente d'expliquer une moindre souplesse du *Patronato* espagnol, doit-on mettre en cause, comme certains auteurs, une mentalité hispanique encore empreinte de la rigidité intransigeante de la *Reconquista* et, partant, moins apte au compromis ? Cette hypothèse s'appuie notamment sur le fait que la querelle des rites chinois trouve son origine historique dans les étonnements d'un dominicain espagnol, Juan Bautista Morales, débarquant en 1631 des Philippines en Chine ; consterné par les pratiques qu'il découvre dans les chrétientés chinoises, il porte la question à Rome devant la *Propaganda fide* qui, en 1645, répond négativement en ce qui concerne les rites décrits. C'est de nouveau un dominicain espagnol, Domingo Navarrete qui, retour de Chine, publie en 1676 un livre hostile aux rites chinois et porte ainsi le débat dans le domaine public en Europe.

Les deux querelles des rites, ne sont que des péripéties de ce long déclin que traverse la dynamique missionnaire au 18^e siècle. Paradoxe : c'est peu après le moment où la Congrégation de *Propaganda fide* naît à Rome en 1622 en vue de centraliser les efforts et mieux coordonner l'entreprise missionnaire outre-mer que celle-ci entre dans sa phase de marasme. Il n'y a sans doute aucun lien de cause à effet, mais on ne peut manquer de relever le fait.

Quant au renouveau missionnaire catholique qui s'opéra à partir du premier tiers du 19^e siècle, il ne renouvela évidemment pas la problématique d'un seul coup. C'est, bien sûr, le catholicisme sous sa forme occidentale qui était présenté, en bloc compact, aux populations d'Afrique et d'Asie, avec sa discipline ecclésiastique et ses expressions liturgiques. Ce renouveau missionnaire de l'époque romantique et de la deuxième vague coloniale se nourrissait aussi des formes de la spiritualité ultramontaine et du rêve de reconquête de la société qui animait les milieux catholiques :

il s'agissait de tourner le dos aux ruptures des révolutions modernes et de renouer avec l'unanimité des grandes époques de la foi, c'est-à-dire une chrétienté médiévale, magnifiée et mythifiée comme un âge d'or.

Au 19^e siècle, la crainte du monde moderne issu des révolutions et s'organisant autour des libertés et de la primauté de la raison, crainte qui se doublait d'une inquiétude devant la révolution industrielle en cours, engendra la création de refuges mentaux sécurisants, construits autour des valeurs traditionnelles. De *Mirari vos* (1832) de Grégoire XVI à *Quanta cura* (1864) de Pie IX, les enseignements du magistère romain s'enracinent dans ce projet d'un retour à une société unanime dans la foi, à l'exemple de la chrétienté d'avant les ruptures de la Réforme et des révolutions. C'est l'époque où l'Église, se percevant comme assiégée par la société moderne et se durcissant dans l'intransigeantisme, resserrait les rangs autour de la papauté, déclarée d'ailleurs infaillible en 1870 au premier Concile du Vatican²⁹. Réponse aux attaques du monde laïc sécularisant, l'ambition du catholicisme intransigeant est globalisante. La mission lointaine va être planifiée par Rome dans cette perspective³⁰.

Les évolutions et les libertés modernes faisant obstacle à la réalisation immédiate de cet idéal en Europe, le rêve missionnaire était de construire outre-mer des chrétientés devenues irréalisables ici³¹. Dans ce contexte, on conçoit que le climat de la conquête missionnaire n'était alors ni à

²⁹ Voir Pirotte, J. 1999. "La conquête enrayée ? Une mise en perspective de la crise et des surgissements missionnaires des années 1950-1980." *Nouvelles voies de la mission. 1950-1980, Actes de la session conjointe du CRÉDIC et du Centre Vincent Lebbe*, 11-27.

³⁰ Voir Prudhomme, Claude. 2001-02. "La querelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle." *Chrétiens et sociétés. XVI^e–XX^e siècles (Bulletin du Centre André Latreille et de l'Institut d'histoire du christianisme)* 8 : 71-96.

³¹ Voir Pirotte, J. 2002. "Refaire la chrétienté outre-mer. Les métamorphoses d'un projet de conquête." In *Rêves de chrétienté. Réalités du monde. Imaginaires catholiques*, dir. by Laurence Ypersele. Paris : Cerf, 371-389. Certains auteurs ont parlé d'un paradoxe du missionnaire du 19^e siècle qui, d'une part, en héraut d'une civilisation moderne, combat les superstitions asservissantes du paganisme et qui, d'autre part, mal à l'aise avec la modernité, entretient la nostalgie d'une chrétienté triomphante d'Ancien Régime. Salvaing, Bernard. 1983. "Le paradoxe missionnaire." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 30 (22) : 271-282.

la conciliation avec les religions locales, ni à l'adaptation aux cultures ambiantes. Tant dans les terres d'ancienne chrétienté que dans les missions lointaines, le catholicisme se vivra dans le monolithisme ; convertis chinois et néophytes africains chanteront longtemps les mêmes neumes grégoriens sous les mêmes voûtes néogothiques et, lorsque le mouvement de formation des clercs autochtones s'amplifiera, c'est la même scolastique et les mêmes normes tridentines qui structureront le paysage mental des cadres autochtones de l'évangélisation.

Des chemins de diversité fermement balisés

Ce qui vient d'être développé semblerait démontrer que le monolithisme romain, doctrinal, liturgique et disciplinaire ne tolérait la créativité que dans une très faible mesure. De même, on a vu que les missionnaires de terrain, poussés par les nécessités de rendre leur message audible pour les populations, poussés aussi par les réactions de leurs convertis avaient mis en œuvre des processus divers d'acculturation, sans nécessairement prendre conseil à Rome. Comme l'écrit Claude Prudhomme :

Il serait [...] simpliste d'imaginer que le missionnaire, homme de la frontière par fonction, avance les yeux fixés sur les directives romaines et s'interdit toute initiative sans avoir consulté la voie hiérarchique. La confrontation avec la réalité conduit à des négociations plus ou moins improvisées, aux résultats imprévisibles³².

³² Prudhomme, Claude. 1997. "Centralité romaine et frontières missionnaires." *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 109 (2) : 487-504.

De même, présenter Rome uniquement comme le rouleau compresseur de toutes les diversités ne serait pas historiquement correct ³³. C'est ce que nous allons démontrer.

Missions anciennes et adaptation

Dès la première grande initiative romaine de planification missionnaire, celle de Grégoire le Grand en 596 pour l'évangélisation des îles britanniques, des consignes claires sont données par le pape à un compagnon d'Augustin de Cantorbéry, en faveur d'une adaptation patiente et compréhensive :

Les temples des idoles ne doivent pas être détruits dans ce pays, mais qu'on détruise plutôt les idoles qui s'y trouvent, que l'on bénisse de l'eau, qu'on en asperge ces temples, que l'on y construise des autels, qu'on y place des reliques. [...] Et parce qu'ils ont l'habitude d'abattre un grand nombre de bœufs en sacrifice aux démons, il faut remplacer cela par quelque solennité. [...] Car il est, sans aucun doute, impossible de tout enlever à la fois à des esprits rugueux, parce que celui-là aussi qui s'efforce de gagner un lieu élevé, monte par degrés, pas à pas, et non par bonds³⁴.

En Germanie au 8^e siècle, Boniface, travaillant en liaison avec Rome, préconisait une christianisation des fêtes des saisons. Pour faire pénétrer le christianisme en profondeur, on comptait sur le temps, mais aussi sur une sorte de baptême des coutumes locales, une christianisation du paysage physique et mental. Il s'agissait souvent, de « baptiser » les fêtes

³³ Sur Rome et les missions du 19^e siècle, voir Prudhomme, Claude. 1994. *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903) : Centralisation romaine et défis culturels*. Rome : École française de Rome.

³⁴ Lettre de Grégoire à l'abbé Mellitus, Vénérable, Bède le. 2005. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais (Historia ecclesiastica gentis Anglorum)*. Translated by Pierre Monat and Philippe Robin, Paris : Cerf, 249.

païennes et les anciens lieux sacrés. Comment harmoniser cette souplesse avec la volonté de centralisation que l'on vient de décrire ? Si l'aspiration à l'unité disciplinaire apparaît comme une visée finale, l'adaptation apparaît ici comme une phase transitoire, une propédeutique.

Si on saute quelques siècles et si on examine une autre entreprise centralisatrice romaine, la création de la *Propaganda fide* en 1622, on s'aperçoit qu'un des objectifs poursuivis était la création d'un clergé autochtone, le plus rapidement possible et partout dans le monde ; la Congrégation s'opposait ainsi à la pratique hispanique d'exclure les Indiens des cadres ecclésiastiques. En 1659, une trentaine d'années après sa fondation, la même Congrégation romaine, dans les instructions qu'elle donnait aux premiers vicaires apostoliques en partance pour le Tonkin et la Cochinchine insistait avec force sur « l'éducation de jeunes gens de façon à les rendre capables de recevoir le sacerdoce » ; elle préconisait clairement des méthodes d'adaptation à la diversité des coutumes locales :

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. [...] Quoi de plus absurde de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et qu'on les protège. Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout au monde les traditions de leurs pays, et ce pays lui-même³⁵.

³⁵ Metzler, Josef, ed. 1971. *Instructio vicariorum apostolicorum ad regna sinarum Tonchini et Cocincinae proficiscentium*. Vol. 3/2 of *Sacrae Congregationis de propaganda fide memoria rerum. 350 ans au service des missions. 1622-1972*. Rome, 696-704. Cité d'après Comby, J. 1992. *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*. Paris : Desclée, 168.

On peut considérer ce texte fondamental comme la charte des missions modernes. Par ces consignes, l'institution romaine se démarquait de pratiques courantes d'euro-péanisation. Cela ne signifie nullement qu'elles furent appliquées sur les différents terrains. En l'occurrence, ce qui est remarquable c'est que l'institution centralisée avait une longueur d'avance sur les pratiques en beaucoup d'endroits.

Les missions des 19^e et 20^e siècles

En 1845, dans son instruction *Neminem profecto* adressée aux chefs de missions, la même Congrégation *de Propaganda fide* insistait à nouveau sur la nécessité de former des habitants des pays évangélisés aptes au sacerdoce et aux responsabilités de l'épiscopat, condition pour construire de véritables églises autochtones. Ce texte, qui condamnait les tendances euro-péanisantes de beaucoup de missionnaires, affirmait :

*Il faut donc rejeter et abroger entièrement l'usage de n'employer dans les missions les prêtres indigènes qu'en qualité de simples auxiliaires, condition qui ne les humilie que trop justement*³⁶.

Il faut à nouveau dire que, sur les différents terrains de la mission, ces recommandations n'étaient guère mises en pratique. Les mentalités coloniales qui imbibaient, par osmose presque naturelle, les pratiques missionnaires invitaient à l'imposition d'une culture occidentale peu valorisante pour les traditions autochtones. Il fallut de nouvelles interventions du centre romain, trois quarts de siècle plus tard, pour que les injonctions à créer un clergé autochtone commencent à produire leurs effets : les encycliques *Maximum illud* de Benoît XV en 1919 et *Rerum Ecclesiae* de Pie XI en 1926 revenaient avec force sur la question. Le sacre en 1926 à Rome par Pie XI des six premiers évêques chinois du 20^e siècle

³⁶ « *Neminem profecto. Instructio Sacrae Congregationis de propaganda fide, ad archiepiscopos, episcopos, vicarios apostolicos, aliosque missionum praesules* ». Voir édition dans *Mémoire spiritaine*. 1996. Vol. 3, 134-142 (texte latin et traduction française).

était le geste fort qui donnait tout leur poids à ces consignes d'indignation et d'abandon par les missionnaires de perspectives nationales européennes.

Bien des choses seraient à dire sur les gestes posés par Rome dans l'entre-deux-guerres en faveur d'un certain respect des diversités dans l'Église. On pourrait ainsi mettre en valeur les encouragements apportés par les instances romaines à la reconnaissance des valeurs artistiques des différents peuples du monde et à l'éclosion de formes locales d'art chrétien dégagées de l'esthétique occidentale. L'Exposition missionnaire du Vatican en 1925, qui se prolongea par l'ouverture du Musée ethnologique du Latran en 1927, contribua à modifier le regard des Européens, par exemple sur les arts africains. Par ailleurs, Mgr Celso Constantini († 1958), ancien délégué apostolique en Chine, qui devint en 1935 secrétaire de la *Propaganda fide*, stimula l'épanouissement d'un art chrétien local³⁷. Par la suite, c'est à son initiative que fut organisée en 1950 au Vatican l'exposition « L'art chrétien dans les missions ».

Parmi les initiatives romaines pour promouvoir un respect de la diversité, on pourrait aussi épiloguer sur cette volte-face, assez rare dans les milieux officiels ecclésiastiques, concernant une forme de réhabilitation en 1935 des rites chinois qui avaient été condamnés sans appel deux siècles plus tôt. Dans une lettre du 28 mai 1935 adressée au vicaire apostolique de Kirin (Ki-lin) dans l'éphémère État du Manchukuo, le cardinal préfet de la *Propaganda fide*, Pietro Fumasoni-Biondi, reconnaissait les honneurs rendus à Confucius et aux ancêtres comme purement civils et, par conséquent, acceptables dans la pratique des chrétiens. Si elle ne s'était opérée dans une certaine discrétion, on qualifierait volontiers cette volte-face de spectaculaire.

³⁷ Il avait été délégué apostolique en Chine au moment du Synode plénier de Chine (Shanghai, 1924) qui préconisa d'adopter les styles décoratifs chinois pour les lieux de culte. Costantini, Celso. 1940. *L'art chrétien dans les missions*. Translated by E. Leclef. Paris : Desclée de Brouwer. Constantini, Claudio and Bruls, Jean. 1960. *Réforme des missions au XX^e s.* Translated by J. Bruls. Paris : Casterman.

Les deux encycliques précitées et les divers gestes posés par Rome apportaient de l'eau au moulin de la pensée missiologique qui se structurait alors dans le monde catholique. La missiologie traçait des pistes de réflexion et préparait les voies de l'ouverture des missions à la diversité des cultures ³⁸. De nouveau, ni les impulsions des papes ni celles des missiologues ne pénétrèrent immédiatement et sans réticence sur le terrain. On observe souvent un décalage chronologique entre les missiologues, réfléchissant sans contrainte, et les missionnaires, absorbés par une quotidienneté écrasante et traduisant en actes une pensée théologique acquise un demi-siècle plus tôt au cours de leur formation.

Ce n'est pas le lieu de faire un relevé exhaustif des impulsions novatrices du centre romain secouant les habitudes des différents terrains. On pourrait par exemple ajouter, en 1957, l'encyclique *Fidei donum* de Pie XII, qui encourageait les échanges de personnel entre diocèses et leur fournissait une base ecclésiologique. Ce document portait sur l'aide à apporter aux nouveaux diocèses d'Afrique dans un mode de relations plus horizontales, mais on transposa par la suite aux autres continents, notamment à l'Amérique latine.

Bien évidemment, il faudrait aussi citer les documents conciliaires de Vatican II, par exemple le décret *Ad gentes* (1965) sur l'activité missionnaire de l'Église. Son chapitre III, consacré aux Églises particulières, affirme au n° 22 :

La vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille de nations, seront assumées dans l'unité catholique. Enfin les nouvelles églises particulières, enrichies de leurs traditions,

³⁸ Sur l'histoire de la missiologie, voir le dossier Bilan et perspectives en histoire missionnaire (France, Belgique, Pays-Bas, Italie)." 2007. In *Histoire et missions chrétiennes*, 1. Paris : Karthala, 11-103.

auront leur place dans la communion ecclésiastique, la primauté de la Chaire de Pierre [...] restant intacte ³⁹.

Le catholicisme romain quelque peu monochrome implanté au 19^e siècle outre-mer commence à reprendre des couleurs plus locales. Née de la réflexion, mais aussi de pratiques dans des contextes humains différents, la recherche théologique se diversifie sur ces continents. Sans cliché les positions de façon abusive on a vu, au cours du demi-siècle écoulé, apparaître des accents nouveaux : la réflexion sur les conditions socio-politiques et économiques et sur la libération a incontestablement marqué les théologiens d'Amérique latine, malgré les retours en arrière imposés par Rome ; la problématique des valeurs culturelles et sociales traditionnelles a inspiré les théologiens africains ; la spiritualité et les valeurs des grandes religions ont influencé les théologiens d'Asie. Peu à peu le christianisme semble prendre des visages locaux différenciés, à l'instar de l'arbre portant des fruits aux saveurs marquées par le terreau où il pousse ses racines. Dans le monde de la missiologie, un concept créé voici quelques décennies, harmonise la mise en valeur des diversités légitimes et l'ouverture à l'universel. Désignant le processus par lequel la vie et le message chrétiens s'incarnent dans les diverses communautés culturelles, le concept d'inculturation du christianisme offre un modèle intéressant, fonctionnant à l'image d'une plante qui donne des fruits variés en fonction de la diversité des terreaux d'accueil ⁴⁰.

³⁹ Ce décret a fait l'objet d'un commentaire autorisé dans un ouvrage publié sous le nom du cardinal. Ratzinger, J. 1978. *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*. Chambray-lès-Tours : Éd. CLD.

⁴⁰ Le mot « inculturation » n'a que quelques décennies d'existence. L'utilisation de ce concept remonte au jésuite belge Joseph Masson en 1962. Il serait intéressant de se pencher sur la fortune de ce néologisme dans les milieux des missiologues. Voir la définition donnée par Arrupe, Pedro. 1982. *Itinéraire d'un jésuite*. Paris : Centurion, 76. On se référera aux articles d'A. Roest-Crollius, A. 1978. "What is so new about inculturation ? A concept and its implications." *Gregorianum* 59 (4): 721-738 et Roest-Crollius, A. 1980. "Inculturation and the Meaning of Culture." *Gregorianum* 61 (2): 253-247. Voir aussi la synthèse de Chanson, Philippe. 'Inculturation'. *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, dir. By Ion Bria, Jacques Gadille, Marc Spindler and Philippe Chanson. Paris : Cerf, 165-170.

De solides réflexes centralisateurs

Ces quelques exemples illustrent la capacité du centre romain à donner des impulsions fortes dans le sens de l'ouverture des missions aux valeurs des cultures locales. Pourtant, les vieux réflexes centralisateurs et uniformisants restent solides. Il est vrai que les trois dernières décennies sont marquées par une difficulté croissante à maintenir, au sein de l'Église catholique, une convergence suffisante entre les croyances et les pratiques des fidèles ; cela explique sans doute que, pour le centre romain, la hantise de l'unité disciplinaire et dogmatique reste toujours aussi obsédante.

Les forces centripètes toujours vigilantes s'efforcent souvent de masquer la diversité, de la récupérer en évitant les floraisons incontrôlées. Un petit exemple : le Synode Africain de 1994, qui souleva des espoirs sur le continent noir, suscita également dans les milieux romains des craintes de voir l'Église d'Afrique s'engager dans des voies propres. Si cette assemblée fut finalement convoquée du 10 avril au 8 mai 1994 ce fut, d'une part, non pas en Afrique mais à Rome même et, d'autre part, sous l'intitulé plus modeste d'« Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques ». Comment une telle réduction a-t-elle pu s'opérer ? On imagine que l'argument financier pesa lourdement pour des Églises moins nanties, ou encore que les infrastructures pour un tel événement étaient plus faciles à trouver à Rome qu'en Afrique⁴¹. Sont-ce les seules raisons ? La même peur de la diversité ne se manifesterait-elle pas en liturgie dans le rite couramment appelé « zaïrois », mais officiellement codifiée dans le *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*⁴² ?

On pourrait analyser d'autres exemples, tels que le désaveu de la théologie de la libération dans les dernières décennies du 20^e siècle ou encore la répression romaine qui s'est abattue en 1996-97 sur le théologien sri-lankais Tissa Balasurya pour avoir relativisé la portée universelle des

⁴¹ Un deuxième « Synode africain » s'est tenu à Rome en 2009.

⁴² Approuvé par la Congrégation pour le culte divin, 30 avril 1988. Sur ce rite, voir Kabongo, Édouard. 2008. *Le rite zaïrois. Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang.

dogmes mariaux en situant leur élaboration progressive dans le contexte de l'évolution de la théologie occidentale ⁴³. En pénétrant plus en profondeur dans les mobiles de cette condamnation, on perçoit que, au-delà des dogmes mariaux, le désaveu romain du P. Balasurya visait la conception des dogmes comme expressions particulières de la foi liées à la culture de leur époque ⁴⁴.

Un naufrage de l'hypothèse des patriarcats ?

Dernier exemple révélateur des évolutions centralisatrices : l'abandon en douce en 2006, sous Benoît XVI, du titre de Patriarche d'Occident porté par le pape ⁴⁵. Or, précisément, la réactivation des patriarcats antiques, mais sans archéologisme, était une piste avancée par divers théologiens et missiologues pour permettre la création de groupes d'Églises locales plus libres de mettre en place des expressions inculturées de la foi, plus libres aussi de s'organiser suivant leur discipline propre qui pourrait di-

⁴³ Son ouvrage, *Mary and human liberation*, paru à Colombo (Sri Lanka) en 1990 fut suspecté dès 1994. Le livre a été publié en français sous le titre *Marie ou la libération humaine*. Lyon : Golias.

⁴⁴ Une traduction française de la notification excommuniant le P. T. Balasurya, 1997. *Documentation catholique* 2154. 16 February, 175-177. La condamnation proférée par la Congrégation pour la doctrine de la foi et signée par le cardinal Ratzinger en janvier 1997 est explicite. Au centre du débat, on perçoit cette forte tension entre, d'une part, l'intemporalité et l'universalité de formules dogmatiques immuables et, d'autre part, l'historicité du donné révélé, de son élaboration et de son incarnation dans la diversité des cultures particulières et les contextes des différentes époques. Il faut ajouter que le P. T. Balasurya fut réhabilité par la suite.

⁴⁵ À partir de l'édition de 2006, l'Annuario pontificio ne fait plus mention de ce titre. *L'Osservatore romano* du 23 mars 2006 publie à ce sujet un Communiqué du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens. Voir la traduction dans *La Documentation catholique*. 2006. 2357 (13) : 430. Ce titre remonte à l'époque de la fixation des patriarcats d'Orient entre le 4^e siècle (Concile de Constantinople, 381) et l'époque de l'empereur Justinien († 565). L'évêque de Rome apparaît comme le premier des cinq patriarches. En prenant ses distances par rapports à ce titre de patriarche d'Occident, l'évêque de Rome ne souhaiterait-il plus, désormais, être considéré sur un pied d'égalité par rapport aux autres patriarcats, notamment ceux d'Orient ? Voudrait-il insister sur le fait que, au-dessus des patriarches, il est le chef de l'Église universelle ?

verger par rapport au patriarcat d'Occident ⁴⁶. Il faut en effet remarquer que l'expansion mondiale du catholicisme depuis le temps des grandes découvertes n'a été, en fait, que l'expansion mondiale du patriarcat d'Occident, c'est-à-dire de l'Église romaine. Reconnaître la légitime diversité des Églises locales aurait pu passer par la réactivation de patriarcats différents.

Le présente contribution n'a nullement la prétention de traiter en profondeur une matière complexe, qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, notamment par les interrogations sur la place des églises particulières dans l'Église universelle ⁴⁷. Au cours des années 1980, Yves Congar ou encore le théologien louvaniste Gustave Thils avaient souhaité une réouverture de ce débat ⁴⁸. Il semblait donc important d'évoquer ici, au moins sommairement, cette question qui a connu un rebondissement récent. Parmi les tenants de l'intérêt de cette thèse, un théologien allemand, Joseph Ratzinger, dont on connaît les positions ultérieures, n'hésitait pas à écrire ces paroles fortes dès 1969 :

Dans l'unité de l'unique Église, il doit y avoir place pour la pluralité des églises, car seule la foi est indivisible, et la fonction unificatrice de la primauté lui est subordonnée. Tout le reste peut et doit être divers, ce qui suppose l'existence de fonctions

⁴⁶ On trouvera une réflexion plus approfondie sur une réactivation des patriarcats avec une application aux Églises d'Afrique dans Maduku, Ignace. 1999. *Pour des Églises régionales en Afrique*. Paris : Karthala.

⁴⁷ Voir, par exemple, au moment du concile, l'ouvrage collectif Charue, André-Marie, Congar, Yves, Dupuy, Bernard. 1982. *L'épiscopat et l'Église universelle*. Paris : Cerf, avec notamment l'article d' Congar, Yves "De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle." Par la suite : De Lubac, Henri. 1971. *Les Églises particulières dans l'Église universelle*. Paris : Aubier. Congar, Yves. 1982. *Diversités et communion*. Paris : Cerf (bibliographie abondante).

⁴⁸ Congar, Yves. 1983. " Le pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée." *Istina*, 4 : 374-390. Thils, Gustave. 1986. " Le ministère des successeurs de Pierre et le service de l' "unité universelle". *Revue théologique de Louvain* 17 : 61-68. Thils, Gustave. "Le Synode d'évêques : image de "l'unité dans l'Église" ou de "la communion qu'est l'Église". " *Revue théologique de Louvain* 18 : 212-221.

directives indépendantes, telles qu’elles étaient réalisées par exemple dans les « primats » ou les patriarcats de l’ancienne Église. [...]

L’image d’un État centralisé, que l’Église catholique offrit jusqu’au Concile, ne découle pas tout simplement de la charge de Pierre, mais bien de l’amalgame qu’on en fit avec la tâche patriarcale qui fut dévolue à l’évêque de Rome pour toute la chrétienté latine, et qui ne fit que croître tout au long de l’histoire. Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l’attribution unitaire, faite par le centre de Rome, des sièges épiscopaux, tout cela sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle ; elles résultent de la concentration de deux fonctions. Par suite, la tâche à envisager serait de distinguer à nouveau, plus nettement, entre la fonction proprement dite du successeur de Pierre et la fonction patriarcale ; en cas de besoin, de créer de nouveaux patriarcats détachés de l’Église latine. [...]

Enfin, on pourra peut-être, dans un avenir pas trop éloigné, se demander si les Églises d’Asie et d’Afrique, comme celles d’Orient, ne pourraient pas présenter leurs formes propres en tant que “patriarcats” ou “grandes églises”, ou quel que soit le nom que, dans le futur, porteront ces églises partielles dans l’Église totale⁴⁹.

Une telle évolution décentralisatrice serait-elle autre chose qu’une utopie, si l’on considère l’évolution ultérieure de l’Église romaine ? L’historien de demain pourra évaluer. Dans l’immédiat, l’observateur ne peut qu’être frappé par certaines métamorphoses de la pensée, depuis les

⁴⁹ Ratzinger, J. 1971. *Le nouveau peuple de Dieu*. Translated by R. Givord and H. Bourboulon. Paris : Aubier Montaigne, 67-69. Originally published in: *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf : Patmos Verlag, 1969). Sur les évolutions ultérieures de sa pensée concernant les rapports entre Églises locales et Église universelle, voir McPartlan, Paul. 2007. “ L’Église locale et l’Église universelle : Zizioulas et le débat Ratzinger-Kasper.” In *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, dir. by Knight Douglas. Aldershot: Ashgate.

propos du théologien Ratzinger en 1969 jusqu'aux actes du pape actuel. En gommant le titre de patriarche d'Occident, qui remonte au 4^e siècle, Rome semble manifester une réticence par rapport à une potentielle diversité et marquer une volonté de faire davantage coïncider l'Église catholique universelle avec l'Église romaine.

Conclusion

Comment conclure ces quelques réflexions sur les tensions perceptibles, dans l'histoire de cette périphérie géographique que constitue l'expansion missionnaire, entre deux dynamiques : d'une part, la centralisation et les visées uniformisantes et, d'autre part, les tentatives de respect de la diversité des cultures dans des expériences locales de vie chrétienne plus autonome ? Quel avantage l'historien peut-il espérer d'une analyse historico-anthropologique sur le long terme de ces religions qui voyagent ? Quelles leçons pourrait-il tirer d'une approche sociologique faisant du type « Église » une société religieuse qui se veut ouverte au plus grand nombre, mais qui aurait tendance à considérer ses formes de vérité comme universellement imposables ? C'est que, épiant le surgissement de l'inédit, du singulier, l'historien risque de ne pas percevoir le fond commun partagé par les hommes d'époques ou de cultures diverses. Pour la recherche historique, il ne peut être que stimulant de remettre les choses en perspective large, à la fois sur long terme et dans le déploiement civilisationnel de l'humanité. Pour l'historien, les avantages de la démarche compensent sans doute l'inconfort d'être considéré comme réducteur ou simplificateur.

Pour élargir encore le débat et le reverser à l'actualité, il faudrait ajouter que, dans le triomphe actuel de l'ordre marchand mondial, les Églises peuvent apparaître comme faisant de la résistance par rapport aux processus uniformisants induits par la globalisation. Cette résistance se fonde, d'une part, sur une contestation de mécanismes produisant la richesse mais inaptes à la redistribuer et, d'autre part, sur la condamnation

du matérialisme pratique à la base de cet ordre marchand ⁵⁰ ; il est en effet évident que les logiques économiques de la mondialisation sont des logiques concurrentielles de profit immédiat, qui n'intègrent pas les impératifs éthiques et ne se préoccupent guère des questionnements sur le sens. Les dynamiques à la fois religieuses et culturelles des Églises du Tiers-monde ne trouvent évidemment pas leurs ressorts dans les seules réalités économiques. Elles réagissent à leur façon contre ce « viol » culturel qu'est l'occidentalisation du monde ⁵¹. En prenant la défense de collectivités locales contre un ordre économique déshumanisant, les Églises et religions peuvent parfois apparaître comme les remparts de sauvegarde d'une certaine culturo-diversité. Et, à la frange des Églises établies, on sait que les poussées religieuses fondamentalistes ont alimenté ces dernières décennies des replis identitaires hostiles aux ouvertures mondialistes.

Pour en revenir au débat historique, on a constaté certains mouvements contradictoires. Dans l'Église catholique, les rapports centre-périphérie, s'ils ont globalement été centripètes, n'ont pas toujours fonctionné à sens unique. À travers les politiques institutionnelles relevées au cours de tous les siècles uniformisateurs, on perçoit des surgissements du particulier. Depuis l'Instruction de 1659 de la *Propaganda fide* aux premiers vicaires apostoliques en partance pour le Tonkin et la Cochinchine jusqu'aux encycliques du 20^e siècle encourageant l'indigénisation, on voit que les impulsions innovantes venant du Centre institutionnel sont réelles, mais passent parfois avec difficulté dans la périphérie des différents terrains d'action.

Quant à savoir, plus globalement, à travers les époques et les terrains d'action, si la dynamique de l'expansion missionnaire a joué dans un sens uniformisateur ou si elle a contribué au maintien des particularités, c'est une question autrement plus vaste. L'essor mondial du christianisme sous

⁵⁰ Voir Grasso, Emilio. 2003. *Mondialisation. Marginalisation. Nouvelle évangélisation. Un défi pour l'Afrique*. Yaoundé : Centre d'Études Redemptor hominis Cameroun.

⁵¹ Voir Latouche, Serge. 1989. *L'occidentalisation du monde*. Paris : La Découverte and Traoré, Aminata. 2002. *Le viol de l'imaginaire*. Paris : Actes Sud et Fayard.

ses diverses formes confessionnelles a-t-il été un vecteur d'universalisation ou, suivant le concept d'inculturation, un élément de sauvegarde des diversités culturelles ? Un exemple parmi d'autres : si des langues comme le quechua au Pérou ou le tupi au Brésil ont réussi à se frayer un chemin à travers les siècles malgré la vague d'européanisation, c'est sans doute grâce aux efforts des missionnaires dans leurs réalisations catéchétiques et liturgiques faisant passer ces idiomes au statut de langues écrites. Cela mériterait un vaste débat contradictoire et nuancé ⁵².

Avec le recul, devrait-on considérer ces tensions comme dynamisantes ou destructrices ? L'historien ne juge pas. Il n'est pas un magistrat qui instruit une cause à charge et à décharge ; il cherche sereinement à comprendre les événements et les opinions en les situant dans le contexte de leur époque. L'action de l'institution ecclésiastique n'était évidemment pas dépourvue d'ambiguïtés et de lourdeurs. Mais cela fait déjà quelques décennies que l'historien (et le sociologue de même) a appris à se dégager des voies stériles de l'apologétique pour étudier les péripéties de l'institution ecclésiale avec la même rigueur que toute autre institution humaine.

⁵² Pirotte, Jean. 2002. "Annonce chrétienne et mondialisation. Réflexions d'un historien." *Spiritus* 166 : 79-91. Voir aussi Gruzinski, Serge. 2004. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris : La Martinière, qui analyse la « première mondialisation » des 16^e et 17^e siècles.

LE PADROADO PORTUGAIS D'ORIENT SOUS LE RÉGNE DE D. MANUEL I^{ER} (1495-1521)

ROLAND JACQUES*

Lorsque D. Manuel *o Venturoso*¹ monte sur le trône portugais le 25 octobre 1495, le monde européen avait pris un tournant. Bien sûr, personne n'était encore capable de mesurer toutes les conséquences de la découverte de Christophe Colomb². Au Portugal, toutefois, les esprits les plus ouverts – et le jeune roi en faisait partie – pressentaient que la puissance maritime jusque-là incontestée du Portugal sur les mers ouvertes d'Occident était en réel danger.

Une des premières priorités du nouveau monarque dans ses relations avec Rome sera de réparer un singulier manque de clairvoyance – ou manque de chance – de son prédécesseur D. João II. Dans les trois dernières années de son règne, celui-ci avait longtemps tergiversé, s'appuyant sur la France contre Alexandre VI, et comptant plus ou moins sur

* Université Saint-Paul à Ottawa, Canada. *E-mail* : rjacques@ustpaul.ca.

1 Cet attribut traditionnel du Roi Manuel I^{er} est généralement traduit en français par “le Fortuné”. Pour respecter l'usage portugais, je fais précéder le nom des souverains de leur titre “Dom”, en abrégé “D.”.

2 Selon une thèse récente, Christophe Colomb se serait mis au service des Rois Catholiques comme agent secret de D. João II, roi du Portugal ; le but aurait été de détourner vers l'ouest les entreprises espagnoles, laissant libre le Portugal de poursuivre ses efforts en Afrique et au-delà. Quoi qu'il en soit, le succès à long terme de l'expédition de Colomb avantageait objectivement l'Espagne.



une destitution de celui-ci pour simonie³. Pendant que les ambassadeurs du Portugal restaient ainsi absents de Rome, la diplomatie aragonaise faisait le siège du pape Borgia, lui-même aragonais. On a dit que, pour les bulles alexandrines de 1493 qui assuraient aux Espagnols la liberté de manœuvre vers l'ouest sur l'Océan atlantique, c'est le roi Frédéric qui tenait la plume du pape ; image sans doute un peu exagérée, mais le résultat était patent.

Quant à D. Manuel, il inaugurait son règne avec l'appui et l'amitié des souverains espagnols. Cela le réhabilitait par le fait même auprès du pape, et cette nouvelle donnée permit bientôt de rétablir, non pas la suprématie portugaise, mais bien un certain équilibre entre les deux puissances ibériques. Cela était urgent pour le Maroc, où les Portugais avaient des intérêts et les Espagnols des ambitions. Après le tournant du siècle, il y aura de nouvelles tensions entre les nations rivales du côté du Brésil. Mais le climat de paix restauré permettra au "Roi Fortuné" de développer et d'asseoir solidement ses entreprises en Afrique occidentale, et bientôt dans l'immense espace situé, comme le disent les bulles en adoptant la perspective portugaise, au-delà du Cap de Bonne-Espérance.

Selon le fameux *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia*⁴, le *capitão-mor* partait à la recherche « de chrétiens et d'épices ». Mon propos ici se borne à évoquer les chrétiens ; et je le ferai en adoptant le point de vue de l'histoire des institutions canoniques. Ce choix amène à passer sous silence

³ Il ne s'agit pas de minimiser ici la grandeur du règne de D. João II en ce qui concerne les découvertes et l'expansion portugaise. Il fait toutefois reconnaître que le grand retard de l'ambassade d'obédience du Portugal après l'arrivée d'Alexandre VI sur le siège pontifical a eu, pour ces mêmes entreprises, des effets fortement négatifs. Voir la discussion sur les motifs du retard dans Witte, Ch.-M. 1958. « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle ». *Revue d'Histoire ecclésiastique* (= RHE) 53 : 446-449.

⁴ Costa, A. Fontoura, ed. 1940. *Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia (1497-1499) por Álvaro Velho*. Lisbonne: Agência Geral das Colónias. Voir les autres sources, éditions et commentaires cités par Witte, Ch.-M. 1984. « Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI^e siècle ». *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (= NZMW) 40 : 2-4, notes 1 à 8. Parmi l'abondante littérature suscitée par Gama, voir Subrahmanyam, S. 1997. *The career and legend of Vasco da Gama*, Cambridge (UK). Cambridge : University Press; Teyssier, P., Valentin P. and J. Aubin, eds. 1995. *Voyages de Vasco de Gama : relations des expéditions de 1497-1499 et 1502-1503*, Paris : Chandeigne; Bouchon, G. 1997. *Vasco de Gama*. [Paris]: Fayard.

des éléments essentiels, tant de l'histoire de l'Afrique et de l'Asie que de celle des découvertes portugaises. De même, je ne traiterai pas des aspects diplomatiques des relations entre la couronne portugaise et le Saint Siège. L'historien du droit privilégie essentiellement le texte, même si la compréhension correcte du texte a besoin de quelques notions sur le contexte.

Le sujet que je voudrais développer, c'est le Padroado portugais d'Orient sous le règne de D. Manuel I^{er}. "L'Orient" a ici une définition large, pour inclure les deux versants de l'Afrique noire. Par contre il faudra laisser largement de côté le Brésil, et surtout le Maroc : les projets d'implantation du Portugal dans cette dernière région bénéficient de nombreuses bulles papales, mais ils obéissent à une autre logique. N'attendez pas non plus que je traite de la difficile question des *terças*, liée aux croisades, et surtout de celle, beaucoup plus épineuse, des *comendas novas*, qu'aucun historien de l'Ordre du Christ ne peut pourtant ignorer⁵.

Dans une vue d'ensemble du Padroado portugais, l'époque manuéline peut faire figure de simple transition. Sous D. Afonso V, en effet, l'année 1481 avait marqué l'apogée d'un patronat première manière : par la bulle *Æterni Regis clementia* le Pape Sixte IV confirmait la juridiction de type épiscopal attribuée à l'Ordre du Christ sur toutes les terres découvertes par le Portugal, en ayant bien soin d'y inclure, selon les termes mêmes du traité d'Alcáçovas, l'exclusivité sur la Guinée, c'est-à-dire sur l'Afrique subsaharienne⁶. Sous D. João III, l'année 1539 marque une sorte de point d'arrivée

⁵ Sur cette question, voir Witte 1984.

⁶ Bulle *Æterni Regis clementia*, 21 juin 1481, Archives secrètes du Vatican (= ASV), *Reg. Vat.*, vol. 610, fol. 30^v-39. Texte notamment dans Jordão, L.-M., ed. 1868. *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum* (= BPPR). Vol. 1. Lisbonne : Typographia nacional, 47-52. Texte cité in extenso dans le corps de la bulle *Precelsae devotionis* de Léon X (3 novembre 1514) : Silva, L.A. Rebello da, ed. 1982. *Corpo diplomático Português* (= CDP), t. 1, Lisbonne : Academia Real das Sciencias, 286-296. La bulle *Æterni Regis clementia* intègre, en latin, la totalité du traité d'Alcáçovas. C'est par erreur que l'édition d'Hernández parle du « traité d'Alcántara » (Hernández, F.J., ed. 1879. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia en América y Filipinas* [= CBAF]. Bruxelles: Alfred Vromant). – Texte original espagnol du traité d'Alcáçovas : ANTT. *Gaveta XVII*. liasse 6, n^o 16 ; Archivo general de Simancas. 1480. R.G.S. III, 302. Voir aussi, entre autres, Manzano, J. Manzano. 1982. *Colón y su secreto : el predescubrimiento*. 2^e ed. Madrid: Cultura Hispánica.

avec le bref *Romani Pontificis circumspectio*⁷ : c'est l'organisation, grandiose au moins sur le parchemin, de la Province ecclésiastique de Funchal, avec ses sièges suffragants São Salvador, Angra, Cap-Vert, São Tomé et Goa. Sous D. Sebastião, enfin, l'Asie portugaise atteignait son apogée institutionnelle avec l'archevêché de Goa et sa Province, qui s'étendait au Pégou, à l'Insulinde, au Japon et à la Chine – c'est la bulle *Etsi Sancta et immaculata* de 1557⁸.

J'aimerais montrer au contraire que l'œuvre canonique acquise sous le règne de D. Manuel n'est pas une simple transition, mais un tout cohérent et relativement harmonieux. C'est un ensemble original, où jouent en contrepoint un réalisme bien terre-à-terre et une vraie vision d'avenir. Je me garderai d'en attribuer la paternité à la papauté ou à la couronne, mais face aux règnes successifs d'Alexandre VI, de Jules II et de Léon X⁹, il faut quand même concéder que c'est le souverain, avec ses conseillers les plus proches, qui a assuré la continuité de son projet. S'il faut risquer une comparaison, la construction textuelle du Padroado d'Orient sous le règne de Manuel le Grand ressemble à l'édification des *capelas imperfeitas* de Batalha, inachevées mais pleines d'harmonie et d'audacieuses innovations ; en outre les deux œuvres reflètent, au moins de manière initiale, la rencontre d'autres cultures au long des routes maritimes.

Je dois dire d'emblée la dette considérable que j'ai envers la double étude de Charles-Martial De Witte sur les bulles et lettres papales de l'expansion portugaise – études parues en plusieurs épisodes d'abord dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, puis dans la *Nouvelle Revue de Science*

⁷ *Romani Pontificis circumspectio*, 8 juillet 1539, Arquivo nacional – Torre do Tombo (= ANTT). *Bulas*. liasse 23, n° 29. Texte dans *CDP*. Vol. 4, 82-91 ; *BPPR*. Vol. 1, 170-174 ; et dans Palermo, S., ed. 1993. *Africa pontificia seu de Africae evangelizatione ex documentis pontificiis* (= *AfP*). Vol. 1. Rome: Dehoniane, 78-81.

⁸ Bulle *Etsi sancta et immaculata*, 4 février 1558, ANTT. *Bulas*. liasse 18, n° 34 ; *ASV*. *Reg. Lat.* vol. 1837, fol. 271-274. Texte dans *CDP*. Vol. 8, 43-46, et *BPPR*. Vol. 1, 191-192.

⁹ Alexandre VI : 1492-1503 ; Jules II : 1503-1513 ; Léon X : 1513-1521. Le court règne de Pie III en 1503 n'a pas laissé de textes liés au Padroado portugais.

*missionnaire*¹⁰. De Witte était un connaisseur hors pair de l'histoire portugaise et pontificale, analyste minutieux ; mais il lui a peut-être manqué la vision d'ensemble que je voudrais dégager ici.

Et maintenant, priorité aux textes ; pour cela, j'ai retenu une vingtaine de bulles et de breufs obtenus par D. Manuel.

Restaurer les droits du Portugal en Afrique : 1496-1497

le 13 février 1495 le Pape Alexandre VI avait fait donation aux rois catholiques de l'Afrique – c'est-à-dire du Maghreb¹¹ – avec le titre de rois d'Afrique, censé repris d'une ancienne concession restée bien sûr introuvable. Le pape avait passé outre la protestation des ambassadeurs d'un João II déjà singulièrement affaibli. Dès son arrivée au pouvoir, D. Manuel envoya un gentilhomme de sa maison, Pero Correa, pour exposer ses projets concernant le Maroc et tenter de rétablir la situation. Un an plus tard, le 13 septembre 1496, le pape revenait sur sa concession unilatérale dans trois bulles. *Redemptor noster* est une bulle classique de croisade contre les musulmans¹², copie conforme de celle qu'il avait accordée à l'Espagne, dans le même but, dès 1494. La bulle *Cogimur jubente* règle le financement de l'expédition royale, en accordant dans ce but deux années de dîmes sur tous les revenus ecclésiastiques au Portugal¹³.

¹⁰ Witte, Ch.-M. De. 1953-58. « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle ». *RHE* 48 : 683-718 ; 49 : 438-461 ; 51 : 413-453 et 808-836 ; 53 : 5-46 et 443-471. *Id.*, 1984-1985 « Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI^e siècle ». *NZMW* 40 : 1-25, 93-125, 194-205 ; 41 : 41-68, 118-137, 173-187, 271-287. Il faut y ajouter, du même auteur, « Les bulles d'érection de la province ecclésiastique de Funchal ». *Arquivo histórico da Madeira*. 1962-63. 13: 101-118.

¹¹ Dans les textes de cette époque, "Afrique" ne désigne pas le continent africain au sens actuel du terme, mais plutôt ce qui est nommé aujourd'hui le "Maghreb" – et plus particulièrement le Maroc situé en face de la péninsule ibérique. Cette acception est calquée sur l'usage linguistique arabe contemporain du terme *Ifriqiyā*.

¹² Bulle *Redemptor noster* du 13 septembre 1496, *ASV. Reg. Vat.*, vol. 873, fol. 277^v-284^v. Fragments publiés dans les *Annales ecclesiastici* d'O. Rinaldi (Reynaldus, ed. Theiner, A.) : année 1496, n° 28-29.

¹³ Bulle *Cogimur jubente*, même date, *ASV. Reg. Vat.* Vol. 873, fol. 244^v-248.

La troisième bulle, *Eximiae devotionis*, est la seule qui nous intéresse ici¹⁴. En effet, elle accorde au roi une autorisation générale de commerce avec les sarrasins. Bien entendu, sont exceptés de ce trafic les armes, le fer et le bois de charpente – on ne pouvait vendre ces denrées d'utilisation militaire à ceux qui restaient des ennemis en puissance. La prohibition n'était pas nouvelle : elle avait été constamment renouvelée par les papes depuis Boniface VIII au début du XIV^e siècle. Mais la bulle ne s'arrête pas là. Le Portugal était en fait autorisé à exporter ces denrées stratégiques en Guinée, c'est-à-dire vers les populations non islamisées de l'Afrique noire.

C'est là que l'on voit se dessiner les nouvelles tendances du règne manuélien :

- La croisade n'est pas la seule perspective, et probablement pas la visée principale. Au contraire, l'effort se portera sur l'ouverture du commerce avec les peuples non chrétiens, auxquels on demandera seulement de reconnaître le monarque portugais comme un suzerain à qui l'on paie tribut.
- Si le Maroc est le terrain prioritaire de l'expansion, à cause de sa proximité, la perspective d'ouvrir davantage le Royaume vers l'Afrique noire reste constamment présente.
- Dans les rapports avec les peuples non islamisés nouvellement découverts, on ne présume pas d'intentions hostiles. L'effort se portera ici également sur le commerce et la collaboration pacifique.

Quelques mois plus tard, Alexandre VI poursuit sa réconciliation avec le Portugal en lui accordant une quatrième bulle, *Ineffabilis et summi*¹⁵. La date, 1^{er} juin 1497, est intéressante : elle coïncide en effet avec les derniers

¹⁴ Bulle *Eximiae devotionis*, même date, ASV. Reg. Vat. Vol. 873, fol. 182^v.

¹⁵ Bulle *Ineffabilis et summi*, 1^{er} juin 1497, ASV. Reg. Vat. Vol. 873, fol. 362-363. Texte dans Brásio, A., ed. 1952. *Monumenta missionaria africana. África ocidental* (= MMA). Vol. 1. Lisbonne: Agência geral do Ultramar, 581-583 ; en outre dans BPPR. Vol. 1, 56-57, et CBAF. Vol. 2, 836-837.

préparatifs de l'Espagne pour partir à la conquête de Melilla¹⁶. Le pape, sans doute tenu informé des projets castillans, reproduit à peu près la bulle de donation qu'il avait octroyée à l'Espagne de 1495. Mais cette fois le Portugal n'en obtient pas tout à fait la copie conforme. L'exposé est clair. Reprenant les termes de la supplique de D. Manuel, la bulle affirme :

Tu veux pouvoir licitement recevoir et garder villes, places fortes, lieux-dits, territoires et domaines dans les cas où ces villes, places fortes, lieux-dits, territoires ou domaines possédés par les infidèles voudraient se soumettre à ton autorité souveraine, te payer un tribut et te reconnaître comme leur Seigneur¹⁷.

La faveur est accordée, mais à une double condition : que le Portugal réussisse effectivement à établir sa souveraineté, soit par les armes, soit au moyen d'un traité¹⁸ ; et que cette prise de pouvoir ne porte préjudice à aucun autre prince chrétien – entendez l'Espagne. Défense est faite toutefois à ces « autres princes chrétiens » d'entraver les initiatives portugaises dans ce domaine. En d'autres termes, Alexandre VI ne se présente pas comme le maître du monde, qui le partage généreusement en deux hémisphères au profit des nouvelles puissances maritimes, comme le veut la légende de la *divisio mundi* liée à la “donation alexandrine”, légende particulièrement tenace même chez les historiens¹⁹. Il se contente d'encourager les initiatives de ceux qui entendent élargir les frontières de la chrétienté et lui as-

¹⁶ La ville de Melilla au Maroc a été prise par l'Espagne le 17 septembre 1497.

¹⁷ Je propose ici des traductions françaises libres, sans prétention scientifique. Le lecteur se reportera au texte latin.

¹⁸ Selon Witte, Ch.-M. De, un bref du 23 août 1499 va dans le même sens : il accorde à Manuel I^{er} le patronat et la présentation aux bénéfices mineurs dans les parties de l'Afrique qu'il réussira de fait à conquérir. Voir ANTT. *Bulas*. liasse 16, n° 15 ; texte dans MMA. Vol.1, 79.

¹⁹ Sur la question de la donation alexandrine, on pourra se reporter à García, A. García. 1992. « La donation pontificale des Indes », dans *Recherches de Sciences religieuses*, 80 : 491-512 ; *id.*, « La donación pontificia de las Indias », dans Borges, P., dir. 1992. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Vol. 1. Madrid : Biblioteca de Autores cristianos, 33-45 ; Canaveiras, M.F. 1994. « Os pontífices romanos e a partilha do mundo », dans *Oceanos* 18 : 100-102 ; J. Metzler,

surer les moyens de vivre, sinon de prospérer. Mais il fait cela en se tenant soigneusement à l'écart des ambitions mondiales des uns et des autres.

Cette neutralité du Saint Siège, élément nouveau et décisif, semble avoir été acquise grâce au pragmatisme du Roi Fortuné ; celui-ci ne réclamait pas la moitié de la sphère terrestre, mais seulement les endroits qu'il pourrait concrètement soumettre à sa couronne, et de préférence par des moyens pacifiques.

Ces bulles de 1496 et 1497 ne concernent certes le Padroado d'Orient que de façon très marginale, mais elles permettent s'en saisir d'emblée quelques principes fondamentaux.

Mise à l'écart de l'ordre du Christ pour les nouvelles découvertes

À l'époque de l'Infant Henri le Navigateur, l'Ordre du Christ était impliqué dans les entreprises atlantiques du Portugal au moins dans la personne de son Grand-Maître. Je ne mentionnerai que pour mémoire le financement des expéditions et les droits réels acquis par l'Ordre. Du point de vue que nous avons adopté, celui des institutions canoniques, l'Ordre avait reçu en 1481 la juridiction spirituelle sur les découvertes portugaises. Cette juridiction est d'ailleurs une réalité intéressante à étudier. Elle paraît aller à l'encontre de toute la tradition canonique de l'Église catholique : en effet, ses véritables titulaires semblent bien être des laïcs, rois ou princes, même si l'exercice en a toujours été confié à des ecclésiastiques, notamment le Grand-Prieur de l'Ordre²⁰.

articles « Divisio Mundi » et « Donatio Alexandrina », dans Chiochetta, P., dir. 1966. *Dizionario storico religioso*. Rome : Studium, 271-273.

²⁰ Sur ces questions voir Jacques, R. 1999. *De Castro Marim à Faïfo : naissance et développement du Padroado portugais d'Orient des origines à 1659*. Lisbonne : Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação; et plus spécifiquement Leite, A. 1989. « Teriam os reis de Portugal verdadeira jurisdição eclesiástica ? ». In *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-españoles y perspectivas actuales*, 102-111. Salamanque : Universidad pontificia; et dans *Didaskalia*. 1985. 15 : 357-367.

Il ne semble pas que ce système très original ait fonctionné à la satisfaction de tous les acteurs. Comme on l'a fait remarquer, à sa fondation, l'Ordre du Christ avait vite fait de préférer la douceur de Tomar aux rigueurs de Castro Marim, château-fort un peu trop exposé, au moins dans ces débuts, aux attaques possibles venant des côtes marocaines. De même, les membres de l'Ordre ne semblent pas avoir été particulièrement empressés à porter le glaive contre les infidèles. *Quant à la juridiction ecclésiastique, elle a peut-être fait plus de place à la distribution des prébendes qu'à l'administration des sacrements. N'ayant pas approfondi la question je mets tout cela au conditionnel, et accepte d'avance la correction.*

Quoi qu'il en soit, la dernière année du XV^e siècle marque un tournant décisif. Les nouvelles décisions suivent de très près le premier voyage maritime des Portugais jusqu'en Inde, et le rapport qu'en fit au Pape Alexandre VI le Cardinal Jorge da Costa, qui était encore à cette date archevêque de Lisbonne. Le pape accorda trois brefs, coordonnés entre eux, tous datés du 26 mars 1500²¹. Depuis le 9 du même mois, l'expédition de Pedro Álvares Cabral était déjà en mer, dans ce qui ne s'appelait pas encore la *volta do Brasil* ; les nécessités de la navigation et les caprices des alizés ne peuvent s'embarasser de la lenteur romaine²².

Le plus connus de ces brefs, intitulé *Cum sicut maiestas*, donnait l'accord de principe du Saint Siège pour une organisation inédite de l'évangélisation dans les terres du sud, organisation totalement indépendante de l'Ordre

²¹ Bref *Cum sicut maiestas*, ANTT. *Bulas*, liasse 16, n° 10 ; texte dans BPPR. Vol. 1, 59-60 ; éditions et bibliographie dans Streit, R., ed. *Bibliotheca Missionum*. Vol. 4. Rome, Fribourg-en-Brisgau – Vienne : Herder, 104-105. Bref *Exponi nobis*, ANTT, *Bulas*, liasse 16, n° 11 ; texte dans *Studia*, n° 37, déc. 1973, 94-95. Bref *Cum sicut nobis*, ANTT. *Bulas*, liasse 16, n° 6. BPPR. Vol. 1, 59.

²² Voir fragments du *Regimento* d'Álvares Cabral : ANTT, *Leis*, liasse 1, n° 21 ; texte dans *Alguns documentos do Arquivo nacional da Torre do Tombo acerca das navegações e conquistas portuguesas*. 1982. Lisbonne: Imprensa nacional, 97-107; Magalhães, J. Romero et Miranda, S. Münch. 1999. *Os primeiros catorze documentos relativos à Armada de Pedro Álvares Cabral*. Lisbonne: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo. De moindre intérêt pour la présente recherche, la version fournie par Barros, João de. s. d. *Décadas da Ásia*, década I. livre 5. Chap. 1.

du Christ auquel le bref ne fait pas référence. La responsabilité est confiée à un “commissaire apostolique”, avec effet rétroactif puisque la personne désignée par le roi pour cette fonction, Frei Henrique de Coimbra, était déjà en route avec ses huit *clérigos*, prêtres séculiers, et ses huit Franciscains. Le principe retenu pour cette nomination est la présentation par le roi, suivie de l’investiture canonique donnée par le pontife.

Ce n’est pas le lieu de commenter ici l’échec de cette mission sur le terrain, avec la trahison du *Samorim*, le souverain de Calicut, et le massacre de cinq des religieux²³. Henrique rentra au Portugal, où il fut évêque de Ceuta en résidence à Olivença ; il ne semble pas avoir été remplacé immédiatement. Mais l’historien des institutions a un autre regard : il notera que *le vocabulaire utilisé, “commissaire”, est celui en usage dans les ordres religieux* plutôt que dans l’organisation traditionnelle de la chrétienté sanctionnée par les canons. En effet, le mot est inconnu dans le *Corpus Iuris canonici* publié à Paris, cette même année 1500, par Jean Chapuis²⁴. Pourtant l’intéressé était muni des pouvoirs ordinaires, c’est-à-dire qu’il avait des droits et des responsabilités analogues à celle d’un évêque, sauf pour ce qui relève strictement de l’épiscopat en tant que tel (notamment les ordinations sacerdotales).

La fonction du commissaire pontifical remplace donc plutôt qu’elle ne se juxtapose à celle de l’Ordre du Christ. Il est vrai que le commissaire et ses prêtres voient leur champ d’action limité aux « régions qui s’étendent du Cap que tes gens appellent en langue vulgaire “de Bonne-Espérance”,

²³ Pour le contexte voir, par ex., Souza, T.R. de. 1988. « The Portuguese in Asia and their Church Patronage ». In *Western Colonialism in Asia and Christianity*, edited by M. D. David, 11-29. Mumbai: Himalaya.

²⁴ Friedberg, E., ed. 1922. *Corpus Iuris canonici*. Leipzig: Bernhard Tauchnitz. Voir aussi l’index : Germovnik, F. 2000. *Indices ad Corpus Iuris canonici*. 2^e éd. Ottawa : Université Saint-Paul, Faculté de droit canonique. – On notera que le terme, inconnu du Code de droit canonique de 1917, apparaît dans celui de 1983 (can. 318 § 1) : il y désigne un administrateur extraordinaire nommé par l’autorité compétente pour un temps déterminé lorsqu’une association de fidèles, dans des circonstances difficiles, est incapable de s’administrer elle-même.

jusqu'en Inde supérieure²⁵ ». Les droits acquis de l'Ordre dans les régions atlantiques de l'Afrique étaient donc provisoirement saufs.

Un deuxième bref est complémentaire de celui-ci ; intitulé *Exponi nobis*, il autorise le roi à fonder douze monastères de divers ordres dans les mêmes régions. C'est là que l'on voit à l'œuvre le principe de réalisme. L'exposé du premier bref affirmait certes que les prêtres en partance pour l'Inde étaient des « personnes intègres, de bonne réputation et de vie exemplaire²⁶ ». L'image qu'en donnent les rapports de Francisco de Almeida s'éloignent toutefois un tant soit peu de ce portrait idéal²⁷. Surtout, *le souverain était conscient que seuls les ordres religieux, et notamment les ordres mendiants, pourraient faire face à des conditions de vie et d'apostolat précaires et à des ressources mal assurées.*

Le troisième bref de mars 1500, intitulé *Cum sicut nobis*, était destiné à la Maîtrise de l'Ordre du Christ. Le pape lui céda à perpétuité le tiers des dîmes ecclésiastiques dans les territoires conquis ou à conquérir, à condition que ces territoires n'appartiennent à aucun diocèse. Il s'agit bien entendu d'une compensation accordée à l'Ordre pour les espoirs frustrés de nouveaux revenus. Sur le plan pratique on peut se demander avec De Witte quel pouvait bien être le contenu concret de ces dîmes pour des régions où n'existaient ni chrétientés bien structurées, ni même une activité agricole stable. C'était donc un lot de consolation plutôt étonnant, apparemment généreux mais sans effet pratique, sauf s'il s'agissait de taxer le trafic des esclaves ; mais on sait par ailleurs que la récolte du "bois d'ébène" ne s'est guère répandue au-delà du Cap de Bonne-Espérance. Quoiqu'il en soit, au début de l'année 1500 le souverain portugais

²⁵ Texte latin : « A promontorio, quod vulgo a tuis Bonae Spei nuncupatur, usque ad Indiam superiorem. »

²⁶ Texte latin : « Aliquas personas ecclesiasticas saeculares et regulares, bonae et timoratae conscientiae, ac vitae exemplaris. »

²⁷ Voir diverses notations à ce sujet dans les documents publiés par Silva, J. Candeias. 1996. *O Fundador do 'Estado Português da Índia', D. Francisco de Almeida, 1457(?) - 1510*. [Lisbonne]: Imprensa nacional – Casa da Moeda, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

n'avait certainement pas perdu ses illusions, alimentées par les premiers rapports venus de l'Inde, de trouver dans le sous-continent des chrétiens structurés de façon analogue à ceux de la péninsule ibérique ; il espérait donc obtenir un accès à leurs ressources propres.

La mise à l'écart de l'Ordre du Christ en 1500 était donc partielle, mais D. Manuel continuera les années suivantes dans le même sens²⁸. Il s'agissait bien d'un choix stratégique et non d'un simple arrangement pratique ou transitoire. On sait que la réforme de l'Ordre, qui visera entre autres à lui rendre sa pertinence pour l'évangélisation, ne sera entreprise que par D. João III en 1529.

Le refus de la croisade – le voyage aux indes entendu comme exercice spirituel

Le début du pontificat de Jules II vit l'installation, en théorie, de la hiérarchie épiscopale dans l'île d'Hispaniola, future Saint-Domingue²⁹. Ce geste prématuré, qui n'eut guère de bons effets pour l'Espagne – et encore moins pour les Caraïbes – n'inspira aucune demande parallèle de D. Manuel. Celui-ci poursuivit au contraire sa vision d'un Océan Indien gagné au christianisme grâce à des initiatives pacifiques du Portugal. Je parle bien entendu de vision et non de réalité, car la mise en place de cette politique rencontra de fortes résistances, que je laisse aux historiens le soin de présenter et d'expliquer.

²⁸ La constitution apostolique *Constanti fide* du 30 juin 1516, par exemple, ôtera aux chevaliers le droit d'élire leur grand-maître.

²⁹ Bulle *Ilius fulciti praesidio* du 15 novembre 1504 ; Archivo general de Indias. Sevilla. *Patronato*, 1-1-1, liasse 9 ; texte dans Metzler, J., ed. *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592* (= *AmP*). Vol. 1. Cité du Vatican : Libreria editrice vaticana, 91-94. La bulle *Universalis Ecclesiae regimini* du 28 juillet 1508 concédera aux souverains de Castille un ample droit de patronat et de présentation pour ces territoires (*AmP*, t. 1, 104-107) ; et la bulle *Romanus Pontifex* du 8 août 1511 le droit de démarcation pour les diocèses de l'île d'Hispaniola (*AmP*, t. 1, 112-117) ; cette dernière bulle était motivée par l'échec des érections décrétées en 1504.

Sur le plan diplomatique un progrès notable fut la reconnaissance formelle par le Saint Siège, à douze ans de distance, des accords de non-ingérence entre le Portugal et l'Espagne conclus en 1494 à Tordesillas³⁰. C'est la bulle *Ea quae pro bono* du 24 janvier 1506³¹. Jules II ne l'accorda au Portugal qu'avec réticence. Pas plus qu'Alexandre VI il ne voulait jouer au maître temporel du monde. La concession a donc avant tout une portée ecclésiastique : elle partage les responsabilités dans l'évangélisation des terres nouvelles. Autrement dit, pour D. Manuel c'était un privilège onéreux. Le pape commettait les évêques de Braga et de Viseu pour vérifier les allégations du roi ; en outre, les deux prélats devaient obtenir le consentement de la couronne espagnole avant de mettre en œuvre quoi que ce soit.

Pour notre propos, je préfère retenir deux textes concernant le commerce avec les infidèles : la bulle *Sedis apostolicae benigna* du 4 juillet 1505, et le bref *Pro parte tuae Serenitatis* du 31 janvier 1508³². L'exposé des motifs est caractéristique de la période manuélina. La bulle affirme :

Il faut espérer, croit-on, que ces Noirs, Maures, Indiens et habitants de ces régions se convertiront à la foi chrétienne grâce à la fréquentation des chrétiens qui se sont transportés là-bas, plutôt que de craindre que l'apport de ces métaux et autres denrées, que le roi envoie dans ces régions en vue du commerce, puisse entraîner quelque dommage pour les chrétiens³³.

³⁰ Sur le traité, voir notamment les diverses contributions publiées dans *Tordesilhas, A partilha do mundo*, n° 18 de *Oceanos*. 1994. Lisbonne: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

³¹ Bulle *Ea quae pro bono*, ANTT, *Bulas*, liasse 6, n° 33. Texte dans *CDP*. Vol. 1, 91-93.

³² Bulle *Sedis apostolicae benigna*, ANTT, *Bulas*, liasse 31, n° 12 ; texte dans *CDP*, t. 1, 59-61, *BPPR*. Vol.1, 60-61, et *AfP*. Vol. 1, 65-66. – Bref *Pro parte tuae Serenitatis*, ANTT, *Bulas*, liasse 6, n° 27 ; texte *CDP*. Vol. 1, 123, *BPPR*. Vol. 1, 79, et *AfP*. Vol. 1, 66.

³³ Texte latin : « ... potius spes habenda est quod ipsi nigri, mauri, indii et habitatores partium illarum ex conuersione, quam cum christifidelibus ad partes illas delatis habent, ad fidem christianam conuertantur, quam formidandum sit quod ex receptione metallorum et aliarum rerum, que mercantie causa ipse Rex ad partes illas mittit, aliquod damnum fidelibus eueniet. »

La supplique royale tournait décidément le dos à l'esprit de la croisade. Le bref apporte quelques nuances, du fait qu'il s'applique aussi, mais non exclusivement, à l'Afrique du Nord. Il prend en compte les denrées alimentaires et exclut explicitement les armes et les temps de guerre.

Le bref *Romanus Pontifex* du 12 juillet 1506 doit être compris dans le même contexte³⁴. Le Portugal renonçait certes aux privilèges de la croisade ; pourtant, ceux qui partaient en Afrique et en Asie sur les navires portugais continuaient à courir de nombreux dangers, et la mortalité était élevée. L'exposé affirme que le jeu en vaut la peine :

Le roi Manuel, soucieux de l'accroissement de la religion chrétienne, a envoyé aux Indes et continue d'y envoyer des clercs et autres personnes consacrées pour instruire ceux qui se sont convertis à la lumière du Christ et ceux qui devraient se convertir.

Mais les volontaires, qu'ils fussent laïcs ou, surtout, clercs et religieux, se faisaient prier. À la demande du roi le pape accorde donc ces privilèges spirituels alors très prisés qu'étaient les indulgences, « de sorte que les fidèles de l'un et de l'autre sexe entreprennent plus volontiers ces voyages maritimes, et qu'ils y soient invités par des bienfaits spirituels³⁵ ». L'indulgence était accordée à l'article de la mort, quelle que fût la raison du décès.

Dans les deux décennies suivantes ces dispositions seront reprises et amplifiées : la bulle *In sacra Petri* du 14 septembre 1514 accordera à tous, combattants et civils, non seulement les indulgences mais le libre choix

³⁴ Bref *Romanus Pontifex*, ANTT, *Bulas*, liasse 10, n° 19 ; ASV, *Arm.* XXXIX, vol. 24, fol. 316^v-317^v. Texte dans CDP. Vol. 1, 101-102 ; BPPR. Vol. 1, 76.

³⁵ Texte latin : « Cum itaque, ut accepimus, [...] Emanuel Rex desiderans Religionis christiane augmentum ad dictas indias clericos et alias Religiosas personas, qui conuersos et conuertendos ad Christi lucem in ipsa fide instruant, miserit et mittat ; Nos, qui magna cordis affectione fidei orthodoxe ampliacionem desideramus, ut utriusque sexus christifideles Nauigationem huiusmodi libenti animo suscipiant, et ad illam faciendam spiritualibus inuitentur muneribus. »

du confesseur et l'absolution des péchés réservés³⁶. Finalement la bulle *Dudum siquidem* du 20 septembre 1521 étendra l'ensemble de ces concessions à de nouveaux territoires : Mer Rouge, Perse, Malaisie, Insulinde, et jusqu'en Chine³⁷. Cette vision spirituelle de l'expansion apparaît désormais très nettement comme un trait caractéristique, une ligne de fond de ce règne, comme une sorte d'horizon idéologique dont le roi Manuel ne s'est jamais écarté.

Le déploiement du ministère épiscopal dans les nouveaux territoires

Succédant à Jules II, pape combattant, le jeune Léon X recherchait avant tout la paix et la bonne entente avec les souverains chrétiens, pour le progrès, l'unité et la défense de la civilisation européenne. Il ne faut donc pas donner trop d'importance aux expressions à l'accent guerrier qu'il utilise dans le bref *Significavit nobis*, adressé à D. Manuel I^{er} le 5 septembre 1513, dans lequel le pape encourage le souverain à poursuivre sans relâche ses entreprises en Asie³⁸.

Ce texte se présente comme une lettre de félicitations, mais son véritable objet est de solliciter une aide portugaise contre la menace turque en Europe orientale. Je n'en citerai qu'une phrase, qui contraste fortement avec la mentalité du Portugal manuëlin que je viens de décrire :

Après tant de siècles cette Inde, frontière de l'Asie, alors qu'elle bouillonnait sous l'effet, en partie de la folie mahométane et en partie de l'erreur païenne, a été ouverte au nom chrétien par ton corps expéditionnaire, si réduit en nombre face aux forces adverses ; et tant de milliers d'âmes, qui auparavant

³⁶ Bulle *In sacra Petri*, ANTT. *Bulas*, liasse 22, n° 46. Texte dans *CDP*. Vol. 1, 269-271.

³⁷ Bulle *Dudum siquidem*, ANTT. *Bulas*, liasse 21, n° 4. Texte dans *CDP*, Vol. 2, 49-50.

³⁸ Bref *Significavit nobis*, ANTT *Bulas*, liasse 31, n° 21. Texte dans *CDP*. Vol. 1, 201-203 ; *BPPR*. Vol. 1, 81-82.

étaient la proie des Enfers où elles étaient condamnées aux supplices éternels, ont été libérées de la griffe du Chien³⁹.

Ce texte n'a bien entendu qu'une signification toute marginale⁴⁰. Il faudra attendre l'année suivante pour poursuivre la mise en place du Padroado royal d'Orient. Une première bulle, *Redemptor noster* du 29 avril 1514, en accordant à l'Ordre du Christ les trop fameuses *comendas novas*, préparait en fait son éviction presque complète, et définitive, du domaine atlantique à l'exception du Maroc⁴¹. Ce document est donc paradoxalement un texte-clé pour comprendre l'action à long terme de D. Manuel.

Quant à la bulle *Dum fidei constantiam* du 7 juin 1514, qui semble à première vue prendre le contre-pied de cette éviction et donner une grande importance à l'Ordre, elle a été malencontreusement appliquée par plusieurs auteurs à l'Afrique noire et à l'Asie⁴². Charles-Martial De Witte a démontré ce contre-sens avec la grande rigueur qui lui est familière. La bulle ne s'applique strictement qu'au Maroc ; nous n'en dirons donc pas un mot de plus⁴³.

Le texte qui formera pour une génération le pivot central du Padroado portugais d'Orient viendra à peine quelques jours plus tard : c'est la bulle *Pro excellenti praeeminentia* du 12 juin 1514⁴⁴. Cette fois, le pape reprend à l'Ordre du Christ toute la juridiction spirituelle que ce dernier

³⁹ Texte latin : « Cum tamen consideramus maximam illam Indiam, Asiae Terminum, partim Maumetica insania, partim gentili errore scatentem a parua prae illis tuorum manu post tot secula Christiano nomini pro bona parte fuisse patefactam, et tot millia animarum, quae prius a Tartaro absorptae ad eterna supplicia damnabantur, de manu Canis esse erepta... »

⁴⁰ À propos de l'importance de ce bref il faut corriger ce qu'en dit mon livre : Jacques, R.. 2003. *Des nations à évangéliser : Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*. Paris : Éditions du Cerf, 327-328.

⁴¹ Bulle *Redemptor noster*, ANTT, *Gaveta VII*, liasse 8, n° 3. Texte dans *CDP*. Vol. 11, 82-90 ; *As gavetas da Torre do Tombo*. 1962. Vol. 2. Lisbonne: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 472-478.

⁴² Bulle *Dum fidei constantiam*, ANTT. *Bulas*, liasse 21, n° 13. *ASV. Reg. Lat.*, vol. 1003, fol. 42-44^v. Texte dans *CDP*, t. 1, 254-257 ; *BPPR*. Vol. 1, 98-99 ; et *AfP*. Vol. 1, 69-70.

⁴³ Cf. Witte 1984, 110-113.

⁴⁴ Bulle *Pro excellenti praeeminentia*, ANTT. *Bulas*, liasse 20, n° 34. Texte dans *CDP*. Vol. 1, 257-260 ; *BPPR*. Vol. 1, 100-101 ; et *AmP*. Vol.1, 123-127.

avait gardée sur l'Afrique noire et les îles. En effet, c'est un évêque qui sera responsable des territoires situés le long des lignes de navigation, à partir du Cap Bojador, sur les côtes du Sahara aujourd'hui sous administration marocaine. Ces immensités seront le diocèse – le territoire de juridiction – d'un nouvel évêché situé à Funchal dans l'île de Madère. À l'est la limite extrême était laissée ouverte, puisque la bulle reprend la terminologie ancienne, *usque ad Indos*, « jusque chez les Indiens⁴⁵ ».

La bulle *Pro excellenti praeeminentia* adoucit la transition, puisque la personne du Vicaire de Tomar, dépouillé de ses prérogatives, devient le premier évêque de Funchal. L'Ordre du Christ n'est pas mentionné, mais en fait, s'il perd son pouvoir spirituel, il gardera la dîme de Madère – qui est perçue par la couronne – avec la charge de payer le clergé séculier, ainsi que le droit de présenter aux canonicats. Au système canonique original conçu au XV^e siècle succède désormais un droit de patronat assez banal.

Quant au patronat royal proprement dit, il se situe sur un autre plan. Il sera défini, quelques mois plus tard, par la bulle *Praecelsae devotionis* du 3 novembre 1514⁴⁶. Long et solennel, ce document reprend, mais cette fois en faveur du roi, les privilèges onéreux naguère accordés à l'Ordre du Christ. Ces vieux textes de 1452, 1455 et 1481 étonnent et détonent dans ce nouveau contexte. L'intention était de les étendre à tous les territoires de l'Outre-Mer portugais, présents et à venir. Ces territoires ne sont d'ailleurs pas précisés ni délimités, mais l'exécution de la bulle est confiée conjointement aux évêques de Lisbonne, Guarda et Funchal.

Il ne faut pas s'étonner que Diogo Pinheiro, l'ancien *Prior-Môr* de l'Ordre du Christ et Vicaire de Tomar, n'ait pas pris possession de son siège épiscopal placé dans l'île de Madère. Celle-ci, située sur une voie secondaire de la navigation, ne disposait certes pas de communications faciles avec l'immense empire maritime – *Seaborne Empire* – en voie de constitu-

⁴⁵ Voir la discussion sur le sens précis de l'expression « *usque ad Indos* » dans Jacques 2003, 309.

⁴⁶ Bulle *Praecelsae devotionis*, ANTT. *Bulas*, liasse 29, n° 6 ; ASV, *Reg. Vat.*, vol. 1195, fol. 31-32^v. Texte dans CDP. Vol. 1, 275-298, et BPPR. Vol. 1, 106-107.

tion⁴⁷. Si l'évêque de Ceuta, place fermement tenue par les Portugais au Maroc, avait fixé son siège en métropole, à Olivença, à plus forte raison l'évêque de Funchal, dont le diocèse couvrait les côtes de deux océans, n'aurait pu exercer convenablement sa charge sans demeurer à proximité de la Cour et du port de Lisbonne. C'est de là que partaient toutes les initiatives. Il resta donc à Tomar.

Par contre, l'intention du pape et du souverain en créant le nouveau siège était bien d'assurer aux chrétiens de l'Empire un véritable ministère épiscopal. La bulle *Pro excellenti praeeminentia* contient une phrase qui ne me semble pas être une simple formule de convenance :

Grâce à l'essaimage d'un nouveau siège et à la présence d'un dirigeant honorable avec un nombre convenable d'assistants, les fidèles demeureront fermes dans la dévotion et en recevront même un accroissement⁴⁸ ...

La disposition sur les "assistants" (*ministri*) ne fut pas appliquée simplement aux chanoines ou autres prébendiers. Le pape nommait en même temps que le titulaire un certain nombre d'évêques auxiliaires – *bispos de anel* dans le vocabulaire du temps.

Ce fut notamment le cas pour le Dominicain Duarte Nunez, évêque titulaire de Laodicée, qui releva peut-être le titre de *commissaire apostolique* vieux de quatorze ans. Nommé en 1514, en même temps que Diogo Pinheiro, il fut envoyé à Funchal pour la prise de possession du siège en 1516 ; en 1517 il est au Açores. En 1519, il s'embarque pour l'Inde où il séjournera jusqu'en 1523. On a également repéré dans la même fonction le Francis-

⁴⁷ L'expression anglaise a été mise à l'honneur par l'ouvrage classique de Boxer, Ch.R. 1969. *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*. Londres : Hutchinson.

⁴⁸ Texte latin : « ... ut propagatione novae Sedis, et assistentia honorabilis praesulis cum decenti ministrorum numero fideles ipsi in devotione persistentes, et etiam devotionis hujusmodi augmentum suscipientes, aeternae felicitatis praemium, Deo eorum pium propositum adjuvante, facilius consequi mereantur. »

cain André Torquemada, actif en 1520. D'autres leur succéderont jusqu'à l'érection du siège de Goa⁴⁹.

Autrement dit, l'établissement de l'autorité épiscopale ordinaire dans les territoires d'outre-mer correspond bien à un plan réfléchi, modeste mais efficace. Par contraste, la création de plusieurs évêchés en Afrique et en Asie sous D. João III et D. Sebastião se révélera presque aussitôt une charge trop lourde. Le financement, que D. Manuel avait assuré pas à pas dans ces années de croissance, ne suivra bientôt plus, et les sièges resteront fréquemment sans titulaire.

L'évangélisation de l'Afrique par les africains

L'œuvre canonique de D. Manuel dans le cadre du Padroado portugais d'Orient comporte un dernier volet, qui devait couronner le tout. On voit apparaître ici le concept moderne de "missions", dont la naissance et en tous cas l'essor sont habituellement attribués aux Jésuites⁵⁰. C'est pourtant un fait indéniable que l'évangélisation, à travers la prédication de la foi chrétienne, a fait partie des soucis prioritaires et des intentions de D. Manuel. Pour s'en assurer, il suffira de voir les peintures réalisées sur son ordre pour la rotonde du déambulatoire (*"charola"*), au Couvent du Christ de Tomar. Mais son intuition, étonnamment moderne, va bien plus loin : en effet, l'œuvre canonique issue de cette volonté royale visait en

⁴⁹ Sur ces questions mal connues, voir la liste manuscrite aux Archives historiques de la Compagnie de Jésus, Rome, *Fondo Gesuitico*, cote 721/II/1/D/4 ; Streit, R. *Bibliotheca Missionum*. Vol. 4, n° 372 ; Biermann, B. 1953. « Der erste Bischof in Ost-Indien, Fray Duarte Nunes, O.P. ». NZMW 9 : 81-90 (corrigé par Witte, Ch.-M. De. 1966. « Aux origines de la "Congrégation" indienne de l'Ordre des Frères Prêcheurs, 1546-1580 ». *Archivum Fratrum Praedicatorum* 36: 461-463) ; Meersman, A. 1964. « The first Latin Bishops in the Portuguese period in India ». NZMW 20 :179-183 ; Witte, Ch.-M. De. 1985. « Lettres papales ». NZMW 41 : 55.

⁵⁰ Voir la discussion sur l'évolution sémantique du terme "missions" dans Jacques 2003, 20-22. Le terme "évangéliser" est déjà présent dans les bulles du XIV^e siècle.

fait à assurer l'évangélisation de l'Afrique par les Africains, et sans doute celle des Indes par les Indiens.

Je ne m'étendrai pas ici sur un texte qui, vu à partir de nos conceptions actuelles des droits de l'homme et de l'autodétermination des peuples, apparaît comme une tare indélébile dans cet ensemble ; je l'ai commenté par ailleurs⁵¹. Il s'agit de la bulle *Preclara tuae celsitudinis* du 10 janvier 1516⁵². Le problème exposé est celui du taux très élevé de mortalité des esclaves dans les navires à l'ancre au Portugal : ces personnes mouraient en effet sans baptême. On institua donc une taxe au profit de l'Ordre du Christ, qui devait assurer un ministère de baptême auprès d'eux. En 1462 le Pape Pie II avait vigoureusement dénoncé la capture illégale d'esclaves, mais les principes d'un droit de l'esclavage qu'il avait exposés paraissaient totalement oubliés devant les profits engendrés par la traite⁵³.

Les textes de 1518 sont d'une toute autre veine. Le 8 mai, par la bulle *Vidimus que super*, le pape élève à l'épiscopat, comme *bispo de anel* et évêque titulaire d'Utique, le jeune Prince Henrique fils du roi du Congo⁵⁴ ; selon le regretté historien François Bontinck l'écu s'appelait Ndoadidiki Ne-Kimu a Mubemba⁵⁵. Un bref lui était adressé une semaine plus tard pour lui assigner son ministère :

Aux peuples d'Afrique noire tu pourras donner des preuves salutaires de la foi chrétienne ; tu pourras exercer le ministère

⁵¹ Voir Jacques 2003, 304-306. Voir en outre *id.*, « Christianisme et droits démocratiques: est-ce compatible ? ». *Mission – Journal of Mission Studies* (Ottawa). 2005. 12 : 63-80.

⁵² Bulle *Preclara tuae celsitudinis*, ANTT. *Bulas*, liasse 21, n° 17. Texte dans *CDP*. Vol. 11, 113-115.

⁵³ Bulle *Pastor bonus*, 7 octobre 1482, ASV. *Reg. Vat.*, vol. 488, fol. 113-115, et vol. 575, fol. 261^v-264^v. Texte dans *MMA*. Vol. 1, 417-422 (incomplet dans *BPPR*).

⁵⁴ Bulle *Vidimus que super*, ANTT. *Bulas*, liasse 21, n° 9 ; ASV, *Reg. Vat.*, vol. 1194, fol. 147. Texte dans *CDP*. Vol. 2, 9 ; *BPPR*, Vol. 1, 120 , et *AfP*. Vol. 1, 70-71.

⁵⁵ Sur ce personnage, voir entre autres : Filesi, T. 1966. « Enrico, figlio del re del Congo, primo vescovo dell'Africa Nera (1518) ». *Euntes docete* (19): 365-385 ; Witte, Ch.-M. De. 1968. « Henri de Congo, évêque titulaire d'Utique (+ vers 1531), d'après les documents romains ». *De archivis et bibliothecis missionibus atque scientiae missionum inservientibus*. Rome: Pontificia Università urbaniana, 587-599 ; Bontinck, F. 1979. « Ndoadidiki Ne-Kimu a Mubemba premier évêque

de la prédication et montrer avec plus d'autorité et de poids, par ta parole aussi bien que par ton exemple, la vie qui ouvre le chemin vers la gloire⁵⁶ ...

Très beau texte en vérité, même si l'on sait que le pauvre évêque, dans le contexte qui fut le sien et malgré l'appui de conseillers portugais, ne pourra guère répondre aux attentes. Il aurait fallu d'abord pour cela une communauté chrétienne vivante, bien implantée, bien enracinée dans le sol africain.

Un mois plus tard, le 12 juin 1518, D. Manuel obtiendra une bulle complémentaire, intitulée *Exponi nobis*⁵⁷. Il s'agissait cette fois d'ordonner prêtres des jeunes gens amenés d'Afrique et d'Inde au Portugal, et à qui on avait permis de faire des études. Ils seraient ensuite envoyés comme missionnaires chrétiens dans leurs régions d'origine, « pour y prêcher la parole de Dieu et la discipline évangélique⁵⁸ ».

Kongo (c. 1495-c. 1531) ». *Revue africaine de Théologie* (Kinshasa) 3 : 149-169. Voir en outre Jacques 2003, 314-317.

⁵⁶ Bref *Cum charissimus*, 15 mai 1518, ASV, *Arm.* XL, vol. 3, fol. 218, n° 309 (minute) et *Arm.* XXXIX, vol. 31, fol. 404-405 (copie). Texte dans *MMA*. Vol. 1, 417-418, et dans *Revue africaine de Théologie*. 1979, 3 : 169. « ... ut... populis vero Ethiopum salubria christianae fidei documenta prebere, officium predicationis exercere et vitam quae iter pandit ad gloriam verbo pariter et exemplo, maiori auctoritate et gravitate, ostendere efficacioresque in auditorum animos effectus venerabilius imprimere valeas... »

⁵⁷ Bulle *Exponi nobis*, ANTT. *Bulas*, liasse 29, n° 17. Texte dans *CDP*. Vol. 2, 15-16 ; *BPPR*. Vol. 1, 121 ; *MMA*. Vol. 1, 421-422 ; et *AfP*. Vol. 1, 71.

⁵⁸ Voici le contexte : « C'est pourquoi tu désires renvoyer quelques-uns de ces Africains noirs, Indiens et Africains du Nord, convertis à la foi et instruits et formés en elle, en Afrique noire et dans les provinces dont ils sont originaires, pour y prêcher la parole de Dieu et la discipline évangélique. Afin que cette charge de prédication parmi les leurs jouisse d'une plus grande dignité et autorité, et produise des effets plus efficaces dans l'âme des auditeurs, tu souhaites qu'ils soient revêtus du sacerdoce avant leur départ de la ville [de Lisbonne]. ». Texte latin : « Et propterea desideras aliquos ex dictis Ethiopibus, Indis, atque affris, sic ad fidem conuersis et in ea instructis et doctis, in Ethiopiam et prouintias e quibus sunt oriundi ad predicandum ibi verbum dei et Euangelicam disciplinam remittere, et ut huiusmodi predicationis Officium inter suos maioris dignitatis et auctoritatis existat, et efficaciores in auditorum animos effectus producat, ipsos antequam e dicta Ciuitate discedant, sacerdotio insigniri. »

A posteriori ces deux projets, et leur début de réalisation, semblent totalement utopiques. Mais un siècle à peine plus tard, la congrégation romaine *de Propaganda Fide* les reprendra à son compte et leur donnera, de nouveau, un début de réalisation⁵⁹. Plus près de nous, les grands papes missionnaires du XX^e siècle, Benoît XV, Pie XI et leurs successeurs, reviendront avec force sur la question d'un clergé autochtone, et imposeront le tournant décisif des méthodes missionnaires⁶⁰. On réinventera alors, comme un acquis de la modernité, ce que D. Manuel I^{er} avait déjà voulu faire dès les débuts de l'expansion européenne.

Après ce parcours à travers le quart de siècle que représente le règne de D. Manuel, que conclure ? On ne peut guère mettre en doute que, dans le domaine des institutions de l'Église, il était bien un inventeur, un constructeur, et un homme de vision. C'est son époque, je crois, qui montre le Padroado portugais sous son meilleur jour, comme un système réaliste et cohérent.

À sa mort, grâce au commerce des épices, la voie était désormais ouverte et les finances disponibles pour la création progressive de nouveaux évêchés d'Outre-Mer. Mais d'autres générations seront moins réalistes et dilapideront le patrimoine. L'avenir sera difficile, et le système du Padroado progressivement contesté. Ce déclin, il faut sans doute l'attribuer en partie à des conceptions irréalistes de grandeur, surtout sous D. Sebastião.

⁵⁹ Voici un extrait des *Instructions* adressées en 1659 par la Congrégation *De Propaganda Fide* aux premiers vicaires apostoliques : « La principale raison qui a déterminé la Sacrée Congrégation de la Propagande à vous envoyer comme évêques dans ces régions a été que, par tous les moyens et méthodiquement, vous vous efforciez d'instruire des jeunes gens pour les rendre aptes au sacerdoce, que vous leur confériez les saints ordres, que vous les établissiez en ces vastes régions, apportant vous-mêmes le soin le plus diligent à y organiser la discipline chrétienne. Ainsi donc ayez toujours devant les yeux ce but qui consiste à entraîner, à former et à promouvoir aux saints ordres le plus grand nombre possible de jeunes gens doués des aptitudes désirables. » Cité d'après Sy, H. *Missions Étrangères 1653-1663*. Chap. 4 in « Formation des Missionnaires », Article 5.3. (sur l'Internet : archivesmep.mepasie.org/annuaire/france/publications/1900-1999/1998-40.htm [17.6.2008]).

⁶⁰ Benoît XV, lettre apostolique *Maximum illud*, 30 novembre 1919, alinéas 43 à 48. Texte latin dans *Acta Apostolicae Sedis*. 1919. Vol. 11, 440-455. Pie XI, encyclique *Rerum Ecclesiae*, 28 février 1926, alinéas 19 à 26. Texte latin dans *Acta Apostolicae Sedis*. 1926. Vol. 18, 65-83. Etc.

Par ailleurs, le passage de l'Église catholique à ce que l'on appelle la contre-réforme jouera de plusieurs façons.

En positif, le Concile de Trente remédiera à l'ignorance du clergé en fondant les séminaires. C'est là un instrument qui manquait cruellement pour le projet de D. Manuel, de former en métropole, pour être prêtres, des hommes venus d'outre-mer ; il n'y avait pas de plan cohérent ni de route toute tracée. Son idée sera reprise à Rome et à Naples un siècle plus tard, mais cette fois avec un programme et du personnel mieux qualifié.

La réforme tridentine eut aussi des contrecoups négatifs. Les papes de la Renaissance auxquels D. Manuel eut à faire étaient certes croyants à leur manière ; mais tournés vers d'autres objectifs immédiats, ils surent faire confiance à un monarque éclairé. Cette grande liberté de manœuvre, qui permit d'inventer des structures canoniques adaptées, fut vite oubliée. Avec leur insistance sur le dogme dans toute sa pureté et leur lutte incessante contre l'hérésie, les hommes du Concile de Trente eurent vis-à-vis des cultures exotiques des frilosités que l'on n'avait pas imaginées à l'époque précédente.

En somme, le grand monarque portugais, Manuel le Grand, a accompli, avec l'appui des trois papes les plus moralement contestés de la Renaissance, une œuvre étonnante. Il est temps, aujourd'hui, de lui rendre hommage.

A ORDEM DE CRISTO E O PADROADO NA VISÃO DE UM CARDEAL REI

MARIA MADALENA PESSÔA JORGE OUDINOT LARCHER*

O projecto de um seminário em Tomar

Data do reinado de D. Sebastião o ambicioso projecto de criar um grande seminário em Tomar, no convento de Cristo, voltado para a formação de clero para as igrejas ultramarinas¹. Insere-se num universo de rele-

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores; Instituto Politécnico de Tomar, Portugal. E-mail: madalena_larcher@hotmail.com.

¹ Para a realização deste artigo foi fundamental o excelente trabalho que, já há mais de 20 anos, realizou Witte, Charles. 1988. “Une Tempête sur le couvent de Tomar (1558-1580).” *Arquivos do Centro Cultural Português* 25: 307-423, como se constatará pelas notas e quadros, no qual encontramos as principais indicações quanto aos factos. Com base nos seus dados, todos eles ricos em informações até então inéditas, elaborámos um conjunto de Quadros que se acham no final do artigo, para que facilmente se possam situar as nossas informações no contexto dos factos tratados pelo autor. Das pistas fornecidas por Witte (1988) na interpretação dos acontecimentos, seleccionámos duas especialmente importantes: a da Mesa da Consciência e a da Companhia de Jesus, onde explorámos novos caminhos; sobre ambas, assim como sobre os freires e o próprio cardeal, formámos desde cedo uma opinião divergente, condicionada por investigações anteriores no âmbito do Padroado e do Brasil, assim como da própria Ordem de Cristo. Outros horizontes se foram abrindo à medida em que, por novos rumos, fomos buscando as peças que neste puzzle nos pareciam cruciais, como a identificação dos vigários de Tomar ou mais elementos relativos aos juristas ao serviço do cardeal, sobretudo Paulo Afonso. Algumas incoerências nas alegações dos freires permitiram-nos suspeitar da frequente distância entre os discursos e as reais intenções subjacentes. O que nos bastidores transparecia do papel dos jesuítas evocava-nos o destaque, que pouco mais tarde, vêm a assumir nos debates sobre o Padroado e a Ordem nas missões do Brasil e oriente, quando os seus argumentos revelam significativas pontes com doutrinas neste contexto elaboradas (como



vantes medidas tomadas pelo seu autor – o cardeal D. Henrique – no que toca à Ordem de Cristo e a sua alegada jurisdição eclesiástica de além-mar, aspecto que assume um especial interesse no cuidado que o mesmo dedicou à própria gestão dos domínios portugueses em outros continentes².

Assiste-se, após a morte de D. João III, a uma tentativa de reorganização da Ordem que é contemporânea da reconfiguração de um importante tribunal, que daí em diante haverá de gerir a Igreja do império³: a Mesa da Consciência e Ordens; trata-se, pois, todo este conjunto de medidas, de um processo global, no âmbito do qual se dá a génese da doutrina que é a mais ousada quanto à alçada desta ordem militar, ou seja, a de que lhe pertencem as próprias dioceses ultramarinas, consideradas como tendo sido desmembradas da anterior vigararia⁴.

mencionamos na conclusão). Enquanto Witte (1988), a nosso ver, seguia demasiado próximo as razões dos freires reformados, denunciando as violências que contra eles exerceu o cardeal, o cruzamento com outras orientações fazia-nos transparecer o relevo da questão para além de si mesma. À luz do panorama mais abrangente das relações de poderes nos finais da dinastia, o horizonte alargava-se e a postura do cardeal, sem perder os seus contornos regalistas, revestia-se de um maior interesse, ao mesmo tempo que revelava face aos seus adversários uma visão mais conforme às tradições da Ordem de Cristo. Não importava, nesta contenda, optar por um ou outro partido, mas reenquadrá-la no seu maior alcance. É, pois, numa nova leitura, que retomamos o contributo de Witte (1988), que, no que toca os confrontos que em Tomar se levantaram entre os religiosos e D. Henrique, continua indispensável, na linha de tantos outros do mesmo autor para a nossa historiografia. Com relação às matérias aqui abordadas existe abundante documentação ainda por explorar, especialmente na Torre do Tombo, especialmente nos fundos da Mesa da Consciência e Ordens (vide Farinha, Maria and Jara, Anabela. 1997. *Presidentes e Deputados na Mesa da Consciência e Ordens*. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo). Nas citações, optámos pela actualização da grafia, salvo na transcrição de epítáfios de túmulos.

² Vide por exemplo a breve referência de Maurício, S. J. 1963. ‘D. Henrique’. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 9. Lisboa: Ed. Verbo, col. 1762-1766; refere na col. 1765: “Dotou a administração pública, sobretudo do império, dos melhores valores nacionais”.

³ O termo império é aqui usado à falta de outro mais rigoroso; se não é explícito e preciso, no que toca uma delimitação de fronteiras, menos o é no campo da evangelização, porquanto ultrapassava esta as áreas de implantação política ou mesmo mercantil, sendo de especial interesse, nessa ótica alargada do Padroado, as perspectivas Jacques, Roland. 1999. *De Castro Marim a Faifo : Naissance et Développement du Padroado Portugais d’Orient des Origines à 1659*. Lisboa: Fundação Gulbenkian; usamos, pois, o termo na sua aceção mais lata.

⁴ E não como tendo correspondido esta a uma fase transitória, desaparecendo com a criação da primeira sé, que abarcou todo o seu território.

O projecto define-se essencialmente a partir de uns *Apontamentos* elaborados por um jurista ao serviço do cardeal, o Doutor Paulo Afonso, no ano de 1575. É, no entanto, anterior, pelo menos, a 1566, quando, por um breve de 29 de Maio, *Altitudo divinae*, já era ordenado o seminário, tendo por finalidade as igrejas de todo a expansão⁵, encarregando Pio V, dois anos mais tarde, D. Fr. Gaspar do Casal, bispo de Leiria, de instituí-lo⁶.

A ideia reveste-se de interesse, não só no seu conteúdo e no contexto que o envolve, quanto na insistência com que nele se empenha o infante, que procura levá-lo avante contra inúmeros obstáculos, definhando, após a sua morte, o plano global que em torno dele arquitectara; lança o tema uma nova luz sobre o último representante da dinastia de Avis, ao mesmo tempo que sobre a história do Padroado e das relações Igreja-Estado.

Visa D. Henrique, no fundo, tornar a Ordem de Cristo mais operacional nos domínios ultramarinos, fortalecê-la no quadro das estruturas eclesiásticas, materializando no terreno da acção as prerrogativas jurídicas que para ela a coroa já em parte invocara, mas que o há-de fazer de forma sistemática nos tempos que se seguem, que são de uma crescente concorrência internacional também na evangelização; nesta concorrência insere-se o início de uma resistência romana às pretensões dos reis. Conferir, na acção pastoral, à Ordem, um papel que é apresentado em continuidade com uma tradição que remonta, quanto aos domínios atlânticos, aos tempos do infante D. Henrique, é, na verdade, a forma mais inteligente e eficaz de a robustecer em termos canónicos face a previsíveis *recuos* da Santa Sé⁷.

⁵ Vide Quadro III, o que se indica no ano de 1568.

⁶ Por breve de 28 de Maio, *Dudum charissimi*, publicado por Witte 1988, 407-410. Originally published in ANTT: Coleção especial, caixa 16, no. 34. Fr. Gaspar do Casal foi bispo do Funchal, onde não chegou a ir, transferido para Leiria em 1557 e para Coimbra em 27 de novembro de 1579, tendo estado duas vezes no concílio de Trento (na última fase, partiu em 1561 e só regressou em 1564), onde se destacou; Almeida 1968-71, vol. 2, 606, 634 e 697. Mereceu talvez por isso a confiança do papa nesta questão.

⁷ *Recuos* se se considerarem terem sido as concessões recebidas aquelas que interpretações posteriores da monarquia afirmaram, pois todas estas matérias mostram-se complexas e em nada uniformes, quando olhadas pelos prismas dos diferentes sectores eclesiásticos.

Mas note-se, porém, que este fortalecimento é ambíguo, porquanto é nítida intenção do cardeal prosseguir o controle que já o seu irmão e pai sobre ela haviam exercido, no sentido de a manter numa estreita dependência da monarquia, a ponto de quase a aniquilar.

O seu autor

O projecto importa, em primeiro lugar, em função do seu autor. Com efeito, reporta-se a um infante cardeal, num período em que é co-regente (1557-1562), regente (1562-1568) e finalmente rei (1578-1580), que se comporta como um príncipe em quem se sintonizam a razão de Estado e *a da Igreja*, numa visão que condicionará o surgir de orientações e doutrinas que amadurecerão essencialmente no século seguinte, identificadas, de um lado, em grande parte com a marca tridentina, e, de outro, com um percurso de afirmação do poder régio.

Quer na esfera civil, quer na eclesiástica, trata-se de uma personalidade actuante na cultura, aspecto a que se ligam, também, as medidas de que nos ocupamos, nomeadamente pela preocupação de fundamentar todos os actos governativos em argumentos jurídicos com a maior solidez possível, nos quais se introduzem, pelo perfil dos autores, orientações de erudição humanística, ainda que facilmente se descortinem, por detrás dos mesmos, os genuínos interesses da coroa, em função dos quais não hesita em recorrer a inúmeras irregularidades canónicas⁸.

No campo da cultura, a figura do cardeal, tão afectada em tempos mais tardios por distorções que marcaram a historiografia, foi, lembre-se, uma das que melhor encarnou a protecção das letras, num mecenato que sustentou escritores que se movem da teologia à espiritualidade, e da pastoral aos variados horizontes do Renascimento. Uma séria abertura a outros mundos, mesmo aos que circunstancialmente se encontram em linha de confronto com o mundo *cristão*, um interesse pelo conhecimento mais aprofundado de outros povos e crenças, manifesta-se por exemplo face ao

⁸ Estas irregularidades afloram em muitos dos dados que tratamos, achando-se sobretudo trabalhadas por Witte, 1988, 307-423.

Islão, como o demonstra a carta de Clenardo de 5 de Agosto de 1541, numa alusão à que lhe escrevera o infante para Fez, a congratulá-lo de querer traduzir o Corão e a oferecer-se para um apoio financeiro⁹.

Tocado, tanto pelo humanismo da primeira metade do século, quanto pela evolução deste para as perspectivas de Trento, associa-se nesse percurso (ou viragem¹⁰) a uma forte ligação à Companhia de Jesus, o instituto religioso que por excelência mais apadrinha, e que vive, após o concílio, a sua fase de cristalização institucional, definindo simultaneamente a sua espiritualidade e o seu cariz missionário, num modelo marcante de um humanismo vivido, no seu carácter cosmopolita, à escala mundial¹¹.

Eclesiástico em cujo perfil se reflecte uma forte meditação e interioridade¹², distinguira-se em decisões importantes de administração diocesana, em Braga, Lisboa e Évora, sintonizado com orientações que em breve vingam no concílio, tendo sido por iniciativa própria, nos tempos da sua regência, que Portugal se destacou na brevidade da recepção dos respectivos decretos. Comprovam-no variadas medidas em que foi pioneiro, como a criação de colégios e de seminários desde os primórdios da sua acção pastoral.

A fundação destas instituições liga-se naturalmente às preocupações com o ensino e a cultura. Com efeito, nas três dioceses que governou, criou colégios e escolas, não só eclesiásticas, quanto laicas, em parte financiadas

⁹ Veja-se Polónia, Amélia. 2005a. *D. Henrique: O Cardeal Rei*. Lisboa: Círculo de Leitores, 49-58 e 76-79 e, da mesma autora, Polónia, Amélia. 2005b. *O Cardeal Infante D. Henrique: arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: Fundação Eugénio de Almeida, 34-49.

¹⁰ Acerca desta viragem vide Polónia 2005a, 76-79.

¹¹ Conforme Polónia 2005a, 76-79, no campo da cultura, faz o cardeal, pessoalmente, o percurso que é o da sua época: uma evolução do humanismo para as perspectivas da Contra-Reforma. Gradualmente, vai-se afastando dos humanistas e aproximando-se dos jesuítas, num processo que é contemporâneo da conhecida acção da Inquisição contra uma série de obras de humanistas e que culmina em 1555, com a entrega do Colégio das Artes àqueles religiosos; vide Polónia 2005a, 57-58). Mas, por outro lado, não se esqueça, encarnam os jesuítas um humanismo específico, associado à expansão para outros continentes, numa fase em que o instituto assume institucionalmente o seu modelo próprio.

¹² Polónia 2005a, 60, que especifica que tem a sua espiritualidade uma grande afetividade, fortemente cristocêntrica e mariana.

à sua custa, orientadas para vários graus de ensino, abrangendo fiéis e clérigos numa estratégia para a qual canalizou os poderes eclesiásticos em que foi sendo investido, por ser um dos seus maiores empenhos, como o ilustra o registo cronológico das suas iniciativas¹³: se, já em Braga, na qualidade de arcebispo terminara o colégio de São Paulo, iniciado por D. Diogo de Sousa, em 1551 fundou o Real Colégio do Espírito Santo em Évora, confiando-o à Companhia de Jesus, elevando-o, dois anos mais tarde, a escola pública, após ter sido nomeado por Júlio III legado apostólico em Portugal a 18 de Agosto de 1553¹⁴; três anos mais tarde, abria-se neste colégio um curso de Filosofia¹⁵ e, em 1558, após a morte do seu irmão D. João III, insistia num plano já antes obstado pela oposição da Universidade de Coimbra, apoiada pelo rei – o de fundar uma universidade a cargo da Companhia, agora em Évora, como o idealizara antes em Braga no colégio de S. Paulo, para o que pedia a necessária licença pontifícia¹⁶. No que respeita a colégios e seminários, promoveu ainda o do Espírito Santo em Coimbra, para a ordem de Cister, subsidiou muitas outras instituições similares, favoreceu a construção do novo edifício do colégio de Santo Antão, em Lisboa, em 1574. Em 1562, fundou o Colégio de S. Manços, a que sucedeu, em 1577, o Real Colégio da Purificação¹⁷.

O seu conteúdo

É no âmbito da criação de seminários que importa focar o de Tomar.

Num tempo em que essa preocupação se afirma prioritária na Igreja universal, interessa este pela sua natureza distinta, ou seja, pela sua liga-

¹³ Polónia 2005a, 61-75, e Polónia 2005b, 185-213; para uma breve enumeração cronológica vide Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henrique, Cardeal D.' Lisboa: Editorial Enciclopédia.

¹⁴ Maurício 1963, col. 1763.

¹⁵ Neste ano iniciado pelo Pe. Inácio Martins (da Cartilha), conforme Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henrique, Cardeal D.' Lisboa: Editorial Enciclopédia, 62.

¹⁶ Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henrique, Cardeal D.' Lisboa: Editorial Enciclopédia, 63.

¹⁷ Para jovens porcionistas; Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henrique, Cardeal D.' Vol. 2. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 62, 2, e a síntese de Maurício 1963, col. 1763.

ção à acção eclesiástica ultramarina. Não é o único visando terras de além-mar, sendo feitas, neste período, recomendações nesse campo aos bispos, pelo menos, das dioceses de Goa, Baía, Cabo Verde e S. Tomé.

Permite o projecto, com efeito, ao analisar-se o seu conteúdo, lançar uma nova luz sobre a figura do cardeal num terreno onde está pouco estudado: o das preocupações missionárias; ou mais precisamente, em sentido estrito, as do Padroado, em termos da sua efectivação e definição canónica, na ligação à Ordem de Cristo e às estratégias reais, procurando constituir um grande centro de formação do clero, não para as missões, a cargo dos regulares, mas para as igrejas e benefícios ultramarinos.

Esta distinção importante, que com frequência ainda hoje se esbate, gerando confusões, não é clara também na época do cardeal, por motivos explícitos ou implícitos em que se escondem os interesses das partes; os próprios freires, que reagiram aos seus planos, alegam não lhes caber a acção missionária, de que se ocupam tantos outros religiosos. No entanto, como o comprova a documentação, o intuito de D. Henrique não é esse, mas antes investir na entrega das igrejas ultramarinas a membros da Ordem, que agiriam como capelães, como o faziam desde os inícios na vigararia de Tomar, onde tinham a cargo as respectivas igrejas; a Ordem não passaria a missionária, não sendo essa a sua tradição, mas fortaleceria a sua posição como cabeça eclesiástica desses territórios. Reforçá-la-ia como nunca antes fora feito, recuando de certa forma, na medida possível, à situação anterior à criação dos bispados ultramarinos; não no sentido de os suprimir, mas de recuperar ao máximo a jurisdição anterior, adaptando-a à nova situação, numa estratégia de coexistência do poder da Ordem com o dos bispos e com base numa interpretação *sui generis* da alçada destes. Ao mesmo tempo, preparava o seu autor, por outras vias, o caminho para a entrega de dioceses ultramarinas a membros da Ordem.

Para a análise da posição do cardeal importam as razões explicitadas pelo jurista da coroa, Paulo Afonso, publicadas por Charles Martial de Witte. Nos seus *Apontamentos*, redigidos em Almeirim, a 9 de Fevereiro de

1575¹⁸, relativos não só ao seminário como também à reforma dos freires (melhor dizendo, à anulação da reforma anterior), apresenta-se a matéria em quinze proposições, às quais respondem, uma por uma, os religiosos. Nelas manifestam-se claramente as razões da coroa, que são essencialmente as seguintes:

- 1.º o interesse em adaptar a Ordem a uma grande projecção ultramarina, sendo necessário fazê-la retornar à sua primitiva instituição para poder ocupar-se dos benefícios, no reino e no ultramar;
- 2.º a decisão régia de a manter sob um estrito controle, no que toca a eleição do prior e dos visitadores.

Quanto à dimensão, e ao que para ela se programa, importa mencionar o papel do seminário, aspecto tratado logo no primeiro *item*, onde se determina que, considerando a finalidade da milícia segundo a sua primeira instituição, e tendo em conta o grande número de igrejas e benefícios que nela existem, se crie um seminário no convento de Tomar, que chegue para

se proverem dali como de seminário todos os benefícios do reino, ilhas, Índia e Brasil e de todas as mais partes que pertencem à dita ordem e também os bispados das mesmas partes, havendo para isso pessoas suficientes.

Quanto à vontade de um rigoroso controle, ela está patente nas determinações da quinta proposta, quanto à eleição do prior, questão antiga¹⁹ e

¹⁸ Vide a publicação dos Apontamentos e da resposta dos freires em Witte. 1988, 413-417, encontrando-se o documento in ANTT. Ordem de Cristo, Convento de Tomar, maço 27, doc. 1013, 3fs. Nele existem interessantes anotações na margem que Witte apresenta (1988, 417). Quanto aos principais aspetos deste documento tratado por este autor vide Witte 1988, 340-341.

¹⁹ Como refere Witte, 1988, 316, é provável que já no tempo de D. Manuel fosse um funcionário da coroa ou um elemento da corte.

delicada sobre a qual Charles Martial de Witte apresenta, com base neste documento, muitas informações, cuja síntese importa considerar relativamente a uma e a outra das partes em litígio.

Considera a proposta régia: o programa dos estudos; a dimensão do seminário, que deve ser tão vasta quanto o permitam as avultadas rendas do convento, às quais se acrescentariam, por transferência, as da casa da Luz em Lisboa, assim como de outros mosteiros, conforme o que já suplicara o rei ao papa; as condições de ingresso; o equilíbrio entre a oração e os estudos (prevalecendo estes); o alargamento do tempo da preparação; a manutenção material dos futuros clérigos (sujeitos ao sistema de cônica, que já vigorava²⁰, numa situação que se assemelhava à do clero secular²¹); a provisão dos mestres pelo rei, que indica que poderá nomeá-los no seio dos mesmos freires caso existam candidatos com suficiência para tal²². Finalmente, condensava a proposta o sector mais delicado e fulcral a todas as estratégias, o sistema da organização dos poderes. A eleição do prior ficava totalmente sob o controle da monarquia, assim como a sua deposição, sendo feita por cinco definidores escolhidos pelo rei, que os podia remover. O delicado cargo dos visitantes assim se estruturava: para os clérigos dos benefícios, seria um membro da Ordem nomeado pelo rei, ainda que com o parecer do prior e dos definidores; para os religiosos do convento e mais casas, seria eleito pelo prior e definidores, mas receberia do rei a provisão; para a visita do prior, seria o visitante eleito pelos definidores, recebendo do rei igualmente a provisão e comissão.

Em suma, em termos práticos, traduz-se o plano na criação de um sistema que permite ao rei formar, para o ultramar, um clero de certo modo

²⁰ Já estavam nesta altura em vigor as Constituições da Vigararia de Tomar, promulgadas em 1555, que estabeleciam as cônica dos vigários em diversas igrejas da prelazia, o que em parte retomava uma prática antiga. Sobre estas Constituições, temos um estudo em vias de publicação.

²¹ Como menciona Witte 1988, 316, ao tempo de D. Manuel os clérigos vestiam-se como padres seculares.

²² Detalhe sugestivo se se tem em conta que a reforma anterior, que se visava abolir, prejudicava os estudos e fazia prevalecer o ofício de coro.

a meio caminho entre o secular e o regular, certamente para funções da hierarquia diocesana²³, e que lhe está sujeito: ocupando-se das paróquias como o fazia aquele, está subordinado, em termos hierárquicos, à Ordem, e mais precisamente ao seu régio administrador; comportando-se como o clero secular nas funções pastorais, no vínculo estável a uma igreja e no sistema de manutenção por cômputo. Desta maneira poderia a coroa limitar a oposição dos bispos que, em vários pontos do império, começava a fazer sentir-se no que toca às prerrogativas eclesiásticas invocadas pelo soberano e as interferências dos seus juizes e autoridades em situações concretas; poderia resolver-se a permanente reivindicação, por parte dos referidos prelados, da alçada sobre os missionários regulares, que tão prejudicial poderia ser aos objectivos da coroa; impedia-se também que, por esta mesma via do episcopado, se exercesse a táctica de centralização romana que já se vinha esboçando; limitavam-se as permanentes contendas entre párocos e missionários, uma vez que ambos os sectores dependeriam do Estado, na qualidade de súbditos, não do rei, mas do administrador da Ordem, segundo a própria hierarquia da mesma. Por fim, nas transferências de avultadas rendas eclesiásticas, consubstanciava-se uma orientação que as aplicava aos planos da monarquia²⁴.

As reacções e o resultado final

A resposta dos freires ao projecto é igualmente elucidativa, nomeadamente quanto à importância que concedem à vigararia. Resistem à anulação da reforma, mas deixam transparecer não ser este, no fundo, o cerne da questão, porquanto manifestam aceitar, sob certas condições, importantes cedências. Protestam contra a perda de poderes e reclamam um grande aumento dos mesmos. Dizem estar dispostos até a abdicar da reforma se lhes alargarem as alçadas e o património, como bem se revela no pe-

²³ Vide *infra*, nota 47.

²⁴ Significativo é que, face ao desagrado que este projecto provocaria entre os bispos ultramarinos, acalentasse o cardeal um outro, complementar, de nomeação de bispos da Ordem para os domínios de além-mar, que referimos *infra*, no texto.

dido da esmola de uma casa na Índia, uma nas ilhas e outra no Brasil²⁵. Traduzindo uma preocupação da época quanto às especificidades dos seminários orientados para as missões e terras distantes, no que toca particularmente a sua localização (no reino ou nos locais em causa), parecem voltar-se para a criação de seminários *in loco*²⁶.

Em suma, reclamam recuperar a vigararia, tal como a alçada sobre os cavaleiros, que pretendem reformar, e que lhes escapa totalmente. É notória aqui, na linha de medidas que remontam aos tempos do infante, a disparidade das estratégias face aos dois ramos da Ordem, facto que é comentado na época, como o testemunha o cronista Jerónimo Roman, ao relatar que a esse bom rei só faltou uma coisa muito necessária: o fazer um capítulo geral para reformar o que tocava aos comendadores e cavaleiros de capa e espada, contando a propósito que, perguntando a razão dessa distinção entre os dois sectores, lhe foi respondido que aos cavaleiros os reformava directamente, chamando-os à corte, mas que, face aos religiosos, *como eram todos espirituais*, quis actuar pela imposição de severas leis de observância²⁷. Não só a uns reformava e a outros relaxava, como, por outro lado, retirava aos conventuais a autoridade sobre os cavaleiros, contra o que agora protestavam na resposta a Paulo Afonso.

Alegam ainda os freires a inutilidade do seminário por já haver no reino instituições afins: como nas ordens franciscana e dominicana, mas sobretudo os magníficos colégios da Companhia, fundados à custa da extinção de muitos conventos, com destaque para os de beneditinos

²⁵ “(...) E assim somos mais informados que se faz um seminário nas ilhas e outro na Índia. Já que Sua Alteza quer que, como mais próprio sejam os beneficios da ordem administrados pelas pessoas dela, haja por serviço de Deus e seu, que tudo se administre por nós e não haja outra diferença de gente porque com sua ajuda e favor esperamos que seja para muito seu serviço e merecimento de Sua Alteza.” Charles Witte (1988) não analisa estas eventuais cedências, que parecem ilustrar razões não invocadas, embora pudessem não passar de um estratagema para combater o projeto caso estivessem os freires convictos de que não seriam satisfeitas.

²⁶ Witte 1988, 417.

²⁷ Roman, Hieronimo. s. d. *Historia de la Ynclita Cavalleria de Christo en la Corona de los Reynos de Portugal*. Arquivo Tarouca / Livraria 74, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, f. 135, v.136.

e agostinhos, especialmente em Évora, onde, a 15 de Novembro de 1569, desapareceram quinze mosteiros em benefício, quer de jesuítas, quer dos frades pregadores. Invocam ser o seminário desnecessário estando outros religiosos, que não os de Cristo, obrigados às missões, embora a questão, como se referiu, não seja essa, mas um problema de poder e hierarquia, interessando ao rei que a Ordem, de quem é o máximo representante, ocupe efectivamente um lugar de cúpula na Igreja de além-mar.

Especial destaque nestes debates teve Fr. Duarte de Araújo, procurador dos freires em Roma²⁸, de quem se queixou, por escrito, D. Sebastião ao embaixador português, tomando-se diversas medidas para o afastar²⁹. Sobre o seminário, em carta enviada ao cardeal Orsini, em 1576, afirmava o dito freire ser inútil e até prejudicial, por razões linguísticas, não podendo os religiosos de Tomar pregar a povos longínquos sem que conheçam o português ou o latim, razão pela qual enviara o rei diversas ordens a instituir conventos nessas partes, para, com o tempo, aprenderem os idiomas. Não era, nem nunca fora, finalidade sua serem enviados para terras distantes, nem nos tempos anteriores à reforma, constituindo esta, agora, mesmo um impedimento³⁰.

A discussão destas matérias desenrola-se no âmbito de todo um conjunto de determinações e violências contra os freires desencadeadas pelo cardeal e executadas por Paulo Afonso, as quais provocam escândalo em

²⁸ Conforme a Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Araújo, Fr. Duarte de.' Lisboa: Editorial Enciclopédia, afirma-se que chegou a ser D. Prior, muito contribuiu para a defesa da Ordem que o cardeal, indica-se sem rigor, quis extinguir após ter obtido *um motu proprio* de Gregório XIII para esse efeito, por ter conseguido em Roma a revogação da bula e a expedição de outra que, não só mantinha a Ordem no estado em que se achava, como muito ampliava os seus privilégios. Nascido em Tomar, ali veio a morrer, em 17 de abril de 1599, tendo possivelmente escrito a obra *Vida de Santa Iria Virgem e Mártir*, impressa em Coimbra em 1597.

²⁹ Vide, para todas as peripécias, Witte 1988, 346-348.

³⁰ *Relatório de Fr. Duarte de Araújo, procurador da Ordem de Cristo em Roma, contra um seminário, em Tomar, para as missões ultramarinas; enviado ao Cardeal Orsini (1576)*, in Witte 1988, 421-422 (com base em ANTT Ordem de Cristo, Convento de Tomar, maço 57, doc. 5, f. 5v-6).

Tomar. Já no século XVIII, o cronista da Ordem Bernardo da Costa testemunha quanto perdurara a memória dessas afrontas, efectuadas sob a responsabilidade do bispo D. Manuel de Meneses³¹. Conta que o cardeal, valendo-se da sua dignidade de legado *a latere*, mandara o prelado proceder à visita do convento; desconhecendo-se que instruções recebera, o certo é que sequestrara todas as rendas, bens de raiz e dinheiro, não atendendo sequer aos víveres necessários, mandando, por juízes seculares, cercar os seus muros, proibindo a quem quer que fosse socorrer os religiosos. Prossegue:

Padeciam os míseros freires suma penúria e faz-se incrível o poderem subsistir tanto tempo como o que durou esta grande aflição, sem mais socorro que aquele com que seculares, que com grande escândalo observavam este procedimento do bispo, lhes ministravam, em sacos de farinha, pão e outros víveres, pelos muros da cerca, o que faziam nas horas nocturnas, que de dia o embaraçavam as justiças e guardas sempre à vista³².

Em todo este clímax, que abrange os anos de 1573 a 1577³³ (período em que o cardeal se afasta da corte, renunciando, em 1574, ao arcebispado de Lisboa e voltando para Évora), os freires tinham-se dividido em dois partidos rivais. No favorável à coroa, destacou-se Fr. Adrião Mendes, o qual conseguiu, por muitas pressões, que os seus confrades assinassem uma aprovação dos apontamentos de Paulo Afonso, assim como uma delegação

³¹ Vide Quadro III. D. Manuel de Meneses foi em 1573 nomeado bispo de Coimbra, tendo antes estado à frente da sé de Lamego. A proximidade do cardeal neste preciso período transparece no seu ingresso, a 14 de Junho 1569, no Conselho Geral do Santo Ofício, sendo em 1578 nomeado seu coadjutor e sucessor como inquisidor mor (o que não veio a suceder por morrer em Alcácer Quibir); Almeida 1968-71, vol. 2, 606.

³² Costa, Bernardo Fr. s. d. *Compêndio histórico de quanto cooperaram os denominados Jesuitas na Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo depois do seu ingresso em estes reinos; os estragos e ruínas que em elle causaram, etc.* CXV/2-24 no. 2. Biblioteca Pública de Évora, Évora.

³³ Quadro Anexo III.

que o encarregava, a ele, Fr. Adrião, de negociar com os ministros régios, e uma carta declarando a Gregório XIII que se submetiam³⁴.

Após acesos conflitos e debates, em Roma, Tomar e Lisboa, a situação ficou finalmente resolvida pelo breve *Quemadmodum providus*, de 11 de Dezembro de 1576, no qual Gregório XIII impunha uma solução de compromisso, favorável às pretensões da coroa no que toca à criação do seminário, mas mantendo a reforma de Fr. António Moniz, ou de Lisboa, e um sistema de eleição dos religiosos mais conforme à vontade destes. Segundo o documento, os freires seriam mais úteis à sua ordem, e aplicariam melhor as rendas, se se dedicassem à propagação da fé e do culto, servindo as igrejas segundo a tradição da milícia; por isso se criava o seminário para formar clero para o ultramar, segundo um programa que retomava o projecto de 1566, devendo escolher-se mestres entre os freires, mas podendo recorrer-se a outros quando necessário. Se, em todos estes aspectos o breve contrariava as aspirações dos freires, no campo da eleição dos priores estabelecia que deveriam os religiosos escolher, em cada triénio, quatro candidatos, cabendo ao rei decidir por um deles³⁵, à excepção da primeira vez, em que a escolha seria régia, podendo mesmo fazê-lo entre elementos estranhos à Ordem. Os estatutos e ordenações estabelecidos por Fr. António Moniz manter-se-iam em tudo o que não fosse um impedimento³⁶.

³⁴ Acerca de Fr. Adrião vide Witte 1988, 342-348. Para os conflitos no tempo do cardeal, vide Witte 1988, 323-369. Acham-se apresentados de forma desenvolvida e com o rigor próprio deste historiador; não os repetimos, por isso, mas apresentamos a síntese no Quadro III anexo, para que se torne possível enquadrar os dados na cronologia dos conflitos.

³⁵ Dos restantes, dois seriam visitadores e um seria prior do convento que substituiria o da Luz, que seria suprimido. Haveria visitas apostólicas trienais. Vasta autoridade era dada ao infante D. Henrique, encarregue de executar o breve e recebendo poderes para fazer estatutos ou ordenações para os freires e cavaleiros. Witte 1988, 351.

³⁶ Fr. Pedro de Santarém e vários dos que mais tinham resistido aos projectos do cardeal retiraram-se para benefícios da Ordem; mais dados in Witte 1988, 354. Em Tomar, os religiosos, reunidos em capítulo, escreveram ao papa a agradecer o breve, mas apenas constam cinco assinaturas na carta além da do novo prior.

A reforma mantivera-se parcialmente, e, portanto, a clausura³⁷, mas abria-se a porta ao envio de religiosos para as igrejas, mantendo-se a vigarraria fora da alçada do prior e do convento.

Com a morte do cardeal, a 31 de Janeiro de 1580, descortinavam-se novas perspectivas, quer para o convento, quer para o país. Naquele, era eleito em capítulo, Fr. Duarte de Araújo; neste, iniciava-se a nova dinastia, com um acto solene que haveria de decorrer em Tomar, precisamente no convento, recebendo Fr. Duarte, que antes tão perseguido fora, quase como que por ironia do destino, o novo rei como seu hóspede durante mais de dois meses, o qual possivelmente atendeu às queixas dos freires e os favoreceu³⁸, como o parece indiciar, em outros campos, mas de forma clara e majestosa, o magnífico aqueduto que ali se construiu³⁹.

Quanto ao seminário, não constam daí em diante polémicas a seu respeito. Criado, perdurou, mas não com o alcance desejado por D. Henrique, permanecendo também à margem de uma influência da Companhia

³⁷ Conforme Charles Witte (1988), se não fora desfeita, fora ao menos sufocada; certamente moderada, há notícias, pouco anos mais tarde, de como perdurou, pelo que são necessárias investigações aprofundadas que façam o balanço dos tempos seguintes; Witte (1988, 394 (258)), indica os arquivos onde se pode consultar o breve de 11 de Dezembro de 1576 (publicado por Carvalho, L. Pires de. 1963. *Enucleationes ordinum militarium tripartitae* 13: 248-258).

Charles Witte (1988) trata deste documento nas 349-352, concluindo, nesta última: “(...) si le bref (...) ne supprimait pas brutalement la réforme (...) comme en 1566, il l’étouffait à peu près complètement. Restait un souvenir: l’habit monacal qui était imposé aux religieux vivant à Tomar. Lorsqu’ils résideraient dans les bénéfices outre-mer, ils porteraient *un honestus habitus sacerdotalis* (...) avec, comme signe distinctif, la croix de l’ordre sur la poitrine”.

³⁸ Comenta Witte (1988, 357) “Une Tempête sur le couvent de Tomar (1558-1580).” *Arquivos do Centro Cultural Português* 25: 357, que ter-se-á certamente o prior queixado dos problemas do convento, questionando-se: “Reçut-il, en échange de son hospitalité, des promesses pour l’avenir? Ce n’est qu’une supposition, mais elle expliquerait bien pourquoi on n’entendit plus parler dans la suite ; à part sans doute le mode d’élection du prieur, du bref *Quemadmodum providus* et de son séminaire. Voilà donc le résultat final de vingt ans de discussions, de passions et de luttes ; de dépenses matérielles et de ruines spirituelles : une tempête dans un verre d’eau !”. Uma tempestade, mas não certamente num copo de água, uma vez que nela se jogaram as alianças político-elesiásticas que condicionaram os destinos do governo da Igreja ultramarina.

³⁹ Filipe Terzi foi nomeado mestre das obras do convento já em 22 de Janeiro de 1584; veja-se Viterbo, Sousa. 1988. *Dicionário Histórico e Documental dos Arquitectos, Engenheiros e Construtores Portugueses*, Vol. 3, sobretudo a 96.

de Jesus porquanto se haviam alterado, entretanto, as alianças político-eclesiásticas. Dele dão notícia documentos posteriores, sabendo-se que, no reinado de D. João V, funcionava nos paços construídos pelo infante D. Fernando para si e para os seus sucessores no mestrado⁴⁰.

Em tempos filipinos e pouco posteriores aos factos de que tratámos, descrevia o cronista Fr. Jerónimo Roman, em 1589, no convento⁴¹, a sua visão dos acontecimentos, condicionada pela perspectiva dos freires reformados que, valendo-se da nova conjuntura da política nacional, haviam conquistado em boa parte a vitória sobre os projectos do cardeal: contava que, após as mortes de Fr. António de Lisboa e do próprio rei D. João III, pessoas mal intencionadas e cobiçosas dos bens do convento haviam levantado obstáculos à reforma, considerando-a contrária à tradição, à necessidade de se manterem os clérigos como capelães dos cavaleiros e de servirem as igrejas e benefícios. Deveriam tornar-se letrados para administrarem os sacramentos, pregando nas igrejas próximas ou sendo enviados às longínquas⁴². Estas e outras acusações, como a de usufruírem de rendas excessivas, que eram mal gastas, foram feitas já em tempos em que governava D. Catarina, a qual, segundo afirma o cronista, por ser molestada pelo cardeal, tentou fazer retornar os conventuais a clérigos e instituir um seminário para formar sacerdotes *doutos e sábios* para irem às Ilhas

⁴⁰ In Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. *Miscelanea Historica*. COD. 8.842, f. 139 v.140, refere-se acerca do seminário de letras: “Tem paços junto do Rio chamados da Ribeira que acabou com as inundações, tem outro junto do convento que o Infante D. Fernando fez para si e para os Mestres da Ordem seus sucessores, os quais servem agora de Seminário de Letras divididos em quatro classes, fundado por el rei D. Sebastião com Bula de Gregório XIII (...)”. Está a notícia enquadrada num capítulo do cartório de Tomar, que dá indicações sobre a cidade e sobre a história da ordem desde os antecedentes templários.

⁴¹ Vide Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. A.T./L74, f. 58; na lista dos priores, refere que, no ano de 1589, iniciara o seu segundo governo do convento, Fr. Adriano, acrescentando “(...) prudentíssima e santamente ” (indicando que fora já prior de 1574 a 1577).

⁴² As medidas tomadas face aos religiosos iniciam-se, pois, alguns meses após a morte de D. João III – Witte 1988, 323 é possível que já nessa altura tenha sido pensado o seminário. Segundo Roman s. d., f. 58v. (cap. 21), conforme a linguagem que lhe é peculiar, haveriam de pregar às ovelhas próprias e de ser enviados não só às igrejas da Ordem em terra firme, como também às ilhas e províncias onde há contracto para a Índia.

e à Índia, mandando averiguar a situação do convento pelo dominicano Fr. Francisco de Bobadilha⁴³.

Apesar de permanecerem os religiosos à margem da vigararia, dá como assente a jurisdição espiritual da Ordem (não do convento, note-se) sobre as igrejas da sua administração em que se inclui o ultramar⁴⁴. A existência desta jurisdição era, pois, um ponto incontestado quer pelo prior e freires, de um lado, quer pelo *Mestre*, de outro, embora certamente se mantivessem divergências quanto aos respectivos papéis⁴⁵. Desligada do convento, a invocação da alçada espiritual da Ordem sobre o império e a evangelização foi-se tornando progressivamente um artifício jurídico, ao centrar-se a competência na pessoa do rei. Nas incertezas que se mantêm, no que toca ao século XVII, apenas o estudo paralelo do seminário e das nomeações de freires para as igrejas do

⁴³ Roman, s. d., f. 58v-59. O cronista, em outra passagem (cap. 19º, f. 55), acrescenta o bom estado em que então se acha o convento, mantendo a reforma e a clausura, e setenta a oitenta religiosos permanentes. Indica que, depois da reforma, não tem o convento qualquer obrigação de visitar as igrejas e benefícios, porque a tudo renunciaram *quando se recolheram para gozar de mais quietude*. Sobre esta figura vide Witte 1988, 325, que refere tratar-se de um dominicano chegado a Portugal em 1538, para, como superior provincial, reformar a sua ordem entre 1547 e 1551. Conforme Luís de Sousa, O.P., *História de S. Domingos*, Porto, Lello e Irmãos, 2vs., 1977, v. II, 23-24, foi eleito Provincial da Província de São Domingos em 1547 por quatro anos, sendo reeleito no cargo de 1571 a 1574, quando pediu a renúncia ao mesmo; sobre este religioso vide *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portugal, e Suas Conquistas*. Vol. 4. Lisboa: Oficina Craesbeekiana, 183-185.

⁴⁴ Conforme Roman s. d., f. 123v, *tem-se hoje* que todo o espiritual é da Ordem de Cristo.

⁴⁵ A complexidade destas matérias, cuja definição foi evoluindo e alterando-se conforme as épocas, está patente, pouco mais tarde, in Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. Consulta da Reforma da Ordem de Christo, a qual s'accabou aos 13 dias de Dez.º do anno de mil e quinhentos e oitenta e nove. COD.13.216, Lisboa, onde, a propósito da jurisdição da Ordem, se refere no f. 100: "O Superior prelado dela é Sua Majestade como mestre, e seus sucessores, e neles está esta jurisdição (excepto a *quasi* episcopal de Tomar, como adiante se dirá, e a do Conservador) e por sua omissão a administram e exercitam os oficiais e ministros, que para isso por Sua Magestade como mestre são deputados."

ultramar, na sua efectiva concretização⁴⁶, pode vir a trazer uma nova luz sobre a ligação concreta da Ordem à Igreja ultramarina⁴⁷.

⁴⁶ Importa analisar também se resistiram os freires a estas nomeações. Mesmo no seio das ordens religiosas e daquelas que se ocuparam das missões, são conhecidas muitas situações em que evitavam os religiosos sair do reino, ou procuravam regressar logo que pudessem, estabelecendo-se por vezes um tempo obrigatório nas mesmas. A clausura, que contra a vontade do cardeal se manteve, foi certamente mais um factor contrário à efectivação dessas nomeações, para a qual se poderia sempre estabelecer dispensas, mas que era um obstáculo difícil de afastar porquanto se associava à própria vocação dos membros.

Quanto ao seminário, não é de excluir a hipóteses de ter em vista formar também outros clérigos, seculares ou regulares, como foi frequente em muitos colégios da Companhia de Jesus, nos tempos pós-conciliares.

⁴⁷ Seriam úteis investigações que analisassem em simultâneo os pareceres da Mesa da Consciência e Ordens para as igrejas ultramarinas e a sua efectivação, analisando as situações concretas de cada fase, pois mais uma vez nada se manterá uniforme na inevitável alteração dos protagonistas e das conjunturas.

Pode, porém, afirmar-se que, já em inícios do século seguinte, insiste esse tribunal no envio de religiosos das ordens militares, e especialmente da de Cristo, para o ultramar, numa conjugação com o restante clero (secular e regular) que variou conforme as características de cada local e as conveniências do momento.

Vide, por exemplo, um importante documento in ANTT, *Manuscritos da Livraria*, COD. 1.116, f. 241-249v. (*Parecer da Mesa da Consciência e Ordens, Consulta de 22 de Outubro de 1639*), em que se contesta um alvará de 25 de Julho de 1638, que entregara toda a jurisdição eclesiástica (a do Ordinário e a das missões) do Maranhão ao superior local dos jesuítas, Luís Figueira. Debruçava-se este parecer sobre a parte que tocava o Ordinário. Defendia-se, nos f. 243-244, ser mais conveniente mandar o rei oito prelados, clérigos seculares ou das ordens militares (f. 243-244). Sendo muito grande a dimensão dos distritos do Maranhão e Grão-Pará, desaconselhava-se dar uma jurisdição tão vasta a uma só *religião* e que de uma vez se desse para sempre esse lugar (de administrador eclesiástico), ainda que com cláusula de se lhe poder tirar. Deveria antes ser dado por eleição às pessoas que mais merecessem, nomeando-se as que melhor tivessem servido (*nos tempos em que for vagando*); referia-se ainda que, pertencendo ao rei este provimento, na qualidade de Mestre da Ordem de Cristo, seria justo que o administrador e mais ministros fossem da mesma ordem, *com que cresça e fique mais enobrecida*, principalmente, alega-se, por haver muitos clérigos de bastante suficiência (f. 244). E, se os que se enviam são poucos, deve o rei mandar mais, assim como prover ao que lhes for necessário. E refere-se uma recomendação que nos parece importante: a de que a administração ordinária convém que se dê a sacerdotes seculares.

Surge aqui, pois, a dúvida do que se propõe para os que devem ser enviados da Ordem de Cristo. Parece tratar-se de alçadas no âmbito do Ordinário eclesiástico, pois é disso que trata a consulta, mas possivelmente nas funções hierarquicamente superiores, como na administração de prelazias, as quais, no Brasil, são instituídas a partir de 1576, precisamente no tempo do cardeal, com a criação da do Rio de Janeiro. Antecedem as dioceses, tendo os prelados jurisdição *quasi episcopalem*; o primeiro nomeado para o Rio

As controvérsias em torno da ordem e da sua reforma: os interesses da monarquia

O projecto e a insistência do cardeal em o impor são indissociáveis de um contexto de conflitos intensos que o confrontaram com os freires conventuais, magistralmente trabalhado, com vasta e relevante documentação, por Charles Martial de Witte, embora seguindo, segundo nos parece, demasiado a óptica das queixas dos freires, que acusavam o cardeal de agir numa atitude de hostilidade à Ordem⁴⁸.

Na realidade, a ofensiva não era à Ordem, mas à reforma imposta por D. João III, da qual sempre discordara porquanto considerava que traía a sua natureza de milícia ao transformá-la em congregação monástica e de clausura, dificultando a sua mobilidade e aptidão para o provimento de benefícios e cura de almas, de que sempre se ocupara no respectivo território, por costume imemorial, o qual queria recuperar e alargar a todo o ultramar.

de Janeiro, Pe. Bartolomeu Simões Pereira, não pertencia, porém, à Ordem de Cristo. A ideia do cardeal para o seminário deverá ter sido a de formar prelados da Ordem para o ultramar, mas, de nenhuma maneira, a de substituir por membros da ordem o clero secular nas paróquias ultramarinas, o que seria impensável, quer na imensidão de igrejas, quer num equilíbrio que se procurou manter entre os diversos sectores eclesiásticos. Dão prova desta preocupação, no mesmo parecer, as razões que se invocam contra terem os jesuítas o Ordinário eclesiástico: sendo o prelado o superior dos jesuítas, poderia vir a nomear para as paróquias padres da Companhia e (conforme o f. 245) que os curas do Maranhão e Pará, se tivesse efeito o alvará, haviam de ser todos religiosos da Companhia, com exclusão de todas as outras religiões.

Quanto aos sacerdotes seculares para as paróquias dessa região do Brasil, ilustra o mesmo parecer a sujeição em que se acham face ao poder civil na frase em que se acrescenta à anterior: que o rei tire, castigue ou premeie conforme merecerem (f. 244). No parecer em causa, as medidas aconselhadas por este tribunal só tiveram um seguimento parcial (no que toca a retirada da administração do Ordinário aos jesuítas), o que nada permite concluir acerca do seu eventual peso, pois a força das circunstâncias muitas medidas adiou: a mudança da dinastia e a ocupação holandesa do Maranhão, com fortes impactos sobre as estruturas eclesiásticas.

⁴⁸ No entanto, o autor mantém reservas quanto a uma apreciação da reforma de Fr. António de Lisboa; vide Witte 1988, 366.

A sua visão coaduna-se com as razões de Estado e em grande parte com a de um certo senso canónico: manter os freires clérigos no seu estatuto de capelães mostrava-se uma posição mais adequada às tradições, às quais devem retornar todas as reformas, assim como a uma concretização das concessões pontifícias do século XV. Com efeito, mesmo em tempos mais tardios e em momentos atribulados como os pombalinos, os opositores mais inflamados da memória do cardeal, como Fr. Bernardo da Costa, atacam veementemente as medidas de D. João III⁴⁹.

Este senso canónico do infante não o impediu de muitos atropelos aos direitos da Igreja na defesa dos interesses da monarquia, nomeadamente no recurso a meios de legitimidade contestável, como as chamadas *temporalidades* ou suspensão das *temporalidades*, que consistia no embargo dos bens e rendas eclesiásticas, por juízes seculares, segundo uma prática antiga, mas que só veio a ser regulamentada em 1617⁵⁰.

O projecto, nomeadamente nos conflitos que o envolvem, por ser profundamente revelador dos interesses da monarquia na gestão eclesiástica ultramarina, nas formas como se assume a defesa de alegadas prerrogativas régias (não do rei enquanto rei, mas enquanto administrador da milícia), traz esclarecimentos às matérias do Padroado. Neste campo, os horizontes da historiografia durante muito tempo pecaram por abordagens incompletas ou demasiado desvinculadas umas das outras; por um lado, ou se tratavam questões excessivamente circunscritas às múltiplas regiões geográficas do império, ou se tendia para um enfoque genérico e quase intemporal, cobrindo três ou quatro séculos, sem se procurar, passo a passo, identificar com precisão a génese e evolução das doutrinas, diversas, na realidade (como o constata o cónego Lázaro Leitão Aranha em inícios do século XVIII), e ligadas a momentos precisos, desenvolvidas sobretudo a

⁴⁹ Com relação ao escrito de Fr. Bernardo da Costa, sobre o qual temos um trabalho em preparação, reveste-se de muito interesse nos contornos da nova conjuntura Costa s. d.

⁵⁰ Carta régia de 21 de Junho de 1617, publicada por Almeida 1968-71, vol. 2, 235 (2). Vide outros dados sobre esta prática in Larcher, Madalena. 1992. “Coessão e Revolta no Maranhão Seiscentista: os Conflitos entre Poderes Cívicos e Eclesiásticos.” *Rebelión y Resistencia en el Mundo Hispánico del Siglo XVII: Actas del Coloquio Internacional de Lovaina*, 192-204.

partir destes finais do século XVI⁵¹. Com frequência mostravam-se as análises alheias, ainda, a uma ligação à própria história da Ordem, apesar dos importantes passos dados por António Brásio, Dias Dinis, Charles Martial de Witte e Roland Jacques.

É neste sentido que a acção do cardeal, embora se trate de um tema parcelar, se liga a uma compreensão global. Na verdade, vincula-se a importantes vectores, com destaque para a Companhia de Jesus e a Mesa da Consciência; a Companhia, porquanto são os jesuítas os principais mestres propostos, e o referido tribunal porque ele é então transformado, assumindo a partir deste momento um papel de primeiro plano; é, pois, sobretudo nestas duas ligações, já apontadas, mas não exploradas, por Witte, que o assunto adquire um relevo transversal às várias épocas e regiões.

O que se observa na Ordem, na segunda metade do século XVI, aliás, é, sob novos contornos, uma continuação de uma tendência histórica: as reformas ensaiadas revelam estratégias que lhe são exteriores desde o tempo do infante D. Henrique (1420-1460) e que, de alguma forma, condicionam a sua actuação futura e a actualização da sua finalidade, em sintonia com objectivos nacionais e políticos.

Tal se verifica em tempos do *Navegador*, ou quando sobe ao trono o administrador da milícia – D. Manuel; ou quando recebe D. João III a nomeação pontifícia para a referida administração. Em todos estes momentos há aspectos de continuidade, que poderiam ser ilustrados com muitos factos, como a patente tensão entre o administrador laico e o ramo clerical, numa clara vontade de controle por parte daquele, a que resistem os religiosos e o seu prior⁵². A situação torna-se mais complexa com a concessão, pelo

⁵¹ In Larcher, Madalena. 1993. *Tensões entre Episcopado e Clero Missionário na Amazónia na Transição do Século XVII para o XVIII*. Vol. 3 of *Actas do Congresso Internacional de História da Missionaçã Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga: Faculdade de Teologia, 671-697 refere-se que a partir do século XVII, porque é quando começam a aparecer nos confrontos do império, no caso específico do Brasil; penso que se pode agora situar esta alteração nos tempos do cardeal e no contexto destas questões internas da Ordem.

⁵² Em termos de precedências, e conforme um escrito que é posterior, do tempo de D. João V (Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. *Miscelanea Historica*. COD. 8.842, f. 145): “Nos

papa, em 1522, a título vitalício, não já da simples administração, mas do próprio mestrado⁵³; parece garantida, a partir desta data, a legitimidade para invocar o rei autêntica jurisdição eclesiástica, a qual se torna perpétua a partir da incorporação dos mestrados das três ordens militares em 1551. Revela-se mais uma vez clara a distinta base dos dois Padroados ibéricos, na particularidade de que não precisou o monarca português de recorrer a arriscadas teses de vicariato apostólico para o governo da Igreja ultramarina; mas teve, a cada passo, de edificar, numa astuta gestão das circunstâncias, uma posição que não foi de todo intemporal nem linear, passando por controversas reformas e outras atribuladas acções.

O cerne da questão: a vigararia

Nas estratégias da monarquia, visíveis nas reformas da Ordem, um facto que sobressai, apesar de em grande parte ter passado despercebido, assumindo-se do maior significado, é o de que o cerne da questão é a vigararia⁵⁴.

Capítulos Gerais se senta o D. Prior à mão direita do Grão Mestre e o Comendador mor à mão esquerda (...).”

⁵³ Por bula de 19 de Março, *Eximiae Devotionis*, de Adriano VI, usando a partir de então o título de grão-mestre (Jacques 1999, 23 (28)), onde se encontram importantes precisões. A situação canónica torna-se, com efeito, mais complexa; a diferença é importante, porquanto se esbate no novo estatuto a natureza laica do administrador, já que o título de Mestre se aplicava à partida apenas a um membro da ordem, eleito para tal em capítulo.

⁵⁴ Com frequência, os historiadores que se ocuparam do Padroado centraram-se numa lógica apenas ultramarina e missionária e os que se consagraram ao estudo da evolução da milícia, deixaram de lado aquelas perspectivas, que sem dúvida a condicionaram fortemente. Parece-nos que uma leitura da história interna da ordem, nomeadamente nas suas reformas, sob o prisma dos interesses régios na sua alçada eclesiástica, se mostra uma chave importante. Na busca de conexões entre as duas abordagens, foram para nós importantes: Roland Jacques (1999), na perspectiva comparada dos dois *Padroados* peninsulares e em referências a aspectos canónicos do oriente que se coadunam com outros que encontramos para o Brasil da mesma época, assim como Dinis, António. 1972. A Prelazia *nullius dioecesi* de Tomar e o Ultramar Português na Segunda Metade do Século XV.” *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 27 (105): 5-94, ao analisar exaustivamente a história da vigararia, em tempos anteriores e desde os primórdios templários, na sua articulação com o prior e o *Mestre* ou administrador.

Foque-se, pois, a política seguida tendo em consideração que o foi, não tanto quanto à Ordem, mas quanto ao que nela é alvo de maior empenho da coroa: a prelazia de Tomar, que desde tempos remotos se acha sob a jurisdição da mesma, recebendo o vigário a instituição canónica do prior, mas sendo-lhe apresentado pelo Mestre.

De D. João III a D. Henrique

Um ponto essencial consiste em saber qual a relação, neste período, entre essas duas entidades, assim como entre elas e a coroa.

Tomando o recuo necessário ao século XV, aos tempos do infante – quando o administrador da Ordem deixa de ser nomeado em capítulo e passa a ser um membro da própria família real e quando a vigararia se alarga a territórios atlânticos – o modelo, então seguido e aprovado pela autoridade pontifícia, retoma simplesmente os antecedentes da Ordem de Cristo, que remontam por sua vez à do Templo. Assim, o vigário é apresentado pelo Mestre (ou administrador) e convento ao prior, que lhe confere a instituição canónica. Conforme a bula *Inter Coetera* de 1456, que estende a vigararia aos territórios atlânticos, descobertos e a descobrir, a jurisdição era entregue a este último, embora tenha sido sempre o vigário a exercê-la⁵⁵.

Já com D. Manuel é clara uma escolha de figuras que lhe são muito próximas, homens de destaque que, em geral, são juristas e desembargadores do Paço e da Casa da Suplicação, cujo *curriculum* antecedente em nada os liga à Ordem⁵⁶. Assim se compreende a nomeação para vigário, e depois para bispo do Funchal, de D. Diogo Pinheiro, advogado escolhido por D. João II para a defesa do duque de Bragança, o qual publica, depois da morte deste rei, um manifesto com a argumentação jurídica em prol da sua inocência⁵⁷. Criada a sé do Funchal em 1514, e nela provido o mes-

⁵⁵ Witte 1988, 317.

⁵⁶ Devem, porém, professar para exercer o cargo.

⁵⁷ Vide sobre esta matéria a exposição de Larcher, Fernando. 2013. “Resumo das Comunicações.” *Congresso Internacional A Ordem de Cristo e a Expansão*. Disponível online: www.socgeografialisboa.pt.

mo vigário, a esta se unira (ou nesta se dissolvera) a anterior vigararia de Tomar.

Com D. João III, prossegue a relação entre as estratégias da monarquia e as remodelações da vigararia⁵⁸. Se, em 1522, recebe a nomeação pontifícia para a administração vitalícia da Ordem, logo no ano seguinte se desloca a Tomar, onde é acolhido, na sua nova qualidade, numa cerimónia solene⁵⁹. Pelo menos a partir de 1528, prepara a reforma, como se depreende de uma carta ao imperador, datada de 22 de Julho, e de outra à sua irmã D. Isabel, a 30 de Outubro⁶⁰. Regressara, pouco antes (em Abril ou Maio desse ano), de Guadalupe, em cujo mosteiro professara aquele que, pouco depois, nomeará visitador da Ordem de Cristo; essa peregrinação, envolta em sigilo e silenciada nas crónicas portuguesas, pode ter sido, não um acto de devoção ou o cumprimento de um voto, mas um dos primei-

⁵⁸ Não referimos aqui algumas medidas anteriores de D. Manuel quanto à mesma, já dois anos após a criação da sé, pela impossibilidade de tudo abordar; importam, porém, pelo que parecem indicar da consciência do soberano quanto à sua importância, não querendo sacrificar totalmente a vigararia, apesar da importância da meta de criação da primeira sé ultramarina.

⁵⁹ A cerimónia assinala um novo estatuto régio, após a chegada da concessão pontifícia. Embora, muitas vezes o rei se antecipe às confirmações pontifícias, para numerosas medidas que virá agora a tomar parece ter esperado achar-se munido deste novo estatuto, sinal de que temia provavelmente que o prior lhe não reconhecesse autoridade.

⁶⁰ Contam fontes posteriores a 1523 que por essa altura começou a aperceber-se de uma necessidade de reforma, o que, a corresponder aos factos, teria demorado seis anos a passar das intenções aos actos. Mas há que avaliar criticamente essa versão, certamente a oficiosa, por indicarem outras fontes que ainda em 1527 elogiara o soberano os religiosos. Conforme Buescu, A. I. 2005. *D. João III*. Lisboa: Círculo de Leitores, 197, em carta ao imperador solicita cópias dos estatutos e costumes dos conventos de Santiago, Calatrava e Alcântara e, em carta à imperatriz, pede-lhe que o prior de Calatrava receba Jorge Rodrigues, escrivão da câmara e notário apostólico, que o rei encarregara de obter o respectivo regimento, tal como cópia do capítulo geral de 1511, para servirem de base à reforma que projectava.

ros passos da célebre reforma⁶¹, ou, com maior rigor, de todo um plano de reformas⁶².

Já antes, porém, se ocupara de alterações na prelazia, para o que sugestivamente esperara a morte de D. Diogo Pinheiro, em 1525⁶³, solicitando ao papa que a desmembrasse da sé do Funchal, o que vem a ser concretiza-

61 Coube a Isabel Drumond Braga, descobrir esta visita de D. João III, silenciada pelos cronistas portugueses, mas referida em Castela, sem que se indiquem os motivos; com as devidas reservas face à ausência de uma indicação sobre estes, levanta a autora a hipótese de algum voto ou simples acto de devoção régia (Mendes, Isabel. 1994. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal, Séculos XIV-XVIII, Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Centro de História da Universidade, 73). No entanto, parece-nos, por diversos indícios, relacionar-se com a reforma da Ordem de Cristo, aspecto que analisamos no estudo que sobre a reforma temos em preparação.

62 Fr. António de Lisboa, assim como outros religiosos jerónimos, foi encarregue de diversas e importantes reformas em diversas ordens, das quais trata Santos, Cândido. 1996. *Os Jerónimos em Portugal: das Origens aos Fins do Século XVII*. Porto: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

63 Conforme Arquivo Nacional da Torre do Tombo. s. d. *Constituições da Jurisdição Ecclesiastica da Villa de Tomar, & dos mays Lugares que Pleno Jure Pertencem aa Ordem d'Nosso Senhor Jesu Christo*. Lisboa: Leis e Ordenações, Leis, Maço 5, doc. 29, no Prólogo às mesmas Constituições, publicadas em 1555, e a que nos referimos *infra*.

Refere-se na Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Pinheiro, D. Diogo' 40 vols. Vol. 2. Lisboa: Editorial Enciclopédia, ter morrido este em Junho de 1526, ano que é igualmente indicado em Almeida 1968-71, vol. 2, 696, com base em D. António Caetano de Sousa e Rui de Pina. Mas aponta Seco, Pedro. s. d. *Livro das Igrejas, Padroados, e Direitos Ecclesiasticos da Ordem de Nosso Senhor Jesu Christo*. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, COD. 739), f. 22 (no título Vigararia da Ordem de Cristo anexada à Sé do Funchal em 1514, unida ao priorado de Tomar em 1525) ter sido logo nesse ano que se uniu a vigararia ao priorado; terá sido certamente a data da decisão régia e eventualmente da súplica ao papa; apesar da, já mencionada, frequente antecipação régia à chegada das confirmações pontificias, apenas para 1536 temos notícias de medidas no governo da vigararia. Certamente que as estratégias da reforma, incluindo a nomeação de um visitador, foram preparadas a partir de 1525, e a sua análise devem tê-lo em consideração para que sejam compreendidas de uma forma articulada entre si. Por outro lado, não aparece nenhuma bula de 1525 no índice do *Livro das Escrituras* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ordem de Cristo e Convento de Tomar. s. d. *Livro das Escrituras*, L.234 e 235), indicando-se aqui também o desmembramento para 1536.

Vide documentos relacionados com este ponto in Brásio, António. 2012. "O Padroado da Ordem de Cristo na Madeira." *Separata de Arquivo Histórico da Madeira* 15, 36-37, estudo posteriormente recolhido na obra do mesmo autor, Brásio, António. 1973. *História e Missiologia*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 122-124.

do por Paulo III, no ano de 1536, quando é unida ao priorado de Tomar⁶⁴. Onze anos foram necessários para esta concessão, o que se compreende à luz da sua inserção num plano mais vasto de remodelação da Igreja ultramarina, a qual só pudera desencadear-se também a partir da morte do bispo do Funchal, e que culminara na elevação daquela sé a metrópole e na criação de novos bispados, em 1534.

Não decorreram vinte anos sobre a recuperação da vigararia sem que a mesma sofresse novas reconfigurações, sendo em 1554 separada do prior e do convento. Para tal alegava-se agora a impossibilidade de conciliar o seu governo com as obrigações da clausura, devendo o prior ocupar-se somente do convento. É esta, pelo menos, a versão oficial, segundo a qual teria partido do próprio Fr. António Moniz, no ano da sua morte, em 1551⁶⁵, o pedido para se libertar do cargo⁶⁶, apesar de anteriormente ter solicitado o contrário⁶⁷. Certamente que implicava a função fortes exigências, como o comprovam as visitas que logo no ano de 1536 fez das igrejas do território, a inaugurar o novo estatuto em que este fora estabelecido⁶⁸ ou ainda, na conjuntura da época, as questões

⁶⁴ A bula *Gregis dominici*, de 25 de Agosto de 1536 separava da sé do Funchal os antigos territórios da vigararia no reino e no norte de África, estando prevista a nomeação do vigário pelo rei ou a sua eleição trienal pela comunidade; vide Witte 1988, 383 (111), com base em Silva, Luiz da. 1868. *Corpo Diplomatico Portuguez Contendo os Actos e Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as diversas Potências do Mundo desde o século XVI até aos Nossos Dias*. Vol. 3. Lisboa: Academia Real das Ciências, 341. Através dos numerosos e ricos documentos coligidos nesta obra, sobretudo para o reinado de D. Sebastião e de D. Henrique, é possível encontrar mais indicações de interesse sobre estas matérias.

Grande parte da bula acha-se transcrita em Almeida 1968-71, vol. 2, 220-221 (9), sendo clara a sujeição do território ao prior. Refere-se o território na Europa e em África (*ac de Alcacere Tingensis seu Septensis in Africa*), assim como a separação e reconstituição perpétua da vigararia, que é restituída ao convento.

⁶⁵ Morreu em Madrid a 21 de Junho de 1551.

⁶⁶ Conforme Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Noticia da Collegiada de Guimarães*, f. 55-56.

⁶⁷ Santos 1996, 244.

⁶⁸ É de notar, pois, mais uma vez, o cuidado em imediatamente dar cumprimento às alterações, certamente há muito esperadas. Estas visitas podem consultar-se em Ordem de Cristo e

judiciais da reforma dos costumes⁶⁹; mas é pertinente a questão quanto a ter pesado, na determinação da coroa, essencialmente, a incorporação perpétua do Mestrado e a vontade régia de controlar directamente a vigararia. A união desta ao convento não implicava que o prior dela se ocupasse pessoalmente, podendo delegar o seu poder num vigário, segundo uma prática imemorial. Por outro lado, já se referiu como os religiosos em 1576 estavam abertos a sacrificar a clausura a um alargamento ultramarino, sendo de considerar os interesses do soberano no cuidado em alcançar do papa, logo no ano seguinte à morte de Fr. António, a anulação dos poderes do prior⁷⁰.

Convento de Tomar. s. d. L. 268. (*Visitação das Igrejas do Mestrado da Ordem de Cristo efetuada por Frei António de Lisboa*) (antigo *Convento de Tomar*, maço 62).

⁶⁹ Em época mais tardia, o eventual pedido de Fr. António de Lisboa é mencionado num parecer da Mesa da Consciência e Ordens já referido em nota *supra*, in Arquivo Nacional da Torre do Tombo. s. d. Parecer da Mesa da Consciência e Ordens. Manuscritos da Livraria, COD. 1.116, Lisboa, na contestação a um alvará que entregara aos jesuítas, no ano anterior, o Ordinário eclesiástico do Maranhão; alegava-se, a propósito, no f. 246, o risco da grande confusão de ministérios dando como exemplo a situação que levou o rei a separar a vigararia do convento, em consonância com Fr. António de Lisboa, tendo ambos escrito ao papa nesse sentido: “(...) e por isso, unindo D. João III, em 1536, ao prior do convento de Tomar, a prelazia daquela vila, em dezoito anos se viu tão relaxada a vida regular, que o mesmo rei e prior pediram ao papa que a desmembrasse, como de facto o fez, confessando o prelado que, tendo mais jurisdição que a dos religiosos, faltaria ou ao governo da ordem, ou à prelazia”.

O documento refere ainda os muitos trabalhos que representavam essa alçada pastoral, ilustrando as particularidades da época no que toca a reforma dos costumes, pois mencionava-se que, sendo necessário todo o tempo para informações judiciais, visitas e prisões, se exigia um *sujeito* mais desocupado (que o superior dos jesuítas no Estado do Maranhão); invocava-se (f. 248) também como a clausura poderia nestas matérias prejudicar o próprio acesso dos fiéis à confissão, em situações delicadas: dando-se essa função a clérigos seculares, sempre que conveniente poderão os regulares colaborar na assistência religiosa aos fiéis; e, cabendo a esse administrador a visita geral dos fiéis, e sendo habitual saírem culpadas muitas mulheres, solteiras e casadas, as quais têm por hábito confessar-se a esse prelado fora de horas, pelo segredo que convém nestas matérias, será de grande impedimento o serem regulares, pela obrigação que têm de ter as portas fechadas a tais horas, do que resultará a quebra da clausura ou a falta de remédio para muitas almas, ou, dando-se-lhes a tempo, arriscarem-se as suas honras.

⁷⁰ Terá o rei esperado a sua morte, como antes esperara a de D. Diogo Pinheiro? A verdade é que não encontramos nenhum documento do próprio Fr. António nesta alegada solicitação. Mesmo que o prior considerasse que o cargo era um obstáculo à clausura (o que seria compreensível nomeadamente a partir da sua formação contemplativa jerónima), trazendo aos religiosos uma

Relevante é o facto de, nestas medidas, se cruzarem as alterações administrativas com as judiciais, pois em 1554 alcançou o monarca o que solicitara dois anos antes, em Março de 1552: que o prior fosse despojado da jurisdição nas causas da Ordem, a qual passaria a pessoa de livre escolha régia⁷¹. Célere foi, a partir de então, o processo, na efectivação da separação da vigararia, nomeação de vigário e medidas levadas a cabo por este, a assinalar a sua autoridade e a nova categoria da sua circunscrição. No mesmo ano de 1554, reunia já um sínodo, com o fito de conceder Constituições à prelazia⁷², as quais vêm a ser publicadas em 1555; não se referiam nelas as igrejas ultramarinas, mas um aspecto parecia já evidenciar-se: uma inversão no peso dos cargos de prior e de vigário no que toca à supremacia da autoridade eclesiástica no território.

Se importa, pois, considerar, neste campo, as alterações judiciais ao nível da Ordem, ligam-se estas a um panorama mais lato, em que se insere o próprio *curriculum* do cardeal. Recebera este, com efeito, um ano antes, a nomeação para legado *a latere*, a qual chega precisamente em 1554, que, como se sabe, mais portas lhe abriu nas inúmeras manobras das mudanças eclesiásticas.

Se a incorporação perpétua das ordens militares à coroa e a separação de 1554 tinham aberto caminho, pela autonomia do vigário face ao prior, a uma acção directa da monarquia, os passos seguintes, já posteriores à morte de D. João III, são dados pelo cardeal, que colocará a circunscrição

responsabilidade com preocupações exteriores (basta evocar os cuidados associados à visitação das igrejas, a qual foi pessoalmente feita por Fr. António, ou a necessidade de fazer a atribuição delas a freires clérigos), a jurisdição sobre a vigararia era demasiado importante para ser posta facilmente em causa, como o comprova a posição dos freires em 1576. De qualquer forma, e independentemente de o ter ou não solicitado, a lógica do encadeamento das medidas régias neste campo seria sempre a de ultrapassar o prior em benefício da entrega das alçadas ao tribunal mencionado.

⁷¹ Almeida 1968-71, vol. 2, 218, que refere as fontes para a consulta do pedido e a bula. Este facto é importante para alertar a conjugação da medida com remodelações judiciais, como ocorre em outros momentos.

⁷² Logo em 1554, também, empreende o vigário uma visitação das igrejas, inclusive da longínqua de Castro Marim, tomando diversas medidas de administração eclesiástica.

eclesiástica numa posição central, ao estendê-la explicitamente aos vastos domínios do ultramar. Alargam-se, com efeito, os horizontes da mesma, incorporando os territórios longínquos da expansão marítima, num certo recuo à situação anterior à criação da sé do Funchal; redefiniam-se os limites, mas numa complexa relação com os das dioceses ultramarinas: questão de fronteiras geográficas que se intercepta com a das fronteiras de poderes, a que se associam doutrinas canónicas ou *canonizadas* por juristas ao serviço do trono, em breve contestadas pelo episcopado⁷³.

Os vigários (1554-1580)

A identificação dos vigários nomeados nesta fase de transição traz mais alguns esclarecimentos. Com efeito, são figuras muito próximas da casa real e do infante, como o comprova a lista dos mesmos até ao século XVIII⁷⁴ num documento com alusões reveladoras quanto às suas relações com os priores e freires.

Referindo apenas os que se inscrevem no período entre 1554 e 1580, o primeiro, D. Cristóvão Teixeira, capelão real, doutor em Cânones, desembargador dos agravos da Casa da Suplicação e deputado da Mesa da Consciência, foi o que realizou o sínodo que se iniciou a 18 de Junho de 1554 em Santa Maria dos Olivais⁷⁵, de que resultaram Constituições para a jurisdição de Tomar, publicadas em 12 de Janeiro de 1555 e entradas em

⁷³ Estas matérias jurídico-canónicas relativas à vigararia tinham ainda uma ligação, como é frequente, a aspectos bem materiais e financeiros; ligavam-se-lhes indirectamente as prerrogativas sobre os dízimos eclesiásticos, dos quais se pagavam, no império, as cóngruas; matéria complexa e alheia a este tema preciso de que nos ocupamos, deve ser referida por não deixar de se integrar nos horizontes do mesmo.

⁷⁴ Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. Notícia da Collegiada de Guimarães, f. 55-56. Este documento acrescenta alguns dados ao que deste prelado se conhece; na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. 1950-92. 'Teixeira, Pe. Cristóvão.' 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia, refere-se que foi capelão mor de D. João III, doutor em Cânones por Coimbra, administrador e provisor da jurisdição *nullius* de Tomar, desembargador da Casa da Suplicação e que publicou as referidas Constituições.

⁷⁵ Conforme Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Notícia da Collegiada de Guimarães*, loc. , o sínodo realizou-se em 22 de Junho de 1554, mas esta é a data em que terminou, como se explicita na nota seguinte.

vigor dois meses mais tarde⁷⁶. Desempenha, pois, um papel de destaque porquanto, com esta nova legislação, pode considerar-se que entra a vigararia em pleno na nova fase, após a prévia separação de 1554, elemento de peso na ponderação quanto a não ter sido obra do acaso, nem partido possivelmente da iniciativa do prior, mas obedecendo prioritariamente a um plano premeditado da monarquia. Com efeito, não só se autonomiza o vigário, como vem a assumir-se, claramente, como a suprema autoridade eclesiástica no território, a que se sujeitam inclusive as ordens religiosas ali sediadas. Ilustra-o particularmente o título das Constituições relativo aos peditórios, em que se ordena a todos os sacerdotes das igrejas da vigararia que, salvo algumas exceções, não os consintam, nem se publiquem

76 Brásio, António. 1954. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. 1.ª série. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 211-213, publica o prólogo destas Constituições. Nele se refere o *curriculum* do vigário (Doutor em Cânones, capelão régio, do Desembargo do Paço, Desembargador dos Agravos, da Casa da Suplicação e no momento administrador da jurisdição de Tomar por nomeação régia em virtude de autoridade apostólica) e em seguida que faz saber ao vigário de Santa Maria do Olival, a todos os vigários, capelães, curas, beneficiados e freires da Ordem e a todas as pessoas eclesiásticas ou seculares da mesma jurisdição que, por morte de D. Diogo Pinheiro, o Papa Paulo III, a pedido do rei, desmembrara a jurisdição eclesiástica da vigararia de Tomar da diocese do Funchal, a que ficara antes unida em vida de D. Diogo e que, assim, as Constituições do bispado do Funchal, que antes se guardavam, ficavam “(...) parecendo alheias”, ainda que a ela estivessem obrigados, enquanto não tivessem próprias. “Todavia, nos pareceu que, com haver nesta jurisdição Constituições próprias e sinodalmente recebidas, a obrigação de as guardar seria mais clara e a vontade de as cumprir seria em todos os súbditos mais certa, (...)” e também porque muitas disposições para o do Funchal aqui não serviam, faltando outras, tomando assim das antigas as mais convenientes e acrescentando novas, “Ordenamos estas breves Constituições”, pelo vigário recebidas e aprovadas no sínodo realizado em Santa Maria do Olival em 22 de Junho de 1554, ordenando-se que se façam cumprir em todos os lugares da jurisdição desta vigararia após dois meses da sua publicação (Lisboa, 12 de Janeiro de 1555). No fim destas Constituições, cuja publicação anotada preparamos, refere-se que o sínodo se iniciou em Santa Maria, a 18 de Junho de 1554. Acrescenta-se que, para que nada seja alterado, se dê apenas crédito ao volume com as Constituições assinado por este prelado; *in* Arquivo Nacional da Torre do Tombo. s. d. *Constituyções da Jurisdiçam Ecclesiastica da Villa de Tomar, & dos mays Lugares que Pleno Jure Pertencem aa Ordem d’Nosso Senhor Jesu Christo*. Lisboa: Leis e Ordenações, Leis, Maço 5, doc. 29. *In* Velloso, Manuel. 1732. *Noticia Historica da Meza da Consciencia e Ordens*. COD. 10.887. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, f. 32, refere-se acerca de D. Cristóvão Teixeira, para além de cargos já mencionados, que foi provisor do Crato e prior de S. Julião em Lisboa, assim como membro do Conselho real.

bulas de indulgências, mesmo que seja para algum mosteiro da prelazia, afirmando-se assim, quanto às igrejas, a autoridade do vigário sobre o clero regular em que se incluía certamente o prior do convento pois o texto não o exceptua⁷⁷.

Quatro anos mais tarde cabe a este mesmo vigário, e não ao prior, a importante função de tomar posse do mestrado em nome de D. Sebastião, com procuração da rainha, a 2 de Setembro de 1559, de que se fizeram autos, nada mais se indicando sobre a sua vida, que termina em 5 de Abril de 1575, sendo sepultado na igreja de Santa Maria dos Olivais⁷⁸.

A sua relação com o prior e o convento terá sido tensa, ainda mais que a fase final do seu governo contemplou as contendas mais graves entre os religiosos e o cardeal, tendo já em 1562 sido atingido no protesto que os freires procuradores do convento apresentaram a Pio IV⁷⁹.

Seguiu-se-lhe Pedro Lourenço de Távora, licenciado em teologia, que deverá ter iniciado o seu governo em 1576, mas que, a pedido do pai, que não indica motivo, se libertou do cargo⁸⁰. Relacionar-se-ia, provavelmente

⁷⁷ Nas *Constituições*, in Arquivo Nacional da Torre do Tombo. s. d. *Constituições da Jurisdição Ecclesiastica da Villa de Tomar, & dos mays Lugares que Pleno Jure Pertencem aa Ordem d'Nosso Senhor Jesu Christo*. Lisboa: Leis e Ordenações, Leis, Maço 5, doc. 29, refere-se que se ordena aos vigários, capelães e curas da nossa jurisdição que não consintam que, nas suas igrejas, se publiquem bulas de indulgências, *sem nosso especial mandato*, nem que andem a pedir, com ou sem arquetas, para algum santo, igreja ou mosteiro desta *nossa jurisdição* ou de fora; o que não se aplicará nos peditórios da confraria do Santíssimo, dos cativos, da Misericórdia ou no peditório do orago de cada igreja.

⁷⁸ Ainda se pode ver, na dita igreja, a sepultura, que, segundo Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Noticia da Collegiada de Guimarães*, se fez na igreja de Santa Maria dos Olivais dentro da capela do Espírito Santo, debaixo de uma *formosa* campã lisa com faixas de pedra preta ao redor, com o letreiro: “Sepultura do D.or Christovão Teyxeira prelado q foi desta jurisdição Dezembargador dos agg.os da Caza da Sup.am do El Rey nosso S.or e do Seo Conselho, faleceo aos 5 de Abril de 1575”. Deixou várias fazendas ao cabido de Santa Maria dos Olivais com obrigação de missa quotidiana, rezada e cantada nas festas de Cristo e de Nossa Senhora.

O documento informa ainda que a primeira provisão que está registada foi passada a 20 de Julho de 1557, assinada pela rainha, tendo o rei morrido no dia 11 do mês anterior.

⁷⁹ Também contra o visitador Bobadilha e outro dominicano, Jerónimo de Azambuja, e D. António Pinheiro; vide documentação referida por Witte 1988, 384 (124).

⁸⁰ Segundo Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Noticia da Collegiada de Guimarães*, *terá governado pelos anos de 1577*, mas o dado a que aludimos na nota seguinte refere-se ao ano de 1576; conforme *loc. cit.*, escusou-se do cargo, pelo que não fica claro quanto tempo chegou

te, com as controvérsias, então no auge e com as quais se envolveu. Com efeito, desagradado o cardeal com os planos de D. Sebastião para o norte de África e retirado do cenário político, aproveita o colector apostólico Caligari, em 1576, para tentar negociar uma solução para os conflitos com o convento e no seio do mesmo, valendo-se, precisamente, do vigário, parente do principal favorito do rei, Cristóvão de Távora, mas a quem é ordenado que não volte a intrometer-se na matéria⁸¹.

Foi, em seguida, provido Pedro Álvares de Freitas⁸², cujo governo ter-se-á inaugurado por volta de 1580⁸³, ano em que, logo em Janeiro, morria o cardeal. Pertence, pois, a uma fase posterior, ou mais precisamente, de transição, nela ecoando ressentimentos antigos com o prior e convento, ou simplesmente a complexidade da nova conjuntura.

Desembargador do rei, que assumiu a prelazia até 1595, chamado do colégio de Santo Estêvão, em Salamanca, Pedro Álvares de Freitas veio a tomar o partido de D. António, pelo que desejou Filipe II de Espanha privá-lo do cargo, tendo chegado a ser nomeado para o seu lugar um cónego da sé de Leiria, Dr. João de Rezende. Elevado a bispo de Cabo Verde ou S. Tomé para ser afastado, não aceitou a promoção, conseguindo defen-

a exercê-lo. Sobre este prelado, nada mais aqui se indica. Na Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Távora, Pe. Pedro Lourenço de.' 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia, refere-se que foi clérigo secular, tendo estudado em Salamanca e Coimbra, tendo antes sido reposteiro de D. João III. Um dos primeiros porcionistas do colégio de S. Paulo, cónego da sé de Lisboa, foi prelado da Ordem de Cristo, vindo a ser esmoler do arquiduque Alberto; deixou em latim o resumo do Breviário Romano. Não se indica a data de nascimento mas o ano da sua morte, em 1594. Era filho de Bernardim de Távora que foi o capitão que defendeu a Terceira no cerco do marquês de Santa Cruz, em 1583, cujos bens foram confiscados, tendo sido enforcado pelos espanhóis (Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Távora, Bernardim de.' Lisboa: Editorial Enciclopédia).

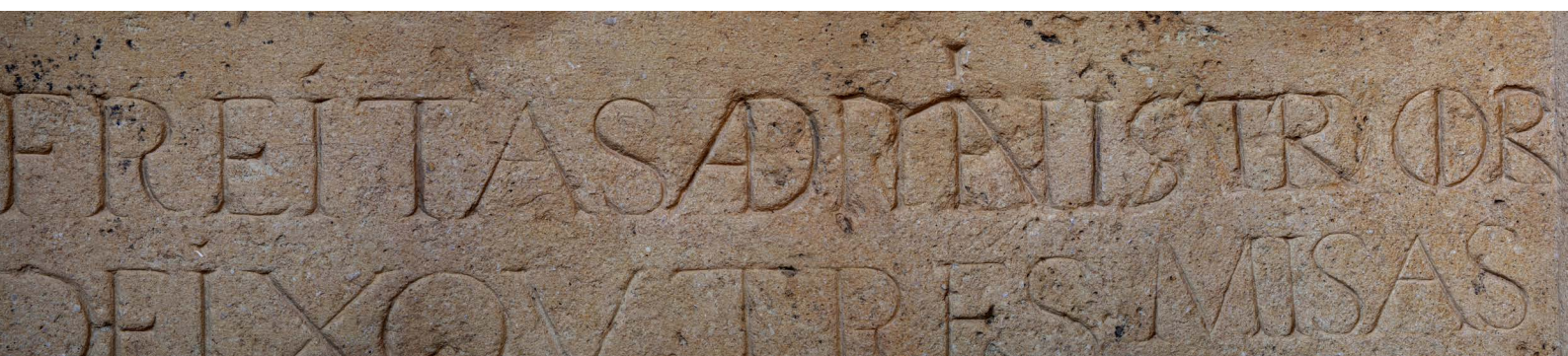
⁸¹ Charles Witte (1988, 342-343), apresenta-o como um teólogo, mas não como vigário de Tomar. Vide pormenores dos factos *infra*, Quadro III.

⁸² Não é referido na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* nem por Almeida 1968-71, nem em Velloso 1732.

⁸³ O documento, Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Notícia da Collegiada de Guimarães*, não é preciso: refere que governou *pelos anos de 1580*, até 1595.



Túmulo de Pedro Álvares de Freitas, Vigário de Tomar, no Convento de Cristo
Fotografia da autoria do Dr. Gonçalo de Figueiredo, a quem muito agradecemos.



Pormenor do epitáfio do túmulo de Pedro Álvares de Freitas onde é visível a rasura da inscrição original.

Fotografia da autoria do Dr. Gonçalo de Figueiredo.

der-se e manter-se⁸⁴, estando sepultado no convento de Cristo no claustro da sacristia,

em sepulcro levantado junto à porta desta, com caixão e uma pirâmide, metido tudo num arco como capela com o letreiro seguinte:

«Sepulchro de Pedro Alvares de Freytas Prelado q foi nesta v.^a de thomar deixou tres missas cada semana com responso nesta sepultura para sempre: Inte D.|omi|ne speravi, miserere mei, dum veneris in novíssimo die».

⁸⁴ Alguns dos dados de Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Noticia da Collegiada de Guimarães, loc.*, são mais desenvolvidos: informa-se que foi chamado do colégio de Santo Estêvão, de Salamanca, onde era colegial e que Filipe, o Prudente, o quis privar da prelazia por ter comunicação com D. António, a quem se disse que hospedara em sua casa e acompanhou até Coimbra, mas defendeu-se e foi conservado, ficando sem efeito a nomeação que em seu lugar se fez no Dr. João de Rezende, cónego doutoral da sé de Leiria. Afirma-se haver notícia de que, para o expulsarem do reino, o nomearam bispo de Cabo Verde ou S. Tomé, o que não aceitou, vindo mais tarde a largar voluntariamente a prelazia e a ser prior de S. Nicolau de Lisboa, tendo sido ainda Juiz Geral das Ordens. Afirma-se ainda que instituiu um morgado que, refere-se, *hoje* possui B. Pimentel Maldonado (o documento refere “filho de outro”, certamente do mesmo nome, Bartolomeu, apresentando a indicação de *Bm.eu*).

Acrescenta a documentação que tem na mesma pirâmide armas⁸⁵, sendo sugestiva das tensões entre o vigário e o convento a referência, que ainda hoje pode ser confirmada *in loco*:

A palavra prelado quiseram os religiosos do convento viciar, mas conhece-se muito bem o vício.

Como o demonstra a fotografia do epitáfio, essa palavra, de que ainda há vestígios, foi rasurada⁸⁶, sendo substituída, na altura ou depois, pela de *Administrador*, o título que, já em inícios do século XVII, substituiu mesmo a designação de vigário. Facto sugestivo das tensões entre este e o prior e convento, de quem havia pouco tinha deixado de depender⁸⁷, e das mágoas que se depreendem mesmo quando os freires já não explicitam razões, ilustra também uma rápida e assinalável perda de poder, de que restam queixas dos seus titulares quanto aos obstáculos que lhes eram levantados ao exercício das suas funções⁸⁸.

Nos rumos da monarquia, se a vigararia estivera no cerne das estratégias, o mesmo se não podia dizer do seu titular, o qual, como os demais, desempenhara apenas o papel que lhe foi estipulado num dos actos precisos de um longo processo, pelo qual se fez a transferência de jurisdição eclesiástica para o rei, que sempre tivera em mira a extensão ultramarina do seu território. Agora, a gestão desta será feita noutras instâncias.

⁸⁵ Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Noticia da Collegiada de Guimarães* (onde se indica *de que vai a cópia*), e em cima do arco “1559”.

⁸⁶ Independentemente de ter podido, a sua proximidade com o prior do Crato, ser também causa de adversidade, tudo parece indicar o ressentimento dos freires e do convento e o não lhe reconhecerem legítima superioridade hierárquica.

⁸⁷ A cerimónia da instituição canónica, que era feita desde tempos imemoriais e que consistia na passagem do *barrete* do prior para o vigário, em sinal de que este lhe devia o carácter prelatício, era disto sugestiva (vide Dinis 1972, por exemplo na 54-56, doc. 9).

⁸⁸ Vide a respeito Almeida 1968-71, vol. 2, 221.

As relações da Mesa da Consciência e Ordens com a Ordem de Cristo e a sua vigararia

Nas transformações da vigararia, importa sublinhar que se fizeram à sombra da reconfiguração do tribunal da Mesa da Consciência, ao qual coube a nomeação dos prelados daquela. À luz da história desta ordem militar, reveste-se de grande interesse a sua evolução, que carece ainda de análises aprofundadas na sua relação com ela e as doutrinas do Padroado.

Nas incertezas que a falta de documentação traz para os seus primeiros anos, levantam-se interrogações que deixam entrever diversas hipóteses.

Tomemos como primeira a tese que se tornou oficial: do período da fundação por D. João III, em inícios de Dezembro de 1532, ao regimento de 1558, definem-se essencialmente duas fases, ambas integradas nesse reinado, separadas pela incorporação perpétua dos mestrados à coroa em 1551, a qual teria levado de imediato a uma natural readaptação do tribunal, que, no entanto, apenas fica completamente definida no mencionado regimento, já no reinado de D. Sebastião. Na primeira fase, teria uma natureza essencialmente consultiva, sendo formado no princípio apenas por quatro deputados, ainda que agregando outras individualidades; apenas em 1544, surge a figura do presidente, sendo o primeiro o dominicano D. Fr. Bernardo da Cruz, bispo de S. Tomé⁸⁹.

A profunda transformação teria ocorrido, pois, na mencionada incorporação dos três mestrados, pela bula de 4 de Janeiro de 1551, de Júlio III, que levaria à atribuição ao tribunal, cerca de seis meses mais tarde, de novas alçadas e designação⁹⁰. Segundo o documento pontifício, transferira-se para o rei e seus sucessores toda a administração que antes era dos Mes-

⁸⁹ Conforme Farinha e Jara 1997, XXVI, síntese dos dados de Velloso 1732.

⁹⁰ Conforme Velloso 1732, f. 1, fora o tribunal erecto em inícios de Dezembro de 1532; indica-se que não se sabe ao certo se nesses princípios assistia o rei ao despacho, mas que se presume que o faria muitas vezes por ser a primeira casa do despacho o Paço de Évora, na sala da princesa. Refere em seguida que por dezanove anos apenas se designou *Mesa da Consciência*.

tres, com a condição de que executassem o que tocava o governo espiritual através de religiosos das três ordens⁹¹. Impõe-se, pois, a estratégia do que se designou de delegação do rei, no sentido de cumprir, ou contornar, as exigências canônicas; palmilhavam-se passos já ensaiados em Castela, onde antes se criara o Conselho das Ordens. Com efeito, conforme o discurso oficial da documentação da Mesa, mas já de época posterior, em Julho desse mesmo ano *enchera* o senhor rei D. João III a dita condição, cometendo não só a administração do espiritual, como do temporal das mesmas ordens, à Mesa da Consciência, pelo que desde essa data se teria passado a designar da Consciência e Ordens. Ficaram assim os seus ministros, prossegue o documento, com a jurisdição ordinária que antes tinham os Mestres, depois confirmada por Pio IV e Gregório XIII⁹². Serviu, contudo, o tribunal o objectivo régio de ultrapassar as próprias ordens, porquanto, pelo menos no que toca a de Cristo, se mostrou manifesta, no provimento das igrejas, a perda de poderes por parte dos freires conventuais e do prior⁹³.

Esta profunda transformação ultrapassou, pois, um mero alargamento jurisdicional, incidindo sobre a própria natureza. De tribunal régio e secular, passou a misto, funcionando, na verdade, como dois: o da Mesa da Consciência e o das Ordens, consistindo este último num tribunal eclesiástico com jurisdição ordinária sobre as ordens militares, por delegação régia⁹⁴.

⁹¹ Velloso 1732, f. 423, que designa já o tribunal como da Mesa da Consciência e Ordens.

⁹² Explicita Manuel Velloso (1732, f. 424), comprovando que se seguem passos já antes dados no reino vizinho: fazendo este último próprias das ordens militares do reino, todas as graças, faculdades e privilégios concedidos às de Castela; e também por bulas de Clemente VII, Paulo III e Pio V, ao Conselho das ordens do mesmo reino.

Note-se que, mesmo o Papa Pio IV é posterior, subindo ao trono pontifício no ano seguinte ao regimento; verificou-se certamente o que já era usual nas estratégias reais, a de solicitar ao papa a autorização para medidas já concretizadas.

⁹³ Conforme Manuel Velloso (1732, f. 425), antes de 1551 era comum os benefícios das igrejas serem providos por eleição dos freires em cabido, passando o prior as cartas de provisão. E, mesmo no que toca o dito tribunal, a sua composição, como será explicitado, ultrapassa claramente as ditas ordens militares.

⁹⁴ A obra de Manuel Coelho Velloso relativa à Mesa da Consciência e Ordens (Velloso 1737) está dividida em duas partes, uma relativa à Mesa da Consciência e outra relativa à das Ordens.

Uma alternativa à tese oficial situaria no próprio regimento a alteração, a partir da constatação de não haver em data anterior nenhuma garantia de se ter já operado. Nesse ângulo, ainda que a incorporação dos mestrados assumia um peso assinalável no alargamento da intercepção das esferas civis e eclesiásticas e tenha levado à formação de um órgão semelhante ao Conselho de Castela, não há certezas de que este se tenha estruturado logo, ou, caso se tenha criado, que não tenha existido inicialmente à parte, já que a duplicidade se manteve mesmo depois das mudanças e debaixo da nova designação.

Com efeito, o regimento de 24 de Novembro de 1558 é o primeiro documento que se conhece a atestar uma evolução que foi uma verdadeira metamorfose, devendo pensar-se na possibilidade de uma refundação⁹⁵. Se se analisarem os factos à luz do momento, o seu significado deve buscar-se, antes de mais, na identificação dos seus protagonistas. O mais poderoso, no campo eclesiástico, é sem dúvida o cardeal, cuja acção no horizonte das ordens militares, pelo menos na de Cristo, é a de uma clara articulação com as estratégias para o tribunal. A ele se atribui com toda a probabilidade a nova regulamentação, ainda que enquadrada cronolo-

Assume um especial interesse nesta última: *Noticia Historica da Meza das Ordens no Comum dellas, Livro Segundo* (f. 423-513), que se inicia com o seguinte título: “Tempo em que se uniram à Coroa destes Reinos os Mestrados das três Ordens militares. Tempo em que a administração espiritual e temporal das mesmas ordens se cometeu ao Tribunal da Mesa da Consciência e com esta nova intendência ficou também com o nome de Mesa das Ordens. Estilo, e modo, que antes havia na Administração dos negócios das ordens, quando cada uma delas tinha Mestre particular; e do que depois da união à coroa se praticou”.

No f. 436, o título *Funções e Actos a que assiste o corpo do Tribunal como Mesa das Ordens* inicia-se, quanto a este aspecto, com uma informação importante: ainda que este tribunal seja pela sua primeira instituição régio e secular, e com este mesmo corpo se encarregasse depois a administração das três ordens militares, ficou nesta parte tribunal eclesiástico e todo o dito corpo com duas intendências totalmente distintas “(...) e como no primeiro livro fazemos menção nos actos e funções a que assiste como Mesa da Consciência, a faremos agora nos que assiste como Mesa das Ordens”.

⁹⁵ O funcionamento do tribunal, de 1551, data da incorporação das três ordens, a 1558, parece-nos um tema de interesse para a investigação, podendo suprir várias lacunas e medir com maior precisão o alcance e o carácter inovador da política de D. Henrique.

gicamente na regência de D. Catarina; com ela colaborava no governo do reino, não sendo de estranhar que tenha tido a sua aquiescência, como o teve para tantas outras matérias eclesiásticas do seu particular empenho, em que ela lhe procurou agradar, mesmo contrariando anteriores disposições de D. João III.

Seguindo os rumos desta hipótese, duas alternativas se nos deparam: ou o regimento resultou, apesar disso, de um processo iniciado previamente e elaborado em consonância com o rei, ou, pelo contrário, deve-se em exclusivo a D. Henrique e, eventualmente, em divergência com o seu irmão, que morre precisamente no ano anterior.

Não há para estas matérias, que tocam o foro das intenções, tantas vezes inacessível aos historiadores, respostas certas, mas importa procurar os indícios possíveis, porquanto é ao nível das mesmas que se esclarecem muitas outras. Certo é que a história da Mesa não é um acto isolado, mas liga-se intimamente aos mais importantes aspectos da relação entre o Estado e a Igreja, por um lado; por outro, particularmente, à evolução das ordens militares, na persistente meta de as associar à coroa e, em seguida, de regulamentar os efeitos desta associação. Na sua globalidade não é, face ao regimento, um acontecimento recente, mas remonta a inícios do reinado anterior⁹⁶, recuando, no que toca à Ordem de Cristo e à sua extensão ultramarina, a tempos mais longínquos, num processo que se mostrou sempre atento às circunstâncias de cada momento, marcado por empenhadas acções e pacientes esperas de concessões pontifícias, ou mesmo da morte de alguns titulares de cargos, cujos poderes nem o rei pode facilmente contornar⁹⁷.

Enquanto parte de um todo, a busca de certezas exigiria levantar inumeráveis véus: como funcionou, nesses sete anos, o governo das ou-

⁹⁶ O ano de 1525 é uma referência, já mencionada, pois nele inicia D. João III em Roma todo um conjunto de negociações que visam a ordem, a vigararia e a criação de novas sés ultramarinas.

⁹⁷ Para além de, seguramente ter esperado, como referido, a morte de D. Diogo Pinheiro, em 1525, para levar avante estratégias já arquitectadas, ou certamente a de D. Jorge de Lencastre para avançar na da incorporação perpétua dos mestrados, poderá ter aguardado a de Fr. António de Lisboa para a dita retirada de poderes do prior, solicitada ao papa em 1552.

tras ordens militares? Que mudanças e que protagonistas? Quais as resistências que enfrentaram? No caso da Ordem de Cristo, revelaram-se ostensivas e violentas, ilustrando a força das tensões subjacentes, que lograram contrariar em boa parte as metas da monarquia, apesar da teimosa insistência do cardeal, que apenas a morte dobrou, sepultando num quase esquecimento a história do plano que quis impor. É certo que, a partir de então, outros a escreveriam, pois da conjuntura que a nova dinastia veio inaugurar, souberam tirar proveito os religiosos seus adversários. A partir da consciência de quantas leituras da história resultam de uma vontade previamente deliberada dos mesmos que a fazem, e de quanto podem condicionar juízos posteriores, interroguemo-nos acerca daquela que então possa ter sido preparada por D. Henrique para o poderoso tribunal.

No caso de terem as mudanças, mesmo do nome, apenas ocorrido em 1558, devemos questionar-nos acerca de ter, a ideia de uma antecipação de sete anos, resultado de um natural impacto que a mudança de 1551 sugestionou, ou de uma premeditada preocupação de induzir uma falsa noção de continuidade com tempos anteriores e, eventualmente, com a vontade do próprio fundador. A determinação de apagar a memória recente não se mostrava inédita no quadro das reformas políticas coevas⁹⁸.

Caso tenha existido, revelou-se eficaz pela forma como perdurou na historiografia, mas também porque surgiu cedo, conforme alguns testemunhos quase coevos. Com efeito, em inícios dos tempos filipinos, Jerónimo Roman, após referir tudo o que fez D. João III no temporal e espiritual da Ordem, desde a reforma à fundação do convento da Luz e do colégio de Coimbra, até à oferta de objectos preciosos de ouro e prata para o culto⁹⁹,

⁹⁸ Basta evocar, no que toca a Ordem de Cristo, as medidas que nesse sentido tomou D. João III quando a reformou, as quais se manifestaram sobre o cartório (com uma alegada destruição de arquivos) e sobre o património, nomeadamente nas alterações então feitas na igreja de Santa Maria do Olival, que era o Panteão dos Mestres eleitos da Ordem e dos seus antecessores templários.

⁹⁹ BNP, A.T./ L.74, no capítulo relativo ao 12º Mestre da Ordem e 1º Administrador Perpétuo, D. João III, que se inicia no f. 134v.

indica que, porque a Ordem se haveria de governar de outro modo, criou um Conselho de Consciência¹⁰⁰, em que entram as matérias da Ordem e os pleitos dos comendadores, que, por serem pessoas eclesiásticas, não convinha que se tratassem em tribunais seculares. Compara o tribunal ao de Castela, afirmando que, o que em Castela se chama Conselho das Ordens, em Portugal tem o nome de Mesa da Consciência, ainda que abarque mais alçadas que as das ordens militares, tendo muito poder e sendo provido em pessoas qualificadas¹⁰¹. Com sugestivas falhas contra o rigor histórico, na identificação dos resultados de toda uma cadeia de medidas com as intenções iniciais, refere o tribunal como tendo sido criado, desde o início, para o governo das ordens militares, colocando em plano central a de Cristo.

Na documentação oficial do próprio tribunal, a transformação da Mesa aparece integrada no reinado de D. João III, mas pertencem esses testemunhos a fase bem mais tardia. Aconselham ponderação, na tese que se fez oficial, as conhecidas divergências de D. Henrique com seu irmão em vários campos, como, na Ordem de Cristo, a sua determinação em desfazer muito do que antes se fizera. Praticamente ilimitado se mostrou o seu poder após a morte do irmão, mesmo antes de ser rei, quer nos tempos de regência, quer posteriormente, quando, assumindo o trono D. Sebastião, manteve o controle dos negócios eclesiásticos.

Entre os véus a levantar está aquele que cobre a própria Mesa. Importa analisar o que se passou na sua presidência entre 1551 e 1558 e que posições foram tomadas pelo menos no que toca as matérias da Ordem de Cristo. Em 1551, D. Fr. Gaspar do Casal, eremita de Santo Agostinho, bispo do Funchal, Leiria e Coimbra, foi nomeado presidente, mantendo-se até 1558¹⁰², sendo, depois, também envolvido nas controvérsias de Tomar. A coincidência das datas com a eventual segunda fase do tribunal levanta

¹⁰⁰ Curiosamente, e contra o rigor histórico, aponta tal meta para a própria criação do tribunal, o que não deixa de ser sugestivo da consciência da importância da Ordem de Cristo.

¹⁰¹ *Loc. cit.*, f. 134v. Consolidou-se o Conselho das Ordens espanhol em 1523.

¹⁰² Velloso 1732.

suspeitas, sem trazer confirmações¹⁰³. Pregador régio, o seu discurso de abertura da última fase do concílio (1561-1563) viria a impressionar os presentes¹⁰⁴, tornando-se uma das figuras mais destacadas entre os grandes nomes portugueses que ali estiveram¹⁰⁵, sendo compreensível que o papa Pio V, decorridos poucos anos, em tempos de já nítidas reservas ao cardeal, o tenha encarregue, pelo breve de 28 de Maio de 1568, *Dudum charissimi*, de analisar a questão das rendas do convento e de, com os excedentes, instituir o seminário; mandava, porém, manter a reforma, embora deixasse ao bispo a decisão sobre a supressão da casa da Luz. Porém, o cardeal obrigou-o a renunciar à comissão pontifícia¹⁰⁶. Pouco mais tarde, concedia o mesmo papa a D. Fr. Gaspar, pelo breve *Procurante nuper*, de 1 de Setembro de 1569, licença para visitar, corrigir e reformar os conventos de Tomar, da Luz e o colégio de Coimbra, para com as rendas dos mesmos se instituir o seminário¹⁰⁷.

Sinal dos vestígios que perduraram acerca de uma possível refundação, cerca de dois séculos mais tarde, em 1818, criticava o bispo, D. José Joaquim de Azeredo Coutinho¹⁰⁸, veementemente, o tribunal, negando peremptoriamente qualquer ligação ao de 1532:

¹⁰³ Nomeadamente sobre se terá deixado de o ser por uma eventual divergência com o regimento, ou se o terá assumido, em 1551, numa fase transitória de adaptação, feita a partir de Julho, com a mencionada delegação no tribunal da jurisdição das ordens.

¹⁰⁴ Castro, José de. 1944-1946. *Portugal no Concílio de Trento*. 6 Vols. Vol. 4. Lisboa: União Gráfica, 55-56, refere que se registou, no diário de um mestre de cerimónias do concílio, que, na abertura da terceira fase, a 25 de Julho de 1561, fez Fr. Gaspar do Casal, bispo de Leiria, um grande sermão, com que a abriu (sendo o discurso indicado como magnífico por outro mestre de cerimónias).

¹⁰⁵ Ao lado de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e D. Fr. João Soares; Castro 1944-1946, 82. Nas suas intervenções ficou célebre o seu discurso na sessão de 24 de Novembro de 1562, quando se tratou do sacramento da ordem; vide mais dados in Castro 1944-1946, 24-28.

¹⁰⁶ Vide Quadro III.

¹⁰⁷ Castro 1944-1946, 258-261, veja-se acerca de outro breve, *Pastoralis*, enviado ao bispo de Leiria, a 27 de Julho de 1569, advertindo-o da obrigação de criar na sua sé de Leiria um seminário (258-261).

¹⁰⁸ Bispo de Olinda e mais tarde de Elvas, nasceu em 1743 e morreu em 1821, tendo-se licenciado em cânones por Coimbra e tendo sido deputado às Cortes Constituintes de 1821, representando as tendências do iluminismo no Brasil (conforme síntese da V.E.L.B.C.).

Aqui se deve novamente lembrar primeiro que, no tempo do senhor rei D. Sebastião já estava extinta a Mesa da Consciência do rei.

Menos seguras, porém, se mostravam as razões que invocava:

o senhor rei D. João III, rodeado de tantos homens sábios, não fez, nem podia fazer uma Mesa tão defeituosa, tão contrária à boa ordem judicial¹⁰⁹.

A clara orientação do *Piedoso* para um rígido controle da Igreja, com particular enfoque nas matérias das ordens militares, não nos faria estranhar acordo neste campo. E, apesar das divergências, a ele se devera em grande parte a rápida ascensão do seu irmão aos mais altos cargos eclesiásticos em Portugal¹¹⁰, numa ambição que o levou a cobiçar mesmo o vértice da Igreja universal¹¹¹. O intervalo entre 1551 e 1558 poderia ter, pois, outra explicação. Com efeito, mudanças tão profundas e de tão alarçadas implicações, que para o Estado fariam deslizar tão importantes alçadas, haviam de carecer de medidas prévias, na preparação dos terrenos aos objectivos da monarquia.

Se, para anular a reforma dos freires, certamente esperara D. Henrique a morte do seu irmão, dez anos mais velho, quanto ao tribunal a

¹⁰⁹ Coutinho, José. 1818. *Copya da Analyse da Bulla do S.mo Padre Julio III, de 30 de Dezembro de 1550, que constitue o padrão dos reys de Portugal, a respeito da união, consolidação, e incorporação dos mestrados das Ordens Militares de Christo, de S. Thiago, e de Aviz com os Reynos de Portugal ... em 1816*. Londres: T.C.Hausard, 49. Cruz, Maria. 1993. “A Mesa da Consciência e Ordens, o Padroado e as Perspectivas da Missionação.”. In Vol. 3 of *Actas do Congresso Internacional de História, Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga: Faculdade de Teologia., 638 (13), refere a hipótese levantada por este autor quanto a ter sido a Mesa um tribunal da criação pessoal de D. João III que se teria extinguido com a sua morte, “(...) ou, pelo menos, ter representado uma reunião de “juizes de consciência” e não um tribunal de consciência”.

¹¹⁰ Para além dos já mencionados, lembre-se ainda o de Inquisidor mor.

¹¹¹ Acerca das suas orientações aos seus embaixadores em Roma para moverem influências em conclaves vide Almeida 1968-71, vol. 2, 579.

situação parece menos clara, pois, no que toca a Ordem de Cristo, grandes passos foram sucessivamente dados ao longo de 30 anos, particularmente nas mudanças da vigararia (um dos campos mais importantes nos referidos objectivos), nas determinações que a recuperaram, autonomizaram e por fim artificialmente estenderam novamente à vastidão do império e ao controle da política eclesiástica do ultramar¹¹².

No que tocava a Ordem de Cristo que, das demais militares se distinguia pelo alcance que lhe conferia o Padroado, convinha anteceder a reforma do tribunal dessas medidas, libertando-a do prior e do convento para a transferir para a alçada da Mesa, num processo que apenas é finalizado com a nova regulamentação, que o consolida ao mesmo tempo que dele também decorre. Jogara-se aí o governo das igrejas ultramarinas, não tardando a que, o confronto do Mestre com o prior, desse lugar, em espaços mais vastos, a uma natural colisão do Estado com os bispos nos respectivos territórios.

À luz da articulação que entre todos os actos parece tecer-se, o empenho do cardeal em criar o seminário e simultaneamente anular a reforma manifesta-se lógico também no que toca a ligação ao tribunal, porquanto, enquanto mantivessem a natureza monástica, não ficavam os freires conventuais, nem as casas de Tomar e da Luz, sob a sua alçada, ainda que o ficassem o prior, os cavaleiros e os territórios, tendo sido certamente esse mais um argumento em prol da separação da vigararia¹¹³.

¹¹² A incorporação perpétua dos mestrados e a autonomia da vigararia talvez levassem o próprio D. João III a alterar alguns aspectos da actuação anterior no que toca a Ordem, na medida em que, sem dúvida, representavam novos trunfos, inexistentes nas suas decisões anteriores, como a da reforma. Tal como aconteceu com seu pai, seria certamente vontade sua controlar a vigararia, como o parece comprovar a sua recuperação e posterior separação da mesma do convento.

¹¹³ Importante é, neste particular, a precisão fornecida por Olival, Fernanda. 2002. “As Ordens de Avis, de Cristo e de Santiago após a Incorporação na Coroa.” *Seminario Internacional para el estudio de las Órdenes Militares*, Consultado em Janeiro de 2010. Disponível em <http://www.moderna1.ih.csic.es/oomm/Portugal.htm>, pela reforma de Fr. António de Lisboa, o convento de Cristo e da Luz mantiveram-se fora da alçada da Mesa da Consciência, ao contrário dos territórios da

Mesmo sendo os priores, por inerência, membros da Mesa da Consciência e Ordens, como o refere, já no século XVIII, *A Notícia Histórica da Mesa da Consciência*, de Manuel Coelho Veloso, eram certamente fortes as suas reservas a este tribunal, muito criticado, como se sabe, em importantes sectores eclesiásticos, no reino e em Roma. Um facto incontestável era que a sua importância, no que toca à Ordem de Cristo, fora adquirida à custa da perda de poderes do prior, pois, como alega um documento do reinado de D. João V:

tem esta ordem (...) seiscentas igrejas, as quais dava o D. Prior por Breve de Calisto 3º antes de haver o Tribunal da Mesa da Consciência¹¹⁴.

Possivelmente, as alterações do novo regimento contribuíram para um tempo de reorganização interna. Quanto a nomeações de presidentes, deixando D. Fr. Gaspar do Casal de o ser em 1558¹¹⁵, não há para os anos seguintes dados precisos, a não ser o de que, em data incerta, terá assumido o cargo D. António de Noronha, filho do primeiro marquês de Vila Real, conde de Linhares e comendador da Ordem de Cristo¹¹⁶, e o de que, em 1564, tempo da regência do cardeal, o jesuíta Martim Gonçalves da Câmara¹¹⁷, facto sugestivo do peso progressivo da Companhia

Ordem de Cristo; e os freires conventuais juravam fidelidade ao prior geral, mas não ao rei como Mestre. No entanto, o tribunal tinha jurisdição sobre o hospital da Luz, à semelhança de outros hospitais e obras pias.

¹¹⁴ Conforme Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. *Miscelanea Historica*. COD. 8.842, f. 145, tem “(...) quatrocentas e cinquenta e quatro comendas”. Refere-se, ainda, 22 vilas e lugares “(...) além de muitos castelos, cujo (sic) alcaidarias são comendas, e se dão com o seu hábito” (o escrito é do tempo de D. João V, como é referido expressamente).

¹¹⁵ Se, como já mencionado, se desconhece a sua posição face à reformulação do tribunal no fim desse ano, a verdade é que veio o cardeal a pressioná-lo na comissão que lhe deu o papa relativamente ao seminário, para que a recusasse alegando razões de saúde, sendo-lhe os freires favoráveis; vide Witte 1988, 333-334.

¹¹⁶ Breve referência in Farinha e Jara 1997, XXVI.

¹¹⁷ Conselheiro de Estado, sacerdote jesuíta, irmão do Pe. Luís Gonçalves da Câmara, também jesuíta e preceptor de D. Sebastião, consta do seu *curriculum* o ter sido arcediogo na sé de

junto de D. Henrique e nas grandes decisões da política eclesiástica ultramarina.

Finalmente, se muitas das interrogações resultam da falta de documentos para os tempos anteriores a 1558¹¹⁸, resta perguntarmo-nos se não pode ser esta ausência, em si, uma resposta.

Com efeito, já na época do cardeal, pouco depois do regimento, manifestam-se os sectores eclesiásticos contra o tribunal, como está patente nos apontamentos dos prelados após as cortes de Lisboa de 1562, nos quais se solicita que seja trienalmente *visitado* e se revissem os seus regimentos, *se os tinha*¹¹⁹. Já nesta altura, pois, transparecem as oposições, assim como as desconfianças e desconhecimento face à sua regulamentação.

O último véu respeita, pois, um eventual primeiro regimento, apesar de negado na versão oficial da Mesa. Charles Martial de Witte, ao analisar o de 1558, parte naturalmente do princípio de que será o segundo, ou seja, de que, como era habitual nas instituições que se fundavam, o primeiro teria sido elaborado em 1532. A respeito dos dois e da importância da fundação para se conhecer a continuidade entre ambos, lamenta nada se saber daquele, estranhando que não seja sequer citado no segundo¹²⁰. O seu desaparecimento, atribuído com probabilidade, pelo historiador, ao terramoto de 1755, é referido por mais autores, ao passo que negam, outros, a sua existência, como Amélia Polónia, na sua bio-

Lamego, reitor da Universidade de Coimbra, desembargador do Paço, do Conselho de Estado, vedor da justiça, escrivão da puridade e deputado do Conselho Geral do Santo Ofício. Vide Velloso 1732, f. 21, onde aparece referido na lista dos presidentes, mas dando a respeito uma informação dúbia: “Tomou posse neste Tribunal para assistir no despacho da Mesa, sem que no assento se declare lugar de presidente ou de Deputado, a 6 de Dezembro de 1564.”, nada mais indicando sobre o período em que eventualmente exerceu a presidência.

Nesta altura, já se consumara, pois, uma divisão entre o cardeal e a rainha, tendo sido a ligação a estes dois religiosos, e particularmente a escolha do preceptor do príncipe, como se sabe, uma das razões.

¹¹⁸ Não encontramos documentação para o período anterior, em conformidade com diversas referências da historiografia em geral quanto à sua inexistência ou desaparecimento.

¹¹⁹ Almeida 1968-71, vol. 2, 314.

¹²⁰ Witte, Charles. 1961. “Le “regimento” de la “Mesa da Consciência” du 24 Novembre de 1558.”, *Separata da Revista Portuguesa de História* 9: 277-284, 8.

grafia do Cardeal¹²¹, em sintonia talvez com a versão oficial, patente na *Notícia*, de Manuel Coelho Velloso, que, decorridos dois séculos precisos sobre a fundação, dá o de 1558 como o primeiro da Mesa da Consciência e Ordens¹²².

Que tenha existido o de 1532, parece-nos, à partida, o mais provável, ainda mais tratando-se de instituição tão importante¹²³; mas, se existiu, porquê ter-se perdido, se tantos outros coevos se salvaram em tantos cartórios? como ter sofrido o desaire o mais importante, sem que reapareça qualquer menção ou transcrição em outros códices? Sendo o da fundação, como se explica que não seja sequer mencionado no seguinte, como referiu Witte, sendo o seu conteúdo desconhecido e não deixando qualquer rastro¹²⁴? Ainda que comente o historiador belga que talvez a sorte, *que é a providência dos historiadores*, um dia o faça aparecer, há que levantar cautelosamente a hipótese de uma terceira alternativa: a de ter sido o seu desaparecimento, não obra do acaso, mas intenção do cardeal. Com efeito, no seu testamento, de 29 de Maio de 1579, encarregou D. Henrique o seu confessor, Pe. Leão Henriques, de *romper ou queimar* os papéis que lhe parecesse, nos seus escritórios,

¹²¹ Indica Amélia Polónia (2005a, 160) que esta instituição, com um amplo campo de acção, estivera até então “(...) desprovida de qualquer normatividade institucional, à falta de um específico regimento, só suprida na regência de D. Catarina”. Seguiram-se, afirma, outras leis para a Mesa da Consciência: diplomas de 1561 e em 1563. Indica que para este período refere D. António Caetano de Sousa duas intervenções aprovadas por breves de 6 de Fevereiro e de 5 de Outubro de 1563, o que para a autora prova que, apesar de ter encontrado esta instituição já regulamentada, “não deixa de nela intervir normativamente”.

¹²² Velloso 1732, f. 11, sem referir nenhum que apenas fosse da *Mesa da Consciência*, na fase anterior. Aliás, indica sempre a designação completa, de *Mesa de Consciência e Ordens*, mesmo para a fase anterior, quando inclui na lista dos presidentes o primeiro, a partir de 1544.

¹²³ Se os regimentos, em geral, acompanhavam a fundação da maior parte das instituições, algumas de uma importância muito inferior, parece-nos que seria prioritário no caso de um tribunal, e de um tribunal com vastas e polémicas atribuições desde o seu início e que, como é sabido, foi alvo de indignação em Roma (vide *infra*, nota 129).

¹²⁴ Charles Witte (1961, 8) refere que a única informação que temos se deve ao teatino Luís Caetano de Lima (que morreu em 1757) que indica que datava ele de 1532 (ver “O regimento d’el rei D. João III é do ano de 1532”, in BNP, mss. 274, f. 8v.).

devendo os testamenteiros escolher uma pessoa para seleccionar e ordenar os demais. Como indica Queiroz Velloso¹²⁵ durou esse *auto de fé* três dias, testemunhando a respeito o secretário de Estado, Miguel de Moura:

queimámos os que pareceu e a diligência foi bem necessária pelo que ali achei em que não é necessário dizer-se aqui mais¹²⁶.

Ora, Paulo Afonso, autor dos *Apontamentos* onde se acha o projecto do seminário, é um dos testamenteiros¹²⁷. Não terá ardido, também, o dito regimento, ou mesmo outros documentos coevos da Mesa? Se, na reforma de Fr. António, se destruiu grande parte do cartório, na preocupação de fazer esquecer todo um passado, por que razão não terá sucedido o mesmo num momento em que este tribunal tanto se transformou, após os efeitos da incorporação de 1551 e, particularmente, após a morte de D. João III, quando D. Henrique, seguindo estratégias muitas delas distintas, mandou provavelmente elaborar o segundo? Ou, mesmo que tenha tido o apoio do irmão para mudanças que só se consumam em 1558, até que ponto as oposições que na matéria levantavam os sectores eclesiásticos não seriam por si um incentivo a fazer desaparecer a memória do primeiro tribunal, fundado, no que se sabe, em bases tão distintas?

Quer tenham ou não sido destruídos este e outros documentos relativos às matérias de que tratamos, quantos mais dos que arderam não tratariam das polémicas intervenções do cardeal, particularmente nas ordens e institutos religiosos, onde tantos conventos, rendas e alçadas foram transferidos consoante interesses do Estado e ao sabor das convicções e empatias pessoais dos seus titulares? Estava D. Henrique consciente da

¹²⁵ Velloso, José. 1946. *O Reinado do Cardeal D. Henrique*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 403.

¹²⁶ Velloso 1946, 403.

¹²⁷ São os demais o seu confessor, Leão Henriques; o arcebispo de Lisboa, D. Jorge de Almeida; Francisco de Sá, seu camareiro-mor; Polónia 2005a, 249.

necessidade de destruir provas, que hoje seriam abundantíssimas e preciosas fontes para os assuntos mais delicados de que se ocupou, e que, com toda a probabilidade, versariam sobre matérias eclesiásticas.

Certo é que a Ordem de Cristo passou em 1558 à alçada do tribunal, em aspectos então bem melindrosos, como as reformas, a vigilância dos freires clérigos e cavaleiros, o julgamento dos respectivos delitos, as visitas, o provimento dos benefícios, o exame dos clérigos e as matérias espirituais do ultramar. Todos aqueles em que D. Henrique pôs especial empenho¹²⁸.

Os principais protagonistas – os agentes do cardeal

O vínculo do poderoso tribunal à monarquia e ao cardeal é patente, por fim, nas próprias figuras que no momento protagonizam as instituições e as articulações entre elas, sendo digna de nota a ligação de quase todas à Mesa da Consciência, ou como presidentes, ou como deputados, ou como membros por inerência (os vigários de Tomar, os priores da Ordem,

¹²⁸ Não apenas quanto a esta ordem, mas quanto a todas as demais. Acerca do regimento de 1558 vide Charles Witte 1961, 6.

Sobre as reservas em Roma a este tribunal, cerca de uma década decorrida da sua criação, refere Witte (1961, 6-7), com base in Leal, José da Silva. 1874. *Corpo Diplomático Portuguez Contendo os Actos e Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as diversas Potências do Mundo desde o século XVI até aos Nossos Dias*. Vol. 5. Lisboa: Academia Real das Ciências, 139, “(...) un mémoire rédigé à Rome à l’intention du nonce Luigi Lipomano se rendant au Portugal (...) “Comandano e limitano e fanno e diffanno (...) cose grandissime contra prelati e tutti li altri ecclesiastici non avendo giurisdizione alcuna dal papa ne da legati suoi et essendo meramente giudici incompetenti di cio che fanno” (o texto, todo ele muito veemente contra o tribunal, é reproduzido em Almeida 1968-71, vol. 2, 313 (4)). O artigo 18º do regimento encarregava a Mesa do exame das bulas enviadas ao rei, não para efeitos de as submeter ao beneplácito régio pois, como o refere Witte (1961, 7), eram solicitadas pela própria monarquia, mas para que se não percam e se façam executar. Neste ponto anota Witte (1961) em pé de página que encontrou um exame deste tipo em em Arquivo Nacional da Torre do Tombo. 1585. Convento de Tomar. 8 April. Maço 18, Lisboa, contendo as assinaturas dos membros da Mesa. A propósito do artigo 18º, refere Maria Cruz (1993, 632), acerca da observação de Witte (1961), que corresponderia também a uma cautela do rei face a frequentes abusos nos documentos vindos de Roma que prejudicavam a jurisdição ou fazenda real.

tal como os de Santiago e Avis, entre outros), conforme o regimento de 1558¹²⁹. O próprio cardeal chegara a integrar a Mesa, na qualidade de deputado, certamente no reinado de seu irmão¹³⁰.

Procuremos, pois, identificar nestas matérias os agentes de D. Henrique, as suas inter-relações e peso político, deixando de lado um aspecto que importa, no entanto, mencionar: a ligação de muitos a outros órgãos de poder e tribunais, civis ou eclesiásticos, como o Desembargo do Paço, a Casa da Suplicação ou a Inquisição¹³¹.

129 Velloso 1732. Data de 1561 o Regimento seguinte da *Mesa da Consciência e Ordens*; dele, e de medidas posteriores, não nos ocupamos, por já ser inviável neste artigo, mas apresentamos as seguintes referências (Cruz 1993, 631): concedidos os mestrados à coroa, fica à Mesa da Consciência e Ordens a jurisdição que antes pertencia aos Mestres, mas é com o regimento de 1558 que se fixam as atribuições, alargadas em 3 de Fevereiro de 1561, 1 de Setembro de 1561 (pelo breve de Pio IV), em alvará de 10 de Novembro de 1562, por breve de 6 de Fevereiro de 1563 (sobre competências judiciais dos deputados do rei no tribunal da Mesa da Consciência e Ordens), a 5 de Outubro de 1563 (concessão de poderem os deputados, graduados em teologia ou cânones, ainda que seculares, serem juizes delegados mesmo sem terem as condições exigidas por Bonifácio VIII; e acerca de clérigos seculares e regulares, monacais, mendicantes, militares ou religiosos de qualquer qualidade também poderem ser deputados da Mesa desde que graduados); breve de 12 de Abri e alvará de 20 de Junho de 1567). Com esta documentação estatuíam-se as três instâncias no Juízo das Ordens, todas, como o explicita Cruz (1993), encaminhando à Mesa e ao rei.

Muito importante é o que comenta esta autora sobre a razão da crítica de fundo que fazem os canonistas sobre o desrespeito do foro eclesiástico, ou seja, se respondiam os sacerdotes no tribunal eclesiástico perante os seus prelados, podiam estes responder perante seculares na Mesa da Consciência. E, como completa, os isentos, os prelados e os protonotários não tinham juiz ordinário no reino (*loc.*, 631).

E, em termos de Igreja do Padroado, refere-se que o tribunal verificaria todos os capelães enviados à Mina, Axem, Arguim, Congo, Angola, Brasil e a todas as partes ditas da obrigação do rei., “(...) os que iam em naus, “ida por vinda” e todos os clérigos providos de benefícios no padroado.” (Cruz 1993, 631)

130 Farinha e Jara 1997, XXVI, conforme Velloso 1732, f. 28, onde se apresenta o respectivo *curriculum*, mas onde se não indica o ano.

131 Vide por exemplo, in Farinha and Jara 1997, XXVI, a lista dos presidentes e deputados da Mesa, onde pode notar-se como esse facto é claro nos respectivos *curricula*. Acerca de ter integrado o Conselho Geral do Santo Ofício o canonista Paulo Afonso, nos anos da controvérsia em torno do seminário, de 1577 a 1578, vide Polónia 2005a, 113.

Muitos ligam-se também ao arcebispado de Évora ou de Braga, a colégios fundados pelo cardeal, como é o caso novamente de Paulo Afonso.

No seio da Mesa da Consciência e Ordens

Sintomático de quanto era o tribunal da Mesa constituído por figuras próximas do cardeal é o pedido feito, no capítulo da Ordem reunido por D. Sebastião na igreja de Marvila, em 1573, em tempo de já acesos atritos com o convento, de ficar a Ordem fora da alçada da Mesa da Consciência, criando-se outro tribunal, apenas exclusivo dela. Nas cortes de Tomar, em 1581, solicitar-se-ia a criação em Portugal de um Conselho das Ordens similar ao de Castela, pelo descontentamento com a composição da Mesa, na qual predominava, alegava-se, o clero secular¹³². As bulas pontifícias insistiam, na verdade, ao ser transferida a jurisdição dos antigos Mestres para a coroa, a título perpétuo, que fizesse o rei aplicar as medidas de governo espiritual por religiosos da Ordem, disposição que, segundo Manuel Coelho Velloso¹³³, se cumpriu ao transferir-se para aquele tribunal a jurisdição ordinária e eclesiástica; refere-se por vezes nesta documentação da Mesa que, em caso de não dispor o rei de conventuais com a necessária *suficiência*, poderia recorrer a um freire cavaleiro, situação que aparece como uma cómoda solução nas tensões entre o poder régio e os religiosos, porquanto bastava ao rei promover a concessão do hábito a juristas da sua confiança.

Fixemo-nos apenas, no que toca aos membros deste tribunal directamente implicados nas medidas tomadas face à Ordem de Cristo e ao Pa-

¹³² Olival, Fernanda. 2004. “Os Áustrias e as Reformas das Ordens Militares Portuguesas.” *Hispania, Revista Española de Historia* 216 (64): 95-116, que indica que nas cortes de Tomar, no cap. XVIII do Povo, em continuidade com o que já se apresentara em 1573, se propunha a retirada dos assuntos da Ordem da Mesa da Consciência, que, conforme uma fonte de 1589 (Biblioteca Nacional de Portugal. s.d . COD. 13.216, f. 104v), ter-se-á pedido que fizesse o rei “(...) um conselho desta Ordem [Cristo], que não seja a mesa da consciência, onde se despachem as cousas tocantes à ordem. E presida nele um comendador da ordem, com Letrados do mesmo mestrado, e que a forma e jurisdição que Sua Magestade houver de dar a este conselho, lhes faça mercê assentá-la com os definidores dela”.

Esta fonte intitula-se *Consulta da Reformação da Ordem de Christo, a qual s'accabou aos 13 dias de Dez.º do anno de mil e quinhentos e oitenta e nove*, e contém dados importantes sobre estas matérias, sendo de destacar esta posição em prol de um tribunal exclusivo desta ordem militar.

¹³³ Velloso 1732.

droado, na figura do já mencionado Paulo Afonso, autor dos *Apontamentos* que contêm o projecto do Seminário. Sacerdote, desembargador do Paço, foi, em 1562, nomeado deputado da Mesa da Consciência, medindo-se a sua importância no contexto político do tempo pelo papel desempenhado, poucos anos mais tarde, nos momentos cruciais da subida do cardeal ao trono, quando chamou a si o julgamento dos direitos sucessórios do reino. Com efeito, foi-lhe entregue a análise jurídica da delicada questão e várias missões importantes¹³⁴, assim como o representar o rei nesta matéria em todas as audiências¹³⁵; incumbido também da angariação de dinheiro para o resgate de fidalgos em Marrocos¹³⁶, foi um dos quatro prelados a assinar a sentença da declaração da ilegitimidade de D. António¹³⁷, assim como foi quem D. Henrique incumbiu, em inícios de Novembro de 1579, de levar uma carta a D. Catarina pedindo-lhe que se concertasse com Filipe II para salvar a nação de uma guerra civil, reforçando a missão dias antes confiada ao Pe. Jorge Serrão, então Prepósito da Casa Professa de S. Roque, junto da duquesa, com o mesmo objectivo¹³⁸.

Testemunha nas cortes de 1 de Abril de 1579, no juramento dos três estados¹³⁹, acabou por ser um dos testamenteiros do cardeal, tendo a seu

¹³⁴ Velloso 1946, 340, 341 e 403; conforme José Velloso (1946, 9), mal soube do desastre de Alcácer Quibir, D. Henrique enviou cartas ao duque de Bragança, conde de Tentúgal e outros fidalgos a chamá-los à corte e simultaneamente entregou a juristas da sua confiança o estudo jurídico da situação do reino – um rei cujo destino se ignorava, com um sucessor sacerdote; entre eles estava Paulo Afonso.

¹³⁵ Quando D. Henrique enviou missivas aos pretendentes da coroa para que apresentassem suas razões, e tomou disposições para que tudo se tratasse judicialmente, nomeou seu representante em todas as audiências o desembargador Paulo Afonso, “sacerdote muito respeitado”; Velloso 1946, 179.

¹³⁶ Refere Velloso 1946, 20, que foi a este desembargador, com outros, que confiou o cardeal a distribuição da quantia a angariar para o resgate de 80 fidalgos cativos em África.

¹³⁷ Paulo Afonso integra ainda, com outros desembargadores do Paço e com mais quatro prelados (entre os quais estava D. António Pinheiro), os que elaboram a sentença declarando ser D. António filho ilegítimo de D. Luís; vide Velloso 1946, 224 e 227.

¹³⁸ Velloso 1946, 339.

¹³⁹ Nas cortes de 1 de Abril de 1579, no juramento dos três estados (de obediência aos governadores que D. Henrique deixasse nomeados e no juramento de cumprirem as sentenças

cargo as suas últimas disposições, juntamente com o seu confessor, como a delicada selecção dos papéis a *romper* e queimar, prova de que se manteve até aos últimos dias da vida do infante na mais estreita órbita da sua confiança pessoal¹⁴⁰.

A seu respeito encontram-se preciosas indicações na obra de Queiroz Velloso¹⁴¹, sendo de indicar, conforme a *Notícia Histórica da Mesa da Consciência e Ordens*¹⁴² que desempenhou, entre os seus numerosos cargos, o de Juiz Geral, auditor e conservador das ordens, cargo poderoso e tantas vezes contestado¹⁴³, particularmente útil ao cardeal na política seguida para a Ordem de Cristo (sendo já, em virtude deste cargo, membro por inerência da referida Mesa)¹⁴⁴.

Nos anos cruciais do confronto com os freires de Tomar, consta ter sido mesmo seu presidente (era-o em 1575), sucedendo a Martim Gonçalves da Câmara, que então se destacava como ministro, poderoso e polémico

dos juízes que deixasse também nomeados para resolver a questão sucessória caso entretanto morresse), entre as testemunhas estava Paulo Afonso; Velloso 1946, 209.

¹⁴⁰ Ao saber pelo seu confessor que estaria às portas da morte, D. Henrique expediu um alvará para que se abrisse o cofre onde estavam indicados os nomes dos governadores e que fossem comunicados; o cofre foi nessa tarde conduzido solenemente à sé pelo senado da câmara e, na capela mor, foi a dita lista publicada e os referidos governadores chamados com urgência a prestar juramento, sendo depois tudo novamente encerrado no cofre; é por estes documentos que se sabe a lista dos letrados do reino, entre os quais estava Paulo Afonso, que igualmente era membro do Conselho de D. Henrique – Velloso 1946, 214 –, aliás, sendo conselheiro habitual do rei (*loc.*, 322).

¹⁴¹ Para além das já apresentadas, menciona ainda que nele depositava D. Henrique grande confiança; Velloso 1946, 177-178.

¹⁴² Velloso 1732, f. 32-33; vide também breve referência em Farinha e Jara 1997.

¹⁴³ Nomeadamente nos conflitos com os bispos, motivando queixas no concílio de Trento; vide Larcher 1992, 192-204.

¹⁴⁴ Vide Quadro IV anexo.

Acerca de Paulo Afonso, pode ler-se, na lista dos deputados da Mesa Velloso 1732, f. 32-33) as seguintes indicações: Doutor em Cânones, foi um dos primeiros colegiais do colégio de S. Pedro na rua de Santa Sofia, em Coimbra. Lente de *Vacaçoens*, chantre de Portalegre, freire da Ordem de Santiago, Juiz Geral, Auditor e Comendador das Ordens, subdelegado executor Apostólico da Bula de Leão X sobre as Comendas Novas da Ordem de Cristo no ano de 1562. Do Conselho de S. Majestade e do Geral do Santo Ofício. Desembargador do Paço e ao mesmo tempo deputado da Mesa.

co, de D. Sebastião. Curiosamente, no inventário dos presidentes da Mesa, elaborado em 1732 por Manuel Coelho Velloso, nada consta sobre esta sua função, apresentando-se o seu *curriculum* apenas na lista dos deputados, o que favorece a hipótese de uma nomeação repentina e política, promovida pelas circunstâncias do conflito¹⁴⁵.

Na Companhia de Jesus

Um outro sector que se destaca na ligação ao cardeal é, naturalmente, a Companhia de Jesus, que aqui importa abordar, sucintamente, apenas na ligação ao tema.

Não se pode deixar de referir, entre os elementos mais próximos de D. Henrique, as principais figuras da Companhia; como adverte Charles Martial de Witte, na sombra do cardeal engrandece-se o seu poder, fortalecendo-se a sua aliança estratégica com a monarquia, apenas esboçada no reinado anterior¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Conforme Carta de Giovanandrea Caligari, colector apostólico enviado a Portugal, que vinha encarregue das questões acesas da Ordem, em carta a Galli, escrita em Lisboa a 10 de Setembro de 1575, o poder político está nas mãos do escrivão da puridade Martim Gonçalves da Câmara. Quem executa as medidas de violência contra o convento é Paulo Afonso, referido como primeiro desembargador do Paço e simultaneamente presidente da Mesa da Consciência. Vide Witte 1988, 339-340, onde se apresentam muitos dados de interesse sobre esta carta (ASV. *Segr.Stato. Portogallo* 2, f. 122).

A fonte para a informação de que é Paulo Afonso presidente da Mesa é, pois, uma carta do colector apostólico, mantendo-se assim algumas dúvidas sobre os anos em que o foi, a forma como foi nomeado etc.

¹⁴⁶ Se um conjunto de medidas tomadas por D. João III se revelaram da maior importância para a entrada da Companhia de Jesus em Portugal e mesmo para os seus destinos no perfil que a instituição veio a assumir na Igreja universal, não se pode, a nosso ver, interpretá-las, ao contrário do que acontece com D. Henrique, como sinais de uma predilecção face a outros institutos, e muito menos como reflexo de alguma espécie de intuição sobre o seu carisma futuro, o que de alguma forma atenta contra a lógica da análise do momento; parecem-nos, na maior parte das vezes, medidas estratégicas face às circunstâncias que acompanham cada decisão. No entanto, essa visão centrada numa predilecção e intuição do monarca, condicionada pelo impacto de realidades a que ele é anterior, marcou profundamente a historiografia, estando na base de não poucas distorções.

No que toca o projecto do seminário, os religiosos da Companhia aparecem como mestres, veiculando-se rumores de que o cardeal quer extinguir a Ordem e entregar o convento àquele instituto¹⁴⁷. Na realidade, porém, a sua vontade era apenas a de anular a reforma, colocando sob a influência da Companhia, então em grande expansão, os clérigos destinados às igrejas do império, os quais, usufruindo da sua experiência, melhor se orientassem para realidades tão díspares, sendo de notar, nos *Apontamentos* de Paulo Afonso, a referência, na 15.^a proposta, ao estudo dos *casos de consciência*, a disciplina em que, por excelência, eram os jesuítas exímios professores. A medida tinha as suas razões de ser, mostrando-se propícia também à Companhia: não só resultaria num clero mais adequado e eficaz, como certamente poderia ajudar a orientar as relações paroquiais / missões de forma a evitar as habituais contendas com os bispos e fortalecer nesse campo a Ordem de Cristo, pois seria a forma de constituir um clero paroquial sujeito à mesma e directamente vinculado ao rei enquanto seu administrador perpétuo, recebendo dele as igrejas, tal como recebiam os missionários as missões¹⁴⁸, ainda que dos bispos recebessem a instituição canónica.

Como é compreensível, não são os jesuítas referidos nos *Apontamentos* de Paulo Afonso, nem aparecem abertamente nas contendas. Mas com certeza actuam, de forma velada, sendo de notar a grande confiança que nestes religiosos deposita D. Henrique e o peso que lograram, como seus

¹⁴⁷ Acerca das suspeitas em Roma no que toca as intenções do cardeal veja-se a Carta de Giovandrea Caligari a S. Carlos Borromeu, de 19 de Agosto de 1575, in Witte 1988, 418-421, em que o acusa de querer extinguir os religiosos da Ordem de Cristo e entregar o convento aos jesuítas. Tal intenção seria, contudo, contrária à lógica da monarquia, que muito se empenha para a engrandecer, ainda que instrumentalizando-a; tem o cardeal consciência de que, para tal, precisa de anular a reforma.

Com este confronto de que tratamos se relacionam muitos outros factos, determinações e documentos, ligados não só à Ordem de Cristo, mas também à história nacional e à da Igreja da época; a maior parte pode ser consultada em Witte 1988 (vejam-se as sínteses que apresentamos nos Quadros I a III), mas nos fundos com documentação da ordem (especialmente na BNP e ANTT) muitos mais se podem encontrar.

¹⁴⁸ Vide a propósito a argumentação dos jesuítas quanto às suas missões Larcher 1993.

conselheiros, nas próprias matérias do Estado, nomeadamente o provincial Pe. Leão Henriques, seu confessor¹⁴⁹. Serão provavelmente os jesuítas que se empenham neste projecto os mesmos que nas demais matérias o influenciam, destacando-se, além do superior, os padres Jorge Serrão e os dois irmãos Martim e Luís Gonçalves da Câmara, primos, aliás, de Leão Henriques¹⁵⁰.

Ligam-se estes religiosos às estruturas de poder, cabendo aqui uma referência ao tribunal da Mesa, no qual possivelmente a Companhia de Jesus parece ter tido um peso significativo entre 1564 e 1580, ou seja, no período preciso das estratégias do cardeal para a Ordem de Cristo e dos confrontos com o convento. Com efeito, presidia ao tribunal Martim Gonçalves da Câmara, pelo menos em 1564, só havendo indicação, na *Notícia Historica da Mesa da Consciência e Ordens*, de um outro presidente, D. Jorge de Ataíde, em 1580¹⁵¹, constando, porém, em outra fonte, ter desempenhado o cargo, como se disse, Paulo Afonso. Um outro facto há, porém, a notar: é que, de 1568 a 1574, período fulcral dos conflitos, a documentação indica que foram deputados jesuítas para o exame de clérigos pela Mesa das Ordens¹⁵², o que constitui mais uma via pela qual a Companhia podia interferir na gestão eclesiástica ultramarina.

Como é natural, vinculam-se estas figuras de um modo especial ao ensino. Se Martim Gonçalves da Câmara chegou a ser reitor da Universi-

¹⁴⁹ Leão Henriques foi confessor do cardeal durante 24 anos; distinguiu-se ainda no ensino, tendo seguido cânones em Paris e Coimbra; junto do cardeal, supõe-se ter sido quem o aconselhou a pedir dispensa de votos e a casar-se; conforme a síntese da Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henriques, Pe. Leão'. Lisboa: Editorial Enciclopédia. Todas estas matérias, e muitas outras, são trabalhadas com vasta documentação por Velloso 1946 e Polónia 2005a.

¹⁵⁰ Sobre o papel de Martim Gonçalves da Câmara nesta questão vide Witte 1988, 359. 359. Bernardo da Costa apresenta dados sobre a intervenção de Leão Henriques nesta matéria; este escrito (in Costa s. d.), pelo seu significado em ligação a muitos outros, de outros institutos religiosos, no contexto pombalino, deverá, contudo, ser criticamente analisado.

¹⁵¹ As notícias são escassas e imprecisas: vide Farinha e Jara 1997, XXVI, com base in Velloso 1732.

¹⁵² Velloso 1732, f. 475, acerca de exames de clérigos feitos pelos padres da Companhia, para isso deputados entre 1568 e 1574.

dade de Coimbra, o Pe. Leão Henriques, fora-o, em Évora, do colégio do Espírito Santo, depois Universidade, vindo a sê-lo também do Colégio das Artes¹⁵³. Certamente que, na ligação do seminário de Tomar à Companhia, em tempos em que se lançava a Universidade de Évora e se alargavam consideravelmente as missões, o projecto não lhe passaria ao lado, não sendo mesmo de estranhar que a Leão Henriques se devesse a proposta do ensino dos casos de consciência, disciplina de que era reputado especialista¹⁵⁴.

Certa é, neste tempo, a íntima ligação da Companhia ao cardeal, tendo em vista a projecção política que a instituição em razão de tal assumiu, bastando recordar o peso do referido confessor em muitas decisões de Estado, nas questões da regência e, de modo especial, nas do seu curto reinado; relevo assumem, como se sabe, os seus parentes Luís e Martim Gonçalves da Câmara¹⁵⁵, o primeiro, como mestre e preceptor escolhido pelo cardeal para D. Sebastião, contra as preferências de D. Catarina por outros nomes castelhanos, o segundo, como figura central no governo do jovem rei. Quanto a Leão Henriques e Jorge Serrão, mantêm-se até ao fim na esfera da sua confiança pessoal, assistindo-o na morte¹⁵⁶.

Não é, assim, de admirar que estes religiosos se movam activamente nos bastidores, como o adverte Witte, na linha do que faziam em tantos outros campos, sendo de notar, no que toca às estratégias da Igreja ultramarina, quanto os passos dados pelo cardeal se adequam às teses do Padroado que serão claramente enunciadas nos papéis oficiais e em pareceres diversos trocados entre o reino e várias partes do império já em fins desse século e inícios do seguinte, das quais vão ser os religiosos de Santo

¹⁵³ Vide por exemplo Almeida 1968-71, vol. 2, 503-504 (com base em Teles, Baltasar. *Crónica da Companhia*. Vol. 2. 591-592).

¹⁵⁴ Vide breve referência in Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henriques, Pe. Leão'. Lisboa: Editorial Enciclopédia, onde se indica que foi nesta matéria primeiro mestre, muito considerado e recomendado no *Manual dos Confessores* do Doutor Navarro.

¹⁵⁵ Rodrigues, Francisco. 1931. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. 10 Vols. Vol. 1. Tôm. 1. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 447, nota.

¹⁵⁶ Juntamente com Fr. Luís de Granada e o franciscano Fr. Damião, conforme Polónia 2005a, 246.

Inácio os mais destacados arautos¹⁵⁷, e que mostrar-se-ão altamente favoráveis a uma expansão do Estado português, em nome da Igreja, da Ordem de Cristo e dos deveres da evangelização.

Torna-se inviável, na dimensão deste artigo, perscrutar outros agentes do cardeal, de menor relevância, assim como as figuras que a ele se opuseram, algumas das quais tomaram o partido dos freires reformados. Mencione-se, porém, entre estas, pelo papel que teve na controvérsia, D. António Pinheiro, bispo de Miranda¹⁵⁸, que já em 28 de Outubro de 1566 escreve ao cardeal insistindo no erro de querer abolir a reforma¹⁵⁹. No entanto, na mesma carta, não deixa de traír as suas posições ao afirmar que, a não ter D. João III feito aquela, nem os demais investimentos, se inclinaria mais na linha do cardeal:

e lembre-se Vossa Alteza que todas as obras humanas têm razões por si e contra si;

evocando, a propósito, o empenho do prelado na Universidade de Évora ou na reforma de Cister, prossegue:

como algumas vezes disse a Vossa Alteza, que, se eu nesta reformação do convento tivera parecer ao princípio, me aplicara mais à traça de Vossa Alteza e que o que se despendeu de dinheiro e de tempo na fábrica espiritual e temporal do convento fora mais proveitoso acomodá-lo menos ao monástico e mais a propósito

¹⁵⁷ Vide Larcher 1993, no que toca o Brasil no século XVII e Jacques 1999, no que toca o oriente a partir de finais do século anterior.

¹⁵⁸ Também foi bispo de Leiria. Sobre o seu perfil académico, a sua acção em Miranda e a evolução da sua relação com o cardeal e D. Catarina vide a síntese apresentada a seu respeito na Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Pinheiro, D. António'. Lisboa: Editorial Enciclopédia (durante os tempos da regência tomou o partido de D. Catarina, opondo-se ao cardeal, mas foi-lhe muito dedicado no tempo do seu reinado).

¹⁵⁹ Vide os importantes dados que sobre a sua intervenção apresenta Charles Witte (1988, 404-406).

das necessidades das igrejas, mas depois de tão sumptuoso edifício, tanta religião, regra, aprovação, criação, encerrada, constituições, bulas, capítulos, visitasões (...) ¹⁶⁰.

Figura de destaque na corte, é de notar que foi, também ele, deputado da Mesa, pelo menos em 1541 ¹⁶¹.

Entre as mais importantes personalidades que apoiaram a causa dos religiosos reformados, o destaque cabe à infanta D. Maria, cujo papel neste processo não é viável desenvolver, mas imperativo mencionar. Quando, a 12 de Abril de 1577, era notificada para Roma a aceitação do breve *Quemadmodum providus*, de 11 de Dezembro do ano anterior, no qual entre outras matérias se suprimia a casa da Luz, refere Witte, aludindo a acontecimentos anteriores no mesmo convento, que mais uma vez se firmaram os religiosos na esperança de um milagre ¹⁶², parecendo que o não esperaram em vão porquanto conseguiram manter a casa de Carnide. Na realidade, o prodígio terá sido, muito provavelmente, obra do testamento que poucos meses mais tarde fez a poderosa infanta em favor dos seus protegidos, nesse ano de 1577, a 18 de Julho ¹⁶³, deixando ao cuidado do dito mosteiro da Luz a administração de um grande hospital a ser fundado à custa da sua fortuna ¹⁶⁴. Para além disto, fazia dos mesmos religiosos seus procuradores e solicitadores nas demandas do testamento ¹⁶⁵. Poucos meses mais tarde, no último dia de Agosto, já doente, acrescenta-lhe algumas precisões e correcções, começando por determinar que, de todos os seus vastíssimos legados, o que deveria primeiro cumprir-se seria o dos religiosos da Luz e

¹⁶⁰ Witte 1988, 405.

¹⁶¹ Vide Farinha e Jara 1997, XXX.

In Velloso 1732, f. 30, acerca de D. António Pinheiro refere-se desconhecer-se o ano em que foi deputado deste tribunal, sabendo-se que o foi apenas por tal se alegar numa consulta do tribunal a D. João IV.

¹⁶² Sobre o que os religiosos da Luz haviam considerado um primeiro milagre, veja-se Witte 1988, 331 ou Quadro III anexo, dados relativos ao ano de 1567.

¹⁶³ Pacheco, Miguel. 1675. *Vida de la Serenissima Infanta Doña Maria*. Lisboa: João da Costa, 126.

¹⁶⁴ Ribeiro, Victor. 1907. *A Infanta D. Maria e o seu Hospital da Luz*. Lisboa, Casa da Moeda, 54.

¹⁶⁵ Pacheco 1675, 126-126v.

seu hospital¹⁶⁶, cuja capela estava já em obras e onde desejava ser sepultada, podendo sê-lo antes, caso se não concluíssem a tempo, no convento da Madre de Deus, em Xabregas, como ocorreu, pois veio a falecer pouco depois, a 10 de Outubro do mesmo ano¹⁶⁷. Foram seus testamenteiros D. Jorge de Almeida, em quem renunciara o cardeal o arcebispado de Lisboa, assim como o doutor Jorge Serrão, da Companhia de Jesus, por nomeação de D. Henrique, a quem no testamento a infanta confiara o cargo. Logo se desencadearam dificuldades na execução, as quais se arrastaram por muitos anos. Atribuídas às *ganâncias* em torno da poderosa fortuna¹⁶⁸, certamente relacionar-se-iam ainda, ou em primeiro lugar, pelo menos no que toca ao cardeal, com a situação do convento, cuja supressão pontificia obtivera a tanto custo, tendo em vista sem dúvida o objectivo canónico de, por essa via, fazer perder, ao ramo conventual, o estatuto de província ou congregação¹⁶⁹. Mais uma vez, ligado agora ao testamento, surge o nome de Paulo

¹⁶⁶ Pacheco 1675, 179-179v.

¹⁶⁷ Conforme Miguel Pacheco (1675, 126v-127), morreu com 56 anos, assistida pelo cardeal, pelo arcebispo de Lisboa, D. Jorge de Almeida e pelo seu confessor Fr. Francisco Foreiro, estando presentes ainda prelados de várias ordens. Foi solenemente sepultada, segundo a sua vontade, no convento da Madre de Deus, enquanto se não terminasse a igreja da Luz, passando-se vinte anos até à dita trasladação; veja-se Pacheco 1675, 127v.-128 e 179-185v., onde se explica a demora pelas controvérsias em torno da concretização do testamento.

¹⁶⁸ Conforme Victor Ribeiro (1907, 33): “O convento estava por acabar; as obras da Luz tiveram umas das tristíssimas histórias, que tão frequentemente se nos deparam nas construções monumentais do nosso país. Vergonhosas especulações de gananciosos testamenteiros, que foram nada menos que o arcebispo de Lisboa, D. Jorge de Almeida, e o doutor Jorge Serrão, da Companhia de Jesus (nomeado este último pelo cardeal rei, que se escusou do encargo que a infanta em seu testamento lhe encomendara)”. Refere que atrasaram a obra, para “mais largamente se defraudar a herança. Fr. Miguel Pacheco conta-nos, com a elucidação irrefutável de curiosos documentos, esta história lamentável, que durou vinte anos, desde a morte da infanta até à sua trasladação para a capela da Luz, e se prolongou ainda depois, de modo a durar cerca de meio século”.

¹⁶⁹ Ver Witte 1988, 322-323; fora a necessidade de constituir a província, aquando da reforma de Fr. António de Lisboa, que levara o rei a forçar a fundação da casa de Tomar e da da Luz, querendo agora o cardeal recuar, no sentido de favorecer a anulação da reforma e fragilizar privilégios de uma certa autonomia na eleição do prior.

Afonso¹⁷⁰, vendo-se como os acontecimentos continuam a desenrolar-se na órbita do cardeal, dos seus agentes e órgãos de poder.

As ligações de muitas das figuras mencionadas a D. Henrique e às mais altas esferas civis e eclesiásticas estão patentes no acumular de cargos e funções em diversos tribunais, como se pode constatar dos *curricula* dos deputados da Mesa, em geral também membros do Desembargo do Paço e ou da Casa da Suplicação e Santo Ofício, muitos integrando o Conselho de Estado, outros agindo como embaixadores, bispos de dioceses do reino ou ultramarinas ou administradores de prelazias das ordens. A este facto importa acrescentar a observação de Maria do Rosário Azevedo Cruz: de que muitos destes tribunais, como é o caso da Mesa da Consciência a que especificamente se refere, funcionariam simultaneamente como conselhos régios¹⁷¹.

¹⁷⁰ Brito, Gomes de. 1907. “As Tenças Testamentárias da Infanta D. Maria.”, *Separata de Arquivo Histórico Português*, no. 5, no rol das tenças que deixou declaradas no *Testamento e codicilo*, apresenta a referência a Paulo Afonso na 154, a quem manda pagar, pelo trabalho do testamento e para ajudar nos negócios, 300 cruzados, para um anel, indicando-se que houve pagamento da quantia em Cristóvão Tavares.

Para trabalhos recentes sobre a infanta, vide Pinto, Carla. 1998. *A Infanta Dona Maria de Portugal, o Mecenato de uma Princesa Renascentista*. Lisboa: Fundação Oriente, que na 107-108, trata da fundação da Luz, referida, na 111-112, como última obra da Infanta, assim indicando: “A infanta visitara já a ermida da Luz, conhecendo a lenda da sua fundação milagrosa; a degradação sofrida ao longo dos anos fizera D. João III intervir mandando construir um convento. A escolha da Luz por D. Maria não é inocente. Desde que chegara à regência que o Cardeal tentava reduzir a Ordem de Cristo à inexpressividade, e o desenvolvimento – com a criação do núcleo urbano constituído pelo convento, igreja e o hospital – que a vontade e a fortuna da infanta fomentavam, deu um novo impulso à tão esquecida ordem militar. Ao entregar à Ordem de Cristo toda esta riqueza, D. Maria contrariava a vontade demolidora do Cardeal D. Henrique (...)”. Transparece, aqui, a versão corrente na historiografia quanto a uma hostilidade de D. Henrique à Ordem, em vez de à sua reforma.

¹⁷¹ Conforme Cruz 1993, 637, a Mesa da Consciência era um Conselho-Tribunal, que adoptou a designação de Mesa por se adaptar bem o nome às instituições eclesiásticas, sendo que, na acepção episcopal, designava também os bens ligados ao sustento do prelado (636-637); as suas determinações tinham “(...) força executória imediata, com amplas consequências sociais, e económicas, para além de políticas.”

Uma visão de Estado e da Igreja

Independentemente das estratégias seguidas, o projecto do cardeal insere-se numa verdadeira visão de Estado, que ao mesmo tempo se sintoniza com os horizontes da Igreja do seu tempo, em cujos objectivos se empenha profundamente, enquanto eclesiástico erudito, atento e conhecedor dos grandes problemas da época. Face à política seguida por D. João III, D. Henrique mostra uma maior sensibilidade a algumas questões canónicas, o que, por outro lado, o torna mais hábil na forma de as conduzir para os objectivos da monarquia. Se se pode enquadrar D. João III, tal como a infanta D. Maria e mesmo D. Luís, quanto a uma visão das ordens e das suas reformas, numa linha integrada no âmbito da *devotio moderna*¹⁷², agindo em parte (e apenas em parte) por motivações religiosas, D. Henrique aparece, quanto à Ordem de Cristo, essencialmente no perfil de um homem de Estado, que às metas deste adapta, quanto consegue, as da Igreja.

Pode dizer-se que vai, aqui, mais longe que seu irmão no controle da Igreja nacional, fazendo frente a Roma e não hesitando em usar todos os recursos que se contêm na sua qualidade de príncipe de ambos os poderes¹⁷³, os quais parece tentar conjugar em prol de objectivos simultâneos da evangelização e do império. Atropelando com frequência direitos eclesiásticos, consegue contornar com mais êxito as matérias delicadas das relações entre as duas esferas, mas também com maior

¹⁷² Vide, para D. João III, os dados apresentados por Charles Witte (1988), nomeadamente na 366 quanto às características da reforma que ordenou; para a infanta veja-se a referência de Pinto 1998, 13, quanto a uma oposição à Contra-Reforma e ao seu irmão cardeal. Relativamente ao infante D. Luís evoque-se o seu importantíssimo papel no que toca o ramo franciscano dos arrábidos, de que trata, por exemplo, Almeida, Alfredo. 2000. *O convento de Jenicó*. 2nd ed. Benavente: Câmara Municipal. Note-se, porém, que, nas reformas empreendidas por D. João III, a leitura deverá ser em grande parte política, ainda que se considerem as marcas e influências de todas estas correntes de espiritualidade, rigoristas e, muitas delas, eremíticas.

¹⁷³ Evoquem-se as interessantes questões em torno do seu estatuto de legado *a latere*, ou de cardeal na recepção do enviado do papa, tratadas com abundante documentação por José Velloso (1946).

audácia, empenhando-se em *canonizar* as suas orientações, especialmente face ao Padroado, cujas doutrinas, de certa forma, nascem neste contexto, mesmo que apoiadas na interpretação de todo um significativo acervo anterior.

As suas intervenções aparecem, com efeito, como caminhos mais sólidos, porquanto: em maior harmonia com a tradição efectiva da acção dos freires clérigos¹⁷⁴; importava a todo o custo retomar o prolongamento ultramarino da vigararia; convinha libertar os freires clérigos, que nunca tinham sido contemplativos, de obrigações monásticas de clausura, devolvendo-lhes a mobilidade, agora para serem enviados a partes longínquas. Mostrava-se conveniente um organismo através do qual a monarquia pudesse controlar todas estas matérias, o que foi conseguido através da transformação da Mesa da Consciência. Por fim, atento à complexidade da acção pastoral em domínios tão diversificados da geografia física e humana, e a orientações consagradas em Trento, manifestava o cardeal uma perfeita consciência da necessidade de uma formação aprofundada, actualizada e em permanente adaptação às exigências de uma tal seara, pelo que deveriam os estudos, num convento transformado em seminário, ser preferidos aos ofícios do coro, devendo pertencer os principais mestres aos jesuítas, conhecedores especializados desses mundos ultramarinos, com quem, com toda a probabilidade, arquitectara o plano, em estratégias cuja articulação entre si fora tecida, ao sabor das circunstâncias, com uma precisão quase matemática.

¹⁷⁴ É certo que a reforma de D. João III invocava o dever de fazer cumprir a regra de Calatrava e, neste sentido, poderia justificar-se canonicamente enquanto retorno a normas anteriores; no entanto, essa regra nunca se cumprira mesmo porque, no caso dos clérigos, de certa forma atentava contra a sua finalidade de se ocuparem das igrejas do território, o que sempre fizeram; a preocupação de alargar o ramo dos clérigos, dando-lhes uma certa organização conventual, num período em que se iniciou o gradual relaxamento do ramo dos cavaleiros, e que remonta já ao século XV, compreende-se para a própria sobrevivência da ordem, mas deveria ser muito ténue e nunca impor a clausura, sob risco de impedir a gestão eclesiástica do território.

Dados os passos para a extensão da Ordem a todo o ultramar, só havia a temer, naturalmente, a reacção do respectivo episcopado, porquanto as pretensões para a sua vigararia correspondiam a um recuo na natural evolução das jovens *crismandades* para dioceses, processo no qual o primeiro passo fora dado por seu pai D. Manuel, mas fora depois prosseguido largamente por D. João III e D. Catarina. As estratégias do Padroado, no tempo de D. Henrique, pareciam agora seguir uma orientação inversa, alterando o esquema em que desde sempre assentara o Direito Comum da Igreja.

Urgia, como se disse, preparar o terreno no campo doutrinário, aspecto que D. Henrique não descurou. Foi talvez esse o campo de maior interesse, aquele onde, por fim, de forma muito concreta, encontramos a origem da tese mais ambiciosa, cuja ousadia não poderia deixar de provocar a perplexidade dos bispos: a de pertencerem as dioceses à Ordem.

As doutrinas do Padroado: o destaque de Pedro Álvares Seco

Esta tese consubstancia-se naquele que foi o último trabalho acabado do jurista Pedro Álvares Seco, autor da mais vasta e sólida obra sobre a Ordem de Cristo, o qual se intitulou *Livro das Igrejas, Padroados, e Direitos Eclesiásticos da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo*, elaborado no reinado de D. Sebastião, entre Julho de 1571 e, o mais tardar, Setembro de 1579¹⁷⁵, ou seja, nos tempos que coincidem precisamente com a cronologia dos conflitos.

¹⁷⁵ A 28 de Julho de 1571 recebe do rei o encargo de elaborar o *Livro das igrejas, padroados e direitos eclesiásticos da Ordem de Cristo*, que termina em 1579, como refere o próprio autor, obra de que existem vários exemplares, mas cujo original está na Torre do Tombo, *Conventos Diversos – Ordem de Cristo*, B-51-1(muito danificado). Com efeito, em Setembro de 1579, já com 87 anos de idade, recebe a sua última encomenda por um alvará régio de 28 de Setembro de 1579: a elaboração de um compêndio sobre as definições, regra e estatutos da Ordem, que não chegou a elaborar.

O autor

Debrucemo-nos primeiramente sobre o autor, cuja biografia foi com grande erudição e rigor traçada por Manuel da Silva Castelo Branco¹⁷⁶ e que evocamos apenas nos aspectos mais significativos para este tema.

Pedro Álvares Seco (Pedro Álvares ou *Pedralves* como com frequência aparece na documentação coeva) foi a figura mais importante na compilação de documentos e redacção de notícias históricas da Ordem do Templo e de Cristo, a que se dedicou durante meio século, sendo o maior e mais sério responsável pelo notável progresso dos respectivos cartulários (cartas, privilégios, doações, etc.) e sua interpretação no século XVI¹⁷⁷. Nasceu em 1492, provavelmente em Tomar, onde viveu a maior parte da sua vida¹⁷⁸, bacharelou-se em leis e cânones¹⁷⁹, começando a servir D. Manuel em 1517, quando já leccionava esta disciplina no convento¹⁸⁰. Com efeito, foi neste ano, em 18 de Agosto, solenemente feito procurador pelo D. Prior Fr. Diogo da Gama, cargo em que é confirmado sete anos mais tarde, em 13 de Novembro de 1524, pelo D. Prior Fr. Diogo do Rego, manifestando excelentes dotes de jurista¹⁸¹, que lhe valeram o grau de cavaleiro da Ordem,

¹⁷⁶ Branco, Manuel. 1982. “Pedro Álvares Seco.” *Miscelânea Histórica de Portugal* 2: 31-52. Para este estudo remetemos nas informações sobre este jurista, juiz da Ordem de Cristo, assim como Charles Witte (1988) que, sem mencionar este escrito, fornece contudo dados importantes com base em documentação.

¹⁷⁷ Por vezes é erroneamente afirmado, por um engano de Machado, Diogo. 1752. *Bibliotheca Lusitana, Historica, Critica e Cronologica*. Lisboa. Vol. 3. Lisboa: Isidoro da Fonseca, 557, que se terá doutorado em Paris em Direito Civil, como o adverte Branco 1982, 33.

Inúmeros fundos da Mesa da Consciência e Ordens relacionam-se com a actividade de Pedro Álvares Seco, exprimindo o seu impressionante trabalho, relacionado, conforme o sugerem as datas, com as questões levantadas por muitos destes acontecimentos, com os quais certamente se articula (consultem-se as temáticas e datas in Farinha e Jara 1997).

¹⁷⁸ Na rua da Periguilha (depois chamada Peralves Seco, da Capela, de 14 de Maio e Sacadura Cabral), conforme Branco 1982, 45.

Calcula-se que seu pai seria o meirinho de Beja Álvaro Seco, criado do infante D. Fernando; Branco 1982, 32-33.

¹⁷⁹ Eventualmente como bolseiro de D. Manuel em alguma universidade estrangeira, segundo Branco 1982, 33, que não encontrou o seu registo em Coimbra.

¹⁸⁰ Branco 1982, 33.

¹⁸¹ Branco 1982, 31-52, 33, onde se dá notícia das questões em causa.

tomando o hábito em Tomar a 10 de Abril de 1529, e alargando-lhe D. João III as suas funções neste ano e no seguinte¹⁸². É, para além disto, chamado para o desembargo do Paço, concedendo-lhe o soberano, por carta de 22 de Novembro de 1540, o título de *Doutor honoris causa* em Direito Civil por Coimbra¹⁸³, na qual elogia o zelo deste juiz da Ordem a quem designa sempre apenas por Pedro Álvares. A 25 de Maio de 1544 é feito desembargador da Casa da Suplicação¹⁸⁴.

Na sua vida, dedicada à Ordem, podemos distinguir, segundo Castelo Branco, quatro períodos: o primeiro, entre 1517 e 1530, em que se destaca como lente de cânones e procurador das causas do convento, intervindo em matérias jurídicas; o segundo, entre 1530 e 1542, em que é juiz da Ordem e elabora a demarcação e inventariação do património da mesma (convento, Mesa Mestral e igrejas); o terceiro, entre 1542 e 1561, em que se mantém como juiz e, depois, contador do mestrado, elaborando os respectivos tombo; e finalmente o quarto, entre 1561 e 1579, em que se ocupa unicamente do cartório¹⁸⁵.

Que posições assume Pedro Álvares Seco nas importantes alterações que então sofre a milícia? Curiosamente, mostra-se um elemento de permanência, desde tempos de D. Manuel até à morte do cardeal, parecendo adaptar-se às diferentes conjunturas e mantendo-se solicitado, nos seus serviços, pelos protagonistas de cada fase. Assim, desencadeada a reforma por D. João III, presta total colaboração a Fr. António de Lisboa, que o confirma como procurador da Ordem em 6 de Julho de 1536, e que mais tarde pede ao rei que lhe confie o cargo de contador do mestrado (vago por morte de Paio Rodrigues Caldeira), no que é provido em 18 de Novembro de

¹⁸² No âmbito da demarcação e inventário dos bens do convento, da Mesa Mestral e das igrejas da vigararia; dados mais precisos in Branco 1982, 33-34.

¹⁸³ Branco 1982, 34-35 publica esta carta, que corrige o já mencionado erro de Diogo Barbosa Machado, seguido por muitos historiadores.

¹⁸⁴ Branco 1982, 35.

¹⁸⁵ Branco 1982, 49-50.

1549¹⁸⁶. Conforme regista Manuel da Silva Castelo Branco¹⁸⁷, a 6 de Maio de 1543 preside, com Fr. António de Lisboa, ao auto de fé na Praça de S. João¹⁸⁸.

A 13 de Agosto de 1552, nas Casas da Câmara está presente no auto de posse do mestrado pela coroa, no qual o Doutor João Monteiro, desembargador do Paço e chanceler da Ordem, é procurador do rei, e, dois anos mais tarde, a 6 de Agosto de 1554, assiste à cerimónia da confirmação pontifícia da *Regra Pequena*, que confirma a reforma de Fr. António Moniz¹⁸⁹. Ainda nesse ano, neste ponto em prol da fundação do colégio da Ordem em Coimbra, a 20 de Junho de 1554 toma posse do mosteiro cisterciense de Nossa Senhora de Seiça para ser incorporado no convento.

Servindo a Mesa da Consciência e Ordens, de quem seria membro por inerência enquanto Juiz da Ordem¹⁹⁰, já no reinado de D. Sebastião, a 8 de dezembro de 1573, está presente no capítulo geral de Santarém, na igreja de Nossa Senhora de Marvila, referindo-o Roman entre os comendadores presentes. Morrendo, com 89 anos, a 18 de Agosto de 1581, tomou ainda parte nas cortes de Tomar, mencionando-o o mesmo cronista por *Frai Pedro Alvares Doctor*, também na lista dos comendadores¹⁹¹. Sepultado em Santa Maria do Olival¹⁹², deste autor resta uma vastíssima obra, composta de vários tomos sobre a Ordem de Cristo, que lhe foi encomendada primeiro por D. João III e depois por D. Sebastião, certamente por indicação do cardeal.

¹⁸⁶ Branco 1982, 36.

¹⁸⁷ Branco 1982, 37-38.

¹⁸⁸ Corresponde, pois, esta informação, à breve referência de Fortunato de Almeida (1968-71, vol. 2, 406), texto e nota 1, de que, em 6 de Maio de 1543, no primeiro auto de fé que se fez em Tomar, estava presente um Dr. Pedro Álvares, que no v. IV, nos índices desta obra, é referido como “Fr. Pedro Álvares, da Inquisição de Tomar”.

¹⁸⁹ Conforme Branco 1982, 37-38, escreve ao rei a 25 deste mês dando-lhe notícia.

¹⁹⁰ Charles Witte (1988), ao se lhe referir, indica que, se não fez parte deste tribunal, com ele colaborou; pelo menos segundo BNP, COD. 10.887, os juizes da Ordem eram membros por inerência, nada se indicando se em alguma época não o foram (vide Quadro IV, com base nesta fonte, f. 427).

¹⁹¹ Afirma Manuel Branco (1982, 44-45), não constar que tenha tomado parte nestas cortes, aspecto que fica esclarecido pelo cronista Jerónimo Roman (s. d., f. 144).

¹⁹² Branco 1982, 45.

A obra

*O Livro das Igrejas, Padroados, e Direitos Eclesiásticos da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo*¹⁹³ é encomendado por alvará de 28 de Julho de 1571¹⁹⁴ e elaborado, como se referiu, no contexto do braço de ferro entre o cardeal e os freires reformados, ao serviço daquele¹⁹⁵, sendo o último dos seus trabalhos acabados¹⁹⁶.

Menos de duas décadas sobre a separação da vigararia do convento, importava redefinir os respectivos territórios no que tocava ao ultramar, assim como afirmar uma jurisdição eclesiástica, temporal e espiritual, para a Ordem, na figura do seu régio governador, o que Pedro Álvares Seco faz da forma mais ambiciosa, numa tese que será daqui em diante defendida pela corrente mais propícia aos poderes da Ordem e do rei e que perdurará por longo tempo, defendida por sucessivas gerações de canonistas da Mesa, a quem caberá zelar pela jurisdição do Mestre por caber ao tribunal exercê-la, como se referiu, quer no temporal, quer no espiritual¹⁹⁷.

¹⁹³ Existem várias cópias; acerca delas, além de de Branco 1982, 31-52, vide Farinha e Jara 1997, 230 (com a imagem da folha de rosto de exemplar iluminado) e Witte 1988, 399 (312); usámos a de Pedro Seco (s. d.), que Witte refere como pequena edição. Tem mesmo assim 205 fs. (com frente e verso c.de 400 pags.), iniciando-se com o mencionado alvará régio ordenando a obra.

¹⁹⁴ Lembre-se que os *Apontamentos*, relativos não só ao seminário quanto à anulação da reforma, foram redigidos em Almeirim, a 9 de Fevereiro de 1575, ou seja, quatro anos mais tarde, correspondendo certamente, o conjunto de todas estas medidas, a um plano global pensado já em data anterior, como o comprovam as outras determinações relativas à vigararia ou à Mesa da Consciência e Ordens.

¹⁹⁵ Na resposta ao cardeal Bobba, em 1572, advertem os freires contra os escritos de Pedro Álvares Seco, que se afastam, dizem, da verdade, denunciando-o como um adversário da Ordem ao serviço do cardeal – Witte 1988, 363 (com base in ANTT. *Ordem de Cristo, Convento de Tomar*, maço 57, doc.4, f. 2).

¹⁹⁶ Acerca da sua vasta obra vide as apreciações de Branco 1982 e Witte 1988, que define, na 363, a propósito do seu Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ordem de Cristo e Convento de Tomar, s. d. *Livro das Escrituras*, L.234 e 235, em 4 ts.: “Durant les années où la controverse faisait rage autour du couvent de Tomar, travaillant dans le silence de ses archives, il a réussi à compiler six recueils de documents qui tiennent le milieu entre le cartulaire et le livre d’histoire et, par ce genre mixte, il fait peut-être figure de pionnier”.

¹⁹⁷ Ver, sobre a evocação dessa tese nos séculos XVII e XVIII, referências in Larcher 1993.

Num estilo claro e erudito, ordenado como o de um jurista que é, mas igualmente literário e mesmo poético, apresenta o autor o seu tema, no qual deixa transbordar uma bagagem intelectual considerável, que conjuga com conhecimentos de história geral e da Ordem, assim como humanísticos, que o historiador Manuel Castelo Branco exalta¹⁹⁸, embora Witte alerte para as reservas a manter quanto à sua competência teológica e canónica¹⁹⁹.

Siga-se, pois, a obra na visão que ela intencionalmente nos dá da jurisdição da milícia, na sua própria linguagem, quase insubstituível na capacidade de apresentar o panorama da Igreja do Padroado como se fosse contemplado a partir da sua sede – não o convento, mas a igreja de Santa Maria do Olival em Tomar.

Alude o autor, inicialmente, à história da salvação, comentando, após referir-se aos tempos do judaísmo, como alargou Deus o seu rebanho para que nele entrassem *as ovelhas que à partida não eram do seu curral*²⁰⁰, mencionando a *largueza* da Igreja “(...) que inclui em si toda a redondeza da terra e mares”²⁰¹.

Numa visão mística deste *Corpo de Cristo*, indica em seguida ser a Igreja muito maior, por se achar unida a militante à triunfante, sendo a cabeça daquela a Sé de Roma²⁰², cuja diocese ou paróquia é “a redondeza de toda a terra” por doação de Cristo a Pedro²⁰³.

¹⁹⁸ Branco 1982, 47-48.

¹⁹⁹ Witte 1988, 400 (312). Vide como este autor critica a doutrina de Pedro Álvares no que toca os direitos das dioceses (363-364), em argumentos que já no século XVII se manifestaram, indicando uma das bases de que partiu o jurista: o antigo costume das *igrejas privadas* (364 e 401, nota 318), apresentando importantes indicações na 365.

²⁰⁰ Seco s. d., f. 4v-5.

²⁰¹ Seco s. d., f. 5.

²⁰² Seco s. d., f. 5v.

²⁰³ Seco s. d., f. 6.

Passa então à prelaia da Ordem, afirmando:

Esta grande Igreja pode dizer esta nossa ordem de cujas igrejas tratamos, que é sua. Mas isto, da maneira que o servo diz que o senhor é seu. Que dizendo meu senhor, diz que ele é do senhor, e não o senhor seu. De outras igrejas e direitos eclesiásticos, que também se podem chamar igrejas (cujas diferenças deixo de escrever neste prefácio e preâmbulo porque se hão de ver no processo) que estão debaixo desta (a que esta ordem mais propriamente pode chamar suas) há de ser este nosso tratado.

Explica que dividirá o escrito em duas partes, a primeira tratando das igrejas e direitos eclesiásticos recebidos de João XXII quando da fundação da milícia, por extinção da do templo, assim como de alguns que adquiriu no reino; e a segunda, das igrejas e direitos eclesiásticos de que os papas Nicolau V e Calixto III fizeram doação, em todas as ilhas e terras descobertas, ao infante D. Henrique. A primeira parte apresenta as igrejas no território metropolitano²⁰⁴. Quanto à segunda, afirma que cresceram tanto as igrejas ultramarinas que já se acrescentaram à Igreja um arcebispado e sete bispados²⁰⁵.

Antes, porém, de começar a tratar da matéria do livro, indica, denotando uma preocupação sugestiva da consciência do carácter controverso das suas posições, que lhe pareceu conveniente declarar primeiro de quantas maneiras podem pertencer igrejas paroquiais a religiões e ordens, militares ou não²⁰⁶.

²⁰⁴ Apresenta-as organizadas por bispado; sugestivamente segue-se, no f. 7, o capítulo assim intitulado “E terá o primeiro lugar, como bispado, a vila de Tomar, por nela estar o convento, cabeça da ordem, e ser *nullius dioecesis* (...)”.

²⁰⁵ Seco s. d., f. 7.

²⁰⁶ “(...) capazes de possuir próprio em comum, como podem as militares”; vide f. 7v.

E por ser uma matéria fundamental a tratará em capítulos (f. 7v), que serão 4:

Cap. 1º: acerca das igrejas que pertencem *pleno jure* às ordens e quais as obrigações das ordens para com elas (f. 7v-8);

Cap. 2º: acerca das igrejas que pertencem às ordens quanto aos frutos, com seus encargos, com apresentação ou nomeação dos reitores (f. 8v-10);

Apresentando as igrejas de além-mar, indica que, em Ceuta, tem a igreja de Santa Maria de África, criada, dotada e fundada pelo infante D. Henrique

com toda a sua paróquia que à suplicação do mesmo Infante lhe concedeu o papa Eugénio IV.

Refere que a esta paróquia pertencia a vila de Alcácer Ceguer com outros lugares então ocupados dos mouros. E no mesmo dia que Afonso V tomou esta praça, em 1458:

logo deu e entregou a posse da espiritualidade e direitos eclesiásticos dela em nome da ordem ao dito Infante D. Henrique (que com ele era na dita tomada) por virtude de concessão do papa já dita.

Partindo para um horizonte mais largo, afirma em seguida:

Tem mais esta ordem *pleno jure* o mar magno das igrejas e ilhas e terras continentes que foram descobertas e adquiridas para o senhorio dos reis deste reino pela navegação e conquista que o Infante D. Henrique, em nome de seu pai e rei D. João o I, de clara e gloriosa memória, adquiriu (...) ²⁰⁷”

O aspecto mais importante da obra respeita às igrejas ultramarinas e, portanto, à vigararia como prolongada em toda a dimensão do império, alegando pertencerem à Ordem mesmo as dioceses já instituídas.

Cap. 3º: (sem título e muito curto; apresento-o *infra*; f. 10);

Cap. 4º (sem tít.; f. 10-10v.; apresento-o *infra*).

207 Segue-se a indicação das obrigações que as ordens têm sobre estas igrejas, que são seis:

1. dar-lhes reitores idóneos, por colação; “(...) como os Bispos dão e podem dar as de suas dioceses que pertencem à sua colação sem serem de eleição ou de apresentação de outrem”;
2. “(...) confirmar as eleições daquelas igrejas ou benefícios, cuja eleição pertence a capítulos ou

A tese aparece exposta de forma curiosa, narrando um episódio passado com D. João III, quando estranhou ter-se mudado a sepultura de D. Diogo Pinheiro para um lugar tão elevado, “(...) mais apto para santo canonizado (...)”, comentando a propósito não ser de estranhar por ter sido D. Diogo o primeiro bispo que se criou “(...) na jurisdição episcopal da ordem.²⁰⁸”

Quanto à evolução da vigararia, afirma que, depois da morte de D. Diogo, antes de ser apresentado ou instituído outro vigário, por súplica do rei foi separada, com os seus bens, rendas e direitos, da sé do Funchal, sendo unida, com todos esses bens, rendas e direitos ao Dom Prior por autoridade apostólica²⁰⁹.

Nos últimos fólios trata das igrejas do ultramar²¹⁰, que afirma pertencerem *pleno jure* à Ordem. Começa por indicar que a esta Ordem se podem aplicar as palavras de Salomão no último capítulo dos seus provérbios:

Muitas filhas ajuntaram riquezas e tu sobrepojaste a todas.
Muitas ordens militares da santa Igreja católica ajuntaram e

colégios”;

3. instituir os reitores “(...) à apresentação daqueles a que o padroado pertence.”;

4. direito de visitação e correição;

5. “(...) prover que as igrejas ou altares que se houverem de consagrar, e assim as promoções dos clérigos a quaisquer ordens, se façam pelos Bispos quando cumprir.

E as mais das ordens têm privilégio que posto que as igrejas que lhes pertencem *pleno jure* estejam em quaisquer dioceses, possam, se quiserem, fazer ministrar as ditas consagrações e promoções a ordens por quaisquer Bispos que quiserem, como esta ordem tem.” (f. 8v.);

6. dar pregadores às igrejas por ser este um dos encargos mais importantes dos bispos e de todos os que têm jurisdição episcopal. Pelo que se chama a este encargo de “munus episcopale” por ser próprio dos bispos, ainda que também dos reitores das igrejas paroquiais, por lhes pertencer por comissão e delegação do bispo (f. 8v).

Reveste-se esta sexta obrigação de especial interesse no tema que tratamos.

²⁰⁸ Seco s. d., f. 22.

²⁰⁹ E refere bula de Paulo III, cujo traslado está no *Livro das Escrituras...* “(...) que fiz por mandado (...)” de D. Sebastião, na 1.ª Parte (3.ª de todo o livro); vide Seco s. d., f. 22.

²¹⁰ Seco s. d., f. 194v.-205v.

congregaram a ela muitas riquezas, assim em recobrando e restaurando o que pelos infiéis era tomado e ocupado, como dilatando os limites dela com conversão de infiéis. Mas esta ordem fez a vantagem a todas, assim em multiplicação de conversão de infiéis à santa fé, como alargando os limites em que os convertidos livremente vivem. Em tanto que os limites do que cresceu à Igreja católica não se podem limitar per demarcação em terra, senão por sinais imóveis do céu, por onde se regem as navegações em todos os mares”²¹¹.

Descreve em seguida os poderes do prior e do vigário: do prior, de fazer a instituição canónica, em razão da sua jurisdição episcopal estendida a todas as terras e ilhas que se viessem a adquirir²¹²; mas afirma que não encontrou nenhuma prova de que essa jurisdição a exercesse por si, mas apenas por comissão sua ao vigário, que é seu vigário geral, achando-se a forma de comissão na carta de instituição de D. Diogo Pinheiro²¹³. Indica

211 Refere em seguida, no f. 194v-195, a acção do infante nesta dilatação da Ordem e a forma como, no temporal, entregou livremente terras e ilhas povoadas à sua custa. Segue-se, nos f. 195v-202v., a trasladação da bula de Sisto IV em português (também se acha, como aqui se refere, no *Livro das Escrituras*).

212 Refere, no f. 203, que Calisto III concedeu à Ordem toda a espiritualidade ultramarina, para as terras adquiridas e que sempre se viessem a adquirir, declarando-se que o prior mor teria a jurisdição episcopal em todas as ilhas e terras como as têm os bispos nas suas dioceses, como se pode ver nas ilhas, onde ao prior cabe a colação dos benefícios. Por isso não se revoga a graça concedida aos reis e infante por Nicolau V de poderem mandar sacerdotes clérigos seculares ou regulares para terem a cura dessas igrejas porque podem dar perpetuamente reitoria destas igrejas a religiosos com licença de seus prelados para as terem em suas vidas. E a instituição pertencerá ao prior mor a quem o papa concede a respectiva colação.

213 Explicita que não achou que esta espiritualidade e jurisdição tenha o prior exercitado por si próprio em tempo algum. A comissão que tinha o vigário como seu vigário geral era dada quando os vigários lhes eram apresentados pelo Mestre e convento na forma da Bula de Bonifácio IX (remete-se para a 2.^a Parte do *Livro das Escrituras*), ignorando a forma da comissão na mencionada carta de instituição de D. Diogo Pinheiro (f. 203).

A complexidade histórico-canónica destas matérias, já há muito evocada pelos autores para o campo missionário em ligação às alterações ocorridas com a criação da primeira sé (Larcher 1993, particularmente a 691-692, nota 88), alarga-se, pois, à questão da articulação entre a

que, quando, a pedido de D. Manuel, se elevou a catedral a igreja do Funchal, recebeu a jurisdição e poder episcopal sem qualquer indicação de advirem do prior²¹⁴.

Particularmente importantes parecem as referências relativas ao descontentamento de D. João III face ao bispo da Madeira, D. Martinho de Portugal, em matérias de relevo das estratégias para a Ordem. Afirma-se²¹⁵ que a sé do Funchal, após a morte de D. Diogo, foi elevada a metrópole por súplica de D. João III, criando-se outras sufragâneas. Na apresentação do rei foi feito primeiro arcebispo D. Martinho, que fez pôr nas letras da criação da metrópole, valendo-se do favor de Clemente VII, três coisas contra a vontade do soberano, das quais se revestem de especial interesse a primeira e a terceira. A primeira, que os que tivessem de ser providos de benefícios eclesiásticos na sé do Funchal, como nas quatro sufragâneas, fossem clérigos seculares e não religiosos; e a terceira, o ter estendido a metrópole do Funchal

muito além do Cabo da Boa Esperança, contra a vontade do rei que era de que a jurisdição de Goa ali se iniciasse, indo até à Índia e da Índia à China(...) ²¹⁶”

Não explicita claramente Pedro Álvares Seco se os três pontos introduzidos contra a vontade do rei o foram apenas por iniciativa de D. Martinho, ou se neles houve, por parte de Roma, algum empenho, nomeadamente quanto à primeira, porquanto a última correspondia, com toda a probabilidade, à tendência geral dos prelados em resistirem a qualquer desmembramento dos seus territórios. A primeira já antes

vigararia e o convento, orientada pela monarquia nos moldes que lhe são mais favoráveis, contestados em alguns sectores eclesiásticos.

²¹⁴ “A qual jurisdição lhe foi apropriada como a Bispo sem se fazer declaração alguma que essa jurisdição e poder episcopal era do Prior mor da dita ordem”; BNP, COD. 739, f. 203.

²¹⁵ BNP, COD. 739, f. 203v.

²¹⁶ E foi a segunda a seguinte: “Que os bispos das quatro sés sufragâneas se conformassem com a metropolitana e que fossem da mesma proporção como os membros à cabeça (...)”. Ver Seco s. d., 203v.-204.

se conheceu na insistência do papa contra o que veio a revelar-se uma tática frequente da monarquia, para quem o recurso a religiosos se revestia de importantes vantagens materiais²¹⁷, para além de permitir um maior controle régio na articulação com as estratégias missionárias²¹⁸. Seria, pois, nestes dois campos que certamente se explica o desagrado do rei.

Maior resistência em Roma provocaria agora esta ideia de recurso ao clero regular aplicada especificamente aos membros da Ordem de Cristo para a administração das paróquias, porquanto constituiria uma maior limitação à autoridade dos bispos e à sua autonomia, assim como ao controle da Santa Sé, nesta associação ao conceito de igreja privada, pertencente a uma ordem, baseado em costume antigo, o qual poderia dar azo a doutrinas como a que aqui se apresentava²¹⁹. Esta vontade de prover os bispos com clérigos da Ordem seria, pois, mais uma razão para o empenho

²¹⁷ Tal se verifica, à partida, com a própria escolha de bispos para as sés. Mostrava-se mais económico prover bispos cujos institutos actuassem no terreno, podendo eles usufruir, para a sua residência ou outras necessidades, das estruturas já criadas, as quais correspondiam a um importante investimento da fazenda real e aquele que, em matéria das estratégias ultramarinas, se mostrava o mais importante. Por sua vez, mais depressa os bispos regulares aceitariam instituir em igrejas paroquiais outros religiosos, o que foi uma solução por vezes adoptada e também, pelas razões referidas, mais económica.

²¹⁸ Não era esta, sem dúvida, uma conveniência menor. O empenho de D. João III numa organização missionária numa escala multicontinental implicou com frequência esta tática, como forma de contornar as habituais contendas entre os dois ramos do clero e entre os dois tipos de acção.

²¹⁹ A ideia de prover igrejas ultramarinas com religiosos da Ordem em tempos posteriores à criação da sé do Funchal não a encontramos antes de D. Henrique, para o que também investigámos a correspondência diplomática anterior. No entanto, só uma pesquisa exaustiva, atenta a esta particularidade, o poderia garantir; atente-se que a linguagem diplomática, especialmente nestas matérias associadas a algum sigilo e a muitos compromissos nos sectores eclesiásticos nacionais, se revestia de uma grande subtileza, assentando em grande parte nas suas dubiedades as teorias que se foram construindo no que genericamente se designou por Padroado. Da parte de Roma, a divisão do cristianismo na Europa e a atmosfera tridentina fomentavam uma maior vigilância face às alegações dos príncipes. A ideia de uma *paróquia* da Ordem de Cristo, liga-se ao conceito jurídico de *igreja privada*, pertencendo no caso a uma ordem militar, como já abordámos em nota *supra*, mas invocando-se, para ela, uma dimensão quase mundial.

do cardeal em, conforme os *Apontamentos* de Paulo Afonso, formar clero, não só para os benefícios que já pertenciam à Ordem, como para as dioceses do império, como neles se explicita. Significativo é, também, que date precisamente deste período, em que o cardeal tudo orienta no sentido da atribuição de uma vasta jurisdição à milícia, a nomeação de elementos desta para bispados ultramarinos. É o caso de D. Fr. Martinho de Ulhoa, sagrado bispo de S. Tomé em 1577, de D. Fr. Mateus de Medina, confirmado na sé de Cochim a 29 de Janeiro do mesmo ano, que passou a arcebispo de Goa em 20 de Fevereiro de 1588, e de D. Fr. Leonardo de Sá, confirmado em Macau a 22 de Outubro de 1578. Estas nomeações coincidem exactamente com o auge dos graves conflitos no convento de Tomar, sendo de notar, no que toca à primeira, o tratar-se de um dos líderes de um partido de compromisso que nesse ano surge, ao lado de figuras poderosas, como o é a infanta D. Maria, fundadora do convento da Luz²²⁰, de quem ele é prior e em cuja igreja está sepultado.

Os três pontos referidos, por súplica do rei foram revogados e emendadas por Paulo III²²¹, constando na emenda:

E a emenda foi que os que houvessem de ser providos de benefícios em todas as dioceses, assim da metropolitana como das sufragâneas, fossem religiosos da ordem como dantes *sohião ser*. E que o arcebispo do Funchal não tivesse mais poder nas igrejas e bispados sufragâneos do que têm os arcebispos destes reinos e senhorios de Portugal em seus sufragâneos. E que a diocese do bispado de Goa se começasse no Cabo da Boa Esperança até à Índia, e da Índia até à China conforme a intenção e vontade do dito senhor rei²²².

²²⁰ Ver Quadro III anexo. A infanta morre nesta altura, a 10 de Outubro de 1577.

²²¹ Ver a Terceira Parte da compilação das Escrituras, como nesta parte se refere em Seco s. d.

²²² Seco s. d., f. 204.

Após tentar provar que o poder episcopal do vigário decorre do prior²²³, conclui a obra afirmando que a jurisdição eclesiástica da Ordem sobre todo o ultramar se acha numa simples continuidade com a situação da vigararia dos tempos do infante, sem que a criação de dioceses algo tenha alterado e sem haver necessidade de discriminar igrejas como o fizera, na primeira parte, relativamente às não ultramarinas:

Porque em todos os lugares, assim de ilhas como de terra continente adquiridos e que se adiante adquirirem pela conquista começada pelo Infante D. Henrique e prosseguida pelos reis que foram e serão destes reinos de Portugal, a espiritualidade é *pleno jure* da ordem, como está provado por este tratado, sem nenhum bispo nem arcebispo, nem patriarca nem prelado nem pessoa alguma ter nela alguma parte; é escusado particularizarmos aqui de cada uma das igrejas além das catedrais e metropolitana de que temos dito que são oito: a metrópole de Goa e as catedrais de Malaca e Cochim, suas sufragâneas. E a do Funchal, e a de Angra, de Cabo Verde e de São Tomé, e a do Brasil. O que foi necessário fazer-se particularmente em todas as igrejas que estão nos bispados do reino para se saber o que é da ordem e o que pertence aos bispos, sem se prejudicar nem usurpar a uns nem outros seu direito²²⁴.

Deo gratias

Concluía-se, pois, em 1579, uma obra que permaneceria única entre todas as que abordaram as pretensões régias sobre a Ordem de Cristo e a sua vigararia, tornando-se por isso, certamente, a pedra angular da história das doutrinas do Padroado. Mas era ela, também, como que a chave da

²²³ Defende a vasta alçada da Ordem sem particularizar a disputa entre o Prior e o vigário, ou entre aquele e o administrador régio, referindo apenas que a autoridade prelatícia do vigário decorria do prior, a quem cabia a instituição canónica.

²²⁴ Vide f. 205v.

abóboda de todo uma paciente construção que passara por um conjunto de medidas, que iam da organização dos tribunais à articulação dos poderes civis e eclesiásticos entre si e às fortes interferências do Estado na esfera da Igreja por parte de quem era um alto titular de ambos os poderes.

Quase que em simultâneo, acabava também o cardeal o percurso dos seus dias, sem pôr totalmente termo a estas questões, mas deixando um lastro de instrumentos que virão a ser habilmente manejados, em sentidos quase paralelos, pelos missionários jesuítas nos debates canónicos dos confrontos com os poderes diocesanos nos diferentes pontos do império²²⁵. Se este e as suas extensões missionárias pareciam ter estado na mira de D. Henrique nos esforços que empreendera para fortalecer a alçada ultramarina da Ordem (que ultrapassava largamente um mero direito de padroado) a ponto de a estender a uma dimensão geográfica quase ilimitada, uma sintonia parece situar os missionários numa mesma direcção, ainda que em pólos inversos, quando alegam receber do rei as missões, pela sua alçada sobre as igrejas ultramarinas. Nas contendas em que se envolvem têm então a vitória, sancionada pelo órgão que as compete julgar: a Mesa da Consciência e Ordens²²⁶. No cruzamento desses dois olhares – o do cardeal e o que, da periferia do império, pouco mais tarde, parece focar, já não a igreja de Santa Maria do Olival, mas directamente a figura do régio administrador – em grande parte concertados numa mesma visão, pareciam justificar-se os receios dos religiosos quanto à manutenção da sua reforma²²⁷.

²²⁵ Apenas se interceptarão volvidos quase dois séculos, no confronto entre o Estado e a Companhia de Jesus.

²²⁶ Larcher 1993. Foi a partir deste cruzamento, entre as realidades missionárias longínquas e as estratégias coevas para a Ordem que intuímos quanto a inteligibilidades destes factos se encontrava num panorama que, à partida, os parecia ultrapassar.

²²⁷ Tinham razão, também, em temer um controle da Companhia no seminário e nos bastidores da Ordem, mas não, como se murmurou, a entrega do convento aos jesuítas, o que seria um contra-senso, pois representaria aniquilar uma ordem cujo lugar era único para os interesses da monarquia.

A reforma era, para eles, a sua identidade, pois antes dela não tinham sequer professado, tendo sido afastados os anteriores freires e transferido o prior para Santarém.

Nos vulneráveis julgamentos da história, novos ventos não tardarão a atingir a memória destes actos. Varrida no render da dinastia, reavivada dois séculos mais tarde na transição pombalina que ao cardeal não perdoou o apadrinhamento da Companhia, a verdade acerca destes ambiciosos projectos para a Ordem de Cristo (instrumentalizada, mas mais defendida que atacada na intenção de anular a reforma) parece ter ficado sepultada nos arquivos, ou pelo menos adiada até às investigações que, a partir de Witte, a mantêm em aberto, porquanto por elas se vislumbram muitos rumos que a podem continuar.

Nas incertezas que restam, incontornável se afigura o destaque do cardeal na história do Padroado.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES MANUSCRITAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. s. d. *Constituições da Jurisdição Ecclesiastica da Villa de Tomar, & dos mays Lugares que Pleno Jure Pertencem aa Ordem d'Nosso Senhor Jesu Christo*. Lisboa: Leis e Ordenações, Leis, Maço 5, doc. 29.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ordem de Cristo e Convento de Tomar. s. d. *Livro das Escrituras*, L.234 e 235.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. s. d. Parecer da Mesa da Consciência e Ordens. Manuscritos da Livraria, COD. 1.116, Lisboa.

Ordem de Cristo. Convento de Tomar, maço 57, doc.5, f. 5v-6. (Relatório de Fr. Duarte de Araújo, procurador da Ordem de Cristo em Roma, contra um seminário, em Tomar).

Ordem de Cristo e Convento de Tomar. s. d. L. 268. (*Visitação das Igrejas do Mestrado da Ordem de Cristo efetuada por Frei António de Lisboa*) (antigo *Convento de Tomar*, maço 62). Disponível online ²²⁸.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)

Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. *Miscelanea Historica*. COD. 8.842, f. 139 v.140.

Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. COD. 415. *Noticia da Collegiada de Guimarães*, f. 55-56

Biblioteca Nacional de Portugal. s. d. *Consulta da Reformação da Ordem de Christo, a qual s'accabou aos 13 dias de Dez.º do anno de mil e quinhentos e oitenta e nove*. COD.13.216, Lisboa.

Roman, Hieronimo. s. d. *Historia de la Ynclita Cavalleria de Christo en la Corona de los Reynos de Portugal*. Arquivo Tarouca / Livraria 74, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa ²²⁹.

Seco, Pedro. s. d. *Livro das Egrejas, Padroados, e Direitos Ecclesiasticos da Ordem de Nosso Senhor Jesu Christo*. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, COD. 739.

Velloso, Manuel. 1732. *Noticia Historica da Meza da Consciencia e Ordens*. COD. 10.887. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

²²⁸ Antigo *Convento de Tomar* maço 62; disponível em <http://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=4251366>.

²²⁹ Disponível em <http://purl.pt/20754/3/>

Biblioteca Pública de Évora (BPE)

Costa, Bernardo Fr. s. d. *Compêndio histórico de quanto cooperaram os denominados Jesuitas na Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo depois do seu ingresso em estes reinos; os estragos e ruínas que em elle causaram, etc.* CXV/2-24 no. 2. Biblioteca Pública de Évora, Évora.

FONTES IMPRESSAS E BIBLIOGRAFIA

- Almeida, Alfredo. 2000. *O convento de Jenicó*. 2nd ed. Benavente: Câmara Municipal.
- Almeida, Fortunato de. 1968-71. *História da Igreja em Portugal*. Vols. 4. Vol. 2. Porto: Portucalense.
- Branco, Manuel. 1982. "Pedro Álvares Seco." *Miscelânea Histórica de Portugal* 2: 31-52.
- Brásio, António. 1973. *História e Missiologia*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Brásio, António. 1952-60. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental*. 1.^a série. 8 Vols. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Brásio, António. 1969-99. *Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental (1469-1599)*. 2.^a série. 5 Vols. Vol. 4. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Brásio, António. 2012. "O Padroado da Ordem de Cristo na Madeira." *Separata de Arquivo Histórico da Madeira* 15.
- Brito, Gomes de. 1907. "As Tenças Testamentárias da Infanta D. Maria." , *Separata de Arquivo Histórico Português* 5.
- Buescu, A. I. 2005. *D. João III*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Castro, José de. 1944-1946. *Portugal no Concílio de Trento*. 6 Vols. Lisboa: União Gráfica.
- Coutinho, José. 1818. *Cópia da Analyse da Bulla do S.mo Padre Julio III, de 30 de Dezembro de 1550, que constitue o padrão dos reys de Portugal, a respeito da união, consolidação, e incorporação dos mestrados das Ordens Militares de Christo, de S.Thiago, e de Aviz com os Reynos de Portugal ... em 1816*. Londres: T.C.Hausard.
- Cruz, Maria. 1993. "A Mesa da Consciência e Ordens, o Padroado e as Perspectivas da Missionação." In Vol. 3 of *Actas do Congresso Internacional de História, Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga: Faculdade de Teologia.
- Dinis, António. 1972. "A Prelazia *nullius dioecesi* de Tomar e o Ultramar Português na Segunda Metade do Século XV." *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 27 (105): 5-94.
- Farinha, Maria and Jara, Anabela. 1997. *Presidentes e Deputados da Mesa da Consciência e Ordens*. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Araújo, Fr. Duarte.' 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia.

- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Pinheiro, D. Diogo' 40 vols. Vol. 2. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Teixeira, Pe. Cristóvão.' 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Távora, Pe. Pedro Lourenço de.' 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henrique, Cardeal D.' 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Henriques, Pe. Leão'. 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Távora, Bernardim de.' 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. 1950-92. 'Pinheiro, D. António'. 40 vols. Lisboa: Editorial Enciclopédia.
- Jacques, Roland. 1999. *De Castro Marim a Faifo : Naissance et Développement du Padroado Portugais d'Orient des Origines à 1659*. Lisboa: Fundação Gulbenkian.
- Larcher, Madalena. 1992. "Coesão e Revolta no Maranhão Seiscentista: os Conflitos entre Poderes Cívicos e Eclesiásticos." *Rebelión y Resistencia en el Mundo Hispánico del Siglo XVII: Actas del Coloquio Internacional de Lovaina*, 192-204.
- Larcher, Madalena. 1993. *Tensões entre Episcopado e Clero Missionário na Amazônia na Transição do Século XVII para o XVIII*. Vol. 3 das *Actas do Congresso Internacional de História da Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga: Faculdade de Teologia.
- Leal, José da Silva. 1874. *Corpo Diplomático Português Contendo os Actos e Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as diversas Potências do Mundo desde o século XVI até aos Nossos Dias*. Vol. 5. Lisboa: Academia Real das Ciências.
- Machado, Diogo. 1752. *Bibliotheca Lusitana, Historica, Critica e Cronologica*. Lisboa. Vol. 3. Lisboa: Isidoro da Fonseca.
- Maurício, S. J. 1963. 'D. Henrique'. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. 23 vols. Vol. 9. Lisboa: Ed. Verbo, col. 1762-1766.
- Mendes, Isabel. 1994. *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal, Séculos XIV-XVIII, Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Centro de História da Universidade.
- Olival, Fernanda. 2002. "As Ordens de Avis, de Cristo e de Santiago após a Incorporação na Coroa." *Seminário Internacional para el estudio de las Órdenes Militares*, October 11. Consultado em Janeiro de 2010. <http://www.moderna1.ih.csic.es/oomm/Portugal.htm>
- Olival, Fernanda. 2004. "Os Áustrias e as Reformas das Ordens Militares Portuguesas." *Hispania, Revista Española de Historia* 216 (64): 95-116.

- Pacheco, Miguel. 1675. *Vida de la Serenissima Infanta Doña Maria*. Lisboa: João da Costa
- Pinto, Carla. 1998. *A Infanta Dona Maria de Portugal, o Mecenate de uma Princesa Renascentista*. Lisboa: Fundação Oriente.
- Polónia, Amélia. 2005a. *D. Henrique: O Cardeal Rei*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Polónia, Amélia. 2005b. *O Cardeal Infante D. Henrique: arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: Fundação Eugénio de Almeida.
- Ribeiro, Victor. 1907. *A Infanta D. Maria e o seu Hospital da Luz*. Lisboa, Casa da Moeda.
- Rodrigues, Francisco. 1931. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. 10 Vols. Vol. 1. Tómo 1. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Santos, Cândido. 1996. *Os Jerónimos em Portugal: das Origens aos Fins do Século XVII*. Porto: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- Silva, Luiz da. 1868. *Corpo Diplomático Portuguez Contendo os Actos e Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as diversas Potências do Mundo desde o século XVI até aos Nossos Dias*. Vol. 3. Lisboa: Academia Real das Ciências.
- Sousa, António and Silviana, Régia, eds. 1705-1744. *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portugal, e Suas Conquistas*. Vol. 4. Lisboa: Oficina Craesbeekiana.
- Sousa, Luís de. 1977. *História de S. Domingos*. 3 Vols. Vol. 2. Porto: Lello e Irmãos.
- Velloso, José Maria de Queiroz, *O Reinado do Cardeal D. Henrique*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1946.
- Viterbo, Sousa. 1988. *Dicionário Histórico e Documental dos Arquitectos, Engenheiros e Construtores Portugueses*. 3 Vols. Vol. 3.
- Witte, Charles. 1961. Le “regimento” de la “Mesa da Consciência” du 24 Novembre de 1558.”, *Separata da Revista Portuguesa de História* 9: 277-284.
- Witte, Charles. 1988. “Une Tempête sur le couvent de Tomar (1558-1580).” *Arquivos do Centro Cultural Português* 25.

QUADROS ANEXOS

QUADRO I. RESUMO DAS 15 PROPOSTAS APRESENTADAS POR PAULO AFONSO

- 1.^a Que do convento de Tomar, transformado num grande seminário, se possam prover todos os benefícios e igrejas da Ordem, no reino e no ultramar;
- 2.^a Que no dito convento se ensine canto, latim, artes e casos de consciência e em Coimbra haja um colégio da mesma ordem onde possam seguir a teologia alguns que se mostrem para tal capacitados;
- 3.^a Que o número dos que se receberem no convento seja aquele que o convento puder sustentar com as suas rendas;
- 4.^a Que as qualidades que se requerem para a dita entrada seja as que se estabelecem nos estatutos, definições e regimentos régios cabendo julgá-lo ao dom prior e aos definidores que o rei vier a nomear (1).
- 5.^a A eleição do prior será feita por cinco freires que o rei nomeará definidores;
- 6.^a O rei poderá remover do seu cargo os ditos definidores sempre que o entender;
- 7.^a Que a obrigação de rezar e outras que há no convento não impeçam as lições;
- 8.^a Que, para que as pessoas que entrem na Ordem tenham a formação que convém, se prorogue o tempo da profissão, devendo haver três anos de provação, podendo admitir-se dispensa do rei para alguns casos de acordo com informação do prior e definidores, mas que nunca seja tal prazo inferior a um ano;
- 9.^a Para que tudo tenha o efeito que se pretende no alargamento da Ordem, suplicará o rei ao papa a extinção de mosteiros de outras ordens em África, sendo os mesmos transferidos para a de Cristo, neles residindo freires que preguem, confessem e administrem os sacramentos aos cavaleiros que ali residirem e se ocuparem de outras funções convenientes à Ordem;
- 10.^a E não convindo, para isto, que haja tantos religiosos no mosteiro da Luz, que aí apenas residam seis, servindo a casa como oratório da Ordem e recolhimento de freires que de África, ou de Tomar, vão a Lisboa,; e que se transfiram deste mosteiro para o convento de Tomar as rendas que se puderem dispensar para ajuda dos estudos e sustento dos lugares de África;

- 11.^a Os freires providos em igrejas e benefícios trarão o hábito enquanto neles residirem, serão removidos conforme o direito, receberão cônica e serão visitados por um religioso da Ordem nomeado pelo rei, com parecer do prior e definidores.
- 12.^a O visitador que há-de visitar as casas da Ordem será eleito pelo prior e definidores que o nomeará ao rei para que lhe mande passar as provisões necessárias e os definidores elegerão também um visitador para que visite o dom prior, ao qual o rei, como Mestre, passará a comissão e provisões necessárias.
- 13.^a Que o cargo de prior seja trienal e que o rei o possa remover antes se o considerar conveniente;
- 14.^a Para tal suplicará o rei ao papa, por um religioso da Ordem que enviará a Roma, o que for necessário;
- 15.^a O rei proverá os mestres das lições de artes, latim, canto e casos de consciência, e, havendo na Ordem quem de tal se possa encarregar, os nomeará (2).

NOTAS:

(1) “(...) os quais não admitirão senão pessoas dóceis e que tenham habilidade e sujeito de virtude para que saiam com suficiência, vida e costumes que devem ter religiosos a quem se há de encarregar a cura de almas, governo de igrejas e benefícios.”

(2) O texto apresenta o seguinte comentário à margem: “A isto chamo eu honra e magnificência” e acrescenta que por aí “pode Vossa Reverência ver seu intento qual é, porque não é outro senão tornar a clérigos e pôr por mestres apóstolos como pretende e assim abrasar a religião, que este barrete vermelho não pretende outra cousa” Witte 1988, 417 (2); na p. 341, admite C.M.Charles Witte (1988) que o autor do comentário seja Fr. Pedro de Santarém, elemento importante nas controvérsias; por apóstolos se designavam, na época, os jesuítas).

Sedes materiae: Witte 1988, 413-415; doc. in ANTT. *Ordem de Cristo, convento de Tomar*, maço 27, doc.1013, 3 fs.

QUADRO II. ANÁLISE DA RESPOSTA DOS FREIRES

1. Uma vez que o rei quer fazer regressar a Ordem à sua primitiva instituição – “(...) como é razão e a dignidade dela requer (...)” – torne ao convento a vigararia e sua jurisdição, o que permitirá poupar na sua administração; igualmente, considera necessário reformar o estado dos cavaleiros, no temporal e no espiritual:
“(...) pois há disso tanta necessidade, assim nas confissões como nas visitas, e na perda que há também no temporal. E devia haver visitação de dois em dois anos ou de três em três, o que se podia fazer pelo dom prior, podendo, ou por outra pessoa a que o cometer com outra que Sua Alteza nomeasse.”

2. No que toca às escolas, o que se estipula já é praticado (1), podendo ordenar-se algumas melhorias, convindo acabar-se o mosteiro e colégio de Coimbra.
3. Quanto aos rendimentos, afirma-se não se saber qual foi a informação que teve o rei, mas que lhes são todos necessários e que até às vezes têm dívidas; confessa-se não se saber que número projecta o rei, mas que, quando o souberem, darão o seu parecer;
4. Afirma-se desconhecerem os religiosos os estatutos e ordens que o rei tem feito e ordenado, que serão certamente os mais convenientes e que darão o parecer quando os conhecerem;
5. Inicia-se o quinto ponto da seguinte forma, contestando-se o sistema proposto dos cinco freires nomeados definidores pelo rei, os quais elegerão o prior:

“(...) Parece já que Sua Alteza tem respeito à conservação da nossa reformação que el rei seu avô nesta ordem fez (...)”, uma vez mais parecendo não ser senão uma subtil ironia (tal como no início, ainda mais que na margem está assinalado: “Mentem nisto porque não pretendem mais que tornar-nos clérigos”) (2); continua:

“(...), deve respeitar-se para a Ordem de Cristo, no que toca às eleições, o que se respeita para a maior parte das *religiões* e que é o que lhe está estabelecido nas bulas e estabelece o concílio tridentino” (3).

6. Contesta-se a remoção dos definidores pelo rei sempre que o entender, pelas perturbações internas que tal poderá causar, pelas informações que, contra a caridade, se poderão a todo o momento dar ao rei por maus religiosos que apenas busquem os seus interesses (4).
7. Quanto ao que se afirma para que a obrigação de rezar e outras não impeçam as lições, declara-se que o presente regimento parece favorecer os que estudam (5); mais explícito é o que os religiosos anotam à margem: “Isto alude a não haver coro como os apóstolos” (6).
8. Quanto ao prorrogar do tempo da profissão, declara-se que lhes parece dever o rei respeitar as orientações que se usam (7); e quanto à admissão dos noviços à profissão manifesta-se dever confiar o rei esta matéria ao prior (8).
9. Querendo o rei transferir para a Ordem os mosteiros de África, a Ordem os deverá aceitar, desde que o rei as faça prover do necessário, como o fazia às outras instituições.
10. Quanto à casa da Luz, pelo muito que nela se tem feito, pelos religiosos que poderá ainda receber para a Ordem, pela conveniência de nela também poderem receber o hábito os cavaleiros, deverá manter-se, e com os religiosos que *decentemente* forem necessários. Contra a limitação a um número de seis refere-se que o cardeal terá dito em Sintra, a Fr. Vicente e ao Pe. Fr. Thomé, não se opor a que ficassem quinze ou vinte (9).
11. Quanto ao hábito, pode ser usado nos benefícios, mas são do parecer que se não altere; quanto à remoção dos que tiverem os benefícios deverá ser feita pelo prior e pelos definido-

res que dão a informação para que sejam apresentados, e vistas as informações das suas vidas e das visitas. Deverá logo taxar-se qual a cônica que se atribuirá aos benefícios. Quanto à visitação, deverá caber ao prior e, quando o não puder, deverá delegar num religioso indo juntamente outro, conforme o regimento apresentado (subentende-se: um religioso da Ordem nomeado pelo rei, com parecer do prior e definidores).

12. Quanto às visitas das casas, do colégio e do dom prior, deve guardar-se o que se pratica e que está conforme ao concílio tridentino.
13. Contesta-se que o rei possa remover o dom prior por se aplicar aqui, com muito maior peso, as razões invocadas no ponto 6º quanto à remoção dos definidores; aliás, estabelecem já as constituições da Ordem os casos em que pode o prior ser deposto.
14. Quanto às lições que se lerão, parece haver na Ordem mestres adequados; e quando for necessário alguém de fora, o prior o informará ao rei; e para melhor cumprir os desejos reais, por ser a Ordem “(...) muito dilatada em seus reinos e senhorios (...)”, pede-se ao rei a mercê e esmola de uma casa na Índia, outra nas ilhas e outra no Brasil (10).

NOTAS:

(1) “E quanto ao segundo apontamento assim se faz no que toca às escolas.” Witte 1988, 415.

(2) Witte 1988, 417 (3).

(3) Afirma-se: “Pelo que parece razão não privar deles aos presentes. Ao que mais diz no dito apontamento | a nomeação dos cinco definidores, certamente | parece que se devem eleger no capítulo geral dois ou três e Sua Alteza os mais.”

(4) Sugestivamente refere: “(...) segundo a experiência nos agora ensina de religiosos inquietos (...)”.

(5) Witte 1988, 415.

(6) Witte 1988, 417 (4).

(7) E refere-se: “(...) parece que no primeiro ano deviam guardar a mortificação e observância com que até agora os nossos noviços se criaram (...)”; ou seja, numa linha certamente muito distante da praticada entre os jesuítas. Witte 1988, 416.

(8) Menciona-se: “(...) parece que Sua Alteza deve confiar isso de dom prior e convento como se ora faz, sendo examinados pelo dom prior e definidores antes de o propor à comunidade.” Witte 1988, 416.

(9) Especifica-se que para a Luz poderão ir os padres mais idosos.

Refere-se também o papel que tiveram os religiosos face, nomeadamente, às romagens à Senhora da Luz: “(...) considerados os desconcertos que antes de vir a nós havia e o serviço de Deus que se ao presente faz e a não haver nesta casa mais inconvenientes que nas outras de romagem deste reino e fora dele há (...)”. Witte 1988, 416.

(10) Witte 1988, 417.

Sedes materiae: Witte 1988, 15-417.

QUADRO III. CRONOLOGIA DAS QUESTÕES DA ORDEM DE CRISTO DE 1557 A 1580

- 1557 Morte de D. João III, a 11 de Junho
- 1558 os religiosos vêm-se intimados a renunciar aos bens das abadias de Seiça e Tarouca, sendo depois instados a largar as instalações do colégio de Coimbra
- 1560 Em Julho, a rainha, em nome de D. Sebastião, escreve ao embaixador em Roma para conseguir faculdades para mandar visitar os religiosos. Conforme a correspondência do embaixador, deveria este obter três licenças: uma para se processar a visita canónica das três casas por pessoas exteriores à Ordem; outra para poderem os visitantes proceder a uma *reformação na visitação* (1) e a terceira para fazer transferir para Tomar ou para onde lhe parecer a comunidade da Luz.
- 1561 Em carta de 6 de Maio, o embaixador Lourenço Pires de Távora comunica que o papa Pio IV concedia o que se suplicava em três breves (2), ainda que tendo-se levantado dúvidas e escrúpulos nessas matérias (3)
A 1 de Setembro chega a Roma o procurador oficial da Ordem, enviado pelo convento, Fr. Salvador, acompanhado por Fr. André, a quem o embaixador aconselhou a regressar.
- 1562 Por carta régia de 23 de Março anunciava-se ao prior do convento a chegada de um visitante para proceder à visita das três casas (4), que viria a ser feita por Fr. Francisco de Bobadilla. Foi este recebido tranquilamente, mas em capítulo foi feito um protesto formal no sentido de se lhes respeitar os privilégios, entre os quais constava o de elegerem visitantes. Dois delegados, Fr. Duarte e Fr. Agostinho, passados uns dias, apresentaram ao juiz conservador do convento, Francisco Rodrigues, prior da colegiada de Ourém, uma reclamação, agravo e apelo contra os breves, vindo com efeito, em Roma, os procuradores a apresentar a Pio IV um protesto contra Bobadilla e outro dominicano, Jerónimo de Azambuja, assim como contra D. António Pinheiro e Cristóvão Teixeira (5).
A 13 de Outubro, por um novo breve, *Exponi nobis*, é novamente dada ao rei a autorização da visita (6).
Bobadilla, ao fim de seis meses, declarou não precisarem os religiosos de qualquer reforma, antes poderiam eles visitar outras ordens (7).
A 23 de Dezembro, D. Henrique assume a regência.
- 1563 Tendo certamente havido uma conciliação com os poderes régios, Álvaro de Castro, embaixador do rei em Roma, escreve ao prior, Fr. Vicente do Rego, a congratulá-lo (8)
A 24 de Abril, S. Carlos Borromeu é nomeado protector dos freires conventuais (9).
Fr. Salvador não regressou, porém, a Portugal, mas na viagem voltou para Roma, onde se manteve escondido e veio a morrer.

- 1566 A 29 de Maio, D. Henrique obtém o breve *Altitudo divinae* (10), que suprimia a reforma e, sob a direcção da Mesa da Consciência, fazia-a regressar à sua instituição primitiva, passando novamente de contemplativos a clérigos e criando o seminário para prover as igrejas de todo o ultramar. O rei pedia ao papa uma delegação de poderes em favor da Mesa da Consciência e o breve encarregava o cardeal de o executar. Seriam extintas as casas da Luz e de Coimbra, transferindo-se os religiosos para Tomar, onde todos os freires reformados poderiam permanecer mas sem receber mais noviços. Em Tomar, a notícia do breve causou grande perturbação e vários prelados instaram junto do cardeal em favor dos religiosos, sobretudo os bispos da província de Braga que, em sínodo, escreveram a D. Catarina e a D. Henrique, como foi o caso de D. António Pinheiro (carta ao cardeal, datada de 28 de Outubro) (11) Em fins de Novembro, o prior, Fr. Pedro de Santarém, apela ao papa contra o breve.
- 1567 A partir de Fevereiro, um conjunto de breves inverte a situação; o primeiro, de 10 daquele mês, exige ao infante a suspensão da execução do breve anterior ou retornar à situação anterior caso algo já tenha sido mudado, para que o papa possa reexaminar a questão. A 16 de Abril, pelo breve *Cum dilecti Filii*, o papa elogia a piedade dos religiosos, mandando conservá-los, mas permite que os excedentes das rendas das três casas, com o acordo dos superiores, sejam aplicados a um seminário de regulares para os benefícios da Ordem; neste mesmo sentido, a 17 de Abril, um outro breve é enviado ao cardeal, e um terceiro ao prior, encorajando-o a colaborar com a criação do seminário ou colégio. A 25 de Outubro, pelo breve *Super familiam* (12) proíbe, sob pena de censuras eclesiásticas, a intervenção de visitantes que não sejam os da Ordem, eleitos em capítulo, assim como interferências na eleição do prior, mesmo que por parte de um cardeal ou legado *a latere*. Os breves devem ter tardado, porquanto no Outono ordenou o cardeal a expulsão dos religiosos da Luz, mas a população de Carnide, Lumiar e Benfica afugentaram com pedras o corregedor. Mas face aos perigos, o prior de Tomar, que partira para a Luz, acatou a decisão, e, quando os religiosos se reuniram na igreja para se despedirem de Nossa Senhora, um estrangeiro bateu à porta e entregou um documento e desapareceu; era este o breve de 10 de Fevereiro. A 21 de Novembro, festa da apresentação de Nossa Senhora, entregaram-no ao cardeal, que o acatou.
- 1568 A 20 de Janeiro, D. Sebastião assume o trono. Nos primeiros meses do ano, negoceia a Mesa da Consciência com o convento de Tomar a questão do seminário, surgindo novas discórdias no que toca às rendas, enviando-se queixas a Roma.

Um memorial, possivelmente escrito pelo embaixador Álvaro de Castro, mas elaborado por um hábil jurista, retomava as súplicas de 1566: abolição da reforma, que impede os religiosos de partir para as igrejas longínquas, que o clero secular evita, acabando por se entregar a sacerdotes incapazes. Sendo muito avultadas as rendas, pede-se que se institua também no convento um seminário para 60 padres seculares, acusando os religiosos de gastos supérfluos e de vida relaxada. Um aspecto de interesse é que se insiste no acrescentamento das terras da Ordem: todas as ilhas, o Brasil, a Guiné, as cidades da Índia (13).

A 28 de Maio, o breve de Pio V *Dudum charissimi* encarrega o bispo de Leiria, D. Gaspar do Casal, de analisar a questão das rendas e de, com os excedentes, instituir o seminário, mas manda manter a reforma, deixando ao bispo a decisão sobre a supressão da casa da Luz. Trata desenvolvidamente da organização do seminário, cujo superior, mestres e regulamento ficariam a cargo do rei. Conseguiu o rei que fosse concedida uma faculdade ao comissário apostólico nomeado para avaliar as rendas, para determinar o número dos que poderiam continuar a seguir a regra reformada (14). Mas o cardeal vem a obrigar Frei Gaspar do Casal a renunciar à comissão pontifícia.

1572 Sobe ao trono pontifício Gregório XIII, que governará até 1576.

O rei encarrega de imediato o seu embaixador de solicitar a resolução do caso de Tomar, querendo resolvê-la por sua iniciativa, na qualidade de Mestre, mas que, se tal não fosse permitido, que se entregasse a um bispo, apoiado por um religioso, propondo um de dois dominicanos: Fr. Manuel da Veiga ou Fr. Francisco de Bobadilla.

A 23 de Setembro, um novo breve, *Exponi nobis*, permite, conforme pedira D. Sebastião, que o arcebispo de Lisboa, D. Jorge de Almeida, e o bispo de Lamego, D. Manuel de Meneses se encarreguem do inquérito determinado por Pio V a 28 de Maio de 1568. Os estudantes seriam clérigos e os que se manteriam na reforma de Fr. António não poderiam ultrapassar 40.

1573 No início do ano, desencadeia-se a acção de inquérito, que foi entregue a D. Manuel de Meneses, que estava em completa sintonia com o cardeal. Pelos privilégios que haviam recebido de Pio V, os religiosos recusam-se a recebê-lo, pelo que são, nesse ano, severamente repreendidos pelo papa (breve *Accepimus quod*, de 25 de Agosto), ao mesmo tempo que este exorta o bispo a ser imparcial (breve de 16 de Agosto de 1573, *Superiore anno*)

Mas as violências tinham já sido desencadeadas há um mês, com o sequestro das rendas dos conventos de Tomar e da Luz, sendo os religiosos proibidos de receber qualquer noviço ou estudante, assim como de sair do convento até terminar a visita e mesmo de administrarem o património, sendo obrigados a interromper qualquer obra de construção. Num prazo curto e sob pena de excomunhão, tinham de apresentar os livros de contas e propriedades, das escrituras etc.

Apelam os religiosos ao papa, partindo para Roma Fr. Duarte de Araújo, letrado, e Fr. Tomé de Brito. Gregório XIII, pelo breve *Cum pontificatus nostri*, de 25 de Novembro, obriga o bispo a levantar o sequestro e as interdições, censurando-o por recorrer a justiças civis.

- 1574 Por um novo breve, de 24 de Maio, ordena a submissão imediata do bispo e que nada decida, mas antes tudo envie a Roma para o papa tomar a decisão final. Meses antes, a 26 de Janeiro, receando que nas eleições do prior se levantassem obstáculos, por um outro breve, *Nuper certiores*, proibiu qualquer intervenção externa, mesmo por parte de um cardeal ou legado apostólico. Mas o bispo lançou uma sanção a Fr. Pedro e Fr. Clemente de Santarém, que ficavam proibidos de tomar parte no capítulo e de serem eleitos. Foi eleito Fr. Pedro e apelou-se a Roma; D. Manuel de Meneses concedeu um prazo de dias para que o eleito se demitisse, e como o não fez foi encarcerado. Neste contexto foi imposto à comunidade, que não quis fazer nova eleição, Fr. Adrião Mendes. Em Roma, tentou o embaixador anular a eleição, mas o papa resolveu entregar a matéria ao colector apostólico que estava para partir para Portugal, Giovandrea Caligari. Pelo breve *Conquesti sunt*, de Gregório XIII, (Roma, 6 de Novembro de 1574) recebia amplos poderes para julgar a visita e eventualmente reencaminhar Fr. Pedro no seu cargo. Com relação ao inquérito sobre o seminário, tudo deveria ser enviado a Roma para o papa decidir por si
- 1575 Chega Caligari em Janeiro e em Fevereiro envia uma convocatória para que D. Manuel de Meneses compareça, sendo por isso chamado a explicar-se ao rei em Évora, onde teve duas reuniões com Paulo Afonso, primeiro desembargador do Paço, conseguindo apenas a libertação de Fr. Pedro Santarém com a condição de não regressar a Tomar. Caligari terá recebido indicações da Santa Sé para prosseguir, mas as ameaças de representantes do rei chegaram ao ponto de um eventual corte de relações diplomáticas com Roma e mesmo de uma retirada, por parte do rei, da sua obediência (15). São enviados, aos religiosos, reunidos em capítulo, em Tomar, os *Apontamentos* de Paulo Afonso (Almeirim, 9 de Fevereiro), à qual dão resposta. Súplica dos religiosos a Gregório XIII (escrita em Tomar, a 18 de Julho). A 19 de Agosto escreve Giovandrea Caligari a S. Carlos Borromeu sobre as dificuldades que tem enfrentado com as contendas de Tomar, as grandes irregularidades canónicas e desprezo pela autoridade da sé apostólica, as exigências do papa para que tome medidas severas, as quais se confrontam com as ameaças das autoridades régias de suspensão de relações com Roma, que Caligari introduziu no processo, atitude pouco diplomática, que foi censurada por Gregório XIII (15). Negociou-se a situação (Fr. Pedro de Santarém não seria repostado até resposta do papa, mas Fr. Adrião nada inovaria no seu governo), sendo o elemento de ligação Paulo Afonso. Apesar do compromisso assumido, por pressão de Paulo Afonso Fr. Adrião exige aos freires uma autorização para negociar o conflito com

as autoridades seculares, assim como uma carta ao papa, afirmando que se submetem, mas, a 3 de Julho, denunciam os religiosos a situação a Caligari, seguindo, em Agosto, uma carta ao papa, com 31 assinaturas. Mas as coacções prosseguem no resto deste ano e no seguinte (16).

Tendo morrido, a 18 de Março, o cardeal Bobba, que em Roma se encarregava deste processo, interrompem-se as medidas, sendo a questão passada ao cardeal Orsini (17).

1576 Escreve Fr. Duarte de Araújo, procurador da Ordem de Cristo em Roma, um relatório contra a criação do seminário de Tomar, enviado ao Cardeal Orsini (1576).

Desagrado o cardeal D. Henrique com os planos para o norte de África, retira-se do cenário político. Aproxima-se Caligari do teólogo Pedro Lourenço de Távora, parente de Cristóvão de Távora, principal favorito do rei, o qual procura negociar uma solução de compromisso, mas é-lhe ordenado que se não intrometa na matéria. No convento, a divisão dos religiosos em dois partidos atinge uma hostilidade aberta (18), mantendo-se Caligari impotente para interferir, surgindo por fim um partido de compromisso, liderado por Fr. Martinho de Ulhoa, prior da Luz, Fr. Vicente do Rego, que sucederá a Fr. Adrião e a infanta D. Maria.

As negociações em Roma, mostram-se atribuladas por várias razões, sendo a mais digna de nota a de ter chegado o processo de D. Manuel de Meneses, que estava na posse de Caligari, segundo uma versão alterada, a Roma, com o selo do colector, fraude que este denuncia, em carta de 8 de Maio de 1576 (19). Já antes, no início do ano, tinham chegado a Roma dois freires enviados por Fr. Adrião Mendes, cujo objectivo principal era fazer regressar Fr. Duarte de Araújo, muito considerado em Roma e que ali já sofrera diversas pressões (20), mas manteve-se no cargo, recusando-se o papa a receber os religiosos, por não considerar legítima a eleição de seu superior.

A 24 de Agosto o cardeal Galli escreve a Caligari, afirmando que Orsini espera poder fazer entrar esta questão, finalmente, numa via de acordo, sobre a qual permanecem muitas dúvidas (21), mas que acabou por agradar ao papa, que por esse motivo de certa forma afastou qualquer interferência de Fr. Duarte de Araújo (22).

Assim, a 11 de Dezembro de 1576, pelo breve *Quemadmodum providus*, Gregório XIII impõe uma solução de compromisso, favorável à Ordem no que toca ao seminário, mas mantendo a reforma e um sistema de eleição mais do agrado dos religiosos (24).

1577 A 12 de Abril a coroa portuguesa notifica a sua aceitação do breve. A escolha do prior, feita pelo rei, recai sobre Fr. Vicente do Rego.

O convento da Luz, ao contrário do que estabelecia o breve, não veio a ser suprimido, talvez por intervenção da infanta D. Maria e por uma correcção de um novo breve, de 23 de Agosto.

1578 A 12 de Julho, D. Sebastião ordena a instituição do seminário.

Acede ao trono o cardeal D. Henrique, após o desastre de Alcácer Quibir, e manda D. Manuel de Meneses, com o bispo D. António Bernardes e com um freire, Fr. Adrião, inquirir sobre esta matéria, em Tomar, organizando-se uma comissão, na qual entraram também Francisco Bobadilla e Paulo Afonso, estabelecendo as normas do ensino no convento. Com as rendas do convento seriam mantidos 80 religiosos, devendo metade tratar-se de seminaristas, ficando os restantes ao serviço do coro.

- 1579 Data de 27 de Fevereiro um regulamento com todas as disposições a serem aplicadas, com a indicação de que, se não quiser o prior executá-las, ficaria D. António Bernardes encarregado de o fazer.
- 1580 Morte do cardeal D. Henrique, a 31 de Janeiro, na mesma data em que acaba o triénio do prior e, no capítulo, é eleito Fr. Duarte de Araújo.
- 1581 Celebração das cortes em Tomar. Fr. Duarte de Araújo recebe, de 16 de Março a 27 de Maio, o novo rei no convento.

NOTAS:

- (1) Supõe Charles Witte (1988, 323) que tal significasse a ausência de consulta e autorização do capítulo
- (2) Só restou o primeiro, *Praeclaris celsitudinis*, de 14 de Abril de 1561, em dois textos (*Corpo Diplomático Português*, t. IX, 218-222 e 387-388) relativo à permissão da visita por pessoas exteriores à Ordem; conforme Witte 1988, 324, 383 (116).
- (3) Mais dados importantes in Witte 1988, 324.
- (4) Conforme Witte 1988, 384 (121), acha-se em BPN, m.8842, f. 215v. (cópia do século XVIII), que é o COD. *Miscelânea Histórica*, de que retirámos também vários dados.
- (5) Vide a documentação referida por Witte 1988, 384 (124).
- (6) In *Corpo Diplomático Português*. t. X, 38-40.
- (7) Como refere Witte (1988), no texto (p. 326) e em nota (p. 384, nº127 e 128), pelo testemunho do cronista dominicano Fr. Luís de Sousa e de Fr. Francisco Brandão, parece ter havido um acordo entre visitantes e visitados.
- (8) Dados interessantes sobre a mesma in Witte 1988, 326.
- (9) Dados e documentação in Witte 1988, 326-327, 384 (131).
- (10) *Corpo Diplomático Português*. t. X, 214-219.
- (11) Publicada in Witte 1988, 404-406.
- (12) Para todos estes breves vide Witte 1988.
- (13) Witte 1988, 332.
- (14) Witte 1988, 333-334.
- (15) Witte 1988, 338, onde em nota se remete para a documentação.
- (16) Dados precisos in Witte 1988, 342.
- (17) Witte 1988, 344 (indicações sobre o seu *curriculum* em nota).
- (18) Para os factos deste ano no convento vide Witte 1988, 342-343.
- (19) Witte 1988, 344-345.
- (20) Detalhes in Witte 1988, 346-347.
- (21) Os religiosos enviados por Fr. Adrião traziam uns *apontamentos de concórdia*, de que nada se sabe, a não ser a sua existência, conforme a correspondência do embaixador português; supõe Charles Witte (1988) que não poderiam ser os de Paulo Afonso (ver p. 348 e sobretudo a nota 251, na p. 394), sendo possível que Orsini, ao contrário do papa, tenha recebido os dois freires e se tenha inspirado na sua proposta como uma via de solução, intermediária entre a posição do

embaixador e da coroa, de um lado, e a de Fr. Duarte de Araújo, que era a de regressar tudo à situação anterior às propostas do cardeal.

(22) Precisoões in Witte 1988, 349

(23) Mediocre, conforme Witte 1988, 349; na p. 350, o autor analisa as diversas partes deste longo documento.

(24) Vide Witte 1988, 350-351.

Sedes materiae: Witte 1988, 323-369

QUADRO IV. DIGNIDADES DA MESA DA CONSCIÊNCIA E ORDENS

D. Prior do Convento de Tomar, Geral da Ordem

Administrador da Jurisdição da Prelazia de Tomar

Prior mor de Palmela

Prior mor de Avis

Comendadeiras dos mosteiro de Santos e Encarnação

Juiz Geral das Ordens em Lisboa e Juizes das Ordens nas Com.as

Juiz dos cavaleiros em Lisboa e Juiz dos Cavaleiros na Índia

Conservador das Ordens em Lisboa e Conservador das Ordens no ultramar

Chanceler das Ordens

Prom.or e Procurador Geral das Ordens

Visitadores dos conventos de freires e freiras

Visitadores das igrejas e comendas das ordens

(Conforme Velloso, Manuel. 1732. Noticia Historica da Meza da Consciencia e Ordens. COD. 10.887. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, f. 427)

O DISCURSO PASTORAL NA DIOCESE DE ANGRA

SUSANA GOULART COSTA*

Preâmbulo

Os anos de 1533 e 1534 marcam uma nova etapa do projecto de soberania religiosa por parte da coroa portuguesa, face à fundação das Dioceses dos Açores, Cabo Verde, S. Tomé e Goa. A implantação de uma rede institucional do catolicismo torna-se crucial para a consolidação do império português, que tem no episcopado, principalmente após o Concílio de Trento, um dos mais eficientes interlocutores.

Neste artigo, pretendemos apresentar uma primeira abordagem dos múltiplos desafios que se apresentam ao episcopado açoriano desde a fundação da diocese até ao século XX, considerando que o fenómeno discursivo dos antístites pressupõe uma conceitualização de cariz universalista que dialoga com a prática religiosa localizada¹.

1. Fontes

As principais fontes disponíveis para o estudo da diocese açoriana são múltiplas. Com um cariz oficial, apontamos as *Constituições Sinodais de*

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal. E-mail: susana.mg.costa@uac.pt.

¹ A criação da diocese de Angra data de 3 de Novembro de 1534, por via da bula *Aequum reputamus* de Paulo III.



Angra, resultado do primeiro e único sínodo realizado na cidade de Angra em 1559 e publicadas em Lisboa no ano seguinte. Entre os registos fixados através do modelo de crónica, salientamos a obra do padre Gaspar Frutuoso, provavelmente redigida ao longo da década de 1580. A leitura das *Saudades da Terra* torna-se uma importante fonte identificativa do volume e da geografia fundacional das igrejas, ermidas e conventos existentes no arquipélago cerca de um século e meio depois do início do povoamento, respectivas invocações, padroeiros, devoções, romarias e número de fiéis (cujos indicadores se tornaram um precioso guia demográfico para a história dos Açores). No século XVII, Frei Agostinho de Montalverne (1629-1726), nas suas *Crónicas da Província de São João Evangelista das Ilhas dos Açores*, centra-se novamente na temática eclesiástica e religiosa, constituindo um texto fundamental para a análise da implantação dos franciscanos nos Açores, Ordem que mais representatividade alcançou no arquipélago. Ainda no século XVII, a história religiosa dos Açores será abordada em outras duas obras. Uma de autoria de Frei Diogo das Chagas (1584-1661) que, no seu *Espelho Cristalino em Jardim de Várias Flores*², actualiza muitos dos dados colididos pelos cronistas anteriores, nomeadamente os de cariz religioso, apresentando, aliás, uma lista nominal de vigários, curas e tesoureiros de todas as ilhas. Outra é da responsabilidade do Padre Manuel Luís Maldonado (1644-1711) que, na sua *Fenix Angrence*, dedica grande parte da sua atenção à ilha Terceira, e cujo trabalho só seria editado em 1989³. Finalmente, nos inícios do século XVIII, em 1717, é editada em Lisboa uma *Historia Insulana*, da autoria do jesuíta António Cordeiro (1641-1722), muito devedora da escrita de Gaspar Frutuoso, por via do manuscrito quinhentista se encontrar na biblioteca do convento dos jesuítas de Ponta Delgada⁴.

² Chagas, Frei Diogo das. 1989. *Espelho Cristalino em Jardim de Várias Flores*. Angra do Heroísmo-Ponta Delgada: Secretaria Regional da Educação e Cultura, Direcção Regional dos Assuntos Culturais-Universidade dos Açores, Centro de Estudos Doutor Gaspar Frutuoso.

³ Maldonado, Padre Manuel Luís. 1989-1997. *Fenix Angrence*. Transcrição e notas de Helder Fernando Parreira de Sousa Lima. 3 vols. Angra do Heroísmo: Instituto Histórico da Ilha Terceira.

⁴ Poucos anos mais tarde, em 1723, e também em Lisboa, era publicada *A Margarita Animada*, do capitão Francisco Afonso da Costa Chaves e Melo. Esta é uma obra que introduz dois factores

Os cinco textos historiográficos aqui listados possuem duas características em comum: em primeiro lugar, a inclusão em todos eles (com maior ou menor relevância) da temática religiosa; em segundo lugar, o facto de todos estes autores serem religiosos, quer seculares, quer regulares. Ora, a partir de então, e tal como sucede no resto do país, a secularização do discurso histórico açoriano é clara, não só nas temáticas como nas autorias. Assim, a escrita açoriana do século XIX está representada por uma geração de vultos diversos, como João Soares de Sousa de Albergaria (1776-1875) que, em 1822, publica uma *Descrição física, política e histórica dos Açores*⁵; António de Silveira Macedo (1818-1891), responsável pela *História das Quatro Ilhas que formam o Distrito da Horta*, publicada em 1871; Francisco Ferreira Drumond (1796-1858) autor dos *Anais da Ilha Terceira*, publicados entre 1850 e 1864, ou ainda José Joaquim Pinheiro, que escreve *Épocas Memoráveis da Ilha Terceira dos Açores*, com seis volumes publicados entre 1890-1896. O predomínio destas temáticas não implicou, todavia, o desaparecimento do interesse sobre as questões de índole religiosa. Assim, devemos fazer referência aos trabalhos de Ernesto de Canto, designadamente a sua súpula descritiva das igrejas e ermidas da ilha de São Miguel, publicada ao longo de várias edições do jornal *O Preto no Branco*; e aos do director da Biblioteca de Ponta Delgada, Alexandre de Sousa Alvim, que organizou micro-biografias do clero de São Miguel, referenciando nomes desde o povoamento da ilha. Na Terceira, merece destaque a redacção de Francisco Ferreira Drumond, que, na sua obra *Apontamentos topográficos, políticos, civis e eclesiásticos para a história das nove ilhas dos Açores servindo de suplemento aos Anais da Ilha Terceira*, redigida na segunda metade de Oitocentos, aborda diversas questões de carácter religioso.

novos na historiografia açoriana: primeiro, é a primeira obra de cariz histórico cujo autor não é um membro da Igreja; segundo, é o primeiro trabalho com um carácter temático restritivo, pois este capitão micalense apenas se dedica à cidade de Ponta Delgada e à vida de Margarida de Chaves (Melo, Francisco Afonso de Chaves. 1994. *A Margarita Animada*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.

⁵ Sousa, João Soares de Albergaria de. 1995. *Corografia Açórica. Descrição física, política e histórica dos Açores*. Ponta Delgada: Jornal de Cultura.

Além do mais, todo o período de Oitocentos apresentará uma intensa actividade heurística, seguindo os modelos nacionais. Em São Miguel, o contributo de Ernesto e José do Canto e de José de Torres foi valioso, pelo cuidado que demonstraram na cópia, recolha e organização de uma vasta documentação, actualmente guardada na Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada (visitas, registos de documentação conventual, papéis avulsos descritivos de fenómenos devocionais...). Destacamos ainda, neste período, a tomada de consciência interna da Igreja sobre a necessidade de salvaguardar a sua memória histórica. Dez anos depois da fundação do Seminário Episcopal (1862), a diocese de Angra tomara a iniciativa de publicar o *Boletim Eclesiástico dos Açores* (1872) que ainda hoje se publica.

A partir de meados do século XX, a história religiosa encontraria um novo fulgor, mais uma vez na linha dos estudos encetados no país⁶. Nos Açores, este paradigma é ilustrado pelo cônego José Augusto Pereira que, em 1950, publica *A Diocese de Angra na História dos seus Prelados*⁷, mas encontramos também um interesse de outras figuras, como é o caso de Urbano de Mendonça Dias que, nos anos de 1949 e 1950, publica, em três volumes, uma *História das Igrejas, Conventos e Ermidas Micaelenses*.

Fundação e Consolidação da Diocese de Angra

No contexto da Expansão Portuguesa, a coroa privilegia a Ordem de Cristo, à qual doa “para todo o sempre” as terras descobertas e por des-

⁶ Consideramos aqui o Centro de Estudos de História Eclesiástica, apadrinhado pelo Cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira, e que conduziria à publicação da revista *Lusitânia Sacra*, hoje sob a responsabilidade do Centro de Estudos de História Religiosa, da Universidade Católica Portuguesa. A par deste e de outros periódicos de panorama nacional, surgem obras com um carácter mais abrangente, como é o caso da *História Eclesiástica de Portugal*, do padre Miguel de Oliveira, publicada em 1958.

⁷ Pereira, Cônego José Augusto. 1950. *A Diocese de Angra na História dos seus Prelados*. Angra do Heroísmo: Livraria Editora Andrade.

cobrir, determinação expressa em carta régia datada de 7 de Junho de 1454. Assim, o arquipélago dos Açores, cujas primeiras ilhas terão sido descobertas em 1427, ficou dependente da Ordem de Tomar, que assumiu competências nas esferas temporal e espiritual⁸. O governo temporal era administrado pelo Grão-Mestre da Ordem, responsável pela cobrança dos dízimos que garantiam a construção, conservação e provisão das igrejas insulares (recursos materiais e humanos), situação que permaneceu mesmo após 1495, quando o então Grão-Mestre, o Duque D. Manuel, subiu ao trono⁹. O campo espiritual era da competência do Vigário da Ordem, que assegurava o ordenamento pastoral e designava os párocos que acompanhariam o culto dos primeiros núcleos habitacionais¹⁰.

No arquipélago dos Açores, o processo de povoamento decorreu com alguma morosidade, mas de forma sólida. Para as ilhas, os povoadores transplantaram todos os seus saberes nos domínios económico, político, administrativo e social. Naturalmente, os povoadores também trouxeram consigo as atitudes devocionais dos espaços de origem (predominantemente do continente português). Assim, os Açores, porque despovoados, permitiram e facilitaram a transplantação do modelo devocional do reino, de forma que não foi necessário aos primeiros habitantes alterar a sua vivência religiosa neste novo espaço¹¹. As incipientes manifestações piedosas insulares reflectiram o cunho medieval da sociedade portuguesa do

⁸ Sobre a Diocese de Angra, veja-se a síntese de Enes, Maria Fernanda. 2000. “Angra do Heroísmo, Diocese de. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 67-79. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores.

⁹ Sobre a especificidade do regime da Igreja açoriana, veja-se o artigo de Pereira, Fernando Jasmins. 1980. “Bens eclesiásticos-Angra”. In *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, direcção de António Alberto de Banha de Andrade, 445-459. Vol. 1. Lisboa: Editorial Resistência.

¹⁰ Costa, Susana Goulart. 2008. “A Igreja: implantação, práticas e resultados” in *História dos Açores: Parte I: Génese e Afirmação de uma nova sociedade (1450-1642)*, 173-198. Angra do Heroísmo: IAC.

¹¹ Costa, Susana Goulart. 1999. “Devoção e Devotos. O caso da ilha de São Miguel no decurso do povoamento”, In *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular. Sociabilidades. Representações. Espiritualidades*, 147-160. Lisboa: Terramar.

século XV¹². A crónica de Gaspar Frutuoso, redigida nos finais do século XVI, é o testemunho mais fidedigno desta realidade, pois é rica em descrições minuciosas das devoções santorais, das invocações dos novos templos e de diversos exercícios de culto, o que prova o profundo arreigamento destes novos povoadores às práticas religiosas seculares tardo-medievais.

Em 1514, as ilhas dos Açores passaram a estar sob a tutela da recém instituída diocese do Funchal, deixando, desta forma, de estar sob a obediência espiritual da Ordem de Cristo. Vinte anos depois, a política imperial da coroa portuguesa reflecte-se na multiplicação de novas circunscrições religiosas. A 3 de Novembro de 1534, são fundadas as dioceses de Goa, São Tomé, Cabo Verde e Angra, vila que D. João III, propositadamente, elevou à categoria de cidade cerca de três meses antes da bula papal, a 21 de Agosto de 1534.

A autoridade da nova Diocese açoriana incidia sobre as nove ilhas do arquipélago, embora a sua praxis tenha obedecido a caracteres diferenciados. De facto, a dispersão geográfica das paróquias e a incipiência dos transportes marítimos dificultou as viagens do Bispo para as freguesias que tinha sob a sua alçada. O simples envio dos santos óleos para as ilhas mais recônditas era problemático e obrigava a recursos alternativos. Assim, se as igrejas matrizes de cada ilha deveriam enviar, anualmente, um representante para ir buscar o óleo à Sé de Angra, deslocação suportada pelas próprias igrejas, a ilha de Flores, por exemplo, porque estava “muito desuiada das outras, e as embarcações são raras e incertas” recebia-o totalmente sob a responsabilidade da Diocese e às custas desta¹³.

A condição periférica de algumas ilhas era também uma realidade interna. No século XVI, era já notório o isolamento geográfico de certos aglomerados populacionais. Aliás, a diferenciação entre os circuitos mais

¹² Em determinados aspectos, a matriz medieval transplantada para os Açores cristalizou ao longo do tempo, como sucedeu com a devoção ao Espírito Santo, que ainda hoje faz parte da vivência religiosa da sociedade açoriana, comum a todas as ilhas do arquipélago.

¹³ Costa, Susana Goulart. 2007. *Viver e Morrer Religiosamente. São Miguel, século XVIII*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.

urbanizados e os outros mais rurais gerava alguns comportamentos religiosos dissemelhantes. Em meados do século XVI, o prelado constatava

que em muitos lugares de nosso Bispado, principalmente fora das cidades e villas, os vigairos, rectores e curas [falam] com seus freigueses em cousas temporaes, e excusadas pêra tal tempo e lugar [...] que sam causa de grande toruaçam e escândalo”¹⁴.

Noutras circunstâncias, o isolamento de alguns aglomerados populacionais conduziam a diocese a autorizar resoluções diferenciadas, como a constituição de altares em casa dos enfermos que moravam nas zonas mais periféricas da ilha, para evitar que morressem sem a extrema-unção¹⁵. Também a realização das exéquias tinha procedimentos distintos segundo se praticasse em zonas rurais ou urbanas. Assim, nas cidades e vilas mais populosas, não se podiam fazer exéquias aos domingos e santos; enquanto nos lugares mais pequenos tal já era permitido¹⁶.

A realização do primeiro e único sínodo da diocese de Angra entre os dias 4 e 15 de Maio de 1559, sob a orientação do bispo D. Frei Jorge de Santiago, reflecte bem a consolidação da Igreja no arquipélago dos Açores em meados do século XVI¹⁷. Deste encontro resultaram as únicas Constituições deste bispado, que o próprio prelado se responsabilizou por publicar, indo a Lisboa com este propósito¹⁸. O objectivo das novas Constituições,

¹⁴ *Constituições Synodaes do Bispado d'Angra*, Tit. XII, const. 2

¹⁵ *Constituições Synodaes do Bispado d'Angra*, Tit. VI, const. 5

¹⁶ *Constituições Synodaes do Bispado d'Angra*, Tit. XX, const. 2

¹⁷ A diocese de Angra, criada em 1534, adquire um enquadramento normativo próprio em resultado do sínodo de 1559, elaborado sob a direcção do bispo angrense D. Jorge de Santiago, inquisidor-mor e teólogo dominicano, que esteve presente na sessão de abertura do Concílio de Trento (cf. *Constituições Synodais do Bispado d'Angra*. 1881. 2.^a ed. Angra do Heroísmo: *Jornal O Catholico*). Veja-se ainda o trabalho de Enes, Maria Fernanda. 1991, *Reforma Tridentina e Religião Vivida (Os Açores na Época Moderna)*. Ponta Delgada: Signo, 34-38; e a obra de Pereira 1950.

¹⁸ Desta publicação de 1560, existe um exemplar na Biblioteca Nacional. Actualmente, os estudiosos podem ter conhecimento das Constituições impressas através da sua publicação no jornal semanário angrense *O Catholico*, que as publicou durante o período de 16 de Abril de 1881

como refere o próprio Frei Jorge de Santiago, é a inoperacionalidade das Constituições do Funchal que regiam até então o bispado de Angra, das quais não só existiam poucos exemplares, como eram normas “antigas e breues”. Vê-se na obrigação, pois, de regulamentar a sua diocese de acordo com a “mudança e variedade dos tempos”¹⁹.

D. Jorge de Santiago utiliza como paradigma as Constituições do arcebispado de Lisboa, uma vez que a diocese de Angra lhe estava submetida desde 1551, mas observamos que o resultado final foi adaptado às especificidades do bispado insular. Em determinadas passagens, o prelado faz questão de referenciar as singularidades regionais, baseado nos testemunhos directos que tinha obtido depois de ter dedicado seis anos a realizar visitas pastorais por diversas ilhas, como é o caso do desembarque nos Açores de muitos “infiéis por baptizar de diuersas partes das Índias e de Guine, e do Brazil”²⁰.

Compreendemos, pois, a importância que as Constituições Angrenses possuem, não só porque são as únicas normas deste tipo que existem para o arquipélago, como pelas directrizes das mesmas que, em determinados títulos, já deixam antever o espírito da reforma romana, mesmo antes do

a 10 de Novembro de 1884. A colectânea destas normas, cujo frontispício tem a data de 1881, tem anotações do bispo D. João Maria Pereira do Amaral e Pimentel (1871-1889), embora, como bem alerta Isaías da Rosa Pereira, estes apontamentos deixem passar algumas actualizações, como é o caso da disciplina relativa ao sacramento do Matrimónio, que foi modernizado no final do Concílio de Trento. (Pereira, Isaías da Rosa. 1984. “As Constituições Sinodais de Angra de 1559”. In *Actas do Colóquio Internacional Os Açores e o Atlântico (séculos XIV-XVII)*, 812. Angra do Heroísmo: Instituto Cultural de Angra do Heroísmo).

¹⁹ *Constituições Synodales do Bispado d’Angra*, IV. A diocese do Funchal não teve constituições sinodais impressas antes de 1579, que resultam do sínodo realizado um ano antes. Secundamos, pois, a opinião de Isaías da Rosa Pereira, que afirma que o modelo seguido no Funchal era o das constituições sinodais de Lisboa, resultado do sínodo de 1536. Portanto, a referência que D. Jorge de Santiago faz às constituições do Funchal deverão ter chegado aos Açores apenas na forma manuscrita (de que não se conhecem exemplares) e, na realidade, seriam cópias da versão original lisboeta Pereira 1984. Sobre as constituições funchalenses, leia-se o artigo de Vieira, Alberto. 2000. “Funchal”. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. 2, 281-288. Lisboa: Círculo de Leitores.

²⁰ *Constituições Synodales do Bispado d’Angra*, Títis III, const. 7.

Concílio de Trento terminar. Esta afirmação é comprovada se analisarmos, de forma estatística, quais são as principais temáticas abordadas. As Constituições Sinodais de Angra são compostas por 35 títulos, divididos em 147 constituições. Entre estas, 45 (30,6%) são dedicadas aos sete sacramentos; e 39 (26,5%) respeitam o clero. Como nos apercebemos, a tónica é claramente tridentina: a valorização de todos os sacramentos (em oposição ao discurso luterano) e a particular atenção dada ao desempenho sacerdotal. A vigilância sobre o comportamento dos fiéis ocupa o terceiro lugar nas preocupações episcopais: 19 constituições (12,9%) são dedicadas às diversas ocupações populares que a Igreja considerava pecadoras. Em seguida, D. Jorge de Santiago ocupa-se das igrejas (ornamentos e administração de bens) às quais dedica 17 constituições (11,5%); regulamenta a prática testamentária, com 6 constituições (4%) e, finalmente, dá atenção às festas religiosas, com 4 constituições (2,7%).

O objectivo sínodo de 1559 era, pois, identificar e combater as irregularidades religiosas identificadas nas ilhas, que o bispo considera terem duas causas principais: a inoperacionalidade das penas temporais e a desconsideração da excomunhão²¹. Aliás, D. Jorge de Santiago afirma que “muitos neste Bispado sem temor de Deos e com grande perigo de suas almas se deyxam andar excomungados depois de serem declarados”²². O sínodo de 1559 constitui, pois, um marco relevante na definição do paradigma da diocese açoriana. Nos finais do século XVI, a Diocese de Angra mostrava estar já definitivamente enraizada na orgânica insular, com um projecto e um modelo regulador que seria determinante no desempenho diocesano nos períodos seguintes.

²¹ A excomunhão privava a pessoa de receber sacramentos e assistir aos officios divinos, tal como a impedia de comunicar com outros fiéis durante estes officios.

²² *Constituições Synodales do Bispado d'Angra*, Tit. XXIV, const. 2.

Os discursos pastorais dos bispos angrenses

A implantação da Igreja nas ilhas encontrava-se consolidada em meados do século XVI e a fé católica era maioritariamente partilhada pelos mais de 60 000 almas que aí habitavam²³. Para tal, contribuiu essencialmente uma hierarquia diocesana crescente e espalhada pelas nove ilhas açorianas, o que equilibrou uma rede missionária mais débil, representada principalmente por franciscanos, alguns jesuítas e escassos agostinhos.

Desde a fundação do bispado até ao século XVIII, o percurso diocesano angrense é, a par de muitas das suas congéneres, essencialmente marcado pelo projecto tridentino. Neste sentido, o discurso pastoral angrense é dualista, contrapondo a praxis religiosa, de características pessimistas, ao paradigma perfeccionista, cuja materialização é uma incumbência dos agentes diocesanos, principalmente dos bispos. Em finais do século XVII, um mês depois de ter desembarcado na diocese de Angra, D. António Vieira Leitão, numa carta dirigida ao bispo do Porto, escreve: “Supposto receio, que alguns dos que agora se mostram contentes, pelo tempo adiante se publiquem queixozos porque será forcozo emendar vícios e reformar Costumes”²⁴.

Neste contexto, a purificação dos hábitos e dos comportamentos religiosos é a tónica constante do discurso episcopal ao longo dos séculos XVII e XVIII, que incide sobre múltiplos aspectos: a doutrinação popular, estipulando que a catequese seja efectuada semanalmente e não apenas durante a Quaresma; a valorização da Confissão como mecanismo de apa-

²³ Só a título de exemplo, no Japão, por exemplo, nos finais de Quinhentos, o número de cristãos não ultrapassaria muito os 1 500 adultos, baptizados graças ao esforço dos missionários jesuítas, franciscanos, dominicanos e agostinhos. A fragilidade geográfica e logística da diocese japonesa (com sede em Funai), fundada em 1588, espelha-se, nomeadamente, nas inúmeras perseguições de que aqui foi alvo a comunidade cristã. Além do mais, o crescimento do número de cristãos no Japão conduziu ao aumento das perseguições religiosas e gerou inúmeros mártires, contabilizando-se mais de 3000 entre finais do século XVI e meados da centúria seguinte (cf. Oliveira, P. Miguel Oliveira. 1994. *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 150).

²⁴ Biblioteca Nacional da Ajuda, s. d. 54-VIII-19, n.º 226.

zigamento da alma²⁵; a preocupação com a residência e com as vestes clericais o apelo à educação dos sacerdotes²⁶; a fiscalização do pagamento dos dízimos; a regulamentação da convivência entre os dois sexos; e a consolidação das devoções tridentinas (Santíssimo, Almas e Nossa Senhora do Rosário)²⁷.

Nesta reevangelização dos costumes, há prelados que são cada vez mais cuidadosos nas estratégias de comunicação com o seu público. O discurso do bispo Frei Valério do Sacramento (1738-1755) é ilustrativo de uma pedagogia sentimentalista que visa a reconversão dos pecadores. Ao apresentar-se aos seus diocesanos através da primeira pastoral, datada de 9 de Novembro de 1741, a utilização dos tempos verbais “rogamos”, “recomendamos” e “exortamos” é frequente, contrastando com o escasso uso da forma verbal “mandamos”²⁸. Numa outra pastoral, redigida em 1744, prolonga esta tendência: os verbos “admoestar” e “recomendar” são utilizados doze vezes enquanto que o verbo “mandar” apenas é utilizado em nove frases²⁹. A utilização de uma linguagem recheada de afectos é a preferida por este bispo em relação a um discurso ameaçador, num ambiente religioso onde era necessário atrair os fiéis e não afastá-los³⁰.

25 Sacramento de extrema importância na promoção da piedade reformadora, que os fiéis deviam praticar pelo menos uma vez por ano, durante a Quaresma, pois é “sacramento de tanta virtude, que aquelles que a graça perderão, lha torna a restituir, livrando os da culpa do peccado morta, & das penas eternas, que por elle auiam merecido, tornando os por em estado de saluacão pera o qual principalmente este sacrametno foy instituydo” (*Constituições Synodais do Bispado d’Angra*. 1881. 2.^a ed. Angra do Heroísmo: Jornal *O Catholico*, Tít. V, const. 5.^a).

26 Pastoral D. Frei José de Ave Maria Leite da Costa e Silva, de 10-3-1786.

27 Costa, Susana Goulart. 2008a. “Igreja, Religiosidades e Comportamentos”. In *História dos Açores: Parte II: A Estagnação e o Desinteresse pelos Açores (1642-1766)*, 404-431. Angra do Heroísmo: IAC.

28 Pastoral de Frei Valério do Sacramento, de 9-11-1741.

29 Pastoral de Frei Valério do Sacramento, de 20-3-1744.

30 A vertente piedosa e caritativa é também um dos apanágios do arcebispo de Évora Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas (cf. Marcadé, Jacques. 1978. *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas. Évêque de Beja, archevêque d’Evora (1770-1814)*. Paris: Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian, 209).

Todavia, na maioria dos casos, predomina uma linguagem de pendor negativo e intimidador, onde a alusão aos castigos divinos é frequente. Nos finais do século XVIII, depois de uma visita realizada a várias paróquias da ilha de São Miguel, Frei José de Ave Maria Leite Costa e Silva redige uma pastoral na qual lembra

a conta que daremos no Supremo Tribunal, em que será juiz Jesus Christo, Deus e Homem verdadeiro, a quem nada se hade esconder, para que julgando-nos segundo os merecimentos pessoais de cada hum, dará a sentença formidavel, ou da felicidade eterna, ou da infelicidade, que nunca hade acabar. Oh Deus, e que horror faz proferir estas palavras, e que confusão será o vermos executa-las³¹.

Já nos inícios do século XIX, quando o reino se via a braços com as invasões francesas e o Papa Pio VII se encontrava enclausurado pelas tropas de Napoleão, D. José Pegado de Azevedo considerava estes sucessos como “vezitas de Deos”, com o óbvio fim de castigar o “peccado, e a relaxação da vida dos christãos”. E acrescentava:

Não há costumes, não ha moralidade, não ha finalmente respeito a luz divina, os seus mandamentos santissimos são publicamente desprezados, e se algum fiel aparece, que os respeita e guarda, he logo escarnecido, e reprovado nas sociedades³².

Neste período, as personalidades diocesanas acrescentam um novo método para a evangelização e a moralização dos seus súbditos. Para lá de sugerirem comportamentos e de fornecerem indicações estereotipadas,

³¹ Pastoral de D. Frei José de Ave Maria Leite da Costa e Silva, de 27-11-1788. Sobre este assunto, veja-se o nosso trabalho *Viver e Morrer Religiosamente. São Miguel, século XVIII*. 2007. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.

³² Pastoral de D. José Pegado de Azevedo, de 5-8-1809.

passam a participar activamente no arquétipo doutrinal: pormenorizam os métodos a utilizar e trasladam para a documentação oficial a essência das fórmulas espirituais, para que não haja dúvidas sobre o vocabulário e o ordenamento das mensagens. Desta forma, em 1780, D. João Marcelino advertia os párocos que ensinassem

ao povo os actos de fe, esperanza, amor de Deos, amor do proximo, atrição e Contrição, indo-os dizendo os mesmos Reverendos Parochos e Sacerdotes em vos alta para que em o mesmo tom o povo o repita, como se pratica em muntos Bispados do Reino, e em todas os iluminados dos catolicos³³.

Na mesma década, Frei José de Ave Maria redigia uma pastoral catequética, onde transcrevia os actos da contrição, atrição e da proclamação da fé³⁴. A racionalização e a transparência do sistema de divulgação do corpo doutrinal permitiria a uniformização da linguagem e das mensagens e reduziria o risco da polifonia religiosa. O objectivo, era, pois, promover uma piedade homogénea, iluminada e esclarecida, que conjugasse os esforços laicos e eclesiásticos na reforma dos costumes, essenciais para o bem-estar público³⁵.

Com esta metodologia racionalista e iluminista, os bispos de Angra pretendiam minar a cultura de cariz laicizante que se impunha cada vez

³³ Pastoral de D. Frei João Marcelino dos Santos Homem Aparício, de 29-3-1780.

³⁴ Pastoral de D. Frei José de Ave Maria Leite da Costa e Silva, de 11-5-1788.

³⁵ A título comparativo com a pastoral de outros bispos portugueses, leiam-se as cartas de D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas, bispo de Beja, redigida a 1 de Abril de 1785, e a de D. Frei Vicente Ferreira da Rocha, bispo de Castelo-Branco, escrita em Abril de 1793. Esta última, aliás, começa da seguinte forma: “Nada mais fatal á sociedade Christã que a ignorancia” (cf. Pastoral de D. Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas. 1785. *Instrução pastoral do Excellentissimo e Reverendissimo Senhor Bispo de Beja sobre as virtudes da ordem natural*, e Pastoral de D. Frei Vicente Ferreira da Rocha. 1793. Lisboa: Officina de Simão Thadeo Ferreir, fl. 3).

mais no espaço europeu. Nos inícios do século XIX, assim escrevia D. José Pegado de Azevedo:

Hum aluvião de livros impios vagou sem a menor difficulda-
de por toda a Europa, e ... Desde que esta peste grassou no mun-
do, a virtude foi desprezada, o vicio aplaudido: a religião escar-
necida; os mentirozos Sophistas do prezente seculo triunfarão,
em hũa palavra, tudo se perturbou, perdeu-se a antiga ordem, e
com ella a paz, e o socego do mundo ... Nunca, nunca se vio junta
hũa igual desenvoltura, hũa ouzadia tão atrevida como a do pre-
zente seculo; em que qualquer, athe o simples leigo e ignorante,
nem receia falar e decedir publicamente do que ignora, ou não
entende; nem teme de qualificar de supersticiosas, de inuteis e
de chimericas a doutrina catholica, a authoridade infalivel da
Santa Madre Jgreja, os ritos, e as cerimonias santas ... Eis aqui
amados filhos, o seculo que hoje, oh desgraça, se chama e se re-
clama Iluminado!³⁶.

Ora, com as vicissitudes que decorrem no período da implantação do Liberalismo e perante as guerras civis inerentes, notamos que, no longo do processo de fragilização que é imputado à Igreja no novo contexto político, a Diocese de Angra irá tentar adaptar-se³⁷. A linguagem utilizada pelo governador-geral do Bispado, o deão José Maria de Bettencourt Vasconcelos e Lemos, numa pastoral que escreve a 19 de Julho de 1823, após a Vila-francada, é bem elucidativa deste fenómeno. Neste texto, o deão apoia D. João VI, que se mostrara disponível para declarar “os termos do novo pacto social portuguez”, prometendo “hum novo Código”, o qual seria “analogo ao génio, e índole da Nação”. E solicita que os fiéis dirijam

³⁶ Vilas-Boas 1785, f. 3.

³⁷ Costa, Susana Goulart. 2008b. “A Diocese de Angra e o Liberalismo nos Açores”. In Actas do Colóquio “O Liberalismo nos Açores. Do Vintismo à Regeneração (1807-1870)”, 59-68. Angra do Heroísmo, IAC.

preces ao “Ente supremo” para que a paz seja alcançada com a “fidelidade e a gratidão, que sempre devizei nas nossas almas através das passadas agitações políticas, vós sois portugueses. Basta”³⁸. Alguns anos depois, o bispo Frei Estevão de Jesus Maria, numa carta pastoral datada de 22 de Fevereiro de 1845, refere o desejo do “Supremo dador” em liberalizar graças e mercês a todos os cristãos. Reparamos, pois, que, entre as décadas de 1820 e 1840, a utilização dos novos valores sociais se impõe no discurso episcopal. Liberalizar (em vez de ordenar); nação e pátria (em vez de reino); pacto social (em vez de vontade divina); código (em vez de privilégio); ente supremo ou supremo dador (em vez de Deus) são os novos recursos linguísticos que expressam a vontade da esfera religiosa em se aproximar do modelo agora em vigor.

Já na década de 1860, Frei Estêvão de Jesus Maria (em pastoral datada de 1863) descreve a figura de Jesus Cristo como o “Regenerador da sociedade, e libertador do mundo” e acrescenta que “O catholicismo é que confere ao homem os verdadeiros títulos de cidadão”³⁹. O esforço da Igreja açoriana para adaptar-se aos novos valores é óbvio, enquanto divulga os efeitos perniciosos da sociedade liberal que são, segundo aponta o prelado referido, os protestantes, pois refere que tem chegado à diocese e à própria cidade de Angra um conjunto de livros que considera “ímpios e que debaixo d’um nome santo, trazem em si escondido o subtil veneno do protestantismo”⁴⁰. Mas este prelado identifica ainda outros inimigos da religião católica romana, que espalham os erros do “deísmo” como refere na pastoral de 23 de Agosto de 1863 e “os heréticos sistemas do naturalismo, do Racionalismo, do Indifferentismo, e Socialismo” que aponta na exortação pastoral de 15 de Julho de 1865⁴¹.

³⁸ Arquivo Paroquial da Igreja de N.ª Sr.ª da Conceição da Ribeira Grande. *Livro de Pastorais (1811-1852)*, fls. 38-40.

³⁹ *Idem*, fl. 57v.

⁴⁰ *Idem*, fl. 56.

⁴¹ *Idem*, fls 66-66v.

Frei Estêvão mostra assim a sua concordância com a posição papal manifestada na encíclica *Quanta cura*. Nesta reflexão, o papa Pio IX condena a tese “de que é livre a qualquer um abrasar o professar aquela religião que ele, guiado pela luz da razão, julgue ser verdadeira”. Ora, a questão aqui colocada não põe em causa a liberdade religiosa, mas o critério para esta livre escolha, que confunde verdade com erro. Bem longe de Roma, Frei Estêvão dá voz a esta posição, denunciando todos os que defendem que a sociedade humana pode ser constituída e governada “não fazendo caso da religião, como se ella não existisse, ou pelo menos sem fazer diferença alguma entre verdadeira ou falsa!”⁴². Lamenta, pois, a divulgação das religiões que considera falsas e as heresias que considera erros.

Este prelado angrense é firme, como vemos, na apologia de um ordenamento social que exige o contributo do fenómeno religioso. A expressão desta posição é clara na problemática que se levanta face à instituição do casamento civil, que ocorre na década de 1860 (1865-1867). Como refere Frei Estêvão numa carta pastoral de 1863, “pois se o homem falta tantas vezes as que lhe impõe um sacramento, quanto melhor faltará a um contracto civil, que começa e acaba no poder humano”⁴³. Acrescenta ainda que o sacramento do matrimónio é o meio ideal para impedir os excessos da incontinência que chegam “a nivellar os homens com os entes irracionais”⁴⁴.

É neste ambiente efervescente que este bispo convida, em 1866, um grupo de jesuítas, liderados pelo padre Carlos Rademaker, a realizar várias missões pelos Açores. Nos primeiros tempos, os missionários terão sido bem recebidos, merecendo destaque na imprensa local, que elogia a iniciativa porque a religião “longe de ser inimiga é aliada da verdadeira liberdade”⁴⁵. Ora, cerca de dois meses depois da primeira missão, a impren-

⁴² *Idem*.

⁴³ *Idem*, fl. 51v.

⁴⁴ *Idem*, fl. 52.

⁴⁵ Pereira, Cónego José Augusto. 1954. *A Diocese de Angra na História dos seus Prelados*. Vol. 1. Angra do Heroísmo: Livraria Editora Andrade, 17.

sa local começa a publicar algumas notícias adversas à presença dos missionários⁴⁶. A campanha contra as missões é sustentada por vários periódicos e até se funda um semanário unicamente com o propósito de questionar o papel dos missionários, intitulado *A Voz da Liberdade*. Através deste jornal, Bulhão Pato, que se encontrava na época em São Miguel, critica o movimento missionário e todos aqueles clérigos que abriam as portas das suas igrejas para os receberem e faz com que a polémica chegue até Lisboa. Em 1868, nesta cidade, o *Jornal do Comércio* chega mesmo a publicar a seguinte nota sobre os prejuízos que as missões micaelenses traziam para a ilha:

Os Missionários alimentam o fanatismo, correndo de Cristo em punho, pelas povoações mais miseráveis, extorquindo os ténues meios dos infelizes! Não há quem queira trabalhar nos campos e morre-se de fome. As terras estão por cultivar, por falta de braços. Já não há segurança individual... Os fanáticos arvoram o pendão do comunismo e a propriedade de cada um pertence-lhes...⁴⁷

Apesar destes registos que relatam episódios instáveis, a verdade é que, no cômputo geral, nos finais do século XIX, a religiosidade açoriana parecia não ter sofrido grandes alterações. Assim o afirma o bispo D. Francisco José Ribeiro Vieira e Brito na sua visita *Ad limina* de 1898:

Actualmente pode bem diser-se que não ha obstaculos que se opponham, impeçam ou dificultem o movimento religioso da dioceze, senão aquellas que proveem da fragilidade e fraqueza humana e das circunstancias especiaes em que se encontram os fieis dissiminados por diversas povoações e logares distantes

⁴⁶ Sobre a problemática gerada por estas Missões, veja-se a reflexão de Enes, Maria Fernanda. 1993. “As polémicas missões dos anos sessenta de oitocentos em São Miguel”. In *Actas do Congresso Internacional de História da Missionaçã Portuguesa e Encontro de Culturas*, 67-82. Braga: UCP, CNCDP, FEC.

⁴⁷ Enes 1993.

entre si, ou em contacto com os grandes centros de população onde mais ou menos abundam os elementos de corrupção. Felizmente o zelo e bom exemplo do clero em geral e a boa indole e simplicidade dos costumes do povo terem consevado nos fieis açoreanos, não só o fervor da fé, mas ainda a pratica dos bons costumes, e se alguma falta se nota n'elles deve attribuir-se mais á fragilidade e indolencia natural, do que propriamente á indiferença religiosa e ao espirito de corrupção.

Todavia, crente que a sociedade açoriana merecia uma nova injeção evangelizadora para ultrapassar a fragilidade religiosa, trinta anos depois da primeira investida missionária e anos antes da implantação da República, D. Francisco José Ribeiro Vieira e Brito volta a convidar missionários jesuítas para as ilhas. Ora, novamente, os sectores mais críticos denunciam desde cedo a inoperância destes actos. Em 1897, o jornal *O Liberal*, com o ilustrativo subtítulo “semanário Anti-jesuitico”, apresentava na sua primeira página a indignação perante as Missões que se estavam a efectuar na Terceira. Os motivos apresentados são de dois tipos. Primeira razão, as novas missões mostravam a inabilidade do Seminário de Angra (fundado em 1862) e a sua incapacidade de formar clérigos eficientes, que se rebaixavam a utilizar a ajuda jesuíta. “E o que ainda há de mais extraordinário é que, segundo consta, tem sido os próprios párocos... que tem feito apelo aos padres jesuítas para irem aos seus domínios evangelizar os seus paroquianos. Simplesmente pasmoso!”. Estas pregações, continua o jornal, são o mais “aviltante atestado de inépcia e de incapacidade que se podia passar aos párocos”. Segunda razão, a inutilidade das missões nas ilhas, as quais apenas têm razão de ser “lá onde é preciso chamar ao seio do Cristianismo os povos que ainda vivem no estado selvagem – lá está África, lá está Timor que carecem de missionários...” E acrescenta o semanário: “Aqui vive-se bem e junta-se dinheiro, lá vive-se mal e é difícil amontoar riquezas”⁴⁸.

⁴⁸ Arquivo Secreto Vaticano. 1898. *Visita ad limina*. Angren.

Com a implantação da República, em 1910, e depois de ultrapassadas as principais cristações com o poder político, o discurso dos prelados de Angra renova o diagnóstico pessimista sobre a situação da Igreja e da religião insular. Em 1918, o prelado D. Manuel Damasceno continuava a promover a “cristianização da sociedade” açoriana, tarefa que considerava imprescindível numa época de excessivo “espírito de independência e desenfreado individualismo”, de crescente indiferentismo e ignorância sobre as questões religiosas⁴⁹ e na qual as famílias se diziam cristãs, mas já não assistiam à missa com frequência. Aliás, para o prelado, com a facilidade de viagens e comunicações com povos de “diferentes raças”, tinha-se desenvolvido a ambição por prazeres e a indisciplina de “tantas classes sociais”, enquanto o amor por Deus tinha esfriado. Um ano depois, o mesmo bispo referia que, tendo terminado a guerra europeia, começara uma outra guerra que a Igreja travava contra “dinheiro e prazeres”, que eram os únicos ideais que então vigoravam⁵⁰.

Em 1923, em fase de sede vacante, o deão José dos Reis Fisher prolongava a caracterização negativa da sociedade açoriana, referindo as dificuldades em impor o projecto de revitalização cristã e continuava a insistir na ideia de que a guerra mundial terminara há cinco anos, mas ainda não chegara “a desejada paz”. O vigário geral apontava duas razões para este marasmo: primeira, a proliferação dos erros modernos (o luxo desenfreado, a ganância, o impudor feminino, o horror ao trabalho...); segunda, a soberba e a falta de humildade.

Foquemos um pouco mais este último motivo, pois remete-nos para uma concepção social que dominará o discurso eclesial durante as décadas de 1920 e de 1930 e recupera o modelo corporativista da sociedade medieval. De forma crítica, o deão de Angra lamenta os tempos actuais, em que “ninguém quer obedecer e em que todos se julgam aptos para mandar”, em que cada um quer fazer valer os seus “pretensos direitos”

⁴⁹ *Boletim Eclesiástico dos Açores*, 552, 255-260 e 553, 267-279.

⁵⁰ *Boletim Eclesiástico dos Açores*, 560: 3-11.

pela revolta e pela greve⁵¹. Ora, este individualismo recente esquece, refere o dirigente capitular de forma simbólica, que a sociedade é um organismo composto por diferentes corpos, em que cada órgão tem funções específicas e imprescindíveis para o bom funcionamento do todo orgânico. Se um órgão almeja efectuar funções que não fazem parte da sua natureza, o corpo adoece e morre ou sofre um abalo que nunca mais lhe permite recuperar a saúde. A diferença de funções exige uma coordenação superior e, portanto, é preciso haver quem mande e quem obedeça:

Essa fementida igualdade tão apregoada pelo liberalismo não passa de uma utopia irrealizável. O que caracteriza o Universo não é a igualdade: é a desigualdade. Não há dois homens iguais⁵².

O quadro decadente da sociedade açoriana traçado pelas autoridades religiosas fazia emergir uma nostalgia pelo passado, recordando-se um passado mítico, no qual a religião católica era um pilar essencial para a harmonia social. Exemplo desta tónica é a valorização de D. Nuno Álvares Pereira, herói da época de um Portugal nacionalista, que evitara a ruína da pátria, que leva a que, nos Açores, se funde a Cruzada Nacional Micaelense D. Nuno Álvares Pereira, em 1921. Também em Janeiro de 1925, o Círculo de Estudos Beato João Baptista Machado, jesuíta açoriano martirizado no Oriente no século XVII, promove uma sessão comemorativa do quarto centenário da morte de Vasco da Gama e uma missa na igreja de São Francisco de Angra, em homenagem ao navegador e em memória dos restos mortais de Paulo da Gama, irmão do descobridor⁵³.

A recepção da Igreja em relação à Ditadura recém implantada (1926) e a valorização do Império português neste contexto (vários povos, uma nação) não deixava de ter implicações nas ilhas, principalmente em rela-

⁵¹ *Boletim Eclesiástico dos Açores*, 618: 158.

⁵² *Boletim Eclesiástico dos Açores*, 618: 161.

⁵³ *Boletim Eclesiástico dos Açores*, 631: 11.

ção à presença portuguesa no Oriente⁵⁴. A distância geográfica era colmatada por uma proximidade evangélica que, do ponto de vista histórico, recuava até ao século XVII, com nomes como os açorianos Bento de Góis ou João Baptista Machado que tinham sido missionários na China e no Japão. No relatório do *Congresso Açoriano* organizado pelo Grémio dos Açores em 1938, a questão religiosa do Império não fica à margem, solicitando-se ao Governo que, nas missões religiosas das colónias portuguesas, seja concedida particular atenção aos padres açorianos que contribuíam para a “continuidade da tradição portuguesa no Extremo Oriente”, para além de colaborarem na evangelização cristã na América do Norte⁵⁵. Neste ambiente, acaba por ser relevante a figura do cardeal D. José da Costa Nunes, natural da ilha do Pico, bispo de Macau em 1921 e que, em 1940, é nomeado Arcebispo de Goa, assumindo o título de Primaz do Oriente e Patriarca das Índias Orientais. A leitura de vários textos deste prelado torna-se interessante para verificar como, na mesma linha cronológica, eram distintos os desafios entre as dioceses do Império.

No caso de Angra, logo no início das suas funções como bispo, D. Guilherme Augusto Inácio da Cunha Guimarães (1928-1957), apresenta um quadro negativo da diocese angrense que descreve num longo texto de 59 páginas impressas⁵⁶. Tal como os seus antecessores, este bispo aponta a imodéstia e a desagregação familiar, com particular enfoque na perversão feminina, como as principais fragilidades da moral insular: “a família, o divórcio e o amor livre” exigem o afã episcopal, pois os males sociais eram cada vez maiores, agravados pelo cinema, o teatro, as danças modernas

⁵⁴ Sobre este cardeal açoriano, veja-se, de minha autoria, o artigo “D. José da Costa Nunes, um Cardeal no Oriente (1880-1976)”. *Lusitânia Sacra*. 2008. Universidade Católica Portuguesa, 235-262.

⁵⁵ *Relatório Final do Congresso Açoriano*. 1938, 8-9.

⁵⁶ Não podemos deixar de observar que as primeiras exortações pastorais de D. Manuel Damasceno da Costa, D. António Meireles e D. Guilherme Guimarães apresentam um quadro muito negativo da Diocese que acabam de conhecer. Sem dúvida, muito à semelhança dos seus antecessores do século XVIII, que utilizavam uma fórmula estereotipada nas primeiras cartas episcopais.

e o desporto⁵⁷. Assim, o bispo oferecia uma terapêutica organizacional (Confrarias do Santíssimo Sacramento, Apostolado da Oração, Congregação das Filhas de Maria, Congregação de Doutrina Cristã, Ordens Terceiras, Conferências de São Vicente de Paulo, Associações de Juventude, Escolas Paroquiais, Círculos de Estudos, Sindicatos, Cooperativas e Caixas de Socorros Mútuos) de forma a constituir-se uma União Católica capaz de recuperar e garantir a ordem social⁵⁸.

Notas Finais

Nesta breve abordagem, a nossa primordial preocupação foi apontar alguns dos traços evolutivos e dominantes das preocupações dos antístites açorianos. A partir daqui, julgamos que é possível anotar duas ideias que nos merecem destaque.

Primeira, o discurso episcopal é uma excelente fonte para o conhecimento das configurações diocesanas e da forma como o seu pensamento escrito reflecte e, ao mesmo tempo, interfere com a realidade, ilustrando a forma como as estruturas católicas se adaptam aos desafios dos tempos. Reflecte uma abordagem personalizada, que espelha o carácter dos diferentes bispos, mas que dialoga com um cunho hierárquico uniformizador, que remete para as orientações emanadas da Santa Sé. Partindo desta base, julgamos útil empreender novos estudos que enriqueçam as análises pastorais e reguladoras dos prelados açorianos.

Segunda, o fio condutor que aqui quisemos traçar, longe de ser exaustivo, permite-nos expressar uma primeira visão sobre o perfil da diocese de Angra. Nesta leitura, parece-nos que o modelo açoriano segue, principalmente, o modelo das dioceses metropolitanas. Entre a Diocese ultramarina fundada no século XVI e a Diocese que subjaz no século XX, as estruturas regionais diocesanas aproximaram-se do paradigma continen-

⁵⁷ Costa 2008a.

⁵⁸ *Boletim Eclesiástico dos Açores*, 553, 267-279.

tal, com quem partilharam preocupações e alegrias. Todavia, só através de análises de cariz comparativo poderemos consolidar ou questionar esta interpretação.

MISSIONS CATHOLIQUES ET PADROADO : POUR DE NOUVELLES APPROCHES

CLAUDE PRUDHOMME*

Les missions catholiques portugaises, spécialement à l'époque contemporaine, ont acquis dans l'historiographie une réputation peu flatteuse. La principale raison avancée pour expliquer les maigres succès du catholicisme en Inde, mise en avant de manière récurrente par la congrégation *Propaganda fide*, est bien connue : c'est la faute au *padroado*. Créé en 1622 pour rompre avec ce système, la congrégation est d'une grande constance dans sa critique des méfaits engendrés par la subordination des missions au pouvoir politique. Dans son sillage les historiens de la mission ont très largement repris cette explication et alimenté le procès de l'action missionnaire portugaise.

Il nous semble pourtant que le moment est venu, non pas de réhabiliter, mais de revisiter une histoire que des travaux récents invitent à observer avec un oeil différent. Pour cela, nous nous proposons dans un premier temps de faire le point sur l'état des lieux au XIX^e s. Le réveil missionnaire fournit à la papauté les moyens en hommes et en argent qui lui avaient manqué jusque là. Forte d'une mobilisation missionnaire croissante, et d'une adhésion collective à son programme, la papauté entend imposer son autorité exclusive sur les missions. Dans le

* Université Lumière Lyon 2, France. E-mail: clprudhomme@wanadoo.fr.



même temps la poussée d'un nouvel impérialisme colonial tend à placer le monde sous le contrôle de la Grande-Bretagne et des puissances industrialisées d'Europe continentale. Dans ces conditions la question du *padroado* se trouve réactivée et les critiques romaines redoublent contre un Portugal affaibli et gagné au sommet de l'Etat par une vague laïcisatrice. L'affaiblissement du *padroado* et la restriction de son application à des territoires clairement délimités deviennent un objectif prioritaire pour lequel la *Propaganda fide* travaille en collaboration avec la Secrétairerie d'Etat à travers la congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires¹. Aux vieux contentieux asiatiques, qui opposent diocèses du *padroado* et vicariats apostoliques dépendant de la Propagande en Inde, en Chine, au Vietnam s'ajoutent désormais de nouvelles zones d'affrontement en Afrique (Angola et Mozambique) mais aussi en Asie (Corée détachée du diocèse de Pékin).

Cette approche géopolitique ou « géo-missionnaire » des régions concernées met en évidence l'inégalité du rapport des forces mobilisables pour la mission sous la direction de Rome ou du Portugal. Pourtant, malgré le réquisitoire romain contre les méfaits du *padroado*, le Portugal réussit à conserver une part de son héritage, y compris après la révolution libérale. Les archives de la Propagande éclairent les raisons qui incitent Rome à négocier et à choisir finalement la modération. Elles montrent aussi que l'opposition entre des missions indépendantes du pouvoir politique, parce que soumises à la Propagande, et d'autres dépendantes de l'Etat colonial, parce que victimes du *padroado*, est une vision très simplificatrice. L'ambivalence des rapports entre mission et colonisation caractérise également les missions dépendant de la congrégation romaine. Mais cette dispute interminable sur les droits de chaque partie ne doit pas masquer la réalité du terrain. Car l'enjeu principal, au-delà du conflit entre deux autorités, est de savoir quels types de chrétienté en a résulté

¹ Fondée le 19 juillet 1814 par Pie VII la *Sacrée Congrégation pour les Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires* (AEE). Rattachée en 1908 par Pie X à la Secrétairerie d'Etat dont elle devient la première section, elle a en charge la question du *padroado*.

dans les territoires soumis au *padroado* car ce conflit comporte aussi des enjeux ecclésiologiques, missiologiques et culturels majeurs.

La stratégie de Rome : réduire le *padroado* à défaut de pouvoir le faire disparaître.

La stratégie romaine à partir de la fondation de la congrégation *Propaganda fide* en 1622 est bien connue. L'activité missionnaire hors d'Europe se déployait depuis la découverte et la conquête des Nouveaux Mondes selon des modalités qui échappaient largement au contrôle de Rome. La nouvelle congrégation de la Curie est censée inaugurer un nouvel âge qui place les missions sous l'autorité directe et exclusive de la papauté. Une des premières initiatives sera donc de procéder à une nouvelle répartition des territoires de mission. La division géographique opérée par la Propagande dans sa troisième congrégation générale (8 mars 1622) ne doit cependant pas faire illusion. L'autorité réelle de Rome sur les territoires qu'elle revendique reste à cette époque très limitée. La répartition de l'ensemble des terres habitées, effectuée à l'occasion de cette réunion, masque l'incapacité pontificale à exercer une autorité effective. C'est ainsi que la rubrique 3 rattache à l'Espagne les Indes occidentales, les Philippines, les Moluques, les îles de « la mer océane » et les attribue au nonce de Madrid. Quant à la rubrique 4 elle reconnaît au Portugal, le Brésil, les Indes orientales, « et toutes les côtes de la mer océane, et les îles où touchent les navires portugais » et désigne pour les gérer le Collecteur de Lisbonne. Cette solution qui consiste à attribuer l'administration aux représentants de la papauté, nonce de Madrid et collecteur de Lisbonne et pas à des cardinaux romains attachés à la Propagande, revient à reconnaître que la fondation d'un nouvel organisme ne remet pas en cause les droits attachés jusque là au *padroado*².

² Archives de la Sacrée Congrégation Propaganda Fide (ASCPF). 1976. In Vol. 3/2 of *Sacrae Congregationis de propaganda fide memoria rerum*, f. 3-6?. Rome: Herder, 659-661.

Les séquelles de cette situation sont encore sensibles au début du XIXe siècle malgré les efforts de la Propagande pour corriger les effets pervers du système. Obligée de composer avec les monarchies ibériques, la Propagande se trouve théoriquement exclue de l'Amérique latine, de l'Afrique, de tous les territoires situés à l'est du cap de Bonne Espérance, y compris la Chine et le Japon. Il suffit aux souverains d'entretenir quelques établissements ecclésiastiques, de nommer quelques évêques en Afrique et en Asie pour qu'ils se prétendent respectueux des engagements et refusent toute intervention effectuée sans leur consentement. La mission y est bien subordonnée à la bonne volonté des monarchies.

Il est vrai que la position de la papauté est juridiquement fragile. Elle ne peut pas contester la validité des traités qu'elle a signés en toute liberté. Rome s'en tient donc à une double stratégie d'endiguement et de contournement des prétentions monarchiques, stratégie inaugurée au XVIIe siècle. À la première méthode appartiennent les interventions pontificales qui posent comme condition l'occupation effective des territoires et la prise en charge réelle des intérêts spirituels, vérifiée par l'envoi de missionnaires. La seconde orientation vise à court-circuiter la juridiction royale et s'inspire de précédents utilisés à l'origine dans les pays passés à la Réforme protestante. Elle consiste à mettre en place une hiérarchie échappant au patronat par la procédure de la nomination de préfets apostoliques ou d'évêques *in partibus infidelium*, avec le titre de vicaires apostoliques. Les vicaires apostoliques reçoivent au moment de leur nomination un double bref qui leur assigne comme église titulaire un siège épiscopal disparu et leur confie un territoire missionnaire précis sur lequel s'applique leur juridiction. Ils ne sont donc pas évêques résidentiels mais seulement les représentants « à caractère épiscopal » du pape, ce qui sauvegarde formellement les droits du *padroado*. Expérimentée d'abord en Europe dans les pays à majorité protestante et en Amérique du nord pour échapper au gallicanisme, puis Inde, en Chine et en Indochine, cette solution allait connaître un très grand développement et se généraliser dans les pays de mission, malgré les interminables controverses qui en découlèrent avec le Portugal.

La nomination des vicaires apostoliques est complétée par l'affiliation des vicariats à un institut religieux déterminé. Le Saint – Siège reconnaît à un institut une sorte de monopole sur le territoire confié et choisit le vicaire apostolique au sein de l'institut. En retour, la société de religieux s'engage à fournir les moyens matériels et humains nécessaires à la mission. De la sorte la Propagande peut exercer un contrôle direct et entier qui exclut toute intervention extérieure. La lutte contre le *padroado* se fonde, dès le premier rapport envoyé à la Propagande, sur l'argument que le recours à des religieux indépendants de l'Etat portugais n'est pas possible dans le cadre des diocèses du *padroado* qui recourent au clergé séculier.

La stricte limitation du *padroado*, à défaut de disparition, reste donc au XIX^e siècle un objectif prioritaire de la papauté qui continue à miser sur les méthodes expérimentées antérieurement. Mais Rome bénéficie désormais d'une conjoncture favorable marquée par l'affaiblissement du Portugal. Elle ne manque pas de l'exploiter pour réduire la portée des accords antérieurs. Grâce aux mouvements d'indépendance de l'Amérique latine, l'autorité romaine commence à exercer directement son autorité dans cette partie du monde par l'envoi de « délégués apostoliques et envoyés extraordinaires », parfois de nonces (Brésil) et surtout la désignation de vicaires apostoliques, en attendant la nomination d'évêques résidentiels. L'expansion européenne et la colonisation d'immenses territoires en Afrique et en Asie, au profit d'Etats qui ne bénéficient pas du droit de patronage sur les missions, ou le revendiquent de manière unilatérale (tel le protectorat exercé par la France sur les missions catholiques), constituent à partir des années 1840 une seconde opportunité pour tourner la page. La papauté entend bien exploiter le nouveau rapport de forces pour réduire progressivement l'exercice du *padroado*.

L'élection de Grégoire XVI (1831-1846), ancien préfet de la *Propaganda fide*, marque le début d'une offensive contre le patronat royal espagnol et portugais. En Amérique latine, la papauté procède aux nominations d'évêques résidentiels *proprio motu*, malgré l'opposition de l'Espagne, brisant le rêve des nouveaux Etats indépendants de récupérer à leur profit

les droits de la couronne. En Asie, elle met le Portugal en demeure de remplir ses obligations missionnaires sous peine de le priver de ses droits. Conscient de sa faiblesse, Lisbonne se garde bien de répondre à ces requêtes et adopte une attitude de défense passive et silencieuse, se retranchant derrière la lettre des traités antérieurs. Rome décide alors d'agir unilatéralement et de mettre fin à une situation juridique aberrante qui fait se juxtaposer en Chine trois diocèses relevant du patronat et trois vicariats apostoliques. Grégoire XVI nomme quatre vicaires apostoliques dans les territoires vacants (1834 – 1836). Le bref *Multa præclare* (1838) poursuit cet effort de limitation géographique du *padroado*. Sept vicariats et une préfecture apostolique sont fondés dans l'empire du Milieu entre 1838 et 1841. Cependant la fermeté romaine se heurte à l'intransigeance de la couronne portugaise et de l'archevêque de Goa, Mgr Silva Torres. Privé de moyen de réagir en Chine, le Portugal fait de la question indienne le centre de sa résistance à la destruction du patronat. Son représentant à Goa, désigné en toute validité canonique, refuse de reconnaître les vicaires apostoliques désignés par Rome. L'Église indienne est alors au bord du schisme, et le Portugal se montre d'autant plus intransigeant sur le *padroado* qu'il est secoué par des crises internes graves.

Pie IX (1846-1878) poursuit néanmoins dans la voie tracée par son prédécesseur en remplaçant les diocèses de Pékin et Nankin, sous régime de patronat, par de simples vicariats apostoliques. Pour prévenir de nouvelles difficultés et résoudre le conflit indien en suspens, la papauté continue par ailleurs de rechercher une solution négociée avec le Portugal. Devant l'attitude inflexible de Lisbonne et le risque d'un « schisme goanais », la diplomatie romaine choisit finalement la conciliation. Un nouveau concordat est établi le 21 février 1857 entre le Portugal et la Saint – Siège après des concessions réciproques. Le traité reconnaît le patronat portugais sur le patriarcat de Goa et sur quatre diocèses d'Asie rattachés à Goa : Cranganore, Cochin, Mylapore et Macao. Surtout il prévoit abandon partiel de la règle selon laquelle l'autorité épiscopale s'applique à un territoire soigneusement délimité puisque les chrétiens goanais émigrés dans d'autres régions pourront se rattacher au patriarcat.

L'accord suscite aussitôt des réactions très hostiles parmi les vicaires apostoliques de l'Inde. Si le cas de la Chine est positivement réglé par la limitation du diocèse de Macao à l'enclave portugaise, les vicaires apostoliques de l'Inde redoutent que leur action et leur liberté ne soient constamment contrariées par la présence sur leurs territoires de fidèles, de clercs, de paroisses se réclamant de l'autorité des diocèses du *padroado*. Plus grave encore, les vicaires apostoliques étaient condamnés à se retirer au fur et à mesure que les évêques du patronat étendraient leur juridiction. Ces considérations amènent la papauté à ne pas appliquer le Concordat de 1857, sinon pour nommer un nouvel archevêque à Goa. L'Inde se retrouvait dans une situation inextricable dont la Propagande essaya de sortir par la nomination de visiteurs apostoliques. Clément Bonnard, vicaire apostolique de Pondichéry, puis après sa mort, Etienne Charbonneaux, vicaire apostolique du Mysore rédigent ainsi des rapports qui vont inspirer les nouvelles instructions romaines. Enfin, pour clarifier les incertitudes entourant la validité des actes de l'archevêque de Goa, Pie IX rend au patriarche (bref *Ad reparanda damna*, 1861) la juridiction sur les territoires perdus en 1838. Mais il le fait en réaffirmant son autorité, au titre d'une juridiction extraordinaire et déléguée par Rome, pas des privilèges acquis antérieurement ; et dans le même temps la papauté poursuit la création de vicariats apostoliques sous l'autorité de la Propagande. L'imbroglie s'est encore aggravé³...

Pour ne pas entrer dans une histoire fort compliquée, nous nous contentons d'en rappeler les grandes étapes ci-dessous

1838 (24 avril) : Bref *Multa praeclare* de Grégoire XVI. Suppression des diocèses du patronat, sauf Goa, au profit des Vicaires Apostoliques

1857 : Concordat avec le Portugal. Rétablissement des diocèses du patronat.

1869 : Instructions aux Vicaires Apostoliques

³ Voir Metzler, Josef. s. d. "Die Missionen der Kongregation in Indien mit besonderer Berücksichtigung der Patronats Frage." *Memoria rerum* 3 (1): 338-345.

1884 (sept.) : Nomination d'un Délégué apostolique (Mgr Agliardi).

1886 : 23 juin : Concordat avec le Portugal définissant la juridiction des diocèses du patronat et des diocèses de la Propagande .

1er septembre : Etablissement de la Hiérarchie (Lettre apostolique *Humanae salutis auctor*)

1887 : 31mars : Nomination de Mgr Aiuti comme Délégué apostolique.

Début des synodes diocésains.

1891 : visite des missions et rapport de Mgr Zaleski en qualité de Délégué extraordinaire.

1892 : Nomination de Mgr Zaleski comme Délégué apostolique résident à Kandy.

1893 : 19 mars : Instructions aux Evêques des Indes.

1893 : 24 juin : Encyclique *Ad extremas Orientis oras* sur la fondation des séminaires en Inde.

Début des synodes provinciaux (Bombay, Verapoly, Agra, Pondichéry, Calcutta, Madras, Goa).

1898 : 8 décembre : ouverture du séminaire central pour former le clergé indigène des missions dépendant de la Propagande à Kandy (80 étudiants).

Procès missionnaire du *padroado* aux Indes et réalités du terrain

La politique missionnaire de la Propagande dans les Indes est donc pour une bonne part l'expression des leçons tirées du *padroado* et elle n'est pas compréhensible si on ne la met pas en relation avec celui-ci. Mais contrairement à ce que laisse entendre l'historiographie, les territoires ecclésiastiques asiatiques qui relèvent du *padroado* ne présentent pas un tableau aussi sombre que ne le laissent les rapports et délibérations romaines. Par le nombre de fidèles, par l'infrastructure ecclésiastique, et surtout par leur

capacité à fournir un clergé autochtone, les diocèses portugais supportent la comparaison avec la situation dans les territoires missionnaires et peuvent même servir d'exemple. L'atlas missionnaire de Werner, publié au moment où se négocie le concordat avec le Portugal, indique 1 198 569 catholiques pour les Indes orientales, 208 404 pour l'archidiocèse de Goa et 252 477 pour le reste des Indes portugaises (Iles de Goa, Bardez, Salette, Daman et Diu)⁴.

Dans ces conditions, la mobilisation en faveur des missions dans les Indes, présentée comme une nécessité pour améliorer l'efficacité des missions, vise d'abord à établir l'autorité directe de la papauté. Les instructions données au premier délégué apostolique Mgr Agliardi en 1886, si elles affichent la volonté de stimuler les progrès des territoires confiés aux missions, ont aussi pour objectif de conduire une politique qui réduit l'importance des diocèses du *padroado*⁵. Certes elles évitent l'affrontement direct avec le Portugal car un schisme goanais signifierait le départ d'une grande partie des catholiques indiens. Mgr Agliardi devra donc trouver la voie étroite qui concilie l'application du concordat signé avec le Portugal et les aspirations des sociétés missionnaires qui rejettent toute immixtion portugaise. La solution consistera à neutraliser les diocèses du *padroado* en reconnaissant leur légitimité, concessions nécessaire pour libérer l'espace ouvert ailleurs par la colonisation britannique et déployer librement l'action des missions qui dépendent de la Propagande dans les autres régions de l'Inde. Une deuxième instruction porte sur l'érection de la hiérarchie en Inde, initiative qui surprend si on la compare avec les délais parfois très longs qui seront exigés, notamment en Chine (1846) et surtout au Vietnam où une communauté importante s'est précocement implantée (1960). Les motifs avancés mettent en avant la nécessité de donner plus de prestige aux vicaires apostoliques, notamment face aux évêques anglicans. En réalité on peut aussi y voir la volonté romaine de ne pas laisser

⁴ Werner, R. P. O. 1886. *Atlas des Missions Catholiques*. Lyon : Bureau des Missions Catholiques, 10.

⁵ ASCPF. Lettère 1886, f. 679-680. Rome, 11 décembre 1886.

le privilège de l'épiscopat aux seuls évêques portugais relevant du *padroado*. On peut donc interpréter cette initiative, présentée dans la littérature missionnaire comme une audacieuse initiative, de manière plus pragmatique. Il s'agit sans doute en 1886 de donner aux vicaires apostoliques missionnaires une autorité et un prestige équivalents à celui des évêques portugais. Le vrai bouleversement eût été de nommer des évêques indiens ou de placer les nouveaux évêques sous l'autorité de la congrégation du Concile dont dépendent normalement les évêques résidentiels. Or il n'en est rien avant l'entre-deux-guerres sur le premier point. Quant à l'autorité de la Propagande sur ces diocèses, elle ne sera jamais sérieusement mise en question. Mgr Agliardi a pour mission de prévoir les mesures qui permettront le recrutement d'un clergé indien, donc indigène, objectif qui constitue le noyau dur de la doctrine missionnaire de la Propagande. Sur ce terrain aussi les évêques du *padroado* montrent une incontestable avance au point que la fécondité de leurs diocèses tranche avec les résultats médiocres enregistrés dans les vicariats apostoliques. Il n'est donc pas possible de mettre en relation la persistance du *padroado* et l'insuffisance du clergé indigène puisque les statistiques prouvent l'inverse : les diocèses du *padroado* sont les plus prolifiques en clergé indigène.

La critique romaine et missionnaire choisit pour cette raison de dénoncer la médiocre qualité du clergé goanais. Elle répète le vieil argument qui oppose le dévouement désintéressé des religieux missionnaires au comportement peu exemplaire des prêtres séculiers autochtones, en l'occurrence goanais, plus soucieux de leur situation que de celui des âmes. Et plaide pour cette raison en faveur de l'indépendance à l'égard du *padroado*. Les ouvrages d'Adrien Launay, historien des Missions Etrangères de Paris, ne manquent jamais une occasion de dénoncer l'esprit rebelle et l'absence de sens pastoral du clergé goanais, l'appétit de pouvoir et la subordination des évêques au gouvernement portugais⁶.

⁶ Ce thème revient comme un leitmotiv dans Launay 1894.

Ce procès intenté au *padroado* en Inde mérite d'être réexaminé sans *a priori*. Il mêle des arguments juridiques et pastoraux, faussement évidents, et parfois en contradiction avec la réalité. Dans l'esprit des cardinaux romains, le postulat selon lequel l'autorité de la Propagande est une condition nécessaire pour permettre le progrès des missions ne souffre pas de contestation et toute autre formule ne saurait obtenir une quelconque efficacité. Ainsi que l'écrit Adrien Launay dans son *Histoire générale de la Société des missions étrangères*, « les ecclésiastiques de Goa trouvaient qu'il valait mieux laisser périr les âmes que de les voir assistées par des évêques turcs ; tel était le nom qu'ils donnaient aux Vicaires apostoliques ». Grégoire XVI, dans une allocution au Sacré Collège rapportée par le même Launay, a parfaitement résumé les griefs contre Goa mais aussi remarquablement illustré l'amalgame qui permet d'imputer toutes les déficiences au *padroado* :

Il (Grégoire XVI) ajoute que, pendant qu'il était préfet de la Congrégation de la Propagande, il a pu se convaincre que la religion périssait dans ces régions aussi, dès qu'il s'est vu élevé sur la chaire de saint Pierre, il a porté de ce côté sa sollicitude pastorale, et a pris des mesures pour arrêter les progrès du mal; c'est pourquoi il a nommé successivement des Vicaires apostoliques à Calcutta, à Madras, à Ceylan et sur la côte de Coromandel. Mais, considérant que les sièges épiscopaux des Indes sont vacants depuis de longues années, que la foi et les mœurs des peuples de la plupart des diocèses penchent vers leur ruine, que les pasteurs manquent, que le clergé s'est relâché dans la discipline, qu'il résiste aux Vicaires apostoliques et excite les populations au schisme, le Souverain Pontife ordonne, en vertu de la plénitude de sa puissance, que la juridiction des Vicaire apostoliques s'étendra également sur les régions comprises dans les anciens diocèses juridique ...⁷

⁷ Launay 1984, 6.

L'unanimité apparente de ces discours a conduit à jeter un regard dépréciateur sur ce catholicisme goanais auquel les ouvrages et les annuaires romains n'accordent qu'une place périphérique alors qu'ils concentrent la majorité des fidèles et du clergé séculier indien. La marginalisation de ces chrétientés est devenue le préalable nécessaire à l'entrée dans une ère missionnaire nouvelle pour le catholicisme en Inde. Mais le procès intenté aux chrétiens goanais repose-t-il sur l'observation des réalités ou entre-t-il dans une stratégie missionnaire romaine qui veut tirer profit des changements intervenus sur le plan géopolitique pour imposer enfin son autorité exclusive ? La *pax britannica*, désormais solidement établie en Inde après l'échec de la grande mutinerie de 1857, prive le Portugal de ses principaux arguments pour défendre les droits issus des traités du XVI^e siècle. Son autorité politique est limitée à un petit territoire. Sa prétention à assurer la sécurité des missions et l'exercice de la liberté religieuse en dehors de l'enclave portugaise n'a plus de fondement et n'est plus utile dès lors que le Royaume-Uni s'en charge efficacement. Il reste à conclure la signature d'un nouveau concordat avec le Portugal pour mettre fin aux principales aberrations héritées du passé et prévenir de nouvelles difficultés après l'érection d'une hiérarchie épiscopale missionnaire.

Le concordat de 1886 : faire reconnaître l'autorité de Rome aux dépens des chrétiens goanais ?

La conclusion d'un nouveau concordat entre le Saint-Siège et le Portugal met officiellement fin le 23 juin 1886 à « la grande questione del patronato ». Nous avons dit plus haut comment cet accord avait rendu possible l'établissement de la hiérarchie régulière en Indes. Examinée par une commission mixte des congrégations de la Propagande et des Affaires ecclésiastiques dès le 27 novembre 1884, l'érection de la hiérarchie est décidée par le *congresso* (réunion des cardinaux) de la Propagande du 21 juin 1886 .

L'issue positive du processus engagé en 1881 démontre dans cette affaire l'efficace collaboration de la Secrétairerie d'Etat et de la Propagande.

Mais l'optimisme pontifical n'allait pas tarder à se nuancer. Certes, à partir de 1886, l'autorité de la Propagande s'exerce sans partage sur la grande majorité des territoires et Rome normalise ses relations avec l'archevêché de Goa. Pourtant les espoirs placés dans l'accord cèdent bientôt la place à la déception. De nouvelles rivalités de juridiction éclatent et la compétition entre les clergés goanais et missionnaire entraîne des conflits interminables jusqu'en 1950. La faute en incombe au contenu du compromis. Pour obtenir la disparition du *padroado* sur les territoires missionnaires, le Saint-Siège avait dû accepter des concessions qui se révélèrent plus pesantes que prévu. D'une part le patronat était maintenu pour l'archidiocèse de Goa dont l'archevêque prenait le titre de patriarche des Indes. La double juridiction, tant décriée par les vicaires apostoliques, n'était donc pas totalement éliminée. D'autre part Lisbonne conservait le droit de proposer les candidats à quatre sièges, trois d'évêques (Mangalore, Quilon, Trichinopoly) et un d'archevêque (Bombay). Enfin il était prévu de soustraire à l'ordinaire du lieu quelques communautés de goanais installées dans les diocèses dépendant de la Propagande. Il en résulte d'interminables discussions et des querelles démoralisantes autour de maigres communautés. La recherche d'un accord au sommet, selon une logique institutionnelle, absorbe pour longtemps une énergie considérable au regard de l'importance objective des questions traitées. La quête permanente d'un cadre concordataire, destiné à assurer la liberté religieuse et à asseoir l'autorité romaine, prouve ses limites.

Dans les décennies qui suivent le concordat, Rome continue à imputer les difficultés rencontrées aux Indes à la superposition de deux juridictions sur le même territoire et au refus des communautés goanaises installées sans des diocèses missionnaires d'entrer dans le droit commun. Cette analyse romaine, fondée sur une conception territoriale de l'espace et la volonté d'attribuer un territoire à une seule société missionnaire, puise ses racines dans le passé. Le souvenir des incessantes querelles entre ordres religieux, notamment entre jésuites et missions étrangères de Paris, justifie d'écarter définitivement de tels scénarios. Mais l'obstination à penser en termes de territoires ecclésiastiques la gestion des missions, à répartir les chrétiens sur des territoires délimités, s'avère dans le cas

indien inopérante. La promulgation du décret *Quod jampriden* en 1887 introduit dès 1887 une première exception, en instituant une hiérarchie syro-malabare au Kerala. Ce recul romain est un symptôme du malentendu qui entoure les relations entre le centre du catholicisme et les diocèses du *padroado*. Là où Rome dénonce les méfaits du *padroado*, et considère que l'uniformisation est la condition de l'amélioration des chrétientés, les fidèles visés par ces mesures réagissent en revendiquant le droit de conserver leur liturgie et leurs traditions religieuses. En Inde, comme en Orient, la gestion territoriale se révèle inconciliable avec la primauté donnée par les fidèles à l'appartenance à un rite. Faute d'évaluer correctement les motifs profonds de la résistance des catholiques goanais à la normalisation voulue par Rome, la papauté peine à prendre la mesure du désaccord. Elle en est réduite à accepter sous la pression la multiplication des rites dits orientaux sur un même territoire, essentiellement au Kerala (acceptation d'une juridiction propre en 1911 pour les chrétiens dits de Saint Thomas de Cana, puis en 1930 de rite syro-malenkar), sans imaginer d'étendre un tel mode de gestion à l'ensemble des Indes.

L'uniformisation des missions paraît de la sorte chercher à liquider les héritages du passé, quitte à gommer des différences auxquelles les fidèles sont profondément attachés. La fécondité des chrétientés goanaises en vocations sacerdotales témoigne pourtant d'une forme d'enracinement réussie, même si elle ne correspond pas aux canons de la discipline romaine. Dès la fin du XIXe siècle certains témoins donnent pourtant une image des catholiques du *padroado* sensiblement différente de celle véhiculée par les missionnaires. Ladislas Zaleski, secrétaire de Mgr Agliardi lors de sa visite en qualité de Délégué apostolique en 1886, devenu à son tour Délégué apostolique aux Indes en 1892, avait ainsi observé que le seul territoire ayant atteint les objectifs de la Propagande en matière de clergé indigène était l'archevêché de Goa. Il note encore en 1911 que « actuellement en dehors du Patronat portugais et des Soriens, il n'y a que quatre diocèses qui aient déjà un clergé séculier indigène ; onze autres diocèses ont un embryon de clergé ; quinze autres n'ont encor rien ou presque

rien⁸ ». Ultérieurement dans un long document qui fait le bilan de son expérience et trace les grandes lignes de la politique religieuse à suivre, il place les Goanais en tête de son classement des populations les plus aptes à fournir un clergé indigène⁹. Et il regrette que les évêques missionnaires, à cause de leurs préjugés, ne fassent pas appel à ces prêtres indiens goanais qui sont disposés à se déplacer pour exercer leur ministère dans d'autres diocèses.

Le débat sur la qualité comparée des clergés doit donc être abordé avec prudence car les critères utilisés par les religieux missionnaires se réfèrent autant à la conformité des prêtres au modèle romain et latin, le modèle auquel ils adhèrent, qu'à une évaluation raisonnée des compétences et des comportements. Là encore Zaleski émet une opinion qui va dans le sens d'une contextualisation. Il considère qu'on a tort de comparer les prêtres séculiers indiens et les religieux (étrangers) et il juge que ce clergé indien n'est pas inférieur au clergé rural en Europe. Aux religieux qui les accusent de trop aimer l'argent, Zaleski répond qu'ils ont des besoins que n'a pas un religieux pris en charge par sa communauté. Quant aux manquements à la chasteté, ils ne sont pas plus nombreux qu'en Europe et il refuse de généraliser des cas particuliers, même s'il admet qu'il peut y avoir « des misères cachées »¹⁰.

En Afrique : le rejet du *padroado* est-il commandé par la volonté d'indépendance missionnaire ?

Les conflits qui interviennent en Angola et au Mozambique à la même époque font surgir des débats comparables autour de l'indépendance des

⁸ Les missionnaires d'aujourd'hui. Appendice à St François Xavier missionnaire. 1911. Einsiedeln : Benzinger et Co, 190.

⁹ A.S.C.P.F. , N.S. « Appunti confidenziali sullo stato della Delegazione ». Vol. 261. Roma, 25 mai 1902.

¹⁰ Ibid. f. 169.

missionnaires et de leur supériorité sur le clergé portugais. Pourtant les bilans sont bien différents. Contrairement à l'Inde, les effets de la présence portugaise ne se traduisent pas au début du XIX^e s. par l'existence de communautés catholiques importantes et capables de produire leurs propres clercs comme aux Indes. Dans les décennies qui suivent la situation, loin de s'améliorer, accentue le décalage entre les missions d'Afrique et les diocèses portugais en Afrique.

Quand la commission mixte de la Propagande et des Affaires ecclésiastiques se réunit à la fin de l'année 1889 pour examiner « les affaires des colonies portugaises d'Afrique équatoriale », on peut croire le moment venu de régler également ce dossier¹¹. Mais le long débat qui marque le *congresso* des cardinaux met en lumière la répugnance de la papauté envers une formule concordataire qui apparaîtrait une manière d'actualiser le *padroado*. Profitant de l'affaiblissement de la position portugaise au lendemain de la conférence de Berlin (1884-1885), le Saint-Siège se montre intraitable, décidé à faire entrer les missions dans le droit commun de la Propagande. La politique de « territorialisation », qui n'a pu être conduite jusqu'à son terme en Inde, est ici poursuivie intégralement. L'expression de « territorialisation » est employée en mai 1886 par Mgr D. Jacobini, secrétaire de la Propagande, devant l'ambassadeur de la France près le Saint-Siège de Béhaine¹². Ce dernier se réjouit d'une orientation qui laisse espérer la création d'un évêché français à Loango, sans comprendre le sens de la proposition romaine. Pourtant les desseins de l'autorité romaine sont en train de se préciser : il s'agit avant tout d'imposer l'autorité de la Propagande sur les missions en mettant à profit les décisions de la conférence internationale de Berlin en matière de fixation des frontières coloniales. L'érection d'un nouveau vicariat apostolique au Congo français par le *congresso* de la congrégation romaine (17 mai 1886) se fonde sur les décisions prises par les grandes puissances « au sujet de l'étendue

¹¹ ASCPF. *Acta*, 259 (12889), f. 730-766.

¹² Archives du Ministère des Affaires Etrangères (Quai d'Orsay), St-Siège, 1084, f. 80-81, 19 mai 1886.

et des limites des diverses possessions européennes de ce pays ». L'indécision à propos de l'Angola, plus généralement de l'Afrique des grands lacs et orientale subsiste pendant quelques mois à cause des incertitudes qui continuent à entourer les souverainetés coloniales dans ces territoires. Une série d'accords internationaux les lèvent peu à peu. « Entre le 12 janvier 1869 et le 3 juin 1907, l'Angleterre passa trente traités de délimitation avec le Portugal. Il y en eut vingt-cinq entre l'Angleterre et l'Allemagne du 29 avril 1885 au 11 juin 1907, et deux cent quarante-neuf avec la France sur l'Afrique occidentale et centrale, plus quatre intéressant également Zanzibar, le Maroc et l'Égypte, entre le 28 juin 1882 et le 25 février 1908»¹³. La Propagande, à défaut de pouvoir participer à ces négociations, se tient soigneusement informée pour tracer la carte des circonscriptions ecclésiastiques en Afrique centrale et orientale.

Dans ce combat pour faire triompher l'autorité de Rome sur les missions d'Afrique, l'argument de l'indépendance à l'égard du pouvoir politique revient constamment et elle est présentée comme l'assurance du succès pour les missions. Le rapport de Mgr Le Roy, annexé à la réunion de la congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires le 16 mai 1897, figure comme une pièce importante en faveur de la remise en cause du *padroado* en Afrique. Il résume les reproches adressés au *padroado* portugais et servira à justifier le refus par le Saint-Siège du projet de concordat présenté par le Portugal :

La tendance générale qui se manifeste assez clairement dans le projet de Concordat présenté par le Portugal est de transformer les Missions en agents du gouvernement, en fonctionnaires d'une catégorie spéciale qu'on utilise dans un but déterminé, dont on exige des services politiques, étrangers à leur ministère, sur lesquels on exerce une influence réelle, qu'on assimile au clergé de la métropole, et que, peu à peu – comme il est fort

¹³ Brunshwig, Henri. 1971. *Le partage de l'Afrique Noire*. Paris : Flammarion, 84-85.

à craindre, – on chercherait à entraver dans la liberté de leur action apostolique. Par suite les Missionnaires sont exposés à n’être plus que des curés *coloniaux*, ou certainement à n’être plus considérés par le public comme tels.¹⁴

Le mobile mis en avant est donc à nouveau celui de l’indépendance missionnaire. Pourtant l’équation selon laquelle la création de missions dépendant de la Propagande a été synonyme de développement du catholicisme¹⁵ ne résiste pas à l’examen des faits. Le refus de l’immixtion portugaise dans les affaires missionnaires n’empêche pas à la même date d’accepter l’argent d’Etats coloniaux, à travers des subventions pour les œuvres et les traitements accordés à certains missionnaires, y compris par la Troisième République laïque. La négociation autour du concordat voit d’ailleurs la partie romaine tenter d’obtenir un engagement financier plus important du Portugal, au point qu’on peut se demander si la faiblesse du *padroado* ne réside pas autant dans la faiblesse de ses moyens financiers que dans son incapacité à partager l’autorité. Mais l’ambiguïté de la position romaine sur la question du protectorat des missions subsiste malgré la revendication d’indépendance. La théologie ne dispose pas à couper les ponts avec l’idéal de la collaboration entre l’Eglise et les princes temporels. Il faudra attendre l’entre-deux-guerres pour que le canoniste Theodor Grentrop SVD (1878 – 1967) et l’école missiologique allemande cherchent dans le droit des gens un autre point de départ à la réflexion théologique. L’Eglise s’en tient autour de 1900 à la position qu’exposera à la veille de la première guerre mondiale le R.P. Ortolan dans l’article « guerre » du *Dictionnaire de Théologie Catholique*¹⁶. Il admet que les nations chrétiennes

¹⁴ A.S.C.P.F., A.E.E. Portugallo, anno 1897-1898, pos. 449, fasc. 305, appendice à la réunion en congresso du 16 mai 1897.

¹⁵ « L’esperienza non ha tardato a dimostrare di quanta copiosa messe furono benefiche sorgenti queste missioni, che appunto meglio poterono svilupparsi inquantochè esistono libere da qualsiasi ingerenza dei poteri politici ». Réunion de la congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, Portugal, pos. 449, fasc 307, 10 juin 1897.

¹⁶ *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 1914, T. VI, col. 1926.

détournent à leur profit et indûment l'usage du protectorat. « Mais le principe du protectorat n'en est pas moins légitime en soi ». Si la liberté de commerce donne le droit d'intervenir, le droit de prêcher l'Évangile, d'origine divine et non humaine, doit *a fortiori* être préservé.

C'est dans ce contexte, et avec cet état d'esprit, que Rome aborde et règle les questions liées au *padroado* en Afrique. Le Saint-Siège a pu imposer au Portugal l'autorité de la Propagande sur les missions fondées dans les territoires passés sous la domination d'autres nations. Le sort des territoires portugais, que nous désignerons par commodité sous l'appellation anachronique d'Angola et Mozambique, restait cependant en suspens. Pendant plusieurs années l'incompatibilité des positions conduit à laisser en sommeil le dossier. Le Portugal persiste à exiger la reconnaissance de ses droits de patronage, déjà notablement réduits sans qu'il soit consulté. Le Saint-Siège compte bien en finir avec cette antique pratique contre laquelle la Propagande n'a pas cessé de combattre. Puis, à partir de 1894, la Propagande et les Affaires ecclésiastiques sont à nouveau saisies de projets de concordats par Lisbonne. Plusieurs réunions sont tenues en 1897-1898 et 1902-1903 dans le cadre des commissions mixtes.

Malgré cet investissement en hommes et en temps, les négociations traînent en longueur, la signature du concordat est régulièrement repoussée et le pontificat s'achève sans que les deux parties aient abouti. Rome peut ajourner la signature d'un nouveau concordat dès lors qu'il ne met pas en péril les missionnaires installés dans les colonies portugaises. Des compromis sont localement trouvés, en Angola par la création d'une province portugaise de la congrégation du Saint-Esprit qui prend en charge deux préfectures apostoliques et deux missions, au Mozambique par l'acceptation de missionnaires étrangers dans le cadre d'une prélatrice. Malgré ces compromis, Rome et le milieu missionnaire déplorent les manœuvres de l'administration coloniale portugaise afin d'entraver l'autorité romaine, et continuent à provoquer de mesquines rivalités autour des baptêmes et des mariages. Mais, entre les deux guerres, les avantages que l'on pense trouver dans l'entente pousse chaque partie à choisir la collaboration. Dès lors l'historien peine à répondre à la question de départ :

la condition de l'indépendance des missions, volontiers avancée comme un argument contre le *padroado*, est-elle vraiment un principe absolu, non négociable ? La pratique du Saint-Siège montre qu'il reste ouvert à des arrangements et des aménagements chaque fois que l'Etat colonisateur manifeste son appui aux missions. L'accord missionnaire passé avec Léopold II pour le Congo belge en 1906, puis le statut organique du 13 octobre 1926 accordé aux missions portugaises en Afrique et à Timor, complété par l'accord missionnaire du 7 mai 1940, qui accompagne le concordat avec le Portugal en 1940, tous prouvent que l'intérêt des missions favorise les accommodements jusqu'aux années 1960. Sans doute l'accord de 1940 stipule que la nomination des archevêques et évêques résidentiels revient à Rome (article 7), mais elle doit recevoir l'approbation du gouvernement portugais. Quant aux multiples avantages obtenus en matière de liberté d'installation et d'ouverture d'écoles, de subventions et de traitements, de privilèges fiscaux et juridiques, ils font entrer les clergés d'Angola et du Mozambique dans une logique de coopération étroite avec l'œuvre civilisatrice que le Portugal prétend accomplir par le biais de la « portugalisation » d'une minorité « assimilée » (*assimilados*) mais au prix de la subordination de la majorité indigène. Les craintes exprimées en 1897 par Mgr Le Roy deviennent finalement réalité, mais à la suite d'un traité négocié par le Saint-Siège, et provoqueront les conflits que l'on sait entre une partie du clergé missionnaire et l'Etat portugais autour de 1970¹⁷.

L'évaluation des liens entre missions et pouvoir colonial portugais en Afrique est donc loin d'être achevée. La confrontation entre la logique missionnaire romaine et la logique coloniale portugaise ne se résume pas à un face à face. Elle est au contraire caractérisée par de perpétuels compromis, parce qu'aucune partie n'est capable d'instrumentaliser l'autre durablement. Cette complexité a pour effet de rendre délicate l'interprétation du rôle joué par l'Eglise catholique comme l'ont montré les travaux de Michel Cahen et Eric Morier-Genoud à propos du Mozambique.

¹⁷ Ces questions ont été développées lors du Congresso Internacional de Historia, *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas : actas*. 1993. Vol. 4. Braga.

Si M. Cahen reconnaît que l'historiographie a sous-estimé l'activité missionnaire anti-colonialiste, il considère néanmoins que le Concordat et l'Accord missionnaire ont bel et bien intégré la mission au projet politique et totalitaire de l'*Estado Novo*¹⁸. Mais les travaux restent encore largement dépendants des rapports officiels et seule une étude méthodique des acteurs sur le terrain, dans la mesure où on a conservé la trace de leur activité¹⁹, est susceptible de comprendre les rapports noués au quotidien par les catholiques avec le système colonial.

Nouvelles approches

Les questions soulevées par le *padroado* ne peuvent donc être réduites à leur dimension juridique et à un rapport de forces qui opposerait un État portugais refusant toute évolution, responsable des échecs de la mission, et une direction pontificale des missions, visionnaire et intraitable en matière d'indépendance. Une autre approche mérite d'être développée dans l'étude des territoires du *padroado*, à partir des résultats obtenus dans le champ social et culturel. Trop souvent présentés comme des archaïsmes, les diocèses du *padroado* constituent pourtant des cas singuliers, qui échappent à la règle progressivement imposée par Rome, et développent des modèles spécifiques. Sur certains aspects, à notre connaissance, les études manquent. Nous pensons par exemple à l'envoi de prêtres goanais pour desservir des paroisses en Afrique, selon un modèle de circulation « sud-sud » tout à fait inhabituel au XIXe siècle. Le gouvernement portugais se plaît à souligner dans les négociations de 1897 l'utilité de ce clergé mais

¹⁸ Cahen, Michel. 2000. "L'Etat nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. I. Le résistant essor de la portugualisation catholique (1930-1964)." *Cahiers d'Etudes africaines* 158 (40) : 309-349. Morier-Genoud, Eric. 1996. "Of God and Caesar : The Relations Between Christian Churches and the State in Post-Colonial Mozambique, 1974-1981." *Le Fait missionnaire* 3.

¹⁹ L'exploitation d'éventuelles sources est désormais possible pour le pontificat de Pie XI (1922-1939) aux archives de la Secrétairerie d'État et de la Propaganda fide.

d'autres témoignages leur sont beaucoup moins favorables²⁰. Les observations de Mgr Zaleski citées plus haut incitent au moins à s'intéresser autrement à ces prêtres, à ne pas s'arrêter aux tableaux sans nuance qu'en font les missionnaires, à rechercher comment ils s'insèrent dans la société et gèrent leur appartenance à des cultures différentes.

Mais les avancées les plus remarquables concernent à notre sens la manière d'aborder les communautés chrétiennes elles-mêmes. Une première réévaluation porte sur le processus d'acculturation qui se développe à Goa (et sans doute à Macao). On avait jusqu'ici insisté sur la déculturation des Indiens catholiques soumis à la pression des missionnaires portugais et obligés de couper avec leurs origines indiennes. Les traces laissées par cette présence portugaise en matière de lieu de culte, de décors des églises, de dévotions privées et collectives, allaient dans le sens d'une déculturation qui aurait obligé les fidèles à se conformer aux modèles produits par les Portugais. Les travaux menés en Histoire de l'art tendent à modifier sensiblement ces jugements.

Bernardo Ferrão de Tavares e Távora, dans son ouvrage *Imaginária Luso-Oriental*, paru en 1983, montre comment la production artistique est le lieu d'un va-et-vient constant entre les modèles introduits et leur réappropriation par les artistes indigènes²¹. Il donne en exemple les sculptures initialement réalisées sous l'égide des missions portugaises, à partir de motifs occidentaux, devenus sources d'inspiration et re-créations. Une exposition consacrée par le musée du quai Branly à Paris à cet art indo-portugais commentait ainsi l'objet qu'elle considérait le plus original et le plus caractéristique de la statuaire indo-portugaise, à savoir la figure du Bon Pasteur :

Si l'image est au premier abord très lisible pour un œil européen habitué à l'iconographie religieuse catholique, en la regardant de plus près, on pourra la trouver déconcertante. En effet,

²⁰ Point de vue du gouvernement : A.S.C.P.F., A.E.E. Portugal, pos. 449, fasc 307.

²¹ Távora, Bernardo. 1983. *Imaginária luso-oriental*. Lisboa: Imprensa-Nacional-Casa da Moeda.

les éléments qui la composent sont connus, mais leur agencement inhabituel devient tout à coup énigmatique. On ne reconnaît pas cet ensemble. A quel monde appartient cet objet ? Est-il oriental ou occidental ? Sans frontières, l'objet métis intrigue.

Objet métis. Catholicisme métis. Derrière le procès intenté aux missions portugaises et la mise en accusation de l'indiscipline des communautés chrétiennes, on peut aussi déceler le malaise du catholicisme romain et latin devant des modes d'appropriation qui diffèrent du modèle diffusé par les missions²².

Une autre piste féconde a été ouverte par l'historien britannique Stefan Halikowski Smith qui propose d'aborder la présence portugaise en Asie du sud-est à travers la construction d'une « tribu portugaise ». Il entend montrer par là que les Portugais émigrés négocient en permanence avec le milieu dans lequel ils vivent, de leur manière de s'habiller à leur manière de vivre, dans leur relation aux populations ou aux croyances religieuses, au point de constituer une micro-société acculturée²³. Il conforte les travaux qui ont revalorisé les accommodements acceptés dans les communautés goanaises et de rite oriental à l'égard du système des castes et des traditions culturelles²⁴. Il confirme la thèse défendue dès 1958 par Fortunato Coutinho sur la capacité du clergé du padroado de Goa à prendre en compte les réalités indiennes, au contraire de l'intransigeance montrée par les missionnaires envoyés par la Propagande²⁵.

Le cas du clergé goanais, expression qui englobe une catégorie aux contours flous, pourrait aussi faire l'objet de nouvelles enquêtes. Sa résistance à l'autorité romaine peut être interprétée comme une revendication

²² Commentaire extrait du Musée du quai Branly (site www.quaibrantly.fr/) dans sa rubrique « Goa terre de métissages ».

²³ Rubrique « Congrès, » atelier 24 in <http://www.reseau-asie.com>

²⁴ Camilleri, J.-L. 1986. « Une Inde qui fut portugaise ». *Archives XXII*. Fondation Gulbenkian : Paris, Lisboa. (article révisé en 1999).

²⁵ *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI^e s.) à nos jours*. 1958. Louvain : Publications universitaires.

de l'égalité entre missionnaires européens et prêtres indigènes, et dans le contexte du XIXe siècle. elle revêt la forme d'une résistance à la subordination aux nouveaux colonisateurs, plutôt qu'un refus d'obéir à la papauté. Elle comporte aussi une dimension cultuelle et culturelle caractérisée par l'acceptation du rite latin mais dans une version qui n'est pas celle apportée par les missionnaires français des Missions Étrangères de Paris ou les jésuites. Elle vient ainsi conforter une autre résistance, celle des vieilles communautés indiennes se réclamant de rites orientaux, tout aussi rétives à l'abandon de leurs usages.

En un temps où l'idéal de l'uniformisation romaine par la latinisation dominait dans les missions, ces communautés ont préservé la possibilité d'une diversité. Le paradoxe est que, les mêmes instituts missionnaires, hier instruments de la latinisation romaine, désormais gagnés à l'adaptation, puis à l'inculturation, reprochent à la fois à ces catholiques de ne pas être assez indiens et d'accepter trop de compromis avec les castes. Ces reproches s'ajoutent à ceux adressés aux Indiens chrétiens de Goa par les nationalistes après l'indépendance. Accusés d'avoir été complices de la domination coloniale, les chrétiens de Goa ont répondu en montrant qu'ils avaient été, et depuis longtemps, de véritables résistants sur le plan politique et culturel. L'agence d'information des Missions Étrangères de Paris a donné un compte rendu éloquent d'un ouvrage qui met en évidence le chemin parcouru.

Dans un ouvrage intitulé *La communauté chrétienne de Goa* paru le 4 juin dernier, un écrivain hindou, vient de bouleverser les idées reçues, généralement professées au sujet des chrétiens de Goa. Il s'est en effet appliqué à montrer qu'ils ne ressemblaient guère au portrait habituellement tracé par les autres Indiens qui les présentent comme des partisans des Portugais plus ou moins étrangers à l'idée de nation indienne.

L'auteur, qui avait entrepris une recherche plus générale sur l'histoire de la lutte pour la libération de Goa hors de la

domination portugaise, a été étonné par l'importance et le nombre des contributions des catholiques goanais à cette lutte. ... Plus son étude a progressé, plus a grandi en lui la conviction que les catholiques de Goa avaient fait preuve d'un esprit national qui n'avait rien à envier à leurs autres compatriotes. Le résultat des recherches de Manohar Hirba Sardessai a été consigné dans un petit livre de 291 pages en langue marathi (langue aryenne parlée à l'intérieur du triangle dont les sommets seraient Bombay et Goa sur la côte et Nagpur au cour de la péninsule) qui ne tardera sans doute pas à être traduit en anglais.

Conquise en 1510 par Albuquerque, Goa resta une colonie portugaise jusqu'en 1961, date de son annexion forcée par l'Inde. Les activités missionnaires et l'évangélisation de la région succédèrent immédiatement à la conquête par les Portugais. Cependant, les Goanais catholiques s'engagèrent très souvent dans des luttes pour la liberté à Goa et ailleurs. Ce sont des prêtres catholiques qui organisèrent en 1787 la première révolte contre la domination portugaise... En 1895, un ecclésiastique catholique nommé António Álvares publia un hebdomadaire préconisant de garder la nationalité indienne. C'est encore un catholique goanais, Menezes Braganca, qui, beaucoup plus tard, en plein parlement portugais, dénonça la censure établie par Antonio Salazar sur la presse.

L'ouvrage de Manohar Hirba Sardessai souligne que les catholiques goanais non seulement ont lutté pour la nationalité indienne mais encore qu'ils se sont efforcés, à l'intérieur de leur Eglise, de conserver certaines des coutumes d'avant leur conversion. Alors que les missionnaires et le gouvernement portugais désiraient répandre la religion en transformant entièrement le climat culturel de leur colonie, interdisant même aux femmes de porter des fleurs dans les cheveux, les catholiques du cru²⁶

²⁶ Comprendre : du lieu.

préservait le plus possible de rites hindous dans les cérémonies de mariage par exemple. Bien qu'interdits par l'Eglise, beaucoup de rites de sorcellerie continuent d'être pratiqués aujourd'hui encore en plusieurs régions²⁷ ».

Conclusion

Ce parcours à travers les missions portugaises, ou plutôt à travers les missions relevant du *padroado* portugais, n'avait pas pour prétention de proposer un bilan pour l'heure impossible. Il souhaite surtout mettre l'accent sur une double nécessité. La première est de s'intéresser aux missions contemporaines en prenant de la distance à l'égard du discours dominant produit par la littérature missionnaire, notamment en France et à Rome. Il convient en effet de prendre au sérieux ces communautés qui eurent une importance beaucoup plus grande que ne le laisse penser la littérature. Il suffit pour s'en convaincre de consulter les statistiques officielles et de les comparer avec les pays voisins, ou pour Goa avec le reste de l'Inde. Le *Guide des missions catholiques*, édité par la *Propaganda fide* en 1937, ne fait pas figurer l'archidiocèse dans ses tableaux statistiques qu'il réserve aux missions dépendant de la congrégation. Néanmoins le volume consacré à la description géographique accorde une place à Goa. On y vérifie l'extraordinaire fécondité du territoire en matière de vocations cléricales, avec 508 séculiers, 9 religieux, 185 prêtres « épars dans les autres diocèses de l'Inde ». A la même date, l'ensemble de tous les diocèses missionnaires indiens compte 909 prêtres « indigènes ». Et l'ouvrage observe que l'archidiocèse ressemble davantage aux diocèses des pays catholiques qu'à ceux des pays de mission²⁸. En quelque sorte Goa est en Inde un petit îlot de

²⁷ EDA. eglasie.mepasie.org 1er juillet 2008.

²⁸ *Guide des missions catholiques*. 1937. Tome II. Paris : Haut patronage de la Sacrée Congrégation de la Propagande, 40.

catholicité dont la réputation ne doit pas être limitée au privilège de conserver le tombeau de François-Xavier.

Mais l'importance des diocèses du *padroado* vient aussi de leur résistance à la romanisation conduite au XIX^e s. dans les pays de mission. L'interprétation classique, massivement défavorable, ne peut plus être soutenue à l'heure où s'affirme la légitimité du droit à la diversité. Enfin, et c'est peut-être l'aspect le plus stimulant, ces expériences atypiques, décriées, mettent en évidence des modes de négociation originaux entre culture portugaise et culture indigène. Accusées tour à tour d'un excès de « portugalisation » et d'un excès de concessions aux cultures autochtones, les minorités nées de cette histoire sont des témoins privilégiés des chances et des risques d'un métissage qui dérange et échappe aux classifications. Elles préfigurent par bien des aspects les difficultés rencontrées par les individus et les groupes qui participent à plusieurs cultures pour concilier un message universel et des enracinements locaux dans un monde globalisé.

A FORMAÇÃO DE UM CLERO NÁTIVO NO PADROADO PORTUGUÊS (SÉCULOS XV-XVIII). DINÂMICAS DE UMA HISTÓRIA INTERCULTURAL?

TERESA LACERDA*

A palavra interculturalidade é uma expressão contemporânea, cujo uso se intensificou nos anos 70 do século passado, em França, no contexto das Ciências da Educação¹, face a uma sociedade cada vez mais multicultural, fruto da globalização². Se dissecarmos este conceito é possível perceber que acarreta uma carga positiva,

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal. E-mail: teresaplacerda@gmail.com.

¹ Não obstante, o termo *intercultural* surgiu, pela primeira vez, nos anos 30 do século XX, no seio da antropologia-cultural norte-americana. Cf. Barreto, Luís Filipe. “A Aculturação Portuguesa na Expansão e o Luso-Tropicalismo”. In *Portugal: Percursos de Interculturalidade*, edited by Mário Ferreira Lopes e Artur Teodoro de Matos. Lisboa: ACIDI, 481.

² Sobre o conceito de interculturalidade vejam-se as seguintes obras: Carlo, Madalena de. 1998. *L'Interculturel*. Paris: Cle Internacional; Perroti, António. 2003. *Apologia do Intercultural*. Lisboa: Entreculturas.



estando associado a ideias como a educação democrática, a integração social, a igualdade e o transnacionalismo.

Para lá dos seus valores cívicos, a interculturalidade também pode ser compreendida como uma estratégia política para obtenção da coesão social, que procura entendimento entre grupos sociais, étnicos e culturais muito díspares³. Os seus objectivos centram-se numa hibridação cultural que nasça de forma harmoniosa e consciente, tentando fugir a processos conflituosos e violentos. Não parece, contudo, que as políticas de interculturalidade promovam um diálogo igualitário entre culturas, no fundo existe um convite implícito para que as «culturas minoritárias» colaborem numa sociedade necessariamente defendida por uma «cultura dominante».

O combate para a homogeneização não se faz apenas entre uma cultura que podemos denominar de «nacional» (apesar de todas as limitações e permissões cronológicas do termo) e as «culturas alienígenas». “Todas as culturas são multiculturais”⁴ e, mesmo nas «dominantes», existem forças que procuram o particular e o diferente. Assim, as culturas estão irremediavelmente condenadas à sua natureza dúplice de se quererem homogeneizar e heterogeneizar simultaneamente.

Apesar de se tratar de um conceito contemporâneo é possível aplicar a ideia de interculturalidade a outros tempos históricos, nomeadamente ao período da expansão portuguesa. O uso deste anacronismo permite, entre outros ganhos, compreender as sinergias culturais, assim como esclarecer os paradigmas do conceito. As práticas e as políticas interculturais têm uma história que está para além do tempo da sua conceptualização, ao identificá-las compreendemos as suas dinâmicas e estratégias.

³ Sobre o tema das políticas de coesão e inclusão social veja-se: Oliveira, Ana, e Galego, Carla. 2005. *A Mediação Sociocultural: um Puzzle em Construção*. Lisboa: ACIME.

⁴ Cf. Kuper, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 125.

O Cristianismo, na sua expressão evangelizadora, foi um dos mais eficazes e complexos meios de criação de fenómenos interculturais⁵, quer através de práticas conscientes de hibridação cultural, quer usando métodos menos flexíveis, assentes numa *praxis* e em valores reconhecidamente ocidentais. O Catolicismo é um bom exemplo do atrito entre diferenciação e homogeneização nas culturas, atrás referido, o que complexifica a análise, uma vez que, mesmo sincronicamente, os agentes e as culturas são uma combinação de opostos. Assim, o Catolicismo que no século XV se fez ao mar para evangelizar o mundo, era fruto de um processo milenar, construído à força de muitos sincretismos e de muitas ortodoxias⁶. Estas duas qualidades que o tinham formado acompanharam-no nas novas demandas, alternando-se no tempo e no espaço.

O presente trabalho pretende compreender como é que a Igreja Católica, assim como a Coroa portuguesa, detentora do Padroado⁷, lidaram com a interculturalidade. Será que os efeitos desta já lhes eram atraentes como estratégia evangelizadora? Para cumprir este fim, a análise centrar-se-á no debate em torno do clero nativo.

A aceitação ou a rejeição de um corpo sacerdotal formado nas regiões a evangelizar é um dos elementos que melhor ilustram o diálogo que a Igreja manteve com o «outro». No contexto do espírito tridentino, a formação e qualidade do clero era especialmente importante. Não existem dúvidas quanto à preferência pelos sacerdotes europeus que, não obstante todas as suas possíveis falhas, estavam mais próximos do pensamento teológico e da liturgia defendidos pela hierarquia da Igreja. Os sacerdotes nascidos no «além-mar», quer os que não tinham qualquer ligação ao «Velho Mundo», quer os filhos de pais portugueses, estavam sujeitos às influências culturais e religiosas autóctones. Na mente dos decisores religiosos europeus

⁵ Cf. Pirote, Jean. “Anuncio Cristiano y Globalización. Reflexiones de um Historiador”, in *Spitiyus. Revista Misionologia. Edición Hispanoamericanan* 43/1 (166): 77-88.

⁶ Sobre o tema veja-se o estudo de Kung, Hans. 2002. *O Cristianismo: Essência e História*. Lisboa: Círculo de Leitores.

⁷ Sobre o Padroado português veja-se o artigo de Gonçalves, Nuno da Silva. 2001. “Padroado”. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, J-P, 364-368. Lisboa: Círculo de Leitores.

havia clara consciência que a aceitação destes elementos nas fileiras sacerdotais implicava uma hibridação do próprio Cristianismo. A veracidade desta afirmação comprova-se no tempo longo que durou o debate em torno do clero nativo. Através destes sacerdotes a mensagem cristã era transmitida em línguas que fugiam ao total controlo da Igreja. Por outro lado, por mais doutrinados que fossem, estes missionários estavam sempre subordinados a um extracto cultural não europeu, o que tinha implicações directas na interpretação da mensagem e nos rituais.

Não obstante, a Igreja começou por mostrar alguma abertura à ideia de um clero local. O caso da sagração de D. Henrique, filho de D. Afonso I, rei do Congo, como o primeiro bispo negro da História, em 1518⁸, foi um sinal de bom augúrio. No entanto, esta decisão não deixou de provocar desconforto no seio da Igreja que não converteu o Congo numa diocese autónoma⁹, assim como não repetiu o exemplo nos séculos que se seguiram¹⁰.

Apesar do caso isolado do título de D. Henrique¹¹, outros jovens congoleses tiveram a oportunidade de ir estudar para Lisboa, para o Mosteiro de Santo Elói. Em 1494, o médico alemão Jerónimo Münzer dava conta da existência de muitos meninos negros que estavam a ser educados em La-

⁸ D. Henrique foi feito bispo pela bula *Vidimus quae super Henrici*, dada pelo papa Leão X, a 3 de Maio de 1518.

⁹ Cf. Costa, João Paulo Oliveira e. 2000. “Pastoral e Evangelização”. In *História Religiosa de Portugal*, coord. João Francisco Marques e António Camões Gouveia e dir. Carlos Moreira Azevedo, 271. 2 vols. Lisboa: Círculo de Leitores.

¹⁰ Sobre as relações estabelecidas entre Portugal e o reino do Congo vejam-se: Gonçalves, António Custódio. 2005. *A História Revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Presença; Balandier, George. 1969. *Daily Life in the Kingdom of Kongo from the 16th to the 18th century*. Nova Iorque: Pantheon; Cuvelier, J., e Jadin, L. 1954. *L'Ancien Congo d'après les archives romaines, 1518-1640*. Bruxelas; Randles, W. G. L. 1968. *L'Ancient Royaume du Congo: des origines à la fin do XIXe siècle*. Paris: Mouton.

¹¹ Francisco de Santa Maria na sua obra *O Ceo aberto na terra. Historia das Sagradas Congregações dos Conegos Seculares de São Jorge em Alga de Venesa e de São Jorge Evangelista em Portugal*, (Lisboa, na Off. de Manoel Lopes Ferreyra, 1697, tomo I, caps. 18-20), insinuou que alguns sobrinhos e primos do rei do Congo, D. Afonso I, também receberam a dignidade episcopal. No entanto, António Brásio esclareceu este engano. Cf. Brásio, António. 1973. *História e Missiologia. Inéditos e Esparsos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 257-328.

tim e Teologia, com o propósito de regressarem à costa ocidental africana para servirem como missionários, intérpretes e emissários do rei de Portugal¹². Mais tarde, João de Barros referiu que os chefes paravás do Malabar tinham tido o mesmo destino, estudando no mesmo mosteiro na companhia de «etíopes do Congo»¹³.

Nesta primeira fase, os sacerdotes nativos eram enviados para a Europa, onde eram preparados para funcionarem como mediadores culturais¹⁴, o que os tornava capazes em duas culturas, e assim, melhor apetrechados para propagar a mensagem de Cristo. A Coroa espanhola também adoptou esta política¹⁵, mas procurou instruir os candidatos localmente. Em 1536, no México, foi fundado o Colégio de Santa Cruz de Tlateloco¹⁶ com o propósito de educar a «elite nativa». Já em 1525, Rodrigo de Albornoz tinha escrito que as autoridades coloniais tinham todo o interesse na formação de clero autóctone “porque o que entre eles conseguir será de maior proveito no atrair outros à Fé, do que seriam cinquenta cristãos (europeus).”¹⁷. Este propósito nunca foi cumprido, pois o Colégio não chegou a formar eclesiásticos e, na década de setenta do século XVI, convertera-se em simples escola primária para índios¹⁸.

A Igreja na Europa reflectiu frequentemente sobre as vantagens e desvantagens na formação de um clero nativo para servir de suporte à missiões de regiões difíceis. Esta ambiguidade ficou bem marcada nas

¹² Vasconcelos, Basílio. 1931. *Itinerário do Dr. Jerónimo Münzer*. Coimbra: Imp. da Universidade, 51, 61-62.

¹³ Cf. Boxer, Charles Ralph. 1978. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 16.

¹⁴ Sobre estas figuras veja-se a seguinte obra: Loureiro, Rui Manuel, and Gruzinski, Serge. 1999. *Passar as Fronteiras*. In *II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais – Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes.

¹⁵ Mais tarde, já no século XVII, ingleses e holandeses vão adoptar o método de aculturação de nativos como forma de criação de intermediários. Sobre o assunto veja-se: Meuwese, Marcus P. 2008. *‘For the Peace and Well-Being of the Country’: Intercultural Mediators and Dutch-Indian Relations Innew Netherland and Dutch Brazil, 1600-1664*. PhD diss., Universidade de Notre Dame.

¹⁶ Sobre os objectivos e história deste colégio veja-se de Steck, Francis Borgia. 1944. *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*. México: Centro de Estudios Franciscanos.

¹⁷ Cf. Boxer 1978, 28.

¹⁸ Cf. Costa 2000.

diferenças de política evangélica nas duas costas africanas. Se no lado ocidental era possível encontrar clero autóctone, ainda que muito criticado e desempenhando funções subalternas, pelo contrário, durante mais de três séculos, nunca foi ordenado um sacerdote nativo na costa oriental africana. Alguns bantos desta região foram para Goa estudar em colégios, mas não regressaram às suas terras natais¹⁹. Em 1640, Fr. António Ardizzone Spínola²⁰, que vivera em Goa, cruzou-se com o frade dominicano Miguel da Apresentação, sobrinho e herdeiro do imperador cristianizado do Monomotapa, sobre o qual escreveu: “embora seja um sacerdote modelo, que leva uma vida exemplar e diz missa diariamente, nem mesmo o hábito lhe confere a mínima consideração, só porque as suas feições são negras.”²¹ Não obstante as dificuldades descritas por Spínola, Miguel da Apresentação nunca regressou à sua terra natal.

Entre os séculos XVII e XVIII foram vários os parentes do Imperador do Monomotapa, assim como outros fidalgos e plebeus, educados no convento dos Dominicanos, em Goa. A explicação do não regresso à terra natal centrava-se na ideia que estes neófitos não teriam “força moral” para manter viva a sua conversão e muito menos levarem a bom porto a evangelização dos seus conterrâneos²².

Por outro lado, a proximidade a um dos centros activos do poder Imperial (Goa) dificultou a vida às pretensões clericais dos cristãos nativos daquela costa do Índico. De facto, no século XVII, as autoridades eclesiásticas optaram pelo envio de sacerdotes indianos. A qualidade desse clero era classificada, na época, como muito deficiente, havendo queixas que para lá eram enviados “os incorrigíveis, os inúteis, os que pouco ou nada valiam intelectualmente, aqueles de quem os superiores se desejavam ver

¹⁹ Cf. Boxer 1978, 28.

²⁰ Sobre António Ardizzone Spínola veja-se o artigo de Winius, George. 1995. “Padre António Ardizzone Spínola: a Genoese Priest at the Twilight of the Estado da Índia Oriental”, in *Mare Liberum* (9): 521-526.

²¹ Cf. Boxer 1978, 24.

²² Cf. Farinha, António Lourenço. 1942. *A Expansão da Fé na África e no Brasil. Subsídios para a História Colonial*. Vol. 1. Lisboa: Agência Geral da Colónias, 327.

livres”²³. Todavia, estes sacerdotes acabaram por cumprir as funções de suporte desempenhadas normalmente pelos clérigos recrutados localmente. Apesar de todas as limitações, um clero formado em Goa apresentava-se como uma melhor opção, uma vez que estava submetido a uma aculturação mais intensa, impossível no contexto do fraco domínio português na costa oriental africana.

Os projectos de construção de um colégio naquelas paragens também foram um pouco mais tardios do que na maior parte dos territórios sob o domínio do Padroado. A primeira ordem régia data de 30 de Março de 1684, tendo sido reiterada em 1686, 1688 e 1691 e nunca cumprida²⁴. Em 1693, o Administrador Eclesiástico Frei António da Conceição escreveu um relatório onde advertia para a necessidade de se erigir um seminário “em Sena para nele se educarem, não tanto os filhos dos portugueses e índios, como os filhos dos régulos dos Rios e dos seus Grandes”²⁵. O projecto não foi autorizado pelo Rei.

Na África ocidental, devido às dificuldades da presença portuguesa, os missionários foram forçados a colaborar com os recém-convertidos. Aos atributos normalmente nomeados em defesa do clero nativo juntava-se a resistência física capaz de fazer frente às doenças.

Ao contrário de grande parte do Império, “em meados do século XVII, a composição mestiça e negra, como traço dominante do clero cabo-verdiano, já se encontrava definitivamente estabelecida”²⁶. O padre António Vieira deu testemunho desta realidade, tendo escrito: “há aqui clérigos e cónegos tão negros como azeviche, mas tão educados, tão autorizados, tão

²³ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 310.

²⁴ Cf. Boschi, Caio. 1998a. “A Religiosidade Laica”. In *História da Expansão Portuguesa*, coord. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, 442. Vol. 2. Lisboa. Círculo de Leitores.

²⁵ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 331.

²⁶ Santos, Maria Emília Madeira, and Soares, Maria João. 2001. “Igreja, Missionação e Sociedade”. In *História Geral de Cabo Verde*, 481. 3 vols. Vol. 2. Lisboa, Praia: IICT, INICCV.

doutos, tão grandes músicos, tão discretos e morigerados que podem fazer inveja aos das nossas catedrais”²⁷:

No entanto, as opiniões não eram unânimes sobre a qualidade do clero autóctone. Em 1627, o padre Sebastião Gomes escrevia um parecer contra a fundação de uma residência no arquipélago alegando, entre outras razões, a má influência do clima daquelas partes sobre o carácter dos seus habitantes²⁸. Na mesma exposição o padre confessava que “depois de nós estarmos nele [em Cabo Verde] sabemos que alguns foram nomeados para aqui e não vieram, nem será fácil acharem os superiores quem queira beber deste cálice de amargura”²⁹. Deste modo, o padre expressava a dificuldade de recrutamento de clero europeu, o que recorrentemente justificou a sagração de sacerdotes locais.

As cartas dos padres Sebastião Gomes (1627) e António Vieira (1652), apesar de distarem 25 anos, transmitem impressões muito contraditórias quanto ao futuro da evangelização de Cabo Verde. O primeiro caracterizava os “naturais” como “de áspero engenho e dura capacidade, e assim sempre mal inclinados o que (segundo parece) procede do mau clima ou influência dos astros”³⁰. Por sua vez, Vieira admitia ter vontade de trocar a missão do Maranhão, para onde se dirigia, pelo trabalho evangélico em Cabo Verde,

porque está muito mais perto de Portugal, muito mais junta, muito mais disposta, e de gente, sem nenhuma comparação, muito mais capaz, e ainda muito mais numerosa, em que nestas

²⁷ Azevedo, J. Lúcio de, ed. 1925. *Cartas do Padre António Vieira*. Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 295.

²⁸ Cf. Exposição do padre Sebastião Gomes contra a fundação de uma residência em Cabo Verde. (30/5/1627, Cabo Verde), publicada em Brásio, António, ed. 1952. *Monumenta Missionarária Africana*. 15 vols. Vol. 5. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 183-184

²⁹ Brásio ed. 1952, vol. 5, 183.

³⁰ Brásio ed. 1952, vol. 5, 184.

ilhas não tem necessidade de se lhes aprender a língua; porque todos a seu modo falam a Portuguesa³¹.

Em São Tomé e Príncipe a formação de um clero nativo³² impôs-se do mesmo modo que em Cabo Verde. Em 1571 fundou-se um Seminário para os «naturais da terra». Nos anos que se seguiram, os bispos levantaram dúvidas aos seus superiores sobre a eficácia do clero ali formado. Apesar das hesitações, em 1597, o Seminário voltou a ser reaberto e, apesar da existência de preconceitos para com os mestiços, eram estes que asseguravam a maioria dos cargos sacerdotais. No fim do século XVII registaram-se os primeiros incidentes entre cónegos negros e mestiços, com os poucos sacerdotes brancos a alinharem com os primeiros. Em 1671, o cónego negro Jorge Dias Pires foi impedido pelos seus colegas mulatos de entrar no exercício do cargo³³.

No princípio do século XVIII, os cónegos mulatos requereram ao rei a interdição de sacerdotes negros aos cargos da sé, argumentando que estes “semeavam cizânia”. Mais uma vez, em socorro dos seus companheiros de cor, os padres brancos apresentaram uma contra-representação afirmando que «os pretos eram iguais na dignidade sacerdotal aos pardos» e por isso entendiam que Sua Majestade devia premiar «sem distinção de cores aos bem procedidos»³⁴. O conflito aqui descrito, mais do que representar

³¹ Carta do padre António Vieira ao padre André Fernandes (25/12/1652, Cabo Verde), publicada em Brásio ed. 1952, vol. 6, 26.

³² À semelhança das ilhas de Cabo Verde, quando se fala em clero nativo em São Tomé e Príncipe refere-se sobretudo sacerdotes mestiços, o que se explica devido à natureza da colonização destes dois arquipélagos atlânticos, muito assente na mestiçagem entre europeus e africanos. Sobre este tema vejam-se as seguintes obras: Caldeira, Arlindo Manuel. *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos; Matos, Artur Teodoro, coord. 2005. *A Colonização Atlântica*. In *Nova História da Expansão Portuguesa* edited by Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Vol. 3. Lisboa: Estampa. Serafim, Cristina Maria Seuanes. 2000. *As Ilhas de São Tomé no século XVII*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar.

³³ Cf. Farinha 1942, 143. O conflito só foi resolvido com uma ordem régia para que, “por meios brandos ou violentos”, se repusesse a normalidade.

³⁴ Farinha 1942, vol. 1, 143-144.

o preconceito racial dos mulatos em relação aos negros, deve ser entendido como a discórdia natural entre um grupo que se tornou dominante no contexto da sociedade de São Tomé e Príncipe (os mulatos) e outros dois minoritários, os negros e os brancos.

Em Angola, a criação de um colégio, com o intuito de formar clero autóctone, foi um pouco mais tardia. Em 1618, os jesuítas fundavam o primeiro colégio do território com este fim. Segundo Cardonega, no século XVII, ordenaram-se em Angola muitos clérigos naturais da terra e nomearam-se muitas dignidades e cónegos nativos. No entanto, à semelhança dos casos já referidos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, ainda que existentes, os sacerdotes locais foram sempre alvo de fortes críticas. Em 1692, o rei dava conta ao governador das notícias que tinha das deficiências na evangelização do território apontando, entre outros motivos, as muitas falhas dos capelães, a maioria “pardos e naturais deste Reino”. Para lá de não cumprirem com os seus deveres religiosos, eram muito “viciosos”, apontando-se como seu principal defeito a participação no comércio de escravos³⁵.

Uma informação do governador de Angola Fernão de Sousa ao Rei, datada de 29 de Julho de 1632, demonstra como uma má opinião sobre a qualidade do clero nativo, não correspondia necessariamente a um posicionamento contra a sua criação. Fernão de Sousa escreveu:

por haver tanta falta deles [ministros idóneos] naquele bispado, ordenou o bispo dar ordens sacras a mestiços, a quem chamam filhos da terra, que são mulatos e alguns negros de pouca suficiência e idade, [em quem] não se pode fazer a confiança que convém, por serem inclinados a suas superstições.

No entanto, na mesma informação, o governador defendia que a chave de sucesso para a evangelização do território passava pela criação de um seminário em Luanda, onde os filhos dos sobas poderiam ser criados

³⁵ Cf. Carta régia ao Governador de Angola (10/3/1692), publicada em Cf. Farinha 1942, vol. 14, 241.

e aprender com os outros meninos, “para depois irem pela terra dentro pregar e doutrinar a seus naturais e parentes, aos quais darão mais crédito que aos portugueses, fazendo-o na sua própria língua”³⁶. As palavras de Fernão de Sousa ecoavam muitas outras, que viam no clero local uma forma eficaz de criação de agentes evangelizadores munidos da capacidade de intermediação cultural, qualidade essa que um sacerdote europeu custosamente adquiria.

A criação de um corpo de sacerdotes nativos também proporcionou um novo leque de agentes ao serviço do poder imperial português. Em 1632, o governador de Angola Luís Mendes de Vasconcelos enviou ao Dongo o padre Dionísio de Faria Barreto, “filho da terra, que sabia bem a língua”, numa missão diplomática junto do soba³⁷.

Em 1637, o bispo D. Frei Francisco de Soveral ordenou alguns clérigos nativos nascidos em Angola e no Congo. Entre a leva de novos eclesiásticos contava-se Manuel Reboredo, mestiço, que mais tarde foi aceite pelos Capuchinhos, tornando-se no único africano admitido por aquela Ordem. Também os seus familiares, Miguel de Castro e Simão Medeiros, foram “nomeados cónegos e depois vigários gerais do bispado. Eram todos do Congo e aparentados com o rei muzicongo, D. Garcia II”³⁸.

No fim do século XVIII, durante o bispado de D. Alexandre da Sagrada Família (1784-1787), “dez cónegos eram naturais de Luanda, quatro europeus e um brasileiro; e, no bispado de D. Luís de Brito Homem (1791-1803), num total de vinte e dois sacerdotes, a maioria eram africanos, naturais de Luanda”³⁹. Segundo António Custódio Gonçalves foi notável o trabalho do clero local em Angola, ocupando cargos de destaque como os de deões do Cabido, vigários-gerais e vigários-capitulares⁴⁰. Este sucesso explica-se pela

³⁶ Informação de Fernão de Sousa ao Rei (19/7/1632), publicada em Farinha 1942, vol. 8, 176.

³⁷ Cf. Relação de Fernão de Sousa ao Rei (2/3/1632), publicada em Farinha 1942, vol. 8, 156-157.

³⁸ Catão, Francisco Xavier Gomes. 1973. “O Clero de Goa nas províncias de Angola e S. Tomé: Palavras Inéditas”. *Stvdia*, 36: 211. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

³⁹ Gonçalves, António Custódio. 2000. “Angola. I. Até Meados do século XVIII”. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, A-C, 52-53. Lisboa: Círculo de Leitores.

⁴⁰ Cf. Gonçalves 2000, 55.

extrema necessidade da Coroa portuguesa encontrar parceiros, tanto para a conquista e exploração do território, como para a sua evangelização.

O caso de Angola, no âmbito do estudo do clero nativo, é especialmente interessante no que toca às relações estreitas entre esta costa do Atlântico sul e o Brasil. A primeira iniciativa oficial de cooperação missionária data de 1604, quando a Província de Portugal pediu ao padre Fernão Cardim, então Provincial do Brasil, para que enviasse um Visitador a Angola. Para esta empresa foi nomeado o padre António Matos, que se fez acompanhar do padre Mateus Tavares. Regressados ao Brasil começaram a delinear uma estratégia de missionação dos escravos assente na requisição de estudantes do Colégio de Luanda. Em 1620, o Provincial do Brasil Simão Pinheiro fez o pedido formal, ao qual responderam dois nascidos em Luanda⁴¹. A estratégia de uso de missionários angolanos no Brasil fundamentava-se na capacidade linguística dos mesmos, ou seja, o saberem “a língua de Angola”, que muitos escravos falavam ou entendiam. Mais uma vez, o clero nativo foi tido como essencial pelas suas capacidades de intermediação cultural.

Mesmo quando se admitia a necessidade de incorporar “nascidos da terra” nas fileiras clericais, as dúvidas instalavam-se quanto à melhor forma de educar os futuros sacerdotes. Em 1605, Filipe II desejava criar um seminário para a formação de africanos. Quando a sua intenção foi posta à discussão, a maioria dos conselheiros manifestaram-se a favor da criação de um colégio em Lisboa, em detrimento de Cabo Verde, pois “é certo que serão aí doutrinados em melhores costumes e mais políticos que naquelas partes”⁴². Curiosamente, o projecto real contemplava os “filhos dos naturais, assim brancos como negros”⁴³. Esta expressão demonstra bem a

⁴¹ Cf. Leite, Serafim. 1949. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Vol. 7, 270. Sobre os Jesuítas nascidos em Angola missionários no Brasil, veja-se o artigo de Leite, Serafim. 1940. “Jesuítas do Brasil, naturais de Angola”. In *Brotéria*. Vol. 31, fac. IV, separata. Lisboa.

⁴² Carta régia ao bispo vice-rei (31/12/1606) publicada em Gonçalves, Nuno da Silva. 1996. *Os jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*. Lisboa: Brotéria, 80.

⁴³ *Ibidem*, 80.

barreira ténue que existia entre as questões do clero nativo e do clero mestiço, sendo, por vezes, impossível determinar uma fronteira entre as duas.

A discussão em torno da localização dos seminários para a formação de sacerdotes oriundos dos territórios de além-mar será uma constante, perpassando os diversos espaços. Esta questão está intimamente relacionada com o tipo de entendimento sobre os processos de aculturação que deveriam ser utilizados. Os que elegiam a Europa como destino dos seminários, acreditavam que o inculcamento dos ensinamentos católicos seria mais eficaz se os indivíduos fossem retirados do seu meio natural, onde absorviam as inclinações negativas transmitidas pelo clima, pelo convívio com a família e com os “costumes gentílicos”. Por sua vez, os que apoiavam a criação de colégios nos territórios de origem temiam que os que estudassem em Portugal se recusassem a regressar às suas terras de origem⁴⁴.

Pode, assim, concluir-se que o clero nativo na costa ocidental africana beneficiou do desinteresse das Ordens Religiosas pela evangelização dessa região do globo que, pelas razões atrás enunciadas, se demonstrava pouco atractiva.

No Brasil, as primeiras tentativas para a criação de um clero nativo datam dos meados do século XVI, através das confrarias do Menino Jesus. Estas instituições eram uma espécie de seminários menores e, embora não se destinassem à ordenação sacerdotal, daí saíram muitos dos candidatos a este posto eclesiástico⁴⁵. As confrarias eram espaços privilegiados de intercâmbio cultural, onde se usavam várias práticas de inculcamento. Estas instituições recebiam meninos de várias proveniências, desde crianças

⁴⁴ “Há mais de vinte anos que até os pardos, filhos da terra, que se vêm ordenar a este Reino, de que alguns levam provimento de Conezias, nunca se atreveram a residência com justo medo da morte”. Carta do Deão de Angola ao Rei (29/7/1665), publicada em Brásio ed. 1952, vol. 12, 555.

⁴⁵ O fim para o qual as confrarias foram criadas ficou bem explícito na carta do padre Manuel da Nóbrega, de Agosto de 1552, onde se pode ler: “trabalhamos por dar princípio a casas que fiquem para enquanto o mundo durar [...], muitos colégios em que se criem soldados para Cristo”. Carta do padre Manuel da Nóbrega para o padre Simão Rodrigues, [fins de Agosto de 1552, Baía], publicada em Leite, Serafim, ed. 1956. *Monumenta Brasiliae (1538-1553)*. 5 vols. Vol. 1. Roma: Monumenta Historica Socieitatis Iesu, 214-215.

indígenas, a «mestiços da terra» ou a meninos órfãos mandados ir de Portugal. A influência dos meninos europeus era considerada benéfica para a conversão dos «gentios» e, por outro lado, o convívio desde tenra idade com a «língua dos indígenas» facilitava às crianças portuguesas a aprendizagem do idioma local⁴⁶.

Os métodos subjacentes às confrarias dos meninos também tinham efeitos na aculturação dos adultos, quer das famílias das crianças índias, quer dos padres jesuítas europeus que, através do contacto com os meninos (portugueses e índios), aprendiam a língua nativa. Apesar de se verificar neste modo de agir dos jesuítas uma preocupação com a cultura indígena, na verdade procurava-se aprender a sua língua e costumes para que outros, de raiz europeia, sumariados na palavra cristianismo, penetrassem nas práticas culturais e religiosas dos «gentios». Assim, não se descuidava o ensino dos meninos que recebiam estudos elementares, aprendiam a ler, a escrever, alguns a cantar ou a tocar flauta, “y otros mamalucos más diestros aprenden grammática”⁴⁷. A referência aos filhos de portugueses e índios como possíveis candidatos a estudos mais completos, demonstra como os mestiços, provavelmente porque não eram totalmente «gentios», se encontravam, pelo menos neste período, numa espécie de fronteira e constituíam matéria convertível em clero nativo. No entanto, esta ideia rapidamente será substituída por uma crítica à criação de um clero local de qualquer espécie. O primeiro a censurar os métodos utilizados nas confrarias do Menino Jesus foi o bispo D. Pedro Fernandes que decretou “que ningún hombre blanco uzase de las costrumbres gentílicas, porque, ultra

⁴⁶ “Destes ninyos embió el Rey anyo passado siete al Brasil para ensenyar a los hijos de aquellos gentiles. Tengo cartas dellos del grandíssimo fructo que allá hazen; de manera que, quando uno destes nuestros ninyos salle fuere, se ajuntan más de dozientos ninios de los gentiles, y lo abrançan y ríen com éll haziéndole mucha fiesta, y vienen allí a la casa de los ninyos a aprender la doctrina, y después van a sus casas a amostrar y ensenyar a sus padres y hermanos; [...] y como son mochachos, luego aprenden de manera que ya los nuestros niños entienden muchas cosas de su lengua”. Carta do padre Pero Dominich para o padre Inácio de Loyola, (17/2/1550, Almeirim), publicada em Leite 1949, vol. 1, 214-215.

⁴⁷ Carta do padre. Manuel da Nóbrega para o padre Luís Gonçalves da Câmara, (15/6/1553, S. Vicente), publicada em Leite 1949, vol. 1, 497.

que ellas son provocativas a mal, son tan disonantes de la razón”⁴⁸. Entre as várias acusações do bispo aos jesuítas, contava-se o uso de mestiços como intérpretes, nomeadamente, mulheres e crianças mamelucas⁴⁹.

O papel das confrarias, por volta dos anos 60 do século XVI, foi transferido para os colégios dos jesuítas. Antes, em 1552, o padre Manuel da Nóbrega iniciara a discussão sobre a melhor maneira de formar os sacerdotes nascidos na terra. Nessa data escrevia para Portugal anunciando que, no ano seguinte, enviaria “dois meninos da terra”, que já liam, escreviam e pregavam, “mandava-os pera aprenderem lá virtudes hum anno e algum pouco de latim, pera se ordenarem quando tiverem idade”⁵⁰. Embora os planos de Nóbrega, para estes dois meninos, não se tenham concretizado, continuou a defender que tanto mestiços como índios podiam fazer parte da Companhia. No entanto, era apologista que a sua formação deveria ser realizada fora do Brasil⁵¹.

Passado alguns anos, a política da Igreja em relação ao Brasil era ainda mais rígida. Desde 1579, as ordens religiosas proibiram o ingresso de nativos. Em 1586, o superior-geral dos jesuítas, Cláudio Aquaviva, bloqueava até a entrada aos portugueses nascidos no Brasil.⁵² No entanto, é necessário separar as directrizes emanadas da Europa e a prática. As excepções parecem ter tido um peso considerável, pois, logo em 1589, o próprio Aquaviva, após ter recebido pedidos de dispensa de alguns dos seus companheiros a trabalharem no terreno, admitiu o ingresso de filhos de pai e mãe portugueses no caso de estes demonstrarem “partes extraordinárias de virtudes e habilidade”⁵³.

⁴⁸ Carta de D. Pedro Fernandes para o padre Simão Rodrigues, [7/1552, Baía], publicada em Leite 1949, vol. 1, 358.

⁴⁹ Cf. Leite 1949, vol. 1, 361.

⁵⁰ Carta do padre Manuel da Nóbrega para o padre Simão Rodrigues, (6/1552, Baía), publicada em Leite 1949, vol. 1, 353.

⁵¹ Cf. Carta do padre Manuel da Nóbrega para o padre Diego Laynes, (30/7/1559, Baía), publicada em Leite 1949, vol. 3, 117.

⁵² Cf. Boschi 1998a, 442-443.

⁵³ Carta do Geral Cláudio Aquaviva para o provincial Pêro Rodrigues (22/8/1594), *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Bras. 2, 090, fls. 154-155.

Na segunda metade do século XVII, o cenário começou a mudar. A polémica ocorrida na Baía entre os padres nativos e o padre estrangeiro Jacinto de Magistris, acusado pelos primeiros de não querer “fazer caso dos filhos deste Estado para as cadeiras nem prelazias”⁵⁴, demonstra quer a existência, quer a capacidade de pressão por parte dos inacianos «brasileiros». Numa carta, escrita em 1666, o padre João de Paiva desmontou os argumentos dos seus companheiros, dando vários exemplos, nomeadamente, o do “noviciado, que tendo doze sujeitos, *vix* se achará um que não seja deste Estado”⁵⁵. Relembrou o caso do padre Barnabé Soares, um dos protagonistas da queixa, escolhido para visitador, “tendo acima de si muitos religiosos, não de mais virtude e partes, mas nestas partes, iguais, e de muitos mais anos”⁵⁶. Os colégios eram, também, governados por filhos do Brasil⁵⁷, assim como, no caso da Baía, as suas principais cadeiras eram ministradas por baianos⁵⁸.

O mais curioso nesta cpointenda é a participação da Câmara da Baía, que tomou a iniciativa de escrever uma queixa ao Geral da Companhia de Jesus, denunciando o que considerava serem ataques aos direitos dos “nascidos na terra”. O padre Barnabé Soares escreveu ao Geral, a 24 de Junho de 1666, acusando alguns jesuítas europeus de quererem

reduzir a nada e dar como incapazes os nascidos no Brasil e que contra esta infâmia se queriam levantar os seus parentes e apanguados, e que já teriam rebentado tumultos populares se ele,

⁵⁴ Carta do Padre João da Paiva. (14 de Junho). Archivum Romanum Societatis Iesu, Bras.9, fls. 11-12 v, publicada em Leite 1949, vol. 7, 50.

⁵⁵ Leite 1949, vol. 7, 50.

⁵⁶ Leite 1949, vol. 7, 50.

⁵⁷ O padre João da Paiva refere os colégios de São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Pernambuco e Recife.

⁵⁸ Cf. Leite 1949, vol. 7, 51.

pelo amor que tem à Companhia, os não tivesse reprimido, e ainda, apesar de ausente⁵⁹, reprime⁶⁰.

Como demonstra o caso apresentado, as reivindicações do clero autóctone não podem ser dissociadas de um movimento mais vasto levado a cabo pelas «elites locais», que no Brasil, como noutros pontos do império português, reclamavam para si uma série de benesses, nomeadamente, a reserva dos cargos públicos. A vida eclesiástica não ficou ilesa a este movimento, com os seus membros nativos a tentarem seguir os passos dos seus conterrâneos na esfera civil e com a Câmara a tentar influenciar a política da própria Companhia de Jesus.

Não obstante o quadro traçado para os inacianos e apesar dos clérigos nativos serem vistos, no século XVIII, como elementos importantes para a evangelização e manutenção do catolicismo entre os índios, algumas ordens religiosas persistiram na não-aceitação de nativos entre as suas hostes. Os beneditinos aceitavam mulatos nas suas escolas, mas interditavam-lhes o acesso aos seus quadros. Os carmelitas e os capuchinhos, por sua vez, rejeitavam até candidatos brancos, nascidos no Brasil⁶¹.

No caso específico dos nativos mestiços, a Companhia de Jesus também tendeu a ser menos receptiva. A 6 de Abril de 1697, o Geral deu ordem para que fossem acolhidos “mamelucos e mestiços”, “fora do 4.º grau, se fossem de bons costumes e de “nobreza certa e antiga”; para os de baixa condição, de educação em geral deficiente, requeria-se licença sua particular”⁶². Porventura a medida foi tomada face às reclamações da coroa portuguesa que, em 1686, ordenou que as autoridades civis obrigassem os jesuítas a educarem mestiços, como sucedia nos colégios de Évora e

⁵⁹ A carta foi escrita a partir de Espírito Santo onde, à data, o padre Barnabé Soares se encontrava.

⁶⁰ Leite 1949, vol. 7, 53-54.

⁶¹ Cf. Boschi, Caio. 1998b. “Ordens Religiosas, Clero Secular e Missionação no Brasil”. In História da Expansão Portuguesa, edited by Francisco Bethencourt and Kirti Chaudhuri, 316. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores.

⁶² Leite 1949, vol. 7, 239.

Coimbra, porque “as escolas de ciências devem ser comuns a todo o género de pessoas sem excepção alguma”⁶³.

No Estado português da Índia, a primeira tentativa de criação de um clero local foi levada a cabo nas Molucas, por iniciativa do capitão António Galvão, que governou a praça entre 1536 e 1539, e que aí mandou criar uma espécie de colégio ou seminário⁶⁴. Em 1541 surgem, em Cranganor e em Goa, institutos para a formação de clero destinado à comunidade sírio-malabar.

Em 1546, nas Constituições do Colégio de Santa Fé, em Goa, para que não houvesse dúvida que a instituição se destinava à formação de indianos, declarava-se que deveriam ser excluídos portugueses e mestiços. No entanto, esta regra cedo foi posta de lado. Em 1549, o Seminário passou para as mãos dos jesuítas. Em 1558, já sob a égide dos inacianos, foi ordenado o primeiro padre goês André Vaz⁶⁵. Assim, segundo Carlos Mercês de Melo, “o Colégio que começou em 1541 com 60 estudantes tornou-se o principal produtor de vocações que serviram para evangelizar diversas partes da Índia”⁶⁶.

Os nativos admitidos na vida eclesiástica eram ordenados padres seculares e desempenhavam funções de apoio ao clero regular europeu⁶⁷. Até à sua extinção no século XVIII, a Companhia de Jesus só admitiu um indiano entre as suas fileiras, o brâmane Pêro Luís, aceite em 1575⁶⁸. De facto, a discussão em torno do ingresso de autóctones nas ordens religiosas foi muito intensa e as opiniões não eram uniformes. Alexandre Valignano, acérrimo

⁶³ Farinha 1942, vol. 1, 479.

⁶⁴ Cf. Thomaz, Luís Filipe. 1994. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 254.

⁶⁵ Cf. Boschi 1998a, 439-440.

⁶⁶ Melo, Carlos Mercês de. 1955. *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India. (16th-19th Century): An Historical-Canonical Study*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 85.

⁶⁷ Cf. Boxer 1978, 25.

⁶⁸ Sobre o padre Pêro Luís vejam-se as seguintes obras: Wicki, Joseph, S. J. 1950. “Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit”. In *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, no. 6, 115-126; Zupanov, Inês. 2005. *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

defensor do clero japonês, era contra a aceitação na Companhia de Jesus quer de portugueses nascidos na Índia, quer de mestiços⁶⁹.

Apesar do enfoque dado ao papel dos jesuítas na formação do clero local, as outras ordens religiosas também se dedicaram à formação de nativos, mas, à semelhança dos inacianos, consagravam preferencialmente padres seculares. Não obstante, em 1557 foram ordenados os primeiros dominicanos goeses, estudantes do Colégio São Tomás de Aquino⁷⁰. As ordens começaram por aceitar apenas brâmanes, uma vez que era esta a casta que cumpria funções sacerdotais. A selecção era justificada através do argumento que estes indivíduos seriam melhor aceites pelas populações a evangelizar. No entanto, esta limitação foi um dos principais motivos de crítica ao modo como o Padroado dirigiu a política de formação de um clero autóctone.

Em Goa, em meados do século XVII, o número de padres regulares europeus e de clero nativo era muito desequilibrado, contando-se 900 religiosos na primeira categoria, contra 180, na segunda. No entanto, apesar de todas as críticas contra a falta de ordenação e desrespeito pelo clero autóctone, o seu número não deixou de crescer exponencialmente. Segundo uma carta do vice-rei da Índia, escrita em 1705, existiam 2500 clérigos nativos. Um memorial, publicado em 1781, refere 3000 clérigos desta condição⁷¹.

De facto, a partir dos meados do século XVIII, as ordens religiosas passaram a aceitar melhor o clero formado localmente, o que se prendia com a própria reorganização territorial e administrativa. As «Novas Conquistas» exigiram um maior número de clero regular e secular autóctone. Por outro lado, Goa era responsável por regiões extra império, como Bombaim, Calecut e Ceilão.

⁶⁹ Valignano escreveu “não se há-de receber nenhuma pessoa natural da terra, exceptuando o Japão”. Cf. Sumarium Indicum pelo padre Alexandri Valignani, publicado em Wicki, Joseph, S. J., ed. 1948-1979. *Documenta Indica*. 18 vols. Vol. 13. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 90.

⁷⁰ Cf. Boschi 1998a, 440.

⁷¹ Cf. Boschi 1998b, 333.

O desenvolvimento do clero nativo em Goa tornar-se-á, no século XVIII, um factor de crescimento da evangelização do território e, nesse sentido, proporcionou um aumento do domínio imperial, através da expansão dos seus signos culturais e religiosos. No entanto, este grupo protagonizará também papéis de conflito com esse mesmo poder imperial, uma vez que reivindicará para si mais direitos, participando em disputas com o clero «reinol». O exemplo máximo deste clima litigioso foi a participação de membros do clero nativo na «conspiração do Pintos»⁷².

Até meados do século XVIII, os teatinos na Índia eram todos europeus. Em 1751, data da ordenação do primeiro nativo, passam a ser a primeira ordem regular a aceitar de modo sistemático indianos, embora só admitissem brâmanes. A mudança foi de tal modo radical que um metropolitano tinha que obter autorização régia, para ingressar na Ordem⁷³. Também as clarissas do Convento de Santa Mónica, no mesmo período, passaram a admitir mulheres nativas. Todavia, permaneceram os símbolos distintivos, por exemplo, as reclusas brancas usavam um véu de cor diferente das suas companheiras goesas⁷⁴. Em 1750 fundou-se a congregação dos carmelitas claustrais, composta exclusivamente por membros da casta chardó. Assim que a vida eclesiástica regular começou a possuir um rosto nativo, também as diferenças sociais e culturais impostas pelo sistema de castas invadiram os conventos.

Do ponto de vista jurídico, o fim das diferenças entre o clero nativo e o clero europeu ficou marcado pelo alvará pombalino de 2 de Abril de 1761, que declarava iguais os cristãos asiáticos e os «reinóis», pois “Sua Majestade não distingue os seus vassallos pela cor mas por seus méritos”⁷⁵. A esta

⁷² Cf. Lopes, Maria de Jesus dos Mártires. 1996. *Goa Setecentista: Tradição e Modernidade (1750-1800)*. Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, 294.

⁷³ Cf. Boschi 1998b, 332.

⁷⁴ Cf. Boschi 1998b, 332. “Em 1773 foi ordenada a eliminação deste critério selectivo, determinando-se que as religiosas de véu branco passassem a usá-lo de cor preta e que no ingresso de novas religiosas se cuidasse em evitar essa prática”. Lopes 1996, 150.

⁷⁵ Cf. Boschi 1998b, 333.

determinação seguiu-se a de dar preferência aos autóctones na condução das paróquias, assim como, com a expulsão da Companhia de Jesus, passar para a sua alçada espaços até então dominados pelos inacianos como, por exemplo, Salsete. Também em Bardez o clero nativo tornou-se mais influente que o clero regular europeu. Os franciscanos, que dominavam aquela região desde o século XVI, em 1766, por ordem régia, perderam 19 das 24 paróquias para o clero secular nativo. Nos fins do século XVIII, nenhuma igreja em Goa estava sob a alçada de regulares⁷⁶.

Neste período, a evangelização regressava à sua estratégia inicial, recorrendo ao clero nativo para assegurar o sucesso missionário, mas já não pelos mesmos motivos. Em 1779, a rainha D. Maria advertia o arcebispo de Goa que “se houver clérigos naturais competentes e virtuosos deve-se preferir estes ao reinícolas, porque não é justo que lhes seja negado o pão da sua terra em benefício dos outros”⁷⁷. A importância adquirida pelo clero autóctone na Goa setecentista deve ser incorporada num movimento mais vasto que pressupunha a integração das «elites nativas» no processo colonizador. Por outro lado, a necessidade de um clero conhecedor das línguas locais, dos seus hábitos e costumes, tornou-se maior quando, o Estado da Índia agregou as denominadas «Novas Conquistas».

O desenvolvimento do clero nativo em Goa foi marcado pelo aspecto social, específico da região. O sistema de castas criou uma «elite imperial», com características próprias, uma vez que tinham uma série de competências reconhecidas pela matriz cultural europeia, nomeadamente, eram aptas de um saber letrado. Os brâmanes e chardós possuíam qualificações que, não só tinham ressonância na organização social europeia, como eram essenciais para a manutenção do império português na Índia. A estas duas castas concorriam os papéis de “liderança social”, assumindo o comando político, religioso e bélico. Deste modo, após a conversão ao cristianismo, tornavam-se aliados naturais do poder imperial, uma vez que podiam preencher as falhas nos sistemas administrativo, judicial e militar

⁷⁶ Cf. Lopes 1996, 173.

⁷⁷ Carta de D. Maria I para o arcebispo de Goa, 5 de Março de 1779 por Lopes 1996, 42.

dos portugueses no «Estado da Índia». No entanto, ao tornarem-se aliados naturais, também se convertiam em potenciais concorrentes das «elites reinóis» ou de origem portuguesa. Neste quadro de rivalidade vão emergir as reivindicações do clero nativo goês para que lhe fosse dado acesso aos cargos mais elevados da hierarquia religiosa. No âmbito da luta por esse direito surgiram, nos séculos XVII e XVIII, textos escritos por brâmanes⁷⁸ e chardós⁷⁹, onde se procurou demonstrar aos olhos do poder imperial, que eram aptos para o exercício dos mais altos cargos administrativos e eclesiásticos. O argumento destes indivíduos construía-se através da demonstração da sua nobreza, limpeza de sangue, antiguidade da linhagem e lealdade à coroa portuguesa. A este discurso de grupo juntava-se o da filiação do oriente na história do cristianismo⁸⁰. Outro aspecto importante na argumentação prendia-se com a rivalidade entre as duas castas⁸¹, uma e outra procuravam que o poder imperial a favorecesse em detrimento da outra⁸².

O caso de Goa, no âmbito de estudo do clero nativo, é especialmente importante porque foi neste espaço que surgiu, em 1682, a primeira congregação religiosa composta exclusivamente por clérigos locais. Nesse

⁷⁸ Mateus de CASTRO, “Espelho de Brâmanes” in Sorge, Giuseppe. 1986. *Matteo de Castro (1584-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bologna, CLUEB, Lucas de Lima, (Biographia Goana); Frias, António João de. 1702. *Aureóla dos Índios & nobiliarchia bracman*. Lisboa: Off. De Miguel Deslandes.

⁷⁹ Paes, Leonardo. 1713. *Promptuário das diffinições Indicas deduzidas de vários chronistas da Índia, graves authores, e das histórias gentílicas*. Lisboa: Antonio Pedro Galran. Jacques, João da Cunha. s. d. *Espada de David contra Golias do Bramanismo*. BAL, cod. 49-II-9.

⁸⁰ Relembavam episódios bíblicos como, por exemplo, o reconhecimento primordial de Cristo pelos Reis Magos, oriundos do Oriente, facto que os convertia nos primeiros reis cristãos. Recordava-se a tradição da evangelização da Índia pelo apóstolo São Tomé. Alguns autores recuaram até ao Velho Testamento, representando a Índia como espaço do Paraíso terreal, como o antigo reino de Indo, filho de Gogo, neto de Sabá, terceiro neto de Noé e oitavo neto de Adão. Cf. Paes 1713, 16-17.

⁸¹ O exemplo mais evidente é a refutação por parte do chardó João da Cunha à obra do brâmane António João de Frias.

⁸² Sobre este tema veja-se o capítulo 7, intitulado “Apologias da «verdadeira nobreza». Conflitos de memória, identidade e poder”, no livro de Xavier, Ângela Barreto. 2008. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 381-440.

ano, quatro padres seculares brâmanes fundaram a Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres de Goa. Só em 1703 a ordem foi aprovada por D. Pedro II e três anos mais tarde pelo Papa Clemente XI. Contudo, desde cedo esta congregação fez sentir a sua influência na educação e na missionação, destacando-se nos trabalhos apostólicos levados a cabo no Ceilão. A actividade missionária na ilha tornou-se particularmente difícil quando os portugueses foram expulsos pelos holandeses e com a proibição do catolicismo. A intervenção do clero goês nesta área passou a ser a chave para a continuação das actividades missionárias e para que os católicos permanecessem influentes na região. O tom de pele era um dos aspectos apontados na correspondência como um dos factores que favorecia o sucesso evangelizador dos oratorianos goeses. Em 1693, Dom Custódio de Pinho, bispo de Hierápolis, atestava que

operários naturais desta terra [Goa], os quais, pela semelhança do idioma, cores e trato, entrarão nelas [Ceilão] com mais facilidade do que os europeus, assistindo entre estes infiéis com mais aceitação deles, com menos perigo de serem conhecidos e excluídos e com a notícia que tem de seus ritos gentílicos e bárbaras seitas lhes é mais fácil despersuadi-los deles e reduzi-los a nossa santa fé católica⁸³.

A partir de 1759, por ordem do governo pombalino, os oratorianos passaram a ter maior destaque na formação de clero autóctone, através da direcção dos Seminários de Rachol e Chorão, anteriormente nas mãos dos Jesuítas⁸⁴.

⁸³ Atestado de D. Custódio de Pinho, (10/11/1693, Naroa), publicado em Nunes, M. da Costa. 1966. *Documentação para a História da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres do Clero Natural de Goa*. Lisboa: Centro de Estudo Históricas Ultramarinos, 51-52.

⁸⁴ Sobre os Oratorianos goeses veja-se o estudo introdutório de Maria de Jesus dos Mártires Lopes à obra do Rego, Padre Sebastião. 2009. *Cronologia da Congregação do Oratório de Goa*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2009, XIII-LI.

Na China, as dificuldades linguísticas dos padres europeus, assim como a necessidade de algum tempo para adaptação à cultura local por parte dos mesmos, fizeram com que o clero nativo se tornasse essencial no processo de missionação. Os jesuítas socorreram-se de irmãos coadjutores e de estudantes ou dógicos⁸⁵ asiáticos⁸⁶. No entanto, notou-se uma preferência pelos chineses nascidos e criados em Macau, em detrimento dos nascidos no interior do «Império do Meio», afastados do centro de influência da coroa portuguesa na região e, como tal, mais permeáveis às más influências das idolatrias. Ou seja, havia consciência que, no ambiente mais controlado de Macau, se produziam irmãos com maiores qualidades, com uma fé (e uma prática da mesma) mais segura.

Em 1617, o superior da missão sínica Niccolò Longobardo escreveu uma “Informação dos Irmãos Chineses naturais de Macau”, onde salientava a sua “constância na fé” e o “ódio entranhável” à idolatria. O padre não hesitou em valorizar as qualidades destes irmãos, mesmo face às dos jesuítas europeus. Em relação aos chineses do interior, Longobardo recomendava maior prudência na sua aceitação nas fileiras da Companhia. No entanto, a educação destes meninos não podia ser descurada, para tal deveriam ser recebidos nas residências⁸⁷.

Apesar dos discursos muito favoráveis, a verdade é que estes irmãos chineses de Macau foram sempre muito poucos e em número inferior aos dos padres, invariavelmente de origem europeia. “Nunca estiveram mais de oito [irmãos nativos] ao mesmo tempo na missão, quantitativo atingido entre 1608 e 1611, altura em que ali se encontravam 13 sacerdotes”.⁸⁸

⁸⁵ Este termo foi adoptado pelos Jesuítas no Japão para designarem os seus auxiliares e era oriundo da palavra *dôjuku* (convivente), aplicada aos jovens que nos templos budistas serviam os bonzos. Cf. Costa, João Paulo Oliveira e. 1998. *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*. PhD diss., Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 908. A expressão foi também utilizada pelos missionários na China.

⁸⁶ Cf. Pina, Isabel. 2008. *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I. P., 49.

⁸⁷ Cf. Pina 2008, 49.

⁸⁸ Pina 2008, 50.

Estes irmãos eram empregues em actividades de apoio à missionação, nomeadamente, serviam como intérpretes e ajudavam no ensino da língua, sendo que os mais bem preparados pregavam, confessavam, baptizavam e participavam nas discussões religiosas, tão frequentes entre os jesuítas e os bonzos. De certo modo, as competências que estes indivíduos possuíam – como o serem membros da comunidade local, conhecedores da língua, dos hábitos, dos costumes e da cultura – funcionavam como uma espécie de complemento aos padres europeus. Os irmãos nativos possuíam, ainda, a grande capacidade de não serem identificados como elementos alienígenas numa sociedade que não via com bons olhos os estrangeiros⁸⁹. Sublinhe-se, de igual forma, que os chineses de Macau ao serviço da Companhia eram, recorrentemente, utilizados como testas de ferro para os negócios da seda e do ouro, comprados no interior da China. Este disfarce funcionava em dois sentidos, por um lado facilitava as relações com o Celeste Império, por outro, minimizava as críticas, de alguns jesuítas e dos membros das ordens mendicantes, ao envolvimento da Companhia no comércio.

Apesar da forte influência dos jesuítas na missionação da China e, conseqüentemente, na formação de um clero local, o primeiro padre chinês, Lo Wen-tsao (Gregório Lopez) foi ordenado pelos gominicanos de Manila, em 1654. “O primeiro padre jesuíta chinês, nascido em Macau, Cheng Mano Wei-hsin (Manuel de Sequeira) só dez anos mais tarde foi ordenado em Coimbra”⁹⁰. De facto, Isabel Pina no seu trabalho sobre o clero chinês e mestiço, que tem por balizas cronológicas os anos 1589-1689, concluiu que, neste período, apenas 28 destes indivíduos ingressaram na Companhia.⁹¹ Segundo Boxer, na China do princípio do século XVIII, a cristandade rondaria as 200 mil almas, servidas por cerca de 100 padres de diversas ordens e instituições, sendo que, deste número, apenas quatro ou

⁸⁹ Esta capacidade de serem invisíveis foi, como se viu, uma das causas para o apoio e sucesso da missionação do Ceilão pelos Oratorianos goeses.

⁹⁰ Cf. Boxer 1978, 38.

⁹¹ Cf. Pina, Isabel Alexandra Murta. 2009. *Jesuítas Asiáticos e Mestiços na Missão/Vice-Província da China (1589-1689)*. PhD diss., Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 424.

cinco seriam chineses. Em 1739, os números equilibraram-se um pouco, embora os europeus (76 sacerdotes) mantivessem a superioridade em relação os seus companheiros chineses (18 sacerdotes). Só com o dealbar do século XIX a balança se inverteu a favor destes últimos.⁹²

A formação de um clero nativo no Japão foi favorecida pela boa imagem que os jesuítas tinham dos japoneses⁹³, pela falta de missionários e pela autonomia dos inacianos no terreno, causada pela distância com os centros decisórios. De facto, o padre Cosme de Torres, primeiro grande impulsionador da formação de irmãos japoneses⁹⁴, nunca teve de lidar com a autoridade, dúvidas e possível ortodoxia de um visitador ou de um provincial⁹⁵. Nas suas cartas para a Europa o padre chegou mesmo a omitir a existência de um irmão japonês, companheiro de Luís de Almeida⁹⁶, para que o seu projecto não fosse prejudicado pelas dúvidas dos decisores, incapazes, em certos aspectos, de tomarem uma decisão adaptada à realidade da missão nipónica. Este cenário levou Alexandre Valignano a classificar a missão no arquipélago nipónico como «diferentíssima»⁹⁷.

Em 1598, o bispo D. Luís Cerqueira, compreendendo as necessidades específicas da missão, procurou criar as condições para a formação de sacerdotes japoneses. Em Novembro de 1598, decidiu-se a criação de um seminário diocesano, instituído em 1601, que acolheu dois estudantes mestiços e seis japoneses⁹⁸.

⁹² Cf. Pina 2009, 40-41.

⁹³ Veja-se o estudo de Lacerda, Teresa. 2002-2003. “Images de l’autre: Japonais et Chinois vus par les jésuites”. In *Daruma – Revue d’études japonaises* 12/13 : 21-53. Toulouse : Éditions Philippe Picquier.

⁹⁴ Durante o período de governo da missão por Cosme de Torres foram admitidos cinco japoneses. Cf. Costa 1998, 140-141.

⁹⁵ Cf. Costa 1998, 141.

⁹⁶ Costa, João Paulo Oliveira. 1999. “Os Jesuítas no Japão (1549-1598): Uma análise estatística”. In *O Japão e o Cristianismo no século XVI: Ensaio de História Luso-Nipónica*, 41. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

⁹⁷ Cf. Costa 1999, 38.

⁹⁸ Cf. Costa 1999, 326-327.

Aquando da proibição do cristianismo no Japão e do início da perseguição levada a cabo por Tokugawa, a missão tinha apenas sete padres jesuítas japoneses⁹⁹. No entanto, os sacerdotes europeus eram auxiliados pelos nipônicos através das figuras dos cambos e dos dógicos. A sua participação foi de tal modo significativa que, no fim do século XVI, a missão nipónica contava com cerca de metade de religiosos locais¹⁰⁰. Esta formação não deixou de criar acesas polémicas entre os jesuítas da missão¹⁰¹, para já não falar dos superiores europeus, que pouco elucidados pela distância, dificilmente compreendiam a necessidade de criar um suporte nativo evangelizador.

Especial sublinhado dentro deste tema, merece o colégio de Macau, formado por Alessandro Valignano, em 1594. Os propósitos da sua criação vêm explícitos logo na sua primeira carta anual, escrita a 28 de Outubro de 1594. Nela explica-se

os fins pelo qual se fez este Colégio foi, o primeiro para que os irmãos japões saíssem, como Deus mandou a Abraão, por algum tempo de sua própria terra natural e da vista e conversação da sua gentilidade e dos outros costumes em conversações e modo

⁹⁹ Cf. Boxer 1978, 37-38.

¹⁰⁰ Cf. Costa 1998, 135, 575.

¹⁰¹ Por exemplo, o padre Francisco Cabral, superior da missão do Japão (1570-1581), olhava com alguma desconfiança a formação de um clero japonês, achava que esses irmãos deveriam ser mantidos em posições subalternas em relação aos seus companheiros europeus. Deve notar-se que, durante os dez anos que foi Superior, apenas cinco japoneses foram aceites como irmãos. Cf. Cooper, Michael, S. J. 1994. *Rodrigues, o Intérprete: Um jesuíta no Japão e na China*. Lisboa: Quetzal, 178; Correia, Pedro Lage Reis. 2007. “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584)”. In *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 15, Dezembro 2007, 50-51. Lisboa: Centro de História de Além-Mar. Também o jesuíta João Rodrigues, *o Intérprete* via negativamente a formação de um clero japonês, mas muitos outros recomendavam prudência no recrutamento de nativos, como os padres Mateus de Couros, Diogo de Mesquita, os Jesuítas italianos Celso Confalonieri e Francesco Pasio, entre outros. Cf. Cooper 1994, 181-182.

de viver natural tão diferentes e contrários dos nossos costumes e modo de proceder em Europa¹⁰².

Valignano parecia, assim, compartilhar da opinião do padre Nóbrega e outros que achavam que, para a criação de um clero local de qualidade, era necessário que os indivíduos fossem retirados do seu meio natural e educados num local onde a cultura europeia se fizesse sentir de modo mais intenso.

É preciso notar que o Colégio de Macau não servia apenas para a formação do clero nativo. As suas funções de apoio às missões japonesa e chinesa estendiam-se à formação linguística dos jesuítas nos idiomas dos povos que pretendiam evangelizar. Como escreveu João Paulo Oliveira e Costa, «o Colégio de Macau, localizado num ponto de confluência de culturas, foi criado para ser um centro formador tradicional, mas foi simultaneamente concebido como uma instituição capaz de “orientalizar” os Ocidentais e de “ocidentalizar” os Orientais»¹⁰³.

Conclusão

Deve atender-se que, no século XVI, a criação de um corpo eclesiástico nativo foi prejudicada pelo medo de um novo cisma. O Concílio de Trento, face às críticas e rupturas da Reforma, procurou combater os excessos do clero. Os hábitos dos eclesiásticos passaram a estar sob um escrutínio mais apertado. Este grau de exigência veio, de certa maneira, dificultar a aceitação de sacerdotes nativos, pois criava um clima de suspeição, por vezes, prescrevendo-se requisitos subordinados aos padrões europeus, desajustados face às circunstâncias culturais dos espaços evangelizados. Ou seja, a

¹⁰² Costa, João Paulo Oliveira e, ed. 1999. “Apresentação”. In *Cartas Anuais de Macau (1594-1627)*. Macau: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses – Fundação Macau, 59.

¹⁰³ Costa ed. 1999, 24.

admissão de neófitos na vida clerical, de indivíduos cujos pais tinham estado ou estavam submersos na «gentilidade», era, naturalmente, vista com desconfiança¹⁰⁴. Este sentimento contaminou até a percepção que a Igreja tinha das aspirações dos “nativos” filhos de pais portugueses, uma vez que estes eram criados num mundo por onde proliferavam as idolatrias e os desvios à vida cristã¹⁰⁵.

No entanto, fica claro, pelo que atrás foi escrito, que esta desconfiança, embora não tenha desaparecido, foi relegada para um segundo plano nas regiões onde o Padroado não tinha capacidade de resposta. O caso exemplar é o da costa ocidental africana, onde o corpo de sacerdotes negros e mestiços foi sempre muito forte, não obstante as críticas feitas à sua conduta e moral. Essas apreciações faziam-se valer do argumento sobre a má influência do «clima e dos astros» nos habitantes dessas paragens. Também no Japão os números do clero nativo atingiram valores inigualáveis. A florescência deste fenómeno explica-se, essencialmente, pelo carácter excepcional de como os nipónicos foram percebidos pela maior parte dos missionários europeus, assim como pela distância da missão em relação aos centros decisores. Outro aspecto determinante foi a dificuldade de escoamento de sacerdotes europeus para este espaço extremo oriental. Os padres destinados ao Japão eram, muitas vezes, forçados, pelas próprias

¹⁰⁴ No Concílio Provincial de Goa, realizado em 1585, expressava-se a preocupação com a admissão ao sacerdócio de neófitos. “Não se deve aceitar nas Ordens Religiosas aqueles que se baptizaram em adultos, a não ser quando perfizessem 15 anos sob a conversão; nem se deve entregar ao seu cuidado as almas, até que tivessem mais de 30 anos, idade certa para serem ordenados, seguindo assim os velhos cânones. Que os que são admitidos sejam de boas castas e famílias, uma vez que este é bem visto pelos outros cristãos; devem ser homens de boa vida e boa reputação, temperamento, castidade e honestidade; devem todos saber as línguas dos países onde são ordenados, assim como devem saber latim e Casos de Consciência, e devem ser experientes no ministério da conversão dos gentios e no cuidado aos recém-convertidos”. Citado por Mello 1955, 139.

¹⁰⁵ Vivia-se, contudo, uma época em que se acentuava uma visão eurocêntrica do mundo por parte da Igreja pós-tridentina; o trauma do cisma protestante levava a que as autoridades eclesiásticas receassem o surgimento de novos focos de dissidência.” Costa 1999, 23.

deficiências da missão na Índia, a permanecer em Goa. Alguns nunca chegaram a cumprir o objectivo inicial das suas deslocações ao Oriente.

Contudo, mesmo nas missões onde se verificou uma maior vivacidade do clero autóctone, estes indivíduos desempenharam quase sempre papéis secundários, apoiando os seus companheiros europeus. Por trás desta desigualdade escondeu-se uma outra rivalidade, que opôs o clero secular ao regular. De facto, a maior parte dos sacerdotes formados no espaço extra-europeu foram ordenados clérigos seculares. As ordens religiosas, como se viu, foram mais resistentes à aceitação destes elementos. Quando acediam ao seu ingresso, a maior parte destes indivíduos ficavam pela categoria de irmãos.

Outras tensões foram trazidas para o seio do clero nativo. Nomeadamente, em Goa, o conflito entre brâmanes e chardós, com uns e outros a formarem ou a tentarem dominar instituições para seu uso exclusivo. Por outro lado, as duas castas, servindo-se da voz dos seus elementos clericais, procuraram demonstrar ao poder português que eram a «elite nativa» mais bem preparada para exercer os cargos imperiais, nomeadamente, os mais elevados postos eclesiásticos. De facto, a acção destes grupos sociais goeses integrava-se num movimento mais extenso, que ocorreu em todo o Império português, e que está relacionado com a disputa das «elites locais» com as «elites reinóis» pelo acesso, ou até mesmo reserva, dos ofícios públicos e eclesiásticos. A partir do século XVII, as reivindicações do clero nativo não podem ser dissuadidas deste quadro de contestação mais amplo.

No presente trabalho transparece uma outra realidade, nem sempre suficientemente sublinhada: verifica-se a existência de um certo grau de mobilidade por parte do clero nativo. Apesar de, inicialmente, este clero ter sido concebido para uma acção localizada, acabou por ser empregue em missões que, de algum modo, estavam relacionadas com o seu lugar de nascimento. O exemplo mais evidente é o da missão jesuítica no Japão, que floresceu de tal maneira, que foram enviados irmãos japoneses para a China, fazendo-se uso das afinidades entre a cultura japonesa e sínica. Outros exemplos saltam à vista, como o papel dos padres goeses na evangelização do Ceilão e nas missões da costa oriental africana e, mais tarde, já no

século XIX, em Angola e São Tomé¹⁰⁶; como a acção dos padres são-tomenses no forte de Ajudá¹⁰⁷; ou dos padres e irmãos nascidos em Angola que viajaram até ao Brasil, para desenvolverem trabalho evangelizador junto dos escravos. Em 1687, com a passagem de São João de Brito pela Baía, iniciou-se a transferência mais exótica. A partir dessa data, alguns jesuítas «brasileiros», movidos pelo desejo de seguirem o exemplo do missionário, fizeram pedidos (alguns atendidos, outros não) para irem desenvolver os seus esforços evangelizadores na Índia. No século XVIII registaram-se duas expedições, a primeira organizada por iniciativa de irmãos estudantes e a segunda por noviços¹⁰⁸.

Quando se elenca os argumentos favoráveis à formação de um corpo sacerdotal nativo percebe-se que os fundamentos tinham todos base nas capacidades «interculturais» deste grupo. As qualidades que lhes eram apontadas centravam-se no domínio da língua dos povos a evangelizar, na compreensão dos seus hábitos e costumes, ou seja, na capacidade de intermediação entre as culturas locais e a europeia. Nalguns espaços, a este núcleo central de competências juntava-se a resistência física e uma certa invisibilidade, preciosa em regiões e períodos de perseguição ao catolicismo. Relembrem-se os casos do Japão, China e Ceilão. A questão da aparência, ou seja, ter a mesma cor que os evangelizados, parece ter funcionado quer a favor, quer contra. Como se viu, no Ceilão a tez indiana dos oratorianos jogou em benefício destes missionários. No entanto, para a África oriental existem menções à preferência por sacerdotes brancos. A título de exemplo, relembre-se o caso de Dionísio Faria, padre negro de Luanda, enviado ao rei Gola Ginga que o desconsiderou por ser «negro como ele»¹⁰⁹.

Também os argumentos contra o clero nativo tinham por base a interculturalidade, uma vez que os críticos temiam a contaminação que os costumes e as suas concepções culturais e religiosas podiam trazer ao cris-

¹⁰⁶ Cf. Catão 1973.

¹⁰⁷ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 148-149.

¹⁰⁸ Cf. Leite 1949, vol. 7, 279-280, 281.

¹⁰⁹ Cf. Farinha 1942, vol. 1, 233.

tianismo. A ideia da superioridade europeia é mais evidente nestes discursos, porém é aventureiro querer ver na aceitação de nativos nas fileiras clericais qualquer espécie de noção igualitária entre culturas.

Apesar das políticas interculturais do presente e as usadas pelos missionários nos séculos XV e XVI se construírem em sentidos opostos, não deixam de ter o mesmo fim. Nos dias de hoje, a estratégia do diálogo cultural é usada para integrar «culturas minoritárias» numa sociedade marcada por uma «cultura dominante». Na primeira fase da expansão portuguesa, o mesmo tipo de estratagema era utilizado, mas no sentido inverso. Ou seja, a interculturalidade, nomeadamente o uso de intermediários clericais nativos, praticava-se com o propósito de uma cultura minoritária penetrar no seio de hábitos, cosmogonias, práticas e concepções religiosas ancestrais e dominantes. No entanto, o propósito dos missionários europeus, apesar de se encontrarem (nos contextos locais) em desvantagem, era o de espalhar uma cultura e uma religião que entendiam universal. Não se pode compreender este tipo de processo como exclusivo do cristianismo, pelo contrário, é verificável em todas as religiões e culturas universalistas.

Não obstante, deve reflectir-se na seguinte pergunta: se a Igreja católica tivesse desde sempre e de modo permanente adoptado uma política de criação de clero nativo, teríamos tido um grupo de religiosos mais intercultural? Ou seja, seria possível na época, em termo formais, ter um corpo de religiosos capaz de exprimir a vivência de culturas distintas, a «nativa» e a europeia? Por outro lado, também se pode inquirir: o cristianismo deixou de ser mestiço pelas dificuldades criadas à inserção dos povos locais nos ofícios da Igreja?

A resposta a estas perguntas exige a separação entre o que é a interculturalidade e o que são as políticas ou estratégias interculturais. Entre os séculos XV a XVIII, a experiência missionária revela que a interculturalidade faz parte da natureza das culturas, no entanto, as estratégias interculturais foram pensadas para criar a homogeneização das mesmas. Será assim nos nossos dias?

CONVERSION IN COLONIAL TIMES: THE FESTIVAL OF *CORPUS CHRISTI* IN PERU AND BRAZIL. THE IMPORTANCE OF THEOLOGY IN THE HISTORY OF THE MISSIONS

ANNE MCGINNESS*

For some historians of the missions, the question of conversion has at times been dealt with as merely a matter of who has been baptized or who has assimilated Christian practices into their daily lives.¹ Statistics on the number of “conquered souls” do not give a true picture of conversion, which is an inner movement of the *heart*

* University of Notre Dame, USA. E-mail: annebmcg@gmail.com.

I would like to thank the Fulbright Commission for their support which allowed me to research in Lisbon and to attend the conference.

¹ See Boschi, Caio. 1998. “As missões no Brasil.” In *História da expansão Portuguesa*, edited by Francisco Bethencourt and Kirti Chaudhuri. Vol. 2. Navarra: Círculo de Leitores, 388-402, who uses the phrase “conquista da almas” as a way to indicate converts. Also see Ricard, Robert. 1937. “Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVIIe siècle (1549-97). Méthodes missionnaires et conditions d’apostolat.” *Revue d’Histoire des Missions* 14 : 321-366, who measures conversion in terms of the number of baptisms. Even if various authors choose to measure conversion like they did in the sixteenth century, based on how many



and *mind* toward embracing the triune God. Some historians have based their histories about the extent to which Christianity spread throughout the Portuguese and Spanish empires on the recorded number of baptisms and miss the true picture of what type of Christianity and conversion was taking place.²

The study of theology proves to be essential in understanding the Christian conversion that was taking place in Peru and Brazil as seen through the feast of *Corpus Christi*. Instead of separating theology and history as two distinct disciplines, they must serve each other in favor of an approach that considers the importance of all data. The feast of *Corpus Christi* is ambiguous and multivocal: it means different things to the Europeans and the indigenous peoples. The festival from the indigenous perspective inverts in many ways the traditional view that the Europeans conquered the indigenous way of life. To have Christ paraded around town in the holy monstrance meant little if the Tupinambá were gnawing at the leg of the Portuguese slave.³ Therefore, what conversion means is open-ended and contingent on the criteria chosen to establish it. To speak of conversion is almost a question *mal posée*, as it can never be truly answered and should not be judged. Instead, the goal is to understand what is particular and distinctive about a group's beliefs and then to seek an explanation of why they believe what they do.

Religious experience in Cuzco and Rio de Janeiro cannot be compared since these entities are so distinctive. Comparing them would force categories and frameworks that would not allow each region to express itself

souls had been baptized or conquered, this oversimplification of the convert is problematic and the terminology proves inadequate to address the complex reality of conversion.

² For an interesting study on the complexities of conversion see, Schwartz, Stuart. 2008. *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press. For a detailed study on the ways one can identify a Christian conversion in various contexts see Bevans, Stephen, and Roger Schroeder. 2004. *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*. New York: Orbis Books.

³ Leite, Serafim, ed. 1956. *Monumenta Brasiliae*. Vol. 4 of Monumenta Brasiliae. Roma: Monumenta Historica Soc. IESU, 146.

fully. Rather, one can observe how the various key tenants or rituals of the Roman Catholic faith emerged distinctly in two localities of Latin America in complimentary yet inventive ways. Conversion to Christianity was a unique expression of local customs. Christianity is always a conglomerate of local customs and its appropriation is always specific to its cultural context.⁴

As is the case throughout its 2,000 year history, Christianity has always interacted with other so-called “pagan” cultures and created itself anew, risking its orthodoxy but in so doing, allowing itself to survive based on its ability to adapt and assume different forms.⁵ Since Christianity has adapted to local culture throughout its history, the cultural norms of a particular place and time, which in this case includes the Amerindian customs of Cuzco and Rio de Janeiro before the arrival of the Europeans, will contribute to an understanding of how conversion occurred. Thus, the same issue surrounding conversion that existed since late antiquity, that “there could be no Christian present if there was not at the same time a valued pagan past,” was experienced again in the distinctive cultural context of the Andes and Rio de Janeiro.⁶

To briefly clarify what is meant by Inca and Andean religion, Inca practices are those which happened before the fall of the Inca Empire and Andean beliefs are those which persist until today, infused with traces of the Inca past.⁷ Likewise, referencing the Brazilians of Rio de Janeiro also connotes this awareness that some of the beliefs of the Tupinambá, the indigenous peoples of the coast of Brazil, have remained with the Brazilians throughout their years of acculturation.

⁴ Realizing the limitations of words such as *mestizaje*, *hybridity*, *syncretism*, etc. to address the artistic and religious reality of Latin America, I have opted instead to use “conglomerate.”

⁵ An example is Gregory the Great who in the sixth century recommended that pagan altars be destroyed and Christian ones erected in their place.

⁶ Maccormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 12.

⁷ Maccormack 1991, 4.

Since the customs, practices, and knowledge of Inca religion and the Tupinambá worldview were the basis for the process of appropriating Christianity, then what is merely cultural and what is merely religious cannot be distinguished. Therefore, a “true” religious conversion is only really achieved with a cultural conversion, which entails a change in one’s view of reality. The Amerindian’s whole view of reality had to be changed in order for a Christian conversion to be authentic in western European eyes. Indigenous religious beliefs only fade away through the generations, as their view of reality shifts.⁸ Anthropologist Hildred Geertz explains the late medieval sense of a conversion, which is the same sense of conversion in South America. “And those beliefs that we today consider magical apparently began to lose their popularity when this deeper substratum of convictions about the nature of the universe began to fall apart.”⁹

As most of the documents about Amerindian religious experience were written by the hands of Europeans or *mestizos*, a reconstruction of their religious beliefs can be done through the aesthetic – through cults, images they created – the visual world. In trying to understand the religious experience in colonial Peru or Brazil in theological or historical terms, theological aesthetics – the dynamic, symbolic representation of spiritual truths – constitutes an aid for our understanding.¹⁰ Theological aesthetics is the study of the interior, dynamic attitudes that makes the mystical presence of God felt in the eyes of the beholder. In the case of the indigenous peoples, this concept can be applied as well since they felt that a supreme power was really present in their worship to the sun god, for example. History has always engaged art, ritual, dance, etc., yet recogniz-

⁸ Boxer, Charles. 1978. *The Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 97.

⁹ Geertz, Hildred. 1975. “Anthropology of Religion and Magic,” *Journal of Interdisciplinary History* 1 (6): 84.

¹⁰ A branch of theology founded by Von Balthasar, Hans. 1986. *The Glory of the Lord: a Theological Aesthetics*. San Francisco: Ignatius Press. For more information see Roberts, Louis. 1987. *The Theological Aesthetics of Hans Urs Von Balthasar*. Washington, D.C, Catholic University of America Press.

ing that God or a spiritual being is present in art is what this branch of theology offers. The most genuine encounter human beings can have with God is through *feeling* God's presence. In the beauty of the arts, in this case a procession, the participant can experience God's presence and this experience of God in the arts can be a powerful tool for understanding the Christianity of the new converts in the Andes and in Rio de Janeiro.

Historical investigation in the colonial world should include an understanding of society's 'theology' in the broadest sense, meaning a way of viewing reality, understanding how the world works and the powers that control life and death, etc. The colonial world was, for the Spaniards and the Andeans, Portuguese and Brazilians, a deeply spiritually-embedded world. For the Spaniards, such as the Jesuit José de Acosta, the devil manifested itself all over the Andes as seen in his *Natural and Moral History of the Indies*.¹¹ Likewise, the Andeans believed that the success of their crops depended on their worship in the festival of Capacocha. All reality had an intrinsically spiritual meaning. As the majority of society had a religious frame of mind, regardless of the doctrine they did not know, the religious and spiritual realm was the lens through which all of life was interpreted.

Generally speaking there is a different experience of God, Christianity, and beauty for each individual, but it is especially noticeable between the Europeans and the Amerindians. The indigenous people's response to Christianity was aesthetic – as it took on the form of songs, festivals, and oral stories. While the Europeans sought to speak of, or theologize about their experiences of God in a hierarchal, authoritative way, the Andeans were more focused on the experience itself.¹² Conversion is a mixture of the two approaches. Strictly speaking, a genuine encounter with God is a question of the balance between ratiocination, or reasoning, and emotion, or feeling. St. Anselm (1033-1109) was one of the first Church Fathers to question how far one must walk down the road of understanding in order to be a true Christian. Anselm encouraged the faithful not merely

¹¹ Acosta, José de. 2002. *Natural and Moral History of the Indies*. Durham: Duke University Press.

¹² Exceptions being Garcilaso de la Vega and Guaman Poma de Ayala.

to believe what they ought to, but to search out a deeper knowledge of the faith. Faith holds priority to reason, for Anselm, because it is in believing that one may understand. He states, “For I do not seek to understand so that I may believe; but I believe so that I may understand.”¹³ He proposed the motto “faith seeking understanding” (*fides quarens intellectum*) and encouraged those of faith to question and wrestle with what it means to be a Christian.

Yet it was in the aesthetic realm that the Europeans and the indigenous peoples could find a more immediate common ground. The style of Baroque, a European born style transported to the Americas, was meant to tap into the sacred and create an experience of it. William Taylor summarizes that,

It is not surprising that late colonial Indians made Baroque art their own in some inventive ways. Baroque was a style without strict rules, a style of excess, of lavish decoration and dramatic light and shadow that attempted to create an experience of the sacred, not merely to symbolize it.¹⁴

Theologian Garcia-Rivera states, in relation to the paintings at Lascaux done 15,500 years ago, that “[They] demonstrate a truth our world seems to have forgotten. There exist values that transcend space and time. There exist realities that pervade the entire universe. There exist presences that allow us an intimacy with God.”¹⁵

Just as one can experience great emotion when seeing the paintings of Lascaux, so can non-Christians experience emotion in front of Michel-

¹³ St. Anselm’s Proslogion. 1979. “Neque enim intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.” In *St. Anselm’s Proslogion*, edited by M. J. Charlesworth, 114-115. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

¹⁴ Taylor, William. 1996. *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University, 61.

¹⁵ Garcia-Rivera, Alejandro. 2003. *A Wounded Innocence. Sketches for a Theology of Art*. Minnesota: Liturgical Press, 3.

angelo's *Pieta* in St. Peter's Basilica. This is possible because the affective quality of the works goes beyond their religious beliefs and touches some part of human reality, in these two cases suffering. The *Corpus Christi* festival in colonial Peru and Brazil is similar. Even though it was a procession proclaiming faith in the living presence of Christ, it also had an affective quality that went beyond Christianity all together, being that it appeals to a sense of community and belonging. Religious occasions were generally the social events of the year and thus the communal quality of the festival itself drew Andeans and Brazilians to it. Saint Augustine (354-430) claims that the community is strengthened and supported through its unity.¹⁶ Thus, the communal and participatory nature strengthens the solidarity of the group, even though in the European mind the indigenous peoples held a subjugated position.¹⁷ Yet this communal nature was an inversion of the reality that the Europeans were imagining. If *Corpus Christi* was being celebrated in Rio de Janeiro while the indigenous peoples were cannibalizing one of their enemies, this one festival, therefore, had a different religious significance for the each group involved.

Corpus Christi celebrates the consecrated host, the body of Christ brought to the people, and thus the host was paraded around the city in a gold monstrance. *Corpus Christi* began in medieval Europe in the twelfth century but only gained its supreme importance during the Catholic Reformation. The calculation of the date for *Corpus Christi* is dependent on the movable feast of Easter. Easter is the first Sunday after the first full moon after the vernal equinox. *Corpus Christi* is the Thursday after Trinity Sunday. The feast was initiated in the Church in order to affirm the doc-

¹⁶ Augustine, Saint. 1997. *Sermons. III/11 Newly Discovered Sermons*, edited by Edmund Hill. New York: New City Press, 390.

¹⁷ Geertz, Clifford. 1957. "Ritual and Social Change: A Javanese Example." *American Anthropologist* 1(59), "The sociological approach emphasizes the manner in which belief and particularly ritual reinforce the particular social ties between individuals; it stresses the way in which the social structure of a group is strengthened and perpetuated through the ritualistic or mythic symbolization of the underlying social values upon which it rests," 32.

trine of transubstantiation and was a way to communicate dogma.¹⁸ In 1551, when the Catholics of Europe were amidst the threat of the Protestant Reformation, *Corpus Christi* was an opportunity to voice doctrine loudly in the streets through dances, statues, colors and music. *Corpus Christi* was declared a “triumph over heresy” by the Council of Trent and all those who did not participate were heretics.¹⁹

The feast was brought to Cuzco in 1533 after the initial conquest by Francisco Pizarro. Likewise, the Armada of Martim Afonso brought with it people that celebrated the *Santo Sacrificio* and the feast arrived in Guanabara Bay, present day Rio de Janeiro, for a ninety day stay in 1531 when *Corpo de Deus* was celebrated for the first time on the 8th of June, 1531.²⁰ However, the feast did not remain in Guanabara Bay because the Portuguese did not officially settle there until after the end of the France Antarctica in 1567, when the Portuguese expelled the French traders.²¹ However, the feast returned to Guanabara Bay before the Portuguese settlers, as Jesuit Superior Manuel de Nóbrega and José de Anchieta, S.J. celebrated *Corpus Christi* on the 10th of June, 1563.²²

When the feast made its way into Peru and Brazil, it became once again the most important feast in South America because it symbolized triumph over the native infidels, as well as triumph over evil, “savages”, moors and Turks.²³ Ironically, the First Council of Lima (1551-1552) banned

¹⁸ Gisbert, Teresa. 1999. *El Paraíso de los Pájaros Parlantes, La Imagen del Otro en la Cultura Andina*. La Paz: Plural Editores, 238.. “La tradición verbal está presente en la fiesta, donde la representación teatral juega un papel importante no sólo como realce de determinados acontecimientos sino como transmisora de ideas.”

¹⁹ Dean, Carolyn. 1999. *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press, quoting October 11, 1551 Council, session 13.

²⁰ Leite, Serafim. 1965. *Novas Páginas de História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 90.

²¹ France Antarctica is the name the French gave to the area around the *Baía de Guanabara*, during their occupation from 1555-1567.

²² Leite 1965, 91-92. The feast was believed to be celebrated in 1565 by Padre Nóbrega and in 1566 it was celebrated by Padre Gonçalo de Oliveira until it was firmly established in 1567.

²³ Dean 1999, 12.

Andeans from the Eucharist except under special conditions and yet at the same time included them as natives in the festival “as the people over whom Christians had triumphed.”²⁴ How was it, then, that the Spaniards convinced the natives to participate in a festival that symbolized triumph over them, their religion and their way of life?

Scholars of Peru and Brazil have dealt differently with the process of religious and cultural assimilation, principally because religious idols were found in the Andes in the sixteenth century, while Brazil was believed to be free of idolatry. In Cuzco, the Andeans had their own way of viewing the festival of *Corpus Christi* which had corresponded to their own festivals at approximately the same time of the year. Carolyn Dean’s extensive discussion of the importance of Inti Raymi presents one point of view as to why Andeans participated in the festival of their conquerors and why the festival appealed to them. The very location of Cuzco itself signified holy ground, as it was once the capital and religious center of the Inca Empire. Dean states, “Post-conquest Cuzco was a concept as well as a geographical location. It was an ‘imagined’ city of the imperial past and the symbolic heart of indigenous Peru.”²⁵ It also proved convenient to the missionaries that the Virgin Mary appeared in Cuzco, where a church was later built, thus legitimizing Cuzco as holy ground for Christians as well.

Inti Raymi, or the festival of the winter solstice, marked the beginning of a new Inca year, which falls between the end of May and early June according to the moon. Inti Raymi means “Festival of the Sun” in Quechua and honors the sun god, Inti. The festival of the sun god was the most important festival in Inca Cuzco and consisted of nine days of dances, processions, and animal sacrifices to insure a good harvest. The religious orders wanted to take advantage of Inti Raymi as it happened to fall at the same time of year as *Corpus Christi* and involved extremely elaborate festivities. Juan Polo de Ondegardo, a lawyer, magistrate, and tax collector in Peru

²⁴ Dean 1999, 15.

²⁵ Dean 1999, 25.

from 1545-1575 was one of the first to state that he thought the Inti was present in *Corpus Christi*.

Some things [the two festivals of Inti Raymi and *Corpus Christi*] have some appearance of similarity (as in dances, performances, or songs) and that because of this there was and still is among the Indians that seem to celebrate our festival of Corpus Christi, a superstitious belief that they are celebrating their ancient feast of Inti Raymi.²⁶

The similarities between *Corpus Christi* and Inti Raymi included temporal correspondence, the same location of Cuzco, and performances of Inca past, which included images of the sun which corresponded to the golden monstrance that holds the consecrated host of *Corpus Christi*.²⁷ Dean writes on the use of the sun in *Corpus Christi* and its parallels to the monstrance.

They [Spaniards] did not discourage the display of solar imagery by indigenous leaders, specifically sun disks in their chests and often on their foreheads.... These disks were understood as symbols of the affiliation of the post-conquest Inkas with Christ, the new Inti, who, when in the form of the host, is displaced in his own golden disk. The whole notion of solar worship was refashioned in order to underscore the triumph of Christ over Inti, and of *Corpus Christi* over Inti Raymi as well.²⁸

Thus the Spaniards saw *Corpus Christi* triumphing in the Andes, yet the Andeans believed otherwise.

²⁶ Quoted by Dean 1999, 32.

²⁷ Dean 1999, 32.

²⁸ Dean 1999, 43.

David Cahill writes that the Inca festival of Capacocha, having to do with rituals and harvest dances that lasted longer than Inti Raymi, was more similar to *Corpus Christi*.

It is probably true, however, that parallels between *Corpus Christi* and Capacocha are closer than those between *Corpus* and Inti Raymi. This is the case argued by Fiedler, who points out that Inti Raymi “was performed by and for the Incan nobility exclusively” whereas Capacocha “involved the entire social community dependent in Cuzco.”²⁹

Besides for the two theories mentioned here, there exist other hypotheses as to which Inca festival could have been acted out in *Corpus Christi*, as there were many festivals occurring in the Andean world, all with dances and songs that usually consisted of generic festive behaviors that could be performed at a variety of Andean occasions and were not specific to any one festival.³⁰

Now let us now examine how the Amerindians of the Guanabara Bay expressed themselves in the feast of *Corpus Christi*. In Guanabara Bay existed the Tupinambá, Amerindians of the Tupi group. Owing to the French occupation in the Guanabara Bay from 1555-1567 and their prolific orthographers, such as André Thevet, one can construct the basic anthropological view of the festivals that the Tupinambá celebrated.³¹ The festivals of the Tupinambá were grand events after war in which warriors

²⁹ Cahill, David. 2002. *From Rebellion to Independence in the Andes: Soundings from Southern Peru, 1750-1830*. Amsterdam: Askant Academic Publishers, 82.

³⁰ Maccormack states (1991, 421), “Corpus Christi was used to disguise the manifold observances of Caruamita. Carumita was the time when Pleiades reappeared in the sky after being invisible for two months. During this time frost was liable to spoil the crops, so that the Pleiades were known as Oncoicoillur, ‘stars of disease’. In Andean awareness, *Corpus Christi* thus marked the time when one must make confession and sacrifice to the huacas and mallaquis for the sake of the crops.”

³¹ See Thevet, André. 1997. *Le Brésil d’Andre Thevet. Les Singularités de la France Antartique (1557)*, edited by Franck Lestringant. Paris: Éditions Chandeigne.

brought back enemies to be executed and eaten, celebrating the revenge taken against their enemy for killing men of their own tribe. The ritual sacrifice of an enemy constituted the central event and most meaningful ceremony in the life of the Tupinambá.³² The act of human sacrifice was a rite of passage for young men and was seen as central to their culture.³³ Certain body parts, such as legs and genitals, were saved to be used in festivals.³⁴ Therefore, as the festivals were essentially celebrations of revenge, could the consummation of the body of Christ have been perceived, consciously or subconsciously, as an extension of the customs of their ancestors? Could Christ have been seen as their enemy to sacrifice “on the cross” and then consume? In Tupinambá customs, a three day party occurred before the anthropophagic ritual.³⁵ As they sang, danced, and drank alcohol made of mandioca (a plant similar to a sweet potato) uninterruptedly for three days did they perceive Christ as a savior or an enemy?

In the first account of the Portuguese and the Amerindians celebrating the feast together in Rio de Janeiro, in 1563, Jesuits Manuel de Nóbrega and José de Anchieta recounted their horror at the scene as the indigenous peoples celebrated in their own manner, with alcohol, dances, and gnawing on the leg of a slave of the Portuguese that an Amerindian had captured in Guanabara Bay.³⁶ After observing this cannibalistic display,

³² Couto, Jorge. 1997. *A Construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 103.

³³ Perrone-Moisés, Breatriz. 2000. “A Vida nas aldeias dos Tupi da Costa.” *Oceanos. Viver no Brasil colônia*. 42: 18, “Assim o rapaz poderá realizar sua primeira execução para tornar-se adulto, para poder casar-se.”

³⁴ Couto 1997, 102, “Tinham ainda o hábito de retirar os órgãos genitais das mulheres e das crianças mortas no ataque para entregar às esposas, que os preparavam no moquém e os consumiam por ocasião das grandes festividades.”

³⁵ Couto 1997, 103. “Este acto festivo precedia o ritual antropofágico.”

³⁶ Leite 1965, 91. “Na festa de Corpus Christi (10 de junho), a missa foi na aldeia doutro índio, que o defendeu das ciladas dos que vinham de Guanabara. Festa que o índio celebrou também à sua maneira com vinhos e danças; e com grande horror do Padre Nóbrega e do Ir. Anchieta que conta a cena, roeram a perna dum escravo dos portugueses, que o índio tomado no Rio de Janeiro.” Original letter from *Monumenta Brasiliae* IV, 146.

Nóbrega included cannibalism at the forefront of his list of obstacles to conversion.

You must make laws that prohibit them from eating human flesh and going to war without the permission of the Governor; that permit them only one wife; that oblige them to wear clothing...; that outlaw their sorcerers...; that make them live in one place without moving around.³⁷

However, Anchieta did not make cannibalism the *summum malum* of Tupi society and instead insisted that the Tupi should not be pulled away too quickly from the custom in which they put their greatest happiness.³⁸

Dancing was an essential part of the Tupinambá culture, as they performed religious dances every night in lavish costumes of feathers with their instruments and maracas in their hands.³⁹ The Tupinambá actually borrowed dances from other tribes.⁴⁰ “Dances can pass from one tribe to the other as an object or a technique.”⁴¹ As the Tupinambá easily borrowed dances from other tribes, they could borrow dances or customs from the Christian religion as well. Likewise, Europeans borrowed native dances for the feast of *Corpus Christi* as the annual letter of the Jesuits in Japan in 1606 depicts. Japanese boys danced their own native dances in the feast of

³⁷ Leite 1954, 58.

³⁸ Anchieta, José de. 1993. *Cartas: Informações, Fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 201. “mas eles diziam que ainda haviam de comer seus contrários, até que se vingassem bem deles, e que devagar cairiam em nossos costumes, e na verdade, porque costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes há de arrancar tão presto.”

³⁹ Métraux, A. 1928. *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris : Libraire Ernest Leroux, 193. “Les Tupinamba exécutaient chaque soir des danses dont le caractère religieux s’était considérable effacé et qui, comme dans le Chaço, s’étaient transformées en de véritable parties de plaisir.”

⁴⁰ Flexor, Maria. 1996. “Da fé à dança: a procissão como síntese de manifestações artísticas (Bahia-Brasil).” *International Symposium, Struggle for Synthesis. The Total Work of Art in the 17th and 18th Centuries*, 464. “Também é conhecida a vocação que índios e negros sempre tiveram para a dança, e a música. Desses atos apareceram atos ou atitudes espontâneos de fervor que moveram a colectividade baiana.”

⁴¹ Flexor 1996, 194.

Corpus Christi side by side their European counterparts.⁴² The dance constituted a space where doctrinal differences and legacies of conflict between Europeans and indigenous peoples could be pacified. The absence of doctrine permitted a mysterious freedom that allowed Christianity to take on new forms, and which allowed a multitude of spiritualities to express themselves uninhibited.

By the seventeenth and eighteenth centuries, the dances in the feasts had become highly regulated.⁴³ The authorities at the time had grown suspicious of the activities performed in the dances, even though in theory the style of the procession was very similar to Portugal.⁴⁴ Yet, with the arrival of the court in Rio de Janeiro in 1808, feasts were celebrated with greater frequency and more lavishly. *Corpus Christi* in Rio de Janeiro in 1808 was “with a pomp and magnificence never seen in this city,” due to

⁴² Costa, João. 1998. “O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira.” PhD diss., Universidade Nova de Lisboa, 358. Taken from the Annual letter, March 20th, 1606. “... mas o que entre tudo mais alegrou foram duas danças de meninos japoens; hũa ao modo de Japam, e outra ao de Europa todos ricamente vestidos, os da dança de Europa a portuguesa, e os da Japam a japoaa...”

⁴³ Monteiro, Marianna. 2001. “A dança na festa colonial.” In *Festa. Cultura e Sociabilidade na América portuguesa*, edited by István Janesó and Íris Kantor. Vol. 2. São Paulo: Editora Hucitec, 814. “Ao longo dos séculos XVII e XVIII...foram inúmeras as regulamentações impondo limites a dança, ao vestuário, aos gastos com festas. Esse carácter contraditório da relação entre as instituições de poder civil e religioso e as diversas instancias de produção simbólica expressava-se portanto, negativamente, no rastro deixado pelos numerosos atos e regulamentações que visavam conter a dança, diminuendo sua interferências nas igrejas, evitando a permanência de praticas pagas.” Also see Schwartz, Stuart. 2008. “The King’s Processions: Municipal and Royal Authority and the Hierarchies of Power in Colonial Salvador.” In *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, edited by Liam Brockey, 117-203. Farnham: Ashgate, 177-203 for an account of *Corpus Christi* in mid-eighteenth-century Bahia and how the procession conveyed the messages of the Church and the State. See Cardim, Pedro. 2002. “Ceremonial, Political Allegiance and Religious Constraints in Seventeenth-Century Portugal.” In *Religious Ceremonials and Images: Power and Social Meaning, 1450-1700*, edited by José Pedro Paiva, 351-368. Coimbra: Palimage Editores, 351-368 for more on the connection between the crown and the people in ceremony.

⁴⁴ Santos, Beatriz. 2001. “Unidade e Diversidade através da Festa de *Corpus Christi*.” In *Festa. Cultura e Sociabilidade na América portuguesa*, edited by István Janesó and Íris Kantor. Vol. 2. São Paulo: Editora Hucitec, 521, “A festa de *Corpus Christi* na América Portuguesa era, em muitos aspectos, semelhante à praticada no Reino.”

the crown's presence in Brazil, which presumably meant that there was greater control over the content of the dances.⁴⁵

Christianity, particularly in the sixteenth century, was ruthlessly hierarchical, as all of society was, civil and religious. The obsession with the marching order of the procession illustrates the case in point. The church had limited spaces so it was reserved for the most important dignitaries of the region and as the procession went out onto the street, those closest to the sacrament held the most honored position.

From here we conclude that the procession was the privileged *locus* of social hierarchical representation, having in view the exaltation and maintaining of the hierarchical order of society. In this sense, the presence of the blacks carrying giant float images is emblematic and confirms their condition as a manual worker.⁴⁶

Through all of the debates about who was first in the procession and who occupied the space closest to the holy sacrament, the “place” (literally and figuratively) of the indigenous peoples in colonial society can be observed.

At the same time that the festival was considered a highly stratified event it was also considered a communal event, represented and reinforced by the idea that people of the community had a major role to play in the procession. All the population was required to participate in the festival as can be seen from the letter written in 1735 from the Officials

⁴⁵ Silva, Maria. 1993. “O Sagrado e o Profano nas Festas do Brasil Colonial.” In *Revista de Ciências históricas* 3: 107-108, “De qualquer modo podemos afirmar que a mudança da Corte para o Rio de Janeiro em 1808, acarretou uma maior frequência dessas festas e também uma maior sumptuosidade.” “A festa de Corpo de Deus, foi nesse ano celebrada ‘com uma pompa, e magnificência nunca vista nesta cidade.’”

⁴⁶ Santiago, Camila. 2001. “Gastos do Senado da Câmara de Vila Rica com Festas.” In *Festa. Cultura e Sociabilidade na América portuguesa*, edited by István Janesó and Íris Kantor. Vol. 2. São Paulo: Editora Hucitec, 493. “Dai concluímos ser o cortejo locus privilegiado de representação social hierarquizada tendo em vista a exaltação e manutenção da ordenação hierárquica da sociedade. Nesse sentido, emblemática é a presença de negros carregando imagens gigantescas, o seja, confirmando representativamente sua condição de trabalhador braçal, tão degradante nas Minas do Ouro.”

of the Town Hall (*Camera*) to King John V.⁴⁷ In the letter, the officials of the Town Hall asked that local people be nominated to hold the rods of the canopy which is carried over the Sacrament in the procession, instead of the letting the military orders do it, as was the custom. The Knights of the Order of Christ always wanted the prime spot in the parade and the priests at times argued against it, as this specific correspondence shows. This act symbolized active local Brazilian participation in the procession, a chance for the common people to view their participation as essential to the feast. Letters from Minas Gerais in the seventeenth and eighteenth century specifically mentioned that the bread makers, candy makers, and butchers, in other words, the local craftsmen, were required not only to attend but to contribute with “allegories, dances and ornaments,” as the expenses for the feast were too much for the town hall to pay alone.⁴⁸ Thus, the participation of the local craftsmen can be viewed as a pathway for which the creativity of the commoners could be expressed in the feast.

The process of conversion that was taking place throughout colonial Brazil was just as much a matter of a conversion of culture as it was of religion, as we observed in tracing the practices of the festival in the colonial period. The unorthodox cultural practices, such as the eating of human enemies, were slowly eradicated and the more ambiguous practices were preserved. However, the question must still be asked, were the Andeans and Brazilians appropriating Christianity? Gauvin Bailey answers this question in an inventive way:

Whether for political, social, or purely spiritual reasons, whole communities embraced Christianity – but they did so selectively. They indigenized the Christian religion, and interpret-

⁴⁷ Arquivo Historico Ultramarinho, Brasil-Avulsos, Rio de Janeiro, Caixa 28, D. 2938.

⁴⁸ Flexor 1996, 468. “*Além da obrigação de toda a população comparecer a esses atos religiosos públicos, os oficiais mecânicos e os padeiros, padeiras, confeiteiros, quintadeiros e marchantes eram obrigados, não só a comparecer, mas também, contribuir com as alegorias, danças, e ornamentos.*”

ed it on their own often very idiosyncratic terms, giving it their own stamp of identity. Consequently, it was not so much a case of converting to Christianity but of converting Christianity.⁴⁹

If the art of *Corpus Christi* can be seen through the lens of theological aesthetics, a different interpretation arises that does not depict the feast as polarized as Carolyn Dean portrays. In recognizing God or a Supernatural Being's presence in the procession tensions are eased as it offers yet another reason as to why the indigenous peoples might have been attracted to the conquerors' feast. If God is believed to be present in the procession then the two groups can join in the religious and cultural rituals displayed in the feast with more ease because they recognize that their god is present. The festival itself and the sixteen paintings produced in its aftermath were spiritual pathways in themselves and a form of beauty in both the Spaniards and the Cuzqueños' eyes.⁵⁰ The Andeans did not see this festival as symbolizing a grand exoteric battle in which Christianity triumphs over Andean religion, but rather the Andeans saw it more "locally" as an operating system from which they saw their own world view represented, in slightly different forms.⁵¹

A series of sixteen paintings depicting *Corpus Christi* are believed to be done by indigenous hands from the Cuzco school in the seventeenth century.⁵² The painting *Confraternities of Saint Rose and La Linda* focuses on the

⁴⁹ Bailey, Gauvin. 1999. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. Toronto, University of Toronto Press, 19.

⁵⁰ For information on how Andeans found it beautiful, see Klein, Cecilia. 1990. "Depictions of the Dispossessed." *Art Journal* 49 and also Adorno, Rolena. 1990. "The Depiction of Self and Other in Colonial Peru." *Art Journal* 49: 106-118.

⁵¹ Bailey 1999, 20.

⁵² Bailey, Gauvin. 2005. *Art of Colonial Latin America*. London: Phaidon Press, 199. The Cuzco school was "founded in the second half of the seventeenth century in the midst of an intensive building campaign that followed the 1650 earthquake." It is believed that Mollinedo, the bishop of the time in Cuzco, commissioned the series of paintings in order to have art to decorate the churches after their reconstruction. No original contracts or documents of the paintings survived, yet based on the date of the earthquake they have been dated 1675-1680. They are

two confraternities, Saint Rose and *La Linda*, which were religious brotherhoods dedicated to female devotions.⁵³ At the start of the procession is Saint Rose of Lima, the first saint born in the Americas and behind her is *La Linda*, which was the title of the Virgin Mary who had been worshipped in Cuzco since her appearance.⁵⁴ *La Linda* is surrounded by native Andean elites. The young native that leads is a *curaca* (Inca noble) and the man to his left is his father (as the writing at the bottom of the painting tells us) who is staring straight at the viewer.

Saint Rose of Lima, the patron saint of Lima, was viewed with pride by Lima's Creole population as a symbol of their own Christianity in the Americas. *La Linda*, who is on a silver platform and closer to the triumphal arch than Saint Rose, was a sign of the rivalry between Cuzco, whose patron saint was *La Linda*, and Lima in colonial times.⁵⁵ Thus, *La Linda*'s position and more prominent place in the painting suggest the artist's preference for Cuzco. Yet the Eucharist, which is at the top and center of the painting, is still the focus. Protecting the consecrated host is Charles II, whose sword is ready to fight the Muslims, symbolizing the Hapsburgs' role in Christendom that has arrived in Peru.

The Creole saint is decidedly localized, an act symbolizing that Christianity has become part of the Andean world. To have a Creole saint officially confirmed that Christianity had arrived in a specific Peruvian place, meaning that the Andeans could now appropriate Christianity on their own, in their local context. Therefore, Christianity was no longer interpreted as a Spanish imposition and symbol of triumph, but rather something uniquely local. Just as the Virgin of Guadalupe symbolized the first

some of the best known paintings of southern Andean colonial art and are so often studied for their hybrid style – a mixture of European influences with Peruvian sensibilities. The artwork of these guilds in Peru was influenced heavily from Baroque and late Renaissance art from Europe.

⁵³ Philips, Elena, Johanna Hecht and Cristiana Martín, eds. 2004. *The Colonial Andes. Tapestries and Silverwork*. New Haven: Yale University Press, 315.

⁵⁴ Philips, Hecht & Martín eds. 2004, 315.

⁵⁵ Philips, Hecht & Martín eds. 2004, 316.

real acculturated Christian moment in Mexico, so to does the worship of Saint Rose signify Christianity's presence in Peru.

The sixteenth-century Latin American missions constituted, “in numbers of persons involved, in geographical extent, and in the scope of intellectual and theological reflection, the largest expansion of missionary efforts in the history of Christianity.”⁵⁶ As the extirpation of idolatry campaigns proved in seventeenth and eighteenth-century Peru, it was impossible to decipher entirely what was religious and what was cultural about Andean practices.⁵⁷ Spirituality permeated every aspect of Andean life and could not be easily separated and sifted out. The festival of *Corpus Christi* was a spiritual and cultural event for the Andeans, as all of life was seen to be. It was a festival of worship, of Andean and Spanish worship in the multiplicity of diverse ways that worship and ritual was possible in a mutual space. The festival itself and the sixteen paintings produced in its aftermath were spiritual pathways in themselves and a form of beauty, a form of community to both the Spaniards and the Cuzqueños' eyes.

In the history of missions, the notion of “conversion” is generally not probed in its complexity, but rather viewed in terms of baptism or the learning of basic doctrine or rituals. Yet theology shows a different side of conversion – dealing with the ultimately unanswerable question of if this baptized Christian has had a true conversion of the heart and mind. Even though theological questions of conversion might go beyond the historian's scope, the study of religious experience does not, and thus an awareness of theology adds depth to the history of the missions and leads to a better understanding of what happened in colonial times. In focusing on the different reasons as to why the indigenous peoples and Europeans were attracted to and participated in the joint festival of *Corpus Christi*, theology offers its own reason for this participation – the Divine

⁵⁶ Provost-Smith, Patrick. 2000. “Rhetorical Category of *Dicere Aptius* as Moral Discourse and Missionary Praxis in *De Procuranda Indorum Salute*.” *Memorie Dominicane*, 31: 9.

⁵⁷ Mills, Kenneth. 1997. *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.

was present to all who participated through the beauty of the art of the procession. In examining how these artistic religious expressions were being interpreted – in their ambiguous and questionably unorthodox yet necessary ways – it was the local culture that defined Christianity's appropriation. At the same time we are reminded, through a complementary look at these two localities, that the religious experience of Christianity and the question of conversion that was taking place in South America is the same question repeated throughout Christianity's history.

SACRED REPRESENTATIONS OF INDIAN CATHOLIC COMMUNITIES: A COMPARATIVE ANALYSIS

ROWENA ROBINSON*

Introduction

In the field of religion and mission studies in history, anthropology has contributed much, for instance, by thinking about the concept of *conversion* itself and interrogating the way in which it has been looked at in the past. Now, it is acknowledged that conversion is not an «event»; it is a process and it may continue through the life-course of an individual or even a group. It is a dynamic process and one which cannot be pinned down to a specific moment in time. It is also not necessarily a «life-changing» event; it may be so slow and gradual in its impact and enmeshed as part of the stream of a person's life as to proceed almost disregarded.

Another aspect that anthropological studies bring out is with regard to the nature and construction of religious or sacred symbols, representations and rituals. Studies of religious symbols and representations among Indian Catholics take us almost imperceptibly into the

* Department of Humanities and Social Sciences, Indian Institute of Technology Bombay, India. *E-mail*: rowena@iitb.ac.in.



realm of cultural convergence and communication, dialogue and dispute. Clearly such rituals and divine representations are viewed as partaking not only of Christian symbolic ideas but also Hindu ones, since Catholics are typically converts and live alongside of and among largely Hindu communities. The concept of «syncretism» or the notion of «composite culture» has been often used to understand the nature of religious symbols and practices.¹

Syncretism is, indeed, an extremely alluring concept, not least perhaps because it seems particularly apt for the south Asian context. Isn't everything in India (and south Asia in general) so fluid and easily transmissible?² The fluidity of cultures should not, however, blind us to the modes of signifying difference. Differences sometimes become manifest in the very mediation of them. If syncretism implies the harmonious interaction of different religious traditions untouched by any foul implications of contestation and struggle, power and politics then its value in the Indian context is even more dubious. And we should enquire further when viewing patterns of interaction. Catholicism may take from Hinduism, but this is not always the case. Hinduism is not everywhere the base environment, somehow already there, established and constant. Sometimes both Catholicism and Hinduism *simultaneously* impact on a different religious and cultural environment. This is what happened among some tribal communities in the north-east of India. Catholicism might take from these other cultural environments, from Islam for instance, or it might get 'Hindu' ideas through the grid of Islam, or vice versa. Processes are

¹ See, for instance, Diehl, Carl G. 1965. *Church and shrine: Intermingling patterns of culture in the life of some Christian groups in south India*. Uppsala: Hakan Ohlssons Boktryckeri; Souza, B.G. D'. 1975. *Goan society in transition: A study in social change*. Bombay: Popular Prakashan; Godwin, C.J. 1972. *Change and continuity: A study of two Christian village communities in suburban Bombay*. Bombay: Tata McGraw-Hill Co.; Gomes, O. Gomes. 1987. *Village Goa: A study of Goan social structure and change*. Delhi: Chand and Co.

² For instance, see Daniel, Valentine E. 1984. *Fluid signs: Being a person the Tamil way*. Berkeley: University of California Press; Dumont, Louis. 1980. *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press; Trawick, Margaret. 1990. *Notes on love in a Tamil family*. Berkeley: University of California Press.

more complicated than they at first sight appear and history has a vital role to play in anthropological understandings of the ways in which these processes work.

The notion of 'composite culture' leaves unaddressed the question of the negotiation of boundaries. Taking their existence for granted, it rarely enquires into the mechanisms of framing difference. The dichotomy of the 'great' and the 'little' traditions otherwise constructed as the 'doctrinal' and the 'folk' or the 'text' and the 'context' dominated a great deal of anthropological writing on religion. Most such writing tends to view the 'great' tradition as a static body of essential doctrine, belief and practice. The idea of the 'great' tradition as a systematized set of scripture or doctrine that is standard across times and cultures abstracts it so entirely from the domain of history that it is unable to perceive the particularity often sculpted in the shape of that tradition.

Another difficulty with this construction emerges when religio-cultural ingredients traceable to local or indigenous influences are assumed to be only remnants, which will soon fade and give way to the universal great tradition. This allows the dichotomy to be permeated with an implicit hierarchy, permitting covert entry of the idea that one set of traditions is authentic and enduring, the other somehow erroneous and fleeting. The dwindling away of the presumed remnants is not evidenced by contemporary ethnographies. Changes in the relation between Catholicism and local traditions is not arbitrary, but may be linked to shifting social and political contexts.

In this paper I use the available ethnographies to look at specific divine representations of four different Indian Catholic groups: the Parava pearl-fishers of the southern coast, village Goan Catholics, the Mukkuvar fisherfolk of Tamil Nadu, the agrarian Catholics of Tamil Nadu. The paper enables us to see how usefully anthropology and history combine in the understanding of the construction of sacred representations; how there is contestation rather than only harmonious syncretism in the ways in which different communities construct their symbols of divinity; how the construction of sacred representations is linked to group identity and

boundary-demarkation; how both Hinduism and Catholicism are selectively interpreted, rather than indiscriminately accepted, by different communities in accordance with their own social and cultural location within wider regional societies; and, finally, how indigenous religio-cultural elements do not disappear with time but remain embedded and enmeshed with universal Christian traditions in ways that answer the particular social imperatives of diverse groups.

All these ideas are extremely useful from the theoretical perspective of placing religion in European history-writing and will, therefore, be valuable for our discussions in this seminar.

Constructing boundaries, mediating traditions: Single caste communities

When we talk of the influence of Hindu ideas among convert Catholic groups, caste always emerges as part of the discussion. Among Catholic Mukkuvars and Paravas, *jati* (caste) boundaries operated as the limits of the community. In other cases, as in Goa, the Catholic community was forged out of the conversion of different castes. One is, therefore, interested both in inter-caste relations within particular communities and in the construction and mediation of boundaries between Catholics and their neighbours in different regions. Patterns of interaction and assimilation may not be harmonious. There are contexts in which a Catholic group's relationship with Hinduism, for instance, may assume a particularly antagonistic form. The ethnography on Mukkuvar popular Catholicism shows that its relationship with Hinduism is problematically defined. This is a fact that is no doubt linked to the Mukkuvar's very lowly position within the south Indian social hierarchy.

Mukkuvar popular Catholicism goes far beyond what is taught by the Catholic church. It takes aspects from Tamil Hinduism, in turn re-configuring and subverting these. But it is not the Brahmanic Hinduism of the high-castes that the Mukkuvars draw on. Rather, Mukkuvar popular religion takes from Tamil non-Sanskritic traditions, though even here the

relationship is not simple. The tension is most clearly seen in the Mukkuvar representation of the feminine divine: the distinction between her benign and evil forms.³ While the sacred image of Mary is dominant in Mukkuvar popular Catholicism, all reference to her virginity is suppressed and she is revered only in her maternal aspect as Maataa. The Mukkuvar Catholic Maataa has some qualities akin to the Tamil village goddess. Like the goddess, the Maataa may both cause and cure disease. Mukkuvar religion also has a place for Hindu female divinities, such as the non-Sanskritic female village deity Eseki and her companions SuDalai MaaDan and Vannara MaaDan. Within Tamil Hinduism, Eseki has both harmful and redemptive powers in her capacity as a village goddess, and she is worshipped more prominently by the castes considered low in the social order. From this perspective, the goddess inverts the Sanskritic image of the female divine as the submissive consort of a male deity. By allowing the entry of Eseki and her companions, Mukkuvar popular Catholicism both sets itself at a distance from Sanskritic Hinduism and establishes a close but uneasy relationship with non-Sanskritic Hinduism.⁴

In the popular Catholicism of the Mukkuvar, the goddess Eseki does not retain her redemptive capacities. It is the Maataa who has the powers of healing. Eseki and her two companions are viewed as purely evil and destructive beings. Battles between these divinities are fought on the terrain of faith healing. The healer's body may be possessed by the Maataa or one of several saints, usually Saint Anthony or Saint Michael. In the course of the healing process, Hindu gods and goddesses are often held responsible for the misfortune faced by the Catholics. Eseki and her companions are turned from deities to demons and rage, through the victims they possess, against the divine Maataa and the saints.⁵

³ Ram, Kalpana. 1991. *Mukkuunvar Women: Gender, hegemony and capitalist transformation in a south Indian fishing community*. London: Zed Books Limited, 62.

⁴ Ram 1991, 61-75.

⁵ Ram 1991, 102-3.

The Mukkuvar fisher-folk are despised by the upper-caste Hindus but they make their living outside the framework of agrarian society and are, thus, not dependent on the latter for their material sustenance. The contests between the Hindu and Catholic divinities, fought on the battleground of sickness and healing, may be viewed as bringing out the antagonism of the fisher-folk to agrarian Hindu caste society. Hindu gods and goddesses are the targets of the healers' rebukes. They are said to bring illness and adversity to Catholics. The relationship of antagonism is seen in the representation of Eseki as Mary's destructive 'Other'. This relationship captures the hostile stance of the Mukkuvars to caste Hindu society.⁶

It is therefore an expression of the autonomy of the Mukkuvar's religious identity that they incorporate Hindu divinities while defining them as evil. This autonomy can be achieved as Ram suggests, in her brilliant ethnography on the Mukkuvar, in part because of the separation of these fisher-folk from the social and economic world of the agrarian caste system.⁷ What the ethnography illustrates, therefore, is that even while sacred boundaries may be fluid and permit divinities across the divide, if one might so put it, to converse with each other, the relationship with Hindu deities may be contested rather than simply syncretic.

The Paravas of the Coromandel coast were converted to Catholicism by the Portuguese about the same time as the Mukkuvar in the sixteenth century. Their position in the regional social structure was akin to that of the Mukkuvar, in that they too were a low-caste coastal community outside the domain of agriculture. However, the Paravas appear to have negotiated their position rather differently from the Mukkuvar and their ability and motivation to do so must have arisen in part because of their access to wealth from the revenues of maritime trade and a certain amount of prestige from their participation in that trade. As pearl fishers, the Paravas benefited from pre-colonial maritime business and considered themselves

⁶ Ram 1991, 61-75.

⁷ Ram 1991, 102-3.

the guardians of the coastline. Parava histories draw on these images of the past to construct the community as a regal one.⁸

Kshatriya identity is assumed and the mythical lineage of the Paravas perceives them as the direct descendants of the gods. They are sometimes said to be the progeny of Shiva and Parvati, their profession being a result of divine ordinance. Paravas used to good effect the symbols of Catholic identity to shore up their claims to royal origins. Shunned by the high castes, like the Mukkuvar, their resistance was not confined to projecting their battles onto divine mediators in the realms of thaumaturgy. Far more prosperous than the Mukkuvar, their access to wealth and then to education after conversion, ensured that they could attempt to spread out, urbanize, acquire new skills and enter different professions. All these aided in the process of upward social mobility.

The Paravas appear to have adopted, with considerable enthusiasm, the insignia and marks of Catholic and Portuguese nobility and high rank. The caste head or *jathithalaivan* wore a gold cross and chain and assumed the title of ‘Senhor dos Senhores’. It clearly served the purpose of the Portuguese to patronize this group and its leader the *jathithalaivan*, for they could then recruit the skilled labour of the Paravas to keep the activities on this ‘fishery coast’ running smoothly. Moreover, by offering the Paravas protection from sea-faring Muslims groups in the region, the Portuguese were able to bind them in clientage and to extract some of the profits of the trade in pearls.⁹

For the Paravas too, the relationship was very beneficial. Their appropriation of Catholic customs and practices served to render their caste identity much more cohesive and to lend legitimacy to their claims for Kshatriya (regal) status. It was the Jesuits who aided in this process. In 1555 the Padroado authorities brought a statue of the Virgin from Manila and installed it in a chapel built for the Paravas. This is the figure of

⁸ See Roche, Patrick. 1984. *Fishermen of the Coromandel*. Delhi: Manohar Publications.

⁹ See Roche 1984, also see Bayly, Susan. 1989. *Saints, goddesses and kings: Muslims and Christians in south Indian society, 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Our Lady of Snows. Our Lady of Snows has a European legend attached to her, but in Tamil Nadu she became the centre of a very south Indian cultic tradition. Her sacred image was moved to a big church in Tuticorin and she became the chief patroness and protector of the Paravas. The creation of the Tuticorin Virgin cult allowed the caste headman to assume the attributes of a 'little king' because it is the right of Hindu kings to hoist the temple flag and initiate the celebrations of tutelary gods or goddesses.¹⁰

Here, of course, the rites of worship were Catholic, but they followed indigenous patterns. Just as other Hindu gods or goddesses, Our Lady of Snows had a *ter* (ceremonial chariot) built for her, in which she was taken in procession around her church. *Prasatam* was distributed in her name, consisting of the consecrated flower petals from the garlands adorning her image and her chariot. The flags used in the processions were adorned with a mixture of Saivite and Vaishnavite sacred symbols. There was a five-headed cobra (protector of Lord Vishnu), a bull (Nandi, companion of Siva) and other symbols of kingship such as a lion, an elephant and a tiger. While their feast had much in common with Tamil Hindu temple festivals, Paravas, before conversion, would have played a very marginal role in such festivals. It is as Catholics that they were able to carve out for themselves a new caste lifestyle and a set of rituals centred around the sacred representation of the Tuticorin Virgin that shored up their claims to Kshatriya or kingly status.¹¹

Interaction and engagement: Multi-caste communities

As a function both of their location within milieu often steeped in Hindu ethos, and their separation from it through their distinct religious identity, many groups developed ideas about a complex pantheon of Catholic

¹⁰ Bayly 1989, 102-3.

¹¹ Bayly 1989, 346-7.

divine beings and the ritual modes by which their power could be accessed parallel to those existing about deities within Hinduism. Throughout western and southern India these ideas developed more fully, given the complex practices associated with temple festivals that they could draw on. Catholicism, with its panoply of saints and the different advocations of the Virgin, was much more likely to partake of such traditions.

In any case, Catholicism in these regions typically had its feast days, processions and cults and its forms of worship incorporated many aspects of regional devotional traditions. Let us analyse here the detailed account of the Catholic cult of saints in a village in Tamil Nadu's Ramnad district.¹² Catholicism in this region did not come with colonial rule. Rather, it trickled into these hinterland regions through trade and pilgrimage networks, following on conversions by the Portuguese along the coast in the sixteenth and seventeenth centuries. It was the Jesuits of the Madurai mission who gradually extended their control over the Catholic traditions of this region.

Catholics are a tiny minority in Tamil Nadu's population, living effectively in a Hindu social and cultural environment. This gives us a context within which to examine another comparative example of the construction and mediation of identity of a Catholic group and to relate it to the instances already analysed. The Jesuits in charge of the Ramnad mission encouraged devotion to the saints, even while they rejected outright anything they associated with the Hindu religion. This encouragement led to the development of complex ideas about a Catholic sacred pantheon that was parallel to the Hindu divine universe. Catholic villages evolved forms of worship for their rich calendar of saints' feasts that included processions and the making of offerings and vows. All these were available within the sacred traditions of local Hinduism.

One can argue that there are at least three levels in the divine hierarchy. At the highest levels, the cultic traditions were distinct and separate.

¹² Mosse, David. 1994. "Catholic saints and the Hindu village pantheon in rural Tamil Nadu, India", *Man* 29: 305-6.

The deities of the great tradition of Brahmanical Hinduism are seen to belong to a different universe from the Trinity of Catholic divinity. The rites conducted with the churches by ordained priests belong to one domain, the rites performed by the Brahman priest to another.¹³ The interpenetration of cults is rare at this level. At the next level, though, the level of Mary and the saints and of the different Hindu village gods and goddesses, the intermesh increases. Catholic saints are included in the pantheon of the Hindus. Catholics participate to greater or lesser extents in the worship of Hindu deities, particularly at annual temple festivals. At the final stage, much lower down in the hierarchy of the gods, at the level of ghosts and sundry divine agents of adversity, the interaction in cultic activity is at its greatest.¹⁴

As in some other regions of India, Mary is worshipped as a divine being in her own right and is not confined to her role as Mother of Christ. In fact, it appears that she and Christ together delegate power to the saints, whose power is seen as derivative. She is viewed as entirely benevolent, a representation that calls to mind the image of her held by the south Indian Mukkuvar. In fact, in western India too, Mary is the embodiment of all that constitutes the good sacred; ghosts (*bhut*) have a more ambiguous, potentially harmful quality.¹⁵ In the Tamil Nadu context being examined here, Saint James is the patron of the village, who guards its territory. The Hindu deities of the village are subordinate to the authority of Saint James. The god Muniayar is represented as guarding the south door of Saint James' church and punishing those who make false oaths in the church. Muniayar is, in fact, here only playing a role he already plays for the Hindu village god Aiyandar: that of subordinate or guardian deity.¹⁶

¹³ Mosse 1994, 304-306.

¹⁴ See also Caplan, Lionel. 1987. *Class and culture in urban India: Fundamentalism in a Christian community*. Oxford: Clarendon Press; and Robinson, Rowena. 1998. *Conversion, continuity and change: Lived Christianity in southern Goa*. Delhi: Sage Publications.

¹⁵ See also Godwin 1972.

¹⁶ Mosse 1994, 312-13.

Thus, while Saint James is said to violently punish those who offend him the actual punitive role is assigned to his 'guardian deity', the Hindu god Muniayar. Catholic divinities retain the pure and holy powers; the more violent ones are projected onto their Hindu divine subordinates. Nevertheless, the demonization of the Hindu gods and goddesses that we saw among the Mukkuvar does not take place. What really occurs is a split between benevolent and violent powers of the Catholic deities. Saint James derives his power from Christ and the Virgin, yet his power is more violent and more circumscribed than theirs. They are benign. Their power is universal. He is more vengeful; his power is limited to the confines of the village. Muniayar is said to enact the punishment; but he is acting only on behalf of Saint James and in his name.¹⁷

Here lies the crux of the difference I perceive with the Mukkuvar representation of the divine. The Mukkuvars demonize Hindu gods and goddesses, holding them responsible for a range of ills and misfortune that the Catholics have to face. This was attributed partly to the antagonistic social relations that the Catholic fisher-folk have with caste Hindu society. With the Ramnad Catholics, divine punishment is meted out through subordinate Hindu deities but they are acting out the will of the Catholic saint. The reality of the world of Alapuram Catholics is one of shared social interaction with the village Hindus. They are bound together by social and economic ties, by relationships of patronage and client-ship, perhaps even kinship. Representations of deities among the Catholics appear to acknowledge the continued relevance of shared interaction with Hindus and their social and sacred worlds.

The relationship is, however, hierarchical. The supremacy of the Catholic divinities is admitted, even while they work out some of their powers through Hindu divine assistants. The hierarchy turns into an absolute divide when viewed outside the social and ritual context of the village. Saint James is perceived not only as a village deity, but also a deity

¹⁷ Mosse 1994, 312-14.

of the 'forest', the world of chaos and disorder outside the realm of structured social life. The 'forest' both really and notionally, as it is mostly employed, is opposed to the village as confusion is to order. However, it is also a world in which the relational understanding of the divine that prevails in the context of the village gives way to absolute values. In the realm of the 'forest', the world of the 'exterior' outside the village, Catholic divinities are simply pure and good. Evil is taken on by ghosts, spirits of the dead and Hindu divinities of the lower end of the pantheon. Vannatu Cinnapar or 'Forest Saint Paul', 'Forest Saint Anthony' or Saint Anthony the Hermit (Vannatu Antoniyar) or Saint James in his form as 'saint of the forest' exorcise these demons.¹⁸

Outside the world of the village, Hindu gods do become demons, purely evil and destructive. The close interaction of Hindus and Catholics in everyday social life finds its spiritual parallel in the incorporation of Hindu gods in *village* Catholicism. Mosse argues that the Hindu divine beings are, however, encompassed by the super-ordinate power of Catholicism and this hierarchical relationship is sharpened into a complete separation when one moves outside the realm of the village, into the 'forest', the more universal world of the non-relational sacred representations. Here all Catholic divine forms begin to partake of the untarnished purity that Christ and the Virgin alone claimed in village religion. There is a disjuncture, hence, between Catholicism entangled in the social world of village relationships and ritual hierarchy and Catholicism as a more universal faith, released from these concerns. In other words, this Catholic group like others we have discussed retains a space for the expression of its separateness from its social and religio-cultural milieu. And, in doing so, participates in the absolute division between 'good' and 'evil', Catholic values and pagan ones that its Catholic affiliation is premised upon.¹⁹

I would like to return, though, to the world of village religion to bring out much more fully the complex interweaving of traditions that one

¹⁸ Mosse 1994, 320-321.

¹⁹ Mosse 1994, 321-325.

finds when looking at the celebration of church feasts.²⁰ At the beginning of the festival, usually a ten-day affair, the flag is raised. The raising of the flag symbolizes, for both Hindu and Catholic festivals, the movement of the deity from within the sacred precincts to the village as a whole. The flag-pole is not just symbol but embodiment of the divine in the midst of his/her people. The protective role of the deity over the people is captured by re-imagining the boundary of the shrine as the boundary of the village as a whole. From the moment the flag is raised up until the end of the festival, residents are not supposed to leave the village for overnight stay and are required to maintain greater moral and sexual purity.²¹

Festivals are marked by ritual processions in which the deity is taken around his/her domains in a distinctive chariot (*ter* in Tamil). He/She receives the offerings of her devotees and returns them in the form of *prasatam*. As seen above, the Parava festival for Our Lady of Snows at Tuticorin was a lavish affair in which the image of the Virgin was wheeled around the streets surrounding the church on an immense *ter*. The Virgin is considered to be goddess and ruler of the domains she surveys. Her accoutrements and apparel signified her royal status. The deity would be shielded by a regal silk umbrella and her *prasatam* was distributed among the devotees. The ceremonial exchanges affirm the sovereignty of the Virgin and the loyalty of her subjects.²²

There is no confusion of sacred representations, though, even while the continuity with Hindu ritual traditions is maintained. At Avur in Pudukkottai district of Tamil Nadu, described by Waghorne, the style of the *ter* closely resembles that used by Hindu temples in the region but there are significant differences. The chariot has three layers of wood rather than six or seven as in Hindu chariots. Each layer is supposed to signify one

²⁰ Robinson, Rowena. 1995. "Two ritual calendars in southern Goa". *Cambridge Anthropology* 18: 23-39.

²¹ Mosse 1994, 319-320; Waghorne, Joanne P. 1999. "Chariots of the God/s: Riding the line between Hindu and Christian". *History of Religions* 39: 95-116.

²² Bayly 1989, 343-344.

realm of the Hindu gods. The author, therefore, surmises that the three layers of the Catholic chariot signify the Trinity. The carved images on the chariot all reference particular events from the life of Christ or that of the saints. The representation of the Risen Christ is draped in the auspicious (and pure) attire of the Brahman: silk *dhoti* and upper cloth of white silk with a gold border draped over the shoulders. The devotees hold up their inverted umbrellas to receive the *prasadam* of blessed flowers that adorned the chariot.²³

The intricate weaving of signs establishes and mediates differences. It is critical that the chariot procession records the rule of the Catholic divine over his or her subjects. It is not a Hindu divinity being worshipped, under the ‘garb’ of Catholic images. Neither can we argue that the continued presence of Hindu symbols and ritual elements at these celebrations denotes falseness of faith among the Catholic believers. We need to examine more carefully, as I have tried to show above, the different ways in which and the varying levels at which boundaries are drawn and signified. Also, we might wish to remember that these are historical processes and, thus, there could well be changes over time. When the religious landscape was one which centred around kings, renunciants and goddesses, the ‘declaration’ of a much more exclusive religious identity was less crucial. It came in a later period, perhaps hastened in part by the disruptive processes and impact of colonial rule.

Where Hindus and Catholics live together within the same agro-ecological niche and where they order their lives by the local agricultural round, they very often maintain similar celebrations and rituals.²⁴ The extent to which this might happen will vary extensively from context to context and will depend a lot on several factors including the particular pattern of the conversion (individual or group, for instance), the degree of institutionalization of the religious activity in the area (the availability

²³ Waghorne 1999.

²⁴ See Souza, A.B. D’. 1993. Popular Christianity: A Case Study among the Catholics of Mangalore. PhD diss., University of Delhi.

of priests and pastors) and the relationship that missionaries had with the local people and their indigenous traditions. This last is structured, in turn, by the moment and motive of the activity of mission itself.

In Goa, conversion was backed by the Inquisition and the regime was ordered by a strict repugnance of all indigenous ‘substance’. Moreover, conversion was largely confined to the districts touching the coast, where whole villages were converted to the new faith²⁵. Converts lived surrounded by the inland Hindu districts, but had fewer day-to-day interactions with Hindus for most of the period of colonial rule. Social separateness was achieved, though cultural traditions remained alive. In this region, the pattern of agricultural rituals remains in place with a difference. In terms of their substance, the signs and representations of the Hindu and Catholic religious calendars differ, but they are mapped out in structurally similar ways. What has altered is the religious content or matter carried by the symbols; their relational composition stays the same. The missionaries seem to have permitted Catholic rituals to retain indigenous form and function as long as the object of worship was a Catholic divinity and the means of worship, such as prayers, were Catholic in content. One finds, therefore, that the annual church calendar is moulded in significant ways to accommodate to the rhythms of the indigenous socio-ritual and agricultural world.

²⁵ Goa may be divided into the ‘Old Conquests’ taken over by the Portuguese in 1510 and the ‘New Conquests’, which they did not command until the eighteenth century. The ‘Old Conquests’ consist of the districts now identified as Tiswadi, Mormugao, Salcete and Bardez. It is in this area that the large-scale conversions took place. The area of the ‘New Conquests’ consisting of Pernem, Ponda, Bicholim, Canacona, Sanguem, Quepem and Satari came under Portuguese control in the late 1700s. These areas remained largely Hindu and mass conversions were not initiated here, partly due to the new political realities facing the Portuguese at this time given the context of the changing nature of their power relations, both with Indian states and other European countries. Hence, Goan Catholics were surrounded by Hindu areas, but were largely socially distinct. Cultural continuities remained though, indexed in part by songs recording the converts’ concern with and consciousness of Hindu ways or the shared ritual traditions that emerge in a variety of contexts.

An instance may be elaborated, that of the harvest. In the regional Hindu religio-agricultural calendar, the festive year begins with the celebration of the harvest centred around the festival of the birth of Lord Ganesh, which falls around August or early September. The worship of Ganesh is usually performed by the head of the family. An earthen image of the deity is installed on a dais under an arch decorated with flowers, leaves, fruits and vegetables. The principal offering is twenty-one *modaks* served on a banana leaf (the *modak* is a sweet prepared from lentils and unrefined sugar). On the following day, the new paddy is offered to the deity. In most houses, the deity is immersed on this day, being carried to a nearby river in procession, to the accompaniment of prayers and songs.

The celebration of the harvest feast among Catholics shows traces of continuity with indigenous traditions. It is in fact possible that the missionaries themselves realized the importance of the harvest for the converts and instituted its celebration within the church calendar. However that may be, the celebrations are usually centred around the feast of a particular saint, which falls during the harvest season. These might be different for different villages. For instance, in the village studied by me the feast is instituted in the name of Saint Bartholomew. However, other villages celebrate it in the name of Saint Lawrence (August 10), Saint Ignatius of Loyola (August 3) or on the day commemorating the Assumption of Our Lady (August 15).

The feast usually commences with a procession to the paddy fields, accompanied by the sounds of beating drums and the playing of music. The parish priest ritually cuts a few ears of grain and these are carried back to the church. As the ears of grain may be placed before the image of Ganesh, so some ears of grain are placed in the arms of the statue of Saint Bartholomew, in whose name the feast is celebrated. Other items such as the flowers and vegetables of the season are also placed at the altar in offering. Interestingly, Catholics refer to the feast as *amchi Gonsha*, *our* Ganesh. Catholic feasts in Goa often involve elaborate distinctions of rank; the high castes usually retain the privileges of carrying the image in procession. It is they who have the right to dress and adorn the image

and decorate the altar during the main church feasts. Most Goan Catholic villages are multi-caste in character; they, thus, offer a perspective different from the one observed above for the Paravas or the Mukkuvars. As in village Tamil Nadu, high and low castes have their different roles during feast days and there are also, now more often than earlier, contestations of rank between different groups over the 'honours system' that traditionally prevailed in church celebrations.

Conclusion

Several themes and issues have emerged from the comparative study of sacred representations in this paper and might be briefly recalled. I have argued that syncretism is perhaps too easy a tool to be employed in the study of popular Catholicism in India, particularly when what is usually studied is the relationship between Hinduism and Catholicism and what the second takes from the first. The comparative perspective I employ here enables us to see that while the relationship between Hinduism and Catholicism is critical to the narrative of Catholic communities in many parts of the country, it is not the whole story. Where Catholicism is in obvious interaction with Hinduism, the nature of that contact need not be self-evident. There is no guarantee that Catholicism or Hinduism are always in agreeable association with each other. Or that Catholicism borrows from Hinduism wholesale, rather than from specific strands of it. It has been established very definitely that the fact that assimilation does take place may never be read as an indicator that differences do not persist or go unrecognized. The extent and form of association as well as the nature of differences that persist have been related to a complex configuration of elements. The temper and constitution of the religious and political regimes within which the interaction between missionaries and local people gets established plays a critical role for the kind of popular Catholicism that develops in a particular area.

Hinduism may give as well as receive, and the relationship between Catholicism and local traditions rarely remains a static one. Shifting social and cultural circumstances are likely to reconfigure it in different ways. We still need more careful enquiry into many issues. Greater ethnographic and historical detail is required with regard to Catholic iconography and festive regalia, the symbols and substances different Catholic groups employ on different ritual occasions and the meanings they give to them. We need more and deeper accounts of the nature of the relationship between Catholic and other divine hierarchies and sacred representations. Do the forms of reverence addressed to Catholic and Hindu divinities differ? Are they assigned different terrains? Are they believed to possess different forms and degrees of sacred power? How are gender and status implicated in the construction of the sacred pantheons and the styles of devotion? I hope the project of studying religion in the process of the Portuguese Expansion will pave the way for the detailed and nuanced analysis of some of these issues through the creative engagement of historical and anthropological tools. At all times, a comparative perspective, such as the one adopted in this paper, may help us comprehend better the differences across cultural contexts, *but also* the pattern that these differences often take.

PUNCTOS CONTRA PUNCTUM. «CLEROS NATIVOS», TENSÃO E HARMONIA NO IMPÉRIO

ÂNGELA BARRETO XAVIER*

Numa «breve relação» sobre as acções de D. Francisco dos Mártires, arcebispo de Goa, na década de 1640, o padre António Ardizzone Spínola, clérigo regular teatino, teceu várias críticas sobre o modo como os párocos e curas seculares cumpriam os seus deveres pastorais, negando, nomeadamente, o acesso das populações mais rudes ao sacramento da comunhão. Segundo Spínola, muitos destes párocos recusavam levar o viático às casas dos naturais, por acharem «contra a reverencia, e acatamento devino a tão alto Senhor, Levallo pellas casas humildes, e palhotas».¹ Esta crítica coincide com outras que tinham dado origem a uma consulta da Mesa da Consciência e Ordens, de 23 de Dezembro de 1630, na qual se referia, precisamente, a queixa

* ICS, Universidade de Lisboa, Portugal. E-mail: angela.xavier@ics.ul.pt.

Nota: Este texto foi entregue em Fevereiro de 2014, não tendo recebido actualizações bibliográficas desde então.

¹ Spínola, Antonio. s. d. *Breve relação das principaes ordens, com que... Dom Frey Francisco dos Martyres, Arcebispo Metropolitano de Goa, Primás da India, tem zelado em seu arcebispado a observancia do preceito da sagrada comunhão na Pascoa, e no perigo da morte, conforme a doutrina que se trata no sermão Da causa dellas e seus efeitos / pelo Padre Dom Antonio Ardizzone Clerigo Regular, Napolitano, Doutor em Sancta Theologia*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa (doravante BNL), Cod. 58, fl. 8, argumentos depois repetidos Spínola, Antonio. 1652. “*Saudades da India, manifestadas as Magestades de Portugal na solemnidade do glorioso Apostolo S. Thome, aos 21. de Dezembro de 1648. em a Capella Real.*” Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 20 e ss.



de que «os Parrochos da India tratavão mal os seus freguezes, e vexavão com trabalhos aos novamente convertidos».²

A crítica ao clero secular (de origem portuguesa, mas também de origem local) era uma constante nessa época em que a coroa procurava substituir os párocos regulares por clérigos da hierarquia secular. Recorde-se que desde o início da sua presença política na Ásia, e em boa medida devido à escassez de recursos eclesiásticos (já que a Ordem de Cristo era incapaz de fornecer os contingentes necessários para garantir o cumprimento das obrigações que o Padroado do rei de Portugal implicava), a coroa portuguesa recorrera sobretudo à Ordem de S. Francisco, à Companhia de Jesus, e à Ordem de S. Domingos (e posteriormente, à Ordem de Santo Agostinho) para ocupar as paróquias que foram sendo criadas. A Companhia de Jesus, enquanto congregação de clérigos regulares, fora já constituída tendo como objectivo esse tipo de ocupação, enquanto os regulares franciscanos e dominicanos obteriam dispensas papais para o exercício do múnus pastoral,³ numa dinâmica que aproximava as ordens regulares tradicionais daquilo que eram as novas formações quinhentistas.⁴ Nesse contexto, os territórios que circundavam a cidade de Goa, Tiswadi, Salcete e Bardez, foram entregues a dominicanos, jesuítas e franciscanos. Desde o século XVI, porém, Tiswadi (a ilha onde se situava a cidade de Goa) era partilhada por párocos seculares e dominicanos, mas já a territorialização do poder da coroa de Portugal em Bardez e Salcete parecia estar refém dos inacianos e dos menores, e assim continuaria.⁵ Ora, o clero secular

² Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo (doravante ANTT). Manuscritos da Livraria (doravante ML), n.º 304, fl. 38

³ Coutinho, Fortunato. 1958. “*Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l’Inde des origines (XVIe. siècle) jusqu’à nos jours.*” Louvain-Paris : PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts.

⁴ A regularização clerical foi, segundo David Sampaio Barbosa, um movimento típico do século XVI, constituindo os teatinos a ordem matricial, fundada em 1524, sendo a Companhia de Jesus aquela que, em Quinhentos, maior disseminação adquiriu (Barbosa, David. 2001. ‘Clero regular.’ *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 355-358).

⁵ Veja-se «Carta régia para o vice-rei da Índia, Aires de Saldanha, 1-1601», Filmoteca Ultramarina (doravante FU), 12-16/1-3, sobre a divisão do território entre franciscanos e jesuítas para mais proficuamente exercerem a sua acção, fls. 33 a 44.

parecia ser mais *domesticável* do que as congregações regulares ou que as ordens regulares tradicionais, e terá sido também por isso que a partir de finais do século XVI, a coroa desenvolveu uma política de sentido inverso, beneficiando os seculares em detrimento dos regulares. Na verdade, a tendência que se verificava no reino era para que o clero secular assegurasse o enquadramento populacional, e se constituísse como elemento essencial de estruturação da vida local, sob a dependência do prelado saído de Trento.⁶ No caso português este era, quase sempre, de apresentação régia, o que parecia assegurar, à partida, uma maior sintonia entre os interesses políticos e religiosos da coroa de Portugal, tanto no reino como no império, pelo que não surpreende o pragmatismo evidenciado pelos decisores políticos.⁷ É também possível que o facto de as populações de Goa já terem sido massivamente convertidas permitisse, doravante, a substituição de um clero missionário, constituído por regulares, por um clero secular, cuja vocação era a assistência espiritual quotidiana das comunidades cristãs. Ou seja, o declínio da conversão favorecia a aproximação do quadro religioso imperial às estruturas eclesiásticas que operavam no reino.

A esse tendencial favorecimento dos seculares (e subsequente crítica aos regulares) enquanto os ocupantes ideais do ofício paroquial correspondeu a crítica das práticas pastorais dos seculares...por parte dos regulares. Ou seja, a crítica de Ardizzone Spínola, a qual punha em causa a *honestas clericorum*, e a assunção da reforma tridentina pelos mesmos (e a referência à recusa sacramental desempenha, por isso mesmo, um papel central na argumentação), deve ser entendida, desde logo, nesse contexto de disputas territoriais que se verificavam entre estas duas hierarquias. Até porque Spínola procurava defender a inscrição territorial da sua ordem no Estado da Índia, tema que também desenvolve no *Cordel Triplicado* (publicado em

⁶ Veja-se, a esse propósito, Enes, Fernanda. 2001. 'Clero secular. Séculos XVI-XIII (de Trento a Pombal).' *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. P-V, Apêndices. Vol. P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 361-369.

⁷ Para entender as complexidades da relação entre coroa e bispos, na época moderna, é incontornável o livro de Paiva, José. 2006. *Os Bispos no Reino e no Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

1680), obra que continha vários sermões seus, no qual oferecia, ao mesmo tempo, prognósticos favoráveis a D. João IV⁸, pelo que o seu discurso também deve ser analisado e relativizado tendo em conta o contexto restauracionista.⁹ Propunham-se os teatinos substituir os clérigos seculares de Tiswadi, na sua maioria de origem indiana, já que os territórios de Salcete e de Bardez estavam entregues a jesuítas e franciscanos, os quais pareciam ser, num primeiro momento, mais difíceis de afastar?

É bem possível, sobretudo se também tivermos em conta as tensões emergentes da fundação da Congregação da Propaganda Fide, em 1622, em relação às jurisdições eclesiásticas anteriormente atribuídas ao Padroado. Uma dessas manifestações era, precisamente, o envio de missionários de ordens religiosas tradicionalmente não abrangidas pelo Padroado da coroa de Portugal a territórios que estavam sob o domínio político concreto ou virtual da mesma. Nas primeiras décadas do século XVII, foram várias as tentativas desenvolvidas pelos carmelitas descalços, e a partir de 1640, eram os caetanos a pretender estabelecer casas nos territórios portugueses da Índia.¹⁰

Quer isto dizer que a crítica aos agentes do clero secular por parte deste padre teatino é, simultaneamente, uma crítica transversal, um *topos* comum, e uma crítica localizada, situada no tempo e na circunstância concreta das propostas e interesses dos teatinos.

A opção por atacar o clero de origem indiana – possivelmente o elemento mais frágil do clero secular estabelecido na Índia – não parece ser igualmente inocente, já que este podia ser o grande concorrente dos

⁸ Mendes, Margarida. s. d. “Comportamento Profético e comportamento retórico em Vieira.” *Revista Semear 2*. Disponível online: http://www.lettras.puc-rio.br/catedra/revista/semiar_2.html.

⁹ Em 10 de Dezembro de 1635, discutia-se na Mesa da Consciência e Ordens, por exemplo, um pedido dos franciscanos da Índia, o quais pediam ao rei a substituição dos vigários da vara (seculares) por Pais dos Cristãos (regulares), por os primeiros fazerem m^{as} extraccoes» (ANTT, ML, 304, fl. 39v).

¹⁰ V., por exemplo, ANTT, ML n.º 304, fl. 29v, 38, 40, fls. 79-84. Sobre a inscrição dos teatinos em Portugal veja-se Gouveia, António. 2001. “Teatinos.” *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 271-275.

teatinos e de outras ordens ‘estrangeiras’, já que também ele granjeava o apoio da Propaganda Fide. Ao mesmo tempo, a crítica ao clero de origem indiana contava com o apoio dos *casados*, os ‘colonizadores’ de origem portuguesa estabelecidos no Estado da Índia, e das ordens religiosas que recebiam os seus filhos, caso dos franciscanos e dos agostinhos, os quais também atacavam os indianos convertidos ao Cristianismo que procuravam ingressar nas ordens religiosas locais. Um caso referido no Livro de Visita de 1632, o qual regista uma visita à Inquisição de Goa que decorreu nessa altura, é bem sintomático dessas tensões e da arbitrariedade da violência inquisitorial: segundo frei Diogo de Sant’Anna, frade agostinho e deputado da Inquisição, um ‘clerigo natural’, originário de Jafanapatão ou Ceilão, teria sido tão maltratado pelos oficiais do Santo Ofício (não é claro se isso aconteceu nos cárceres ou noutro lugar) que ‘morreo depressa, de modo que ele testemunha entendeu que o dito clerigo morreo do dito tormento.’¹¹ Para Sant’Anna, uma das razões que explicava os excessos cometidos era a ‘naturalidade’ deste clérigo. Note-se que a suspeição em relação aos ‘naturais’ coincidia com a aplicação dos estatutos de limpeza de sangue a essas mesmas ordens religiosas, e explicava que, quando aceites, estes clérigos apenas ocupassem ofícios subalternos, tais como os de cura ou capelão.¹²

Por fim, importa recordar que a situação financeira do clero secular (de origem portuguesa ou não) devia ser, de facto, difícil, a atestar por uma consulta da Mesa da Consciência e Ordens de 31 de Janeiro de 1626, na qual se refere, precisamente, a inexistência de fundos para pagar os ordenados do «Clero da India». É possível que o não pagamento das cômguas justificasse alguns excessos e extorsões por parte dos clérigos mais pobres, estimulando o tipo de situações que Spínola e outros denunciariam.¹³

¹¹ ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício. 1632. *Livro de Visita à Inquisição de Goa*. fl. 93, fl. 23.

¹² Os limites impostos pelos estatutos incidiam, também, sobre o clero secular, como se nota pela consulta de 24 de Janeiro de 1629, da Mesa da Consciência e Ordens, sobre a nomeação de Gonçalo Velozo para o lugar e Deão de Goa, a qual, segundo o bispo, não devia ter efeito, porque «elle tinha raça de X.n^o» (ANTT. ML, n^o 304, fl. 53v).

¹³ ANTT. ML, n^o 304, fl. 36, fl. 40.

Em suma, em meados do século XVII, o interior do mundo eclesiástico do Estado da Índia caracterizava-se mais pela tensão do que pela harmonia, obrigando, inclusive, a um uso atento do vocábulo «Igreja», não só por este remeter para uma outra oposição (Estado-Igreja), mas também por encerrar uma imagem demasiado monolítica das redes, instituições, agentes, processos e experiências que dela faziam parte. Entre o Papado (ao qual, num outro lugar, atribuí atitudes imperialistas) e o Padroado, entre o clero secular e o clero regular, entre os diversos institutos deste segundo,¹⁴ entre os clérigos nascidos em territórios imperiais e os que nasceram em território europeu, e entre os que, nascidos na Europa, pertenciam a diferentes nações, entre as diferentes instituições eclesiásticas sediadas em territórios distintos, de centros a periferias (caso do arcebispado de Goa, da Mesa da Consciência e Ordens, e do Santo Ofício)¹⁵ era tanto o que os unia quanto o que os podia desunir, e as tensões daí resultantes podiam manifestar-se em momentos variados, em geografias específicas, em contextos concretos.¹⁶

Mais do que objecto deste estudo, Ardizzone Spínola e os teatinos, com os quais iniciei estas páginas, servem de pretexto para o seu itinerário

¹⁴ A carta régia para o vice-rei da Índia Dom Duarte de Meneses, 2-1689, FU, 52-56/4-3 – tem informações interessantes sobre a situação relativa dos jesuítas e franciscanos e suas tensões. Vide também Colecção de papéis vários, que dizem respeito ao governo eclesiástico e secular dos estados da Índia. Academia de Ciências de Lisboa. Série Vermelha, n.º 34.

¹⁵ Em 6 de Dezembro de 1626, por exemplo, a Mesa da Consciência e Ordens discutia uma pretensão do arcebispo de Goa, o qual desejava reunir os livros com os registos paroquiais de baptismo, casamento e óbitos, depois de terminados, no cartório da Sé, o que «se lhe prohibio: mas q/ ficarem nas Parrochias como no Reino se uza» Aranha, ANTT. ML, 304, fl. 49v. Já em 1631 discutir-se-ia uma outra demanda, esta de D. Manuel Teles, arcebispo de Goa, o qual «tendo noticia se queria crear hum Patriarcha da India Oriental representou ser contra a jurisdição e direito de sua primazia, e assim o consultou a Meza; e q/ não hera conviniente crearse mais Prelados no Oriente; antes se podião extinguir algumas administrações, e Bispados q/ sem necessari/e havia» (ANTT. ML, n.º 304, fl. 55v).

¹⁶ Em finais do século XVII, outro tipo de tensões tornam-se mais explícitas, nomeadamente aquelas que se manifestam entre os oratorianos de Goa e alguns dos poderes eclesiásticos estabelecidos (v. Nunes, M. 1966. *Documentação para a História da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres do Clero Natural de Goa*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos).

reflexivo. O que me interessa é: i) a partir de uma crítica à noção de ‘clero indígena’ e ao modo como ela tem sido utilizada pela historiografia; ii) observar de uma outra maneira o campo eclesiástico inscrito, estabelecido e originado nos territórios imperiais.

Um enfoque desalinhado sobre o «clero indígena»¹⁷

Palavra derivada do latim (*indigēna*), significando num sentido literal aquele que é originário de determinado país (v. aborígene, autóctone), os usos históricos do vocábulo – e os usos científicos e políticos – ampliaram os seus sentidos de forma significativa, tornando-o um conceito polissémico.

Uma pesquisa pelo *Google* – que hoje substitui, com vantagem, as pesquisas em dicionários – é disso ilustrativa. Ao pedido ‘meaning of indigenous’ corresponderam, no dia 30 de Dezembro de 2009, 4.370.000 respostas, pelo que não pude sondar mais do que as primeiras páginas. No *WikiAnswers*, o significado de ‘indigenous people’ surge como ‘the people who lived there before they were discovered by the outside world’, e é sobre esta definição que repousam, no essencial, as reflexões oriundas do Direito Internacional e da Ciência Política, duas das áreas mais produtivas, na actualidade, em relação às populações identificadas dessa forma: em concreto, índios da Amazónia, tribos da Austrália, tribos africanas.

Apesar desses usos pragmáticos e contemporâneos da expressão, o papel que a Antropologia teve, nomeadamente a antropologia evolucionista, no forjar do conceito, não pode ser esquecido: e nesta curta definição da *WikiAnswers* ficam claros, também, os termos hierárquicos da relação: existe alguém que descobre (e esse não é ‘o indígena’) e alguém que é descoberto (‘o indígena’). Em suma, existe um agente da acção e um objecto sobre o qual se actua, alguém activo e alguém passivo, ou reactivo.

¹⁷ Este sub-título remete para as considerações desenvolvidas por Pais, José. 2002. *Sociologia da Vida Quotidiana*. Chap. 2. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Nas páginas do *Google* escritas em português, ao pedido ‘significado de indígena’ corresponde um conjunto bem mais modesto de respostas, as quais podem ser reunidas, essencialmente, em três grupos:

Por um lado, ‘indígena’ é utilizado pelos movimentos nacionalistas oitocentistas e novecentistas, com o intuito de diferenciar os ‘colonizados’, os habitantes dos territórios imperiais (o índio, o africano, o indiano...), e o ‘colonizador’, qualificado como ‘estrangeiro’. É sobre este sentido que assentam os já referidos direitos dos índios e de outras comunidades identificadas como semelhantes (aborígenes australianos, tribos africanas), bem como os direitos de muitas minorias étnicas. Mas não é ingenuamente que são ‘indígenas’ de origens variadas (quase todas eles, curiosamente, de países pertencentes ao actual Terceiro Mundo), ou as suas culturas, que continuamos a encontrar expostos nos museus de etnografia, cujo exotismo continua a deleitar (denunciado, há vários anos, por Edward Said, a propósito do ‘orientalismo’, talvez o discurso de indigenização mais sofisticado que se conhece). Enquanto os ‘indígenas’ europeus são quase sempre testemunhos de um tempo histórico em evolução e aperfeiçoamento, os ‘indígenas’ não europeus continuam a testemunhar a assimetria cultural e geográfica.

Ainda que de uma forma inconsciente, o que se replica é a mesma ideia: os europeus são os agentes (políticos, científicos), são os que descobrem, são os que têm *agency*, e os não europeus são tendencialmente o seu objecto de identificação, acção ou reflexão, sendo a sua *agency* estimulada pelo contacto com o europeu.

Essa hierarquização implícita entre o europeu e o não-europeu, não apenas do ponto de vista antropológico (sendo o primeiro o agente, e o segundo aquele sobre o qual se age ou agiu), mas também do ponto de vista cognitivo (sendo o primeiro o que observa, e o segundo, o observado) são duas boas razões que justificam que se descarte este incómodo vocábulo. Até porque ele, quando é utilizado pela historiografia que tem como tema as articulações entre religião e império, e as suas manifestações no Estado da Índia, apenas se aplica ao clero de origem indiana, e não já (ainda que possa ser aplicado) ao clero nascido na Índia (autóctone, portanto), mas de

ascendência ‘portuguesa’. Sobre este tema em concreto, os cujos estudos mais importantes continuam a ser os de Carlos Mercês de Mello, Charles Boxer, e de Maria de Jesus dos Mártires Lopes.

O clássico e excelente trabalho de Carlos Mercês de Melo, *The recruitment and formation of Native Clergy in India (16th-18th centuries)* tem unicamente como objecto o clero indiano. Para Melo, não havia a mínima dúvida de que ‘clero nativo’ era equivalente a ‘clero indiano’, e o seu estudo analisa as dificuldades que este clero teve em se desenvolver no contexto imperial, e todos os obstáculos que foi vencendo até ao reconhecimento granjeado aos Oratorianos de Goa. Para este autor, a emergência deste clero está associada à fundação da *Propaganda Fide*, à pressão por esta exercida junto da coroa de Portugal, e à disponibilização de mais recursos para o enquadramento financeiro das missões católicas, meios esses que escasseavam cada vez mais no contexto do padroado português.¹⁸ Marcado por uma perspectiva mais institucionalista, e analisando o seu objecto a partir do ângulo de Roma, o estudo de Carlos Mercês de Melo não dá conta, porém, de muitas das teias de tensões sociais que antecederam (e estimularam) a cronologia do processo de que dá conta.

Também Charles Boxer, apesar de oscilar entre a utilização da expressão clero nativo e clero indígena, quando o faz, está sempre a referir-se ao clero de origem indiana. Em o *Império Colonial Português*, no capítulo denominado «Pureza de sangue raças infectas», e na mesma linha de Mercês de Mello, Boxer também discute os destinos do ‘clero nativo’ a propósito da discriminação sofrida pelos asiáticos que ambicionavam ingressar nas carreiras eclesiásticas, lembrando os usos dos estatutos de pureza de sangue como dispositivos de exclusão destas populações,¹⁹ ideia igualmente desenvolvida no artigo «The Problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth

¹⁸ Mello, Carlos. 1955. *The recruitment and formation of Native Clergy in India (16th-18th centuries)*. An historical-canonical study. Lisboa.

¹⁹ Boxer, Charles. 1981. *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa: Ed. 70, 247.

Centuries» e em *A Igreja e a Expansão Ibérica*.²⁰ É apenas *en passant* que Boxer refere os interesses do «clero regular europeu e crioulo», «ansioso por conservar para si próprio os benefícios mais lucrativos e as posições mais vantajosas», não avançando muito mais sobre as práticas desenvolvidas por estes grupos, o relevo que eles tiveram na ordem social local, e a sua importância para uma análise mais rica das experiências imperiais.²¹

Mais atenta às problemáticas setecentistas, Maria de Jesus dos Mártires Lopes privilegiou, naturalmente, aqueles que se constituíram como os representantes por excelência do ‘clero indígena’: os oratorianos de Goa.

As cartas recebidas pelo cardeal Oriulzi, em Roma, no Verão de 1630, dão conta da discriminação que os indianos podiam sofrer. Nessas missivas enviadas de Lisboa, a situação social vivida no colégio franciscano, no qual eram educados meninos indianos com o objectivo de, posteriormente, missionarem nas restantes partes da Índia, é descrita. Segundo o coleitor de Portugal, autor dessas missivas, tais objectivos não estavam a ser concretizados por os frades franciscanos desprezarem as capacidades intelectuais das populações locais, considerando-as inábeis para a evangelização, ocupando-as em tarefas menores, ou, quando muito, deixando-as ser acólitas nas cerimónias religiosas²². Este eclesiástico elogiava, em contrapartida, a habilidade e o intelecto dos indianos, referindo as vantagens

²⁰ Boxer, Charles. 1970. “The Problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth Century.” In *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith, Studies in the Church History*, edited by J. S. Cummis. Vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press; Boxer, Charles. 1989. *A Igreja e a expansão Ibérica*. Lisboa: Edições 70.

²¹ Já Caio Boschi opta – e a meu ver, bem – por designar este mesmo clero por ‘clero nativo’ no capítulo dedicado às «Estruturas Eclesiásticas e Inquisição» no segundo volume da *História da Expansão Portuguesa*. Contudo, também para este autor, este ‘clero nativo’ integra, e apenas, as populações de origem local (africana, brasileira, asiática), não se discutindo a posição identitária quer dos mestiços que se sentiam portugueses, quer dos filhos de portugueses nascidos em territórios imperiais, os quais, aos olhos da coroa, e por muito que a retórica política fosse em sentido contrário, não tinham o mesmo estatuto que os reinóis (Boschi, Caio. 1998. “Estruturas Eclesiásticas e Inquisição.” In *História da Expansão Portuguesa*, dir. by Kirti Chaudhuri and Francisco Bethencourt, 439-443. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores).

²² Archivio della Sacra Congregazione della Propaganda Fide (doravante ASCPF). Scritture Originali, n° 98, fl. 85.

em tê-los como sacerdotes, pelo conhecimento da língua, da cultura, e pela afeição natural que tinham às suas gentes.²³

A verdade é que em meados do século XVII, o clero secular de origem indiana já tinha a seu cargo 21 paróquias, dando apoio a mais onze, o que revelava, em contraponto com o que acontecia nas ordens regulares, que a sua inserção nas carreiras seculares estava a verificar-se. Compreende-se, pois, que os teatinos identificassem estes clérigos indianos como seus rivais.

Contudo, tanto a literatura, quanto estes testemunhos da época, não dão conta de outras discriminações que ocorriam na mesma altura as quais justificam que se repense a problemática do ‘clero indígena’, nomeadamente a associação que se estabeleceu entre este e o seu estatuto de ‘colonizado’, em oposição aos ‘colonizadores’.

Nas próximas páginas procurarei demonstrar que na Goa da época moderna, esta oposição não era linear, e que se torna bem mais interessante pensar em ‘cleros nativos’ (assim mesmo, no plural) do que em ‘clero indígena’ (no singular). Assumindo que a expressão ‘cleros nativos’ evoca o lugar de nascimento destes sujeitos, a sua escolha permite recuperar uma outra tensão – aquela que se verificava entre os nascidos em Portugal e os nascidos em territórios imperiais – que não é captada pela expressão ‘clero indígena’, e que permite discutir os destinos do clero indiano e os destinos dos clérigos nascidos na Índia, mas filhos de portugueses.

A existência desta significativa população que raramente é contemplada pela historiografia (e possivelmente de outra, ainda invisível ao olhar do historiador), obriga a rever os dispositivos de análise que temos utilizado para estudar a história religiosa do império, e a enveredar por alguns desvios em relação aos «epistemocentrismos», como os designa Machado Pais, de modo a poder fazer uma «história das ausências», e aqui remeto para a proposta de Boaventura Sousa Santos.²⁴

²³ ASCPF. Scritture Originale, n° 98, fl. 77.

²⁴ Pais 2002, 46 e Santos, Boaventura. 2002. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das presenças.” *Revista Crítica das Ciências Sociais* 63: 237-250.

Proponho, por isso, que se altere este enfoque e que se inclua nesta segunda categoria tanto os indianos convertidos ao Cristianismo (o tradicional ‘clero indígena’, os ‘colonizados’), mas também os descendentes de portugueses estabelecidos nos territórios imperiais e que aí optaram pela carreira eclesiástica, tanto regular como secular.

Esta opção dialoga, evidentemente, com a literatura de matriz anglo-saxónica (oriunda quer do campo dos estudos pós-coloniais, dos *cultural studies*, quer dos estudos imperiais que incidem, sobretudo, sobre as experiências imperiais britânicas na Índia), a qual tem alertado para o facto de a assunção apriorística da oposição entre ‘colonizador’ (o português) e ‘colonizado’ (o indiano), subjacente ao uso destes e de outros conceitos, poder ocultar arranjos sociais inesperados que deixam entrever um palco imperial bem mais complexo. Nesse *outro* palco, os putativos ‘colonizadores’ podiam ser tratados pela metrópole como ‘colonizados’, e alguns colonizados podiam ser percebidos como, ou transfigurados em ‘colonizadores’. Alterando, dessa forma, os focos de tensão e as formas de harmonia. Nesse palco, aliás, muitos eram os clérigos que disputavam, de facto, o estatuto de ‘colonizadores’: descendentes de portugueses, como frei Paulo da Trindade, estrangeiros, como o padre Spínola, indianos, como o bispo Mateus de Castro. Torna-se necessário, pois, recuperar as suas experiências subjectivas a partir dos testemunhos que delas nos deixaram,²⁵ situando-as nos contextos sociológicos e institucionais que lhes dão sentido, de modo a poder visualizar uma Goa onde se faziam ouvir múltiplas vozes, provenientes de variados lugares, que suscitavam, frequentemente, dissonâncias quase insuportáveis.

²⁵ Turner, Victor and Edward Bruner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

O clero da Índia olhado a partir de outros ângulos

Demasiado concentrada em analisar com detalhe o papel que a Companhia de Jesus teve no contexto da presença imperial portuguesa na Ásia, a historiografia não se tem sentido atraída pelas vozes dos outros agentes religiosos no terreno.

Sou da opinião de que a inquestionável importância que a Companhia de Jesus teve nos processos religiosos desenvolvidos na Ásia tem sido amplificada pela evidência de um conjunto de pré-compreensões historiográficas (para o qual contribuíram tanto o processo pombalino, como a mitologia liberal, como os revisionismos posteriores), nomeadamente das que resultaram da necessidade de explicar o processo de secularização em Portugal, o seu atraso cultural num mundo dominado pelo saber científico, mas também de justificar a separação entre o Estado e a Igreja. Demasiadamente identificada com a Igreja, a Companhia de Jesus, apesar de ter sido uma de entre as suas muitas partes, tornou-se um dos seus principais ícones, em parte devido às rotinas arquivísticas e de investigação (potenciadas pela abundância documental dos arquivos dos jesuítas). Noutro lugar defendi que essa abundância documental se ajustava perfeitamente às demandas do historiador, sobretudo do historiador demasiado dependente do positivismo documental, e dentro deste, do documento escrito, esquecendo as implicações metodológicas decorrentes do que tem sido demonstrado por autores como Fernando Bouza, entre outros: de que as modalidades de comunicação e de construção da memória na época moderna obedeciam a canônes distintos dos da ‘modernidade’. Esta excessiva dependência do documento escrito tem contribuído, nomeadamente, para um ‘esquecimento’ relativo dos restantes institutos religiosos presentes no Estado da Índia, a começar pelos franciscanos, e muito embora estes, em quantitativo, fossem tantos quanto os jesuítas. Pouco se sabe sobre as práticas destes outros clérigos, sobre a sua inscrição sociológicas, as redes de solidariedade que estes entreteciam com as sociedades locais. O seu recorte sociológico pode reservar, ainda, muitas surpresas: uma paisagem multifacetada e polifónica, uma paisagem onde o *chiaroscuro* é capaz de

prevalecer, substituindo alguns esquematismos ainda aplicados à interpretação histórica.²⁶

É verdade que a tipificação conceptual clássica, e a dedução a partir dela, facilitam a comunicação entre historiadores e a produção de estudos no interior deste paradigma: quando o objecto de estudo são os missionários no Estado da Índia, é grande a probabilidade de ele incidir sobre os jesuítas; quando o objecto é o ‘clero indígena’, são os oratorianos os felizes eleitos! E, como bem sabemos, quanto mais abundante for a literatura sobre um tema, maior a probabilidade de haver novos estudos nessa mesma área.

Estas dinâmicas não constituem, em si-mesmas, um problema.

O problema surge da limitação da investigação a esses campos de estudos, das consequências que daí resultam, de uma distorção da paisagem histórica ainda mais expressiva do que aquela a que esta é sempre sujeita nas narrativas historiográficas. O problema surge quando o acumular de informação sobre um tema específico acentua a ilusão de se estar na posse de uma das chaves que permitem aceder às principais estruturas do passado.²⁷ O problema decorre dessa tendência espontânea de tomar a parte pelo todo, uma das consequências mais frequentes de um uso acrítico de uma razão essencialmente ‘metonímica’.²⁸

Sendo claro que a tensão entre comunicabilidade e novidade nem sempre é fácil de resolver – frequentemente temas novos e imprevistos têm dificuldade em se impôr –, ainda assim importa não ceder aos automatismos das rotinas metodológicas já experimentadas, e das conclusões desenvolvidas pela historiografia. Até porque estas rotinas e esta historiografia têm, também elas, a sua história, são *locais*, mesmo quando as suas análises se pretendem definitivas, pelo que as suas ilusões universalistas devem ser igualmente submetidas à crítica histórica.

Viajar pela paisagem histórica com um olhar mais descomprometido

²⁶ Pais 2002, cap. 2.

²⁷ Pais 2002, 30.

²⁸ No sentido que lhe é atribuído por Santos 2002, 240.

de pré-compreensões que nos levam a identificar o que esperamos encontrar, pode ser, por isso mesmo, heurísticamente enriquecedor, uma forma de transcender a rigidez imposta pelas explicações e conceitos geradores de consensos. Segundo Machado Pais, este olhar ‘indiscreto’, este olhar ‘vagabundo’, quando incide sobre as modalidades de acção quotidianas, sobre os seus interstícios, sobre alguns dos seus detalhes, permite descobrir não só rotinas mas também lugares de ruptura, constituindo-se como instrumento fundamental para recuperar as texturas da vida social.²⁹ É claro que isto é mais fácil dizer do que fazer, e mais fácil fazer para a época contemporânea (o sociólogo pode deambular pelos quotidianos, à descoberta de objectos que pré-compreensões e conceitos forjados noutros tempos históricos não entreviram) do que para épocas pretéritas.

É possível ao historiador da época moderna passear por esses cenários sem eclipsar totalmente, ou se eclipsar em, o abismo imposto pela distância temporal? E, como eclipsar esse abismo, como suspender as múltiplas texturas e níveis de interpretação gerados pelas rotinas e agendas historiográficas, de modo a estar sensível às vozes inaudíveis dessas outras realidades? Como saber quais são os detalhes dessas realidades que podem permitir a revelação de estruturas sociais profundas, constitutivas da vida social, e, no entanto, paradoxalmente esquecidas?

Um passeio distraído pelo *Livro de Visita à Inquisição de Goa de 1632* permite, por exemplo, aceder aos meandros da Inquisição local, às redes entretecidas pelos seus agentes, e identificar situações que nos oferecem novos dados sobre as estruturas de funcionamento da ordem imperial a um nível local, e o lugar que os agentes imperiais aí tinham: por exemplo, o franciscano frei Simão da Nazaré, comissário da Inquisição nas terras de Bardez parecia aceitar prendas em troca da libertação de indianos acusados, ou João Delgado Figueira, inquisidor, tinha tratos variados, recebendo avultadas somas dos negócios em que se envolvia. Talvez por essa via, Diogo Lopes Fonseca, cristão-novo estabelecido em Malaca, chamado

²⁹ Santos 2002, 30-31.

à Inquisição, em vez de ser acusado tivesse dela saído com uma certidão de cristão-velho, passado por aquele Inquisidor, que ele considerava como seu “Pay”. Ainda, havia deputados que já tinham sido sentenciados e repreendidos pela própria Inquisição, caso de Miguel Fernandes Rebelo, duas vezes chamado à mesma, e posteriormente aceite como seu deputado.

Em que medida é que estes casos desafiam não só as imagens que partilhamos sobre a Inquisição, como, e ao mesmo tempo, nos dão acesso a outras realidades (sobre o *modus operandi* dos franciscanos, as práticas dos inquisidores, as relações entre colonizadores-colonizados, etc., etc.)?³⁰

Um olhar alimentado por uma sensibilidade teórica (mas sem se deixar aprisionar por esta), parece ser mais capaz de descobrir novos objetos a partir dos vestígios, dos indícios, dos sintomas pouco visíveis que determinados processos históricos deixaram. Esse olhar é capaz de contornar itinerários de investigação pré-estabelecidos, e de evitar o autoritarismo do empírico, dos corpos documentais existentes e que, nessa sua insustentável materialidade, praticamente se impõem como realidade aos olhos do historiador. Um olhar desses permite, por fim, aceder a mais alguma coisa do que falta ver, ainda que não permita reaver os corpos ausentes.

Para que isso possa acontecer, impõe-se recusar o positivismo metodológico acrítico.

Importa, claro, utilizar o documento escrito, mas sem sucumbir à sua autoridade, tendo sempre presente o facto de, na época moderna, a cultura escrita não ter o peso adquirido nas sociedades contemporâneas. Torna-se imperioso, também, multiplicar os tipos de documentos reunidos – caso das fontes literárias, da correspondência privada, de peças teatrais, da poesia, de outros discursos –, em vez de nos deixarmos enredar por núcleos documentais incontornáveis, os quais, dada a sua dimensão, praticamente impossibilitam outras pesquisas, e tendem a reproduzir, com

³⁰ ANTT, CSGO. 1632. *Livro de Visita à Inquisição de Goa*. fl. 93, fl. 23.

alguma variabilidade interpretativa, os cânones pré-definidos. O que é que representam estes corpos documentais escritos? A que parcelas da realidade de nos dão acesso? Como é que foram formulados, reunidos, seleccionados na época em que foram produzidos, e como é que chegaram até nós? Que outras histórias (de selecção, de inclusão, de exclusão) nos contam? O que nos dizem dos inocentes que ficaram pelo caminho, das vítimas que foram fazendo?

Importa, também, sondar imagens gravadas e pintadas, em fresco e em óleo, esculpidas e edificadas, populares ou eruditas, ou até mesmo «escritas», restituindo-lhes uma dignidade que transcende, e em muito, a da ilustração. *What do pictures want?*, interroga-se W. C. Mitchell no livro com esse nome.³¹ Importa fazer o mesmo em relação a estes documentos não-escritos, procurando decifrar o seu código, e o seu modo de constituição e de participação no entretecer do processo histórico; mas também em relação aos próprios documentos escritos: *O que é que eles nos querem dizer? O que é que eles queriam?*

No fim desta digressão teórica espera-nos o padre Spínola, cuja escrita era performativa, ao visar, de forma clara, a inscrição territorial dos teatinos nos territórios do padroado da coroa portuguesa;³² ao mesmo tempo que se apresenta como uma ‘secreção cristalizada da experiência’ (na expressão de Victor Turner),³³ dando-nos acesso, nessa sua dupla natureza às tensões que caracterizavam o campo eclesiástico da Goa seiscentista.

Antonio Ardizzone Spínola chegara à Índia na companhia de Pedro Avitabli e Francesco Marci, com a missão que lhes fora atribuída por Urbano VIII, que tinha Golconda como destino último. Na impossibilidade de aí chegarem, arribaram em Goa, em 25 de Outubro de 1640, praticamente um mês antes do início da secessão da coroa espanhola. Em Goa, iniciaram a construção de um hospital, mas sem grande sucesso, recebendo ordem de expulsão daquele território em 1645. É nesse contexto que se en-

³¹ Mitchell, W. C. 2001. *What do pictures want?* Chicago: Chicago University Press.

³² Austin, J. L. 1976. *How To Do Things With Words*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

³³ Turner and Bruner 1986, 5.

contram em Lisboa, no final da década de 1640, aí alcançando, em 1650, o direito de construírem um hospital em Goa, e cinco anos mais tarde, uma igreja com um convento adjacente.

Não surpreende, pois, que Spínola surja como um fervoroso defensor da causa brigantina, publicando em português sermões de apoio a D. João IV, aí referido como «o Encoberto».³⁴ No opúsculo *Saudades da India, manifestadas as Magestades de Portugal na solemnidade do glorioso Apostolo S. Thome, aos 21. de Dezembro de 1648. em a Capella Real*, Spínola começa por fazer uma defesa apologética, messiânica, da causa dos Bragança para, logo de seguida, defender a causa dos missionários estrangeiros. Spínola denunciava a discriminação que se verificava no Estado da Índia, nomeadamente por parte do clero secular em relação às pessoas com cor, a quem recusavam, boa parte das vezes, os sacramentos.³⁵

Ao defender a substituição deste clero por «estrangeiros que servem como naturaes» – e atente-se na formulação discursiva –, pouco tempo depois de frei Miguel da Purificação, um franciscano nascido na Índia, custódio da Província de São Tomé ter feito a apologia dos naturais, mas descendentes de pais portugueses, Spínola estava a argumentar num território minado por longos debates e disputas.

Frei Miguel da Purificação, cuja trajectória já foi estudada noutros lugares,³⁶ pelo que remeto para esses estudos os detalhes biográficos e do seu discurso, argumentara por escrito, na década de 1630, e num discurso publicado em 1640, a *Relação Defensiva dos Filhos da India Oriental e da Província do Apostolo S. Thome da Regular Observância da mesma India*, que perante a concorrência constituída por portugueses oriundos de Portugal, indianos convertidos ao Cristianismo, e estrangeiros, os «filhos da India»

³⁴ Spinola, Antonio. 1649. *Nascimentos da Magestade del Rey nosso senhor Dom Joam IV. de Portugal celebrados aos 19 de Março de 1649 em que cumpro 45. Anos*. Lisboa: Off. Paulo Craesbeeck; Cordel triplicado de amor: lançado em tres Livros de sermoens, pregouos na India na See primacial de Goa, e em Lisboa na Capella Real. 1680. Lisboa: Off. Antonio Craesbeeck de Mello.

³⁵ Spinola 1652.

³⁶ Xavier, Ângela. 2007. “Nobres per geração. O sentimento de si dos descendentes dos portugueses no Estado da Índia.” *Cultura – História e Teoria das Ideias* 24: 89-118.

eram os mais capazes para exercerem ofícios eclesiásticos.³⁷ Note-se que Purificação publicaria este seu texto na cidade de Barcelona, ainda em 1640, e no ano seguinte, um tratado mais ambicioso, a *Vida Evangélica de los frailes menores*, a qual seria já dedicada a D. João IV, com uma dedicatória bastante apologética e também ela eivada de pragmatismo político. Apontam no mesmo sentido os livros de frei Jacinto de Deos, franciscano da Madre de Deos, nascido em Macau, desde o *Vergel de Plantas e Flores* ou o *Caminho dos Frades Menores* até ao *Tribunal da Província da Madre de Deos*, mas também a mais conhecida *Conquista Espiritual do Oriente* de frei Paulo da Trindade, também nascido na cidade macaense, e contemporâneo de Miguel da Purificação.³⁸ Todos estes menores franciscanos nascidos no Estado da Índia encetaram uma defesa das suas respectivas congregações face à Província de Portugal, reivindicando a sua autonomia jurisdicional, baseando esta num discurso apologético da sua identidade puramente portuguesa combinada com o nascimento local.³⁹ Ao mesmo tempo que, aos olhos de Roma, procuravam salientar as suas características de branco nascido na ‘Índia’, pois estas iam mais ao encontro das demandas romanas.

Nos mesmos anos, o padre Mateus de Castro, ‘natural’ de Goa, mas desta vez filho de pais indianos, o qual estudara no colégio franciscano dos Reis Magos, sendo muito provável que aí ou noutra lugar tivesse tido conhecimento com frei Miguel da Purificação, protagonizaria outros

³⁷ Purificação, Frei Miguel da. 1640. *Relação Defensiva dos Filhos da India Oriental e da Província do Apostolo S. Thome da Regular Observância da mesma India*. Barcelona.

³⁸ Trindade, Frei Paulo da. 1961. *Conquista Espiritual do Oriente*. 4 Vols. Lisboa; Purificação 1640; *Vida evangélica de los frailes menores*. 1670. In *Tribunal da Provincia da Madre de Deos, dos Capuchos da India Oriental*, edited by Jacinto de Deus. Lisboa; Deus, Jacinto. 1989. *Caminho dos Frades Menores para a vida eterna*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes; Deus, Jacinto. 1690. *Vergel de plantas, e flores da Provincia da Madre de Deos dos Capuchos Reformados*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes.

³⁹ Entre os franciscanos, por exemplo, é no pontificado de Gregório XIV que se confirma que descendentes de judeus, hereges e mouros até quarta geração não deviam ser admitidos nas fileiras da ordem, e com Sisto V a proibição estende-se aos «gentios» (Deus 1989, 176-178). Mas já antes disso a prática se impusera entre os Menores.

eventos que não deixaram incólume a estrutura eclesiástica do Estado da Índia.

Nascido na década de 1590, na ilha de Dívar, Mateus de Castro era filho de brâmanes convertidos ao Cristianismo.⁴⁰ Estudara Humanidades no Colégio dos Reis Magos, mas posteriormente viria a acusar os franciscanos de lhe terem colocado inúmeros obstáculos para o exercício de funções eclesiásticas. A descrição que nessa altura Castro oferece do percurso de um clérigo indiano era muito semelhante à oferecida por frei Manuel de Ataíde, o qual apresentara um libelo em Roma, em 1629, denunciando uma situação similar,⁴¹ e parecia ser confirmada pela imagem que o coleitor de Portugal transmitira ao cardeal Oriulzi, em 1628.⁴²

Castro partiu para Roma, aí chegando em 1625, ou seja, três anos depois de a Propaganda Fide ter sido fundada, e o seu processo foi directamente acompanhado pelo Secretário Ingoli. Em Roma, Castro estudou filosofia e teologia no Oratório de S. Filipe de Neri, vindo a ser ordenado padre por volta de 1627. Seis anos mais tarde, regressou à Índia, passando por Madrid e por Lisboa. Impedido de realizar as actividades para que fora ordenado, Castro volta a Roma, e aí relata as razões favoráveis à ordenação de clérigos indianos, sobretudo os de origem brâmane, contestando as críticas que se faziam a estes: a sua incapacidade intelectual e o facto de serem dados à embriaguez⁴³. Mateus de Castro tornou às terras indianas

⁴⁰ O caso de Mateus de Castro tem sido sucessivamente referido pela historiografia, tendo sido discutido por Mello (1955) por Boxer (1970, 1981, 1989) nos livros supracitados, por Sorge, Giuseppe. 1986. *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bologna: CLUEB, por mim própria em Xavier, Ângela. 2009. *A Invenção de Goa, Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, e mais recentemente foi objecto de um estudo de autoria de Faria, Patrícia. 2007. “Mateus de Castro: um bispo «brâmane» em busca da promoção social no império asiático português (século XVII).” *Revista Eletrónica de História do Brasil* 2(09): 31-43.

⁴¹ Trindade 1961, vol. 1, 291, n. 3.

⁴² Veja-se, a esse propósito, ASCPF. *Scritture Originale*, nº 98, fl. 8.

⁴³ Possivelmente, e mais uma vez, transpondo uma imagem que operava no Brasil e na América espanhola para a própria Índia. Ou será que também aqui, e por razões semelhantes, se verificava um processo de «alienação» através da bebida?

pouco depois, mas agora como vigário apostólico nas terras de Bijapur e bispo de Crisópolis, com a missão de partir para o Japão. Aí enfrentaria, novamente, a oposição da hierarquia eclesiástica goesa, acabando por se estabelecer em Bijapur onde fundou igrejas, aí estabelecendo uma espécie de Oratório com alguns brâmanes de Goa que o tinham acompanhado para as terras do Adil Shah, e a quem conferira ordens sacras.⁴⁴

Como é sabido, Castro e os seus companheiros viriam a ser acusados de conspirarem com o sultão de Bijapur e o poder holandês contra a conservação do poder imperial português e o Estado da Índia, mas não é esse aspecto que me interessa aqui destacar, mas sim os conteúdos desconhecidos do manuscrito denominado *Espelho de Bramenes*, que André Ferrão e Nicolau Dias, um criado do bispo, tinham feito circular por Salcete e Bardez. Tal como Purificação fizera em relação aos naturais da Índia, mas filhos de portugueses, nesse opúsculo Castro teria apresentado os brâmanes como os mais bem apetrechados para exercerem o ofício eclesiástico. Numa outra missiva, denunciara que «hum natural não pode chegar nem ainda ser meirinho de suyo», e que «se hum quer ser Religioso, diseis que a mister Licença do Papa, se hum quer ser Clerigo, diseis que a mister Licença del Rey». Segundo ele, havia 299 clérigos naturais, em comparação com mais de 1200 frades e clérigos de origem portuguesa, sendo que já havia 900 000 cristãos, e que apenas se ordenavam apenas dos portugueses e não dos naturais, com o argumento de que não havia benefícios disponíveis.⁴⁵ Curiosamente, os rivais de Castro eram mais os jesuítas do que os franciscanos, acusando os primeiros, em carta enviada a D. João IV, em 1646, de políticas discriminatórias e de relaxe nas actividades religiosas,⁴⁶

⁴⁴ Thekkedath, Joseph. 1994. *History of Christianity in India, vol. II – From the middle of the sixteenth century to the end of the seventeenth century (1542-1700)*. Bangalore: Theological Publications of India, 417 e ss..

⁴⁵ «Auto que o ouvidor geral mandou faser por ordem do senhor governador contra Andre ferrao para por elle se faserem as perguntas necessarias (Archivum Romanorum Societate Iesu. Goana 34, II, fls. 459-473).

⁴⁶ Borges, Charles. 1989. «Foreign Jesuits and Native Resistance in Goa (1542-1759)». In *Essays in Goan History*, Teotonio R. de Souza, 72-74. N. Delhi: Concept Publishing Company.

apesar de defender que ambos deviam abandonar as paróquias de Bardez e Salcete, devendo estas serem entregues aos «clérigos naturaes», ou, por outras palavras, aos brâmanes. Tal como Purificação fizera em relação aos seus «filhos da Índia», também Castro aduz uma série de exemplos que, no seu entender, tornava inquestionável a superioridade do grupo bramânico, devendo ser este a ocupar, preferencialmente, essas paróquias.

O mapa traçado por Castro – a que Spínola certamente teria acesso, se é que não o soube de viva voz, pois pode ter-se cruzado com o brâmane, em Roma ou em Goa – dava alguma razão ao teatino. De facto, eram necessários mais clérigos para que a assistência espiritual dos cristãos da Índia, e mesmo dos territórios de Goa, se pudesse concretizar convenientemente.

Mas a presença destas três vozes mais ou menos contemporâneas – a do teatino italiano, a do clérigo indiano, e a do franciscano descendente de portugueses, mas nascido na Índia – mostra que a disputa por esses lugares, e pelo usufruto dos benefícios que lhes estavam associados, era feroz.

Nessa disputa, alguns argumentos tinham mais peso do que outros. Charles Boxer já referiu no clássico *O Império Colonial Português* que razões de segurança podiam refrear a possibilidade de territórios de fronteira como eram Salcete e Bardez serem entregues a clérigos indianos, por sobre estes impender a suspeita de que se podiam ser aliciados pelas forças de Bijapur;⁴⁷ ou a aceitação de clérigos estrangeiros que não passassem pelo crivo de Madrid ou Lisboa. Estas razões de segurança podiam reforçar o argumento da naturalidade, mas este, como se viu pelo modo como a ideia de ‘natural’ é usada por Castro e por Spínola, também adquiria sentidos distintos em função das audiências que o iriam interpretar: ser natural de Portugal podia ser melhor em algumas circunstâncias, enquanto que ser natural da Índia parecia funcionar bem noutros contextos!

Ou seja, apesar da paisagem aqui traçada ser complexa, recorrendo, e apenas, a três vozes frequentemente menos ouvidas, ela é ainda mais

⁴⁷ Boxer 1981, 247.

complexa do que esta oposição entre estrangeiros e ‘naturais’ parece deixar entrever. Efectivamente, aquilo que tanto Spínola como Castro apresentam como uma luta entre ‘portugueses’ e ‘estrangeiros’/‘índianos’ não se subsumiu a essa dimensão, já que essa luta opunha o próprio clero de origem portuguesa, mas estabelecido na Índia (jesuítas e franciscanos, estes e os dominicanos, entre agostinhos e os demais),⁴⁸ este e as hierarquias da metrópole que, muitas vezes, os consideravam, precisamente, ‘indígenas’,⁴⁹ mas também o próprio clero de origem indiana (nomeadamente os de origem bramânica e os que se apelidavam de charodos).⁵⁰

O que se torna claro é que boa parte destes sujeitos (e grupos nos quais eles estavam inseridos) experienciavam problemas de subalternização, de minorização política, ao mesmo tempo que viam nos novos contextos jurisdicionais (de geopolítica imperial, mas também da *Respublica Christiana*) alternativas para essa sua situação. Em 1615, por exemplo, o custódio franciscano refere os sucessos na conversão e insiste no «qto convinha o fazersse separação da custodia»,⁵¹ dando prosseguimento a uma intenção que vinha de finais do século anterior. Nas duas décadas seguintes, o reconhecimento da separação seria alcançado, mas não sem a oposição da Província de Portugal, a qual continuava a pedir, em 1633, que estas voltassem a custódias. Nesse contexto, e numa solução que parecia satisfazer minimamente as pretensões desta última, decide-se que os franciscanos da Índia «não elejão p^a Prelados frade natural da Índia», ordem essa que seria revogada em 1640. A mesma dinâmica identifica-se, nessa década de 1630, entre os dominicanos, como se nota do seguinte sumário de 7 de Novembro de 1634: «Pertendendo os Frades Dominicis mestiços fazer

⁴⁸ ANTT. ML n° 304, fls. 31-32.

⁴⁹ Para além dos casos já elencados, um outro é igualmente significativo. Refiro-me à tentativa desenvolvida pelos «Frades Dominicis mestiços», os quais procuraram constituir uma província dominicana separada da província de Portugal, o que «se mandou impedir à Roma» (ANTT. ML, n° 304, fl. 69).

⁵⁰ Vide Xavier, Ângela. 2005. “David contra Golias na Goa seiscentista. Escrita identitária e colonização interna.” *Ler História*, 49.

⁵¹ ANTT. ML n° 304, fls. 28.

provincia à pte., e separada dos Frades Portuguezes se mandou impedir à Roma, e nem que de Lá lhe fosse vizitador».⁵²

Quando o olhar se deslocaliza, e observa outras territorialidades do mesmo Estado da Índia, as surpresas continuam a suceder.

No já referido *Livro de Visita à Inquisição de Goa 1632*, vem referenciado o caso protagonizado pelo padre Adriano da Cunha, de Macau. Natural daquela cidade, o sacerdote fizera-se passar por Comissário do Santo Ofício, exercendo essa função sem qualquer autorização superior. Quando descoberto, o clérigo seria preso, bem como os seus sequazes, todos eles clérigos naturais daquela cidade. Contudo, a sua denúncia e prisão tinham conduzido a várias convulsões porque, segundo os documentos inquisitoriais, ‘a Cidade estava dividida em dois bandos’. Clérigos, homens seculares, escravos, criados tinham-se dirigido ao mosteiro de S. Domingos, onde se efectivara a prisão, ‘para quebrar as portas delle, e soltar os presos’, e o mesmo tipo de intimidação continuaria por vários dias, até que os presos seriam libertados sob fiança.⁵³

Mais um caso seiscentista de conflitos protagonizados por clérigos, desta vez em Macau, e que não vou aqui esmiuçar, mas que é suficientemente expressivo para nos obrigar a repensar o modo como temos feito a história religiosa do império português, como temos analisado as articulações entre religião e império, como temos privilegiado sistematicamente alguns objectos em detrimento de outros. São muitas as histórias que os ‘cleros nativos’ têm para contar sobre o império vivido localmente, e elas, certamente, darão conta dos múltiplos pontos de tensão, de quase dissonância, que tantas vezes caracterizaram a experiência imperial, recordando que os equilíbrios alcançados no império assentaram sobre uma variedade de situações e de vozes que teimam em transcender os espartilhos interpretativos por nós estabelecidos.

⁵² ANTT. ML nº 304, , fls. 69, 71v-72; fl. 22, fl. 32v.; fls. 33-33v para o mesmo tipo de conflitos no Brasil. Uma sondagem sistemática pela preciosa compilação realizada por Lázaro Leitão Aranha, no século XVIII, confirma estas tendências.

⁵³ ANTT, CSGO. Livro de Visita de 1632, fl. 93, fl. 23.

A CONGREGAÇÃO DOS CATEQUISTAS: ESTRATÉGIAS DE APOSTOLADO EM TEMPOS DIFÍCEIS DE MISSÃO, NO TUN KIM E NA COCHINCHINA

ISABEL AUGUSTA TAVARES MOURÃO*

Corria o ano de 1615, quando no Colégio de São Paulo, em Macau, foi tomada a decisão de abrir uma missão na Cochinchina, terra situada na península indochinesa e que corresponde actualmente à região do centro do Vietname, então dominada pelos Nguyễn que governavam aquelas províncias, em nome da dinastia Lê que era soberana do povo Dai-Viêt.

Viviam-se tempos difíceis, não apenas no colégio, mas na cidade de Macau em geral que se encontrava ainda na ressaca dos recentes acontecimentos no Japão, nomeadamente a promulgação por *Ieyasu* do édito de expulsão dos missionários, em 27 de Janeiro de 1614, e a proibição do Cristianismo no arquipélago nipónico. Subitamente o colégio tornara-se pequeno para albergar tantos padres e noviços recém-chegados, os cubículos eram estreitos e poucos, surgiam conflitos pessoais decorrentes

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal. *E-mail:* isabeltavaresmourao@gmail.com.



da exiguidade do espaço de que dispunham e o ambiente era de tristeza generalizada. A diáspora dos japoneses por terras do Sudeste asiático tornou-se um incentivo para a abertura de novas missões. Era importante dar uma ocupação imediata a alguns desses padres conhecedores da língua japonesa e aliviar o ambiente de conflitualidade no colégio, onde muitos atribuíam aos outros as culpas pelo sucedido e onde já não bastavam exercícios espirituais para eliminar questões sobre distribuição de verbas para o sustento de tanta gente. Foram muitas as análises para determinar o que estivera mal no funcionamento das missões no arquipélago nipónico. Vários testemunhos, ou denúncias, chegaram por cartas a Roma¹. Essas reflexões levaram progressivamente a novas atitudes na acção dos missionários, a novas cautelas em missões de futuro.

Não vale a pena pensar que os que regressaram do Japão se resignaram e, que praticando a «Santa Obediência», se limitaram a partir para novas missões. Frequentemente com conhecimento dos Superiores procuraram regressar a Nagasáki em missões de risco, em busca de martírio; houve quase um movimento de histeria colectiva e um desejo louco de correr atrás do sonho de morrer martirizado, aliado a uma genuína preocupação de querer prestar auxílio espiritual aos cristãos japoneses.

Partiram alguns padres para a Cochinchina². Uma missão da Companhia de Jesus em terras dos Nguyễn revestia-se de múltiplos atractivos em 1615, porque ficava no caminho de variadas rotas, era frequentemente paragem obrigatória por mudança de monção, circulavam por ali barcos portugueses e japoneses e havia uma colónia de japoneses, cujo número

¹ Veja-se a título de exemplo a «Carta do Padre Manoel Dias ao Padre António Mascarenhas, Assistente pelas Províncias de Portugal (1.^a via pelas Filipinas), escrita em Macao em 23 de Outubro de 615, acrescentada em 5 de Novembro de 615», em ARSI, *Jap/Sin* 16-II, fól. 231-233v.

² ARSI, *Jap/Sin* 16-II, «Carta do Padre Provincial Valentim de Carvalho para o Padre António Mascarenhas assistente pelas Províncias de Portugal, datada de 9 de Fevereiro de 1615», fol. 174-175v; *Jap/Sin* 16-I «Carta do Padre Affonso de Lucena ao Padre António de Mascarenhas de 13 de Mayo de 1615, 4.^a via», fól. 189-191v; 3.^a via da referida carta fól. 192-194v; *Jap/Sin* 16-II, 1.^a via da mesma carta, fól. 195-195v. Nestas várias vias da carta de Affonso Lucena surge crítica à decisão do Provincial.

seria superior a quatrocentos³, a carecerem de apoio espiritual. Era um local estratégico onde se podia esperar pela mudança da monção e por ventos de esperança que permitissem viagens de Jesuítas para o Japão. A impaciência, porém, não foi boa conselheira. O Padre Diogo Carvalho que missionara no Japão entre 1609 e 1614 e chegara às terras dos Nguyễn em 1615, já em 1616 regressava em segredo ao arquipélago nipónico.

Apesar das viagens serem mantidas secretas, as notícias acabavam por se divulgar: em 1627, foi referido que o Padre André Palmeiro enviou à Cochinchina um padre «japão» e mais dois europeus para tentarem passar ao arquipélago nipónico⁴. A missão da Cochinchina veio a ser afectada desde o início por essas atitudes desesperadas que levaram alguns missionários a optarem por um regresso clandestino às ilhas do Japão. O governo nipónico procurou mostrar o seu descontentamento por diversas vias e optou por medidas progressivamente mais drásticas. Em 1635, os chineses levaram para a Cochinchina a notícia de que do Japão não saíam barcos para terras dos Nguyễn por causa da presença dos padres nessa terra⁵; de facto se em 1633 já um édito limitava as viagens a barcos possuindo carta de confirmação de licença de viagem (*hosho*) e se era decretada a condenação à morte para os japoneses que voltassem depois de cinco anos, ou mais, de ausência; em 1635 foram abolidos os *shui-sen* impedindo o comércio marítimo aos barcos japoneses, excepto nos Estreitos de Tsushima e foi decretado que todos os japoneses regressados de terras estrangeiras seriam executados.

Os Nguyễn não hesitaram em fazer sentir aos portugueses que os padres não eram bem vindos e só tolerados se em estada temporária, para dar assistência aos mercadores cristãos, enquanto durasse a monção. As notícias dos acontecimentos no Japão divulgavam-se e, embora existissem diferentes versões, nada era tranquilizador e havia um receio por parte do

³ ARSI, *Jap/Sin* 46 «Annuo do Collegio de Amacao do anno de 1614, 2.^a via pola Índia», assinada por Manoel Dias em Macau a 2/1/1615, fól. 362v.

⁴ ARSI, *Jap/Sin* 71, «Annuo da Cochinchina de 1627», fól. 89v.

⁵ ARSI, *Jap/Sin* 71, «Annuo da Cochinchina de 1635», fól. 135.

governo da Cochinchina. Em 1631, mais uma vez, foi feito relato prejudicial aos missionários⁶ por uma embaixada enviada ao Japão pelos Nguyễn e então regressada.

O apoio à comunidade japonesa local também se processou com alguma clandestinidade e passou por uma selecção criteriosa de missionários falantes de japonês, várias vezes disfarçados de mercadores, residindo nas casas do bairro japonês de Fayfô (Hoi-an) e os melhor sucedidos nessa função foram japoneses ou descendentes de pai português e mãe japonesa. O bom sucesso da missão jesuítica da Cochinchina ficou comprometido desde o início por erros de política missionária, e tornou-se difícil inverter o rumo dos acontecimentos. A economia falou sempre mais alto com prejuízo frequente da Companhia de Jesus, tanto mais que os barcos vindos da Índia e de outras partes que rumavam a Macau eram forçados a fazer frequentemente uma estada temporária por mudança de monção, aproveitando para negociar. Houve portanto uma falta de confiança nos padres, ao nível dos governantes locais ciosos de manter as tradições e desde o início motivada pelas notícias vindas do Japão; só episodicamente a situação se alterou, sobretudo quando os Nguyễn, alguns anos mais tarde, vieram a necessitar de ajuda para obterem de Macau alguns fornecimentos e precisaram dos padres como intermediários⁷.

A primeira viagem de missão ao Tun Kim ocorreu em 1626, tendo sido efectuada pelo padre Juliano Baldinotti. O território situava-se em redor do rio Vermelho que desaguava na enseada dita da Cochinchina, (actualmente transformada em golfo). O rio, um dos maiores da Ásia, não possuía ainda delta, consequência de um progressivo assoreamento, embora alguns bancos de areia movediça dificultassem a utilização da respectiva barra a barcos de maior calado. Era a terra governada pelos príncipes Trinh, à semelhança do que sucedia a sul com os Nguyễn, e que também

⁶ ARSI, *Jap/Sin* 72, «Annua de Cochinchina de 1631», fól. 221.

⁷ Ver Mourão, Isabel Augusta Tavares. 2005. *Portugueses em Terras do Dai-Viêt (Cochinchina e Tun Kim) 1615-1660*. Macau: Instituto Português do Oriente/Fundação Oriente, 262 e nota 133 e ARSI, *Jap/Sin* 71, «Carta Annua de Cochinchina do anno de 1658» fól. 438v-439.

governavam aquela área em nome da dinastia Lê, e estavam em permanente guerra com os Mac, situados mais a Norte junto da fronteira com a China, e com os Nguyễn com quem eram aparentados e a quem pretendiam retirar o controlo dos domínios a Sul.

Procuraram os Jesuítas avaliar a receptividade do governo local quanto à ida de missionários que ali residissem no Tun Kim, ao mesmo tempo que a cidade de Macau necessitava de aliados seguros que não facilitassem a presença de holandeses nos mares do Sul da China; tinham ainda como vago motivo para esta missão a presença de uma pequena comunidade japonesa que ficara isolada.

Uma segunda viagem, em Março de 1627, terá sido pior sucedida do que a anterior, quer pelo zêlo apostólico excessivo dos missionários enviados (Pero Marquez e Alexandre Rhodes), pouco atentos às diferenças culturais, quer pela ausência de comércio regular anteriormente prometido, dificultada pelo naufrágio do barco português nas imediações da ilha de Hainão, quando regressava a Macau. Foi preciso muito tacto diplomático dos novos missionários enviados em Setembro de 1629, (Gaspar do Amaral e Paulo Saytô) que permaneceram até Abril de 1630, e os novamente enviados em Fevereiro de 1631 (Gaspar do Amaral, António de Fontes e António Cardim) para assegurar uma presença efectiva de padres em terras dos Trinh. Porém, ficou claro desde os primórdios que só era possível um trabalho de cristianização em moldes de clandestinidade para conversão e apoio espiritual aos naturais da terra que não deviam frequentar a casa dos padres.

Para que se implantassem ideias cristãs em terras do Tun Kim tornavam-se necessários apoios locais, e não apenas a conversão de algum mandarim com toda a sua casa, mas mais do que isso seria útil gente disposta a dedicar-se em exclusividade à pregação da palavra de Deus, uma palavra de esperança e de salvação junto de uma imensa população afectada por uma guerra onde se corria permanente perigo de vida. A necessidade e urgência tornaram-se prementes na óptica dos padres enviados logo na missão de 1627, sobretudo quando lhes foi decretado o respectivo desterro. A conversão de algumas pessoas, já antes dedicadas a tarefas espirituais,

nomeadamente bonzos habituados a viver de esmolas, tornou possível a criação de um pequeno grupo que passaria a designar-se de «catequistas», incumbidos de prestar ajuda espiritual aos cristãos, de catequizar e de baptizar na ausência dos padres. Começaram por ser apenas três, Francisco Dixé, André Try e Ignacio Buy que antes da partida dos padres fizeram três juramentos: de não casarem, de não terem cousa própria mas viverem de esmolas dos cristãos, de se manterem unidos e dedicarem toda a vida à pregação do Evangelho; sobre eles recairia a incumbência da evangelização na ausência dos padres, enquanto dois outros cristãos de idade madura ficaram de os acompanhar no serviço temporal da igreja e também eles juraram não casar, viver em pobreza e toda a vida se dedicarem a cuidar das questões temporais da igreja e dos catequistas⁸.

Talvez o modelo dos *dojicos* que apoiavam os padres no Japão, tenha sido fonte inicial de inspiração⁹, tendo em conta a experiência do Padre Pero Marquez¹⁰, companheiro e Superior de Alexandre Rhodes, ambos chegados ao Tun Kim no dia 19 de Março de 1627.

Foi portanto no Tun Kim que teve início esta experiência de doutrinação dos naturais da terra pela intervenção de catequistas, experiência que foi continuada, reformulada e reestruturada nos anos seguintes, para uma melhor adaptação às circunstâncias de uma igreja em clandestinidade.

Em 1633, na «Anua da Missão do Reyno de Anam a que os Portugueses chamão Ton Kim» para o Padre André Palmeiro, datada de 30 de Dezembro e assinada por Gaspar do Amaral, refere-se a existência de 14 catequistas naturais da terra, sete de que se falara no ano anterior e mais

⁸ ARSI. *Jap/Sin* 88. «Relação dos catequistas da Christandade de Tunquim e seu modo de proceder pera o P^e. Manoel Diaz Visitador de Jappão e China», fól. 348-348v.

⁹ Sobre o sistema instituído no Japão leia-se de Gay, Jesús López. 1967. «Las Organizaciones de Laicos en el Apostolado de la Primitiva Misión del Japón». In *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Ano 36, Fasc. 71. Vol. 36. Roma: Institutum Historicum,

¹⁰ Pero Marquez vivera no Japão de 1609 a 1614 e aí voltaria em 1643, onde depois de um percurso pouco glorioso viria a morrer em 1657, com 80 anos. [Ver nota biográfica deste padre em Mourão 2005, 161, nota 576].

sete que de novo se dedicavam à pregação¹¹. E era dito que os catequistas tinham casa que servia de seminário, onde se instruía, donde saía em missão e se recolhiam, vivendo em comunidade¹².

Os anos de 1632 e 1633 tinham sido particularmente difíceis para os cristãos do Tun Kim. Em 1634, Gaspar do Amaral escrevia ao Padre Visitador¹³ dando-lhe conta das dificuldades, do modo de proceder perante as perseguições dos governantes aos cristãos e de quanta paciência era necessária para sofrer em silêncio, quando na sua frente via despacharem ordens de prisão e «chapas» contra os cristãos e confessava que quatro padres eram poucos para cultivar uma cristandade já tão dilatada e só o conseguiam por meio dos «catequistas». Desses, cinco eram já antigos e indicou os seus nomes: Chico (Francisco), André, Inácio, Thadeu e Martinho; haviam cortado o cabelo e feito profissão de 4 votos, e para que não surdissem dúvidas explicou tratar-se dos juramentos de não casar, de não ter casa própria, de se empregar toda a vida na pregação, de obedecer a quem lhe ordenasse o padre e de que em nenhum tempo fizesse por si cabeça apartando-se dos outros. Estes cinco receberam o título de *Thây* («mestre da lei») e o tinham em grande honra. Outros catequistas, mais recentes ainda não tinham recebido tal título e eram onze: Lucas, Thomé, Miguel, André, Pedro, António, Nuno, Gaspar, Gil, Jerónimo e Filipe. Todos ajudavam grandemente sem custarem nada, porque viviam de esmolas que lhes davam os cristãos. Fizera então Gaspar do Amaral algumas regras para os instruir, sobre «como se haviam de haver nas missões e entre si» que enviava ao Visitador¹⁴. Na carta acrescentava que não lhe parecia conveniente que morassem com os padres, nem fazer-lhes muitos mimos e por isso não tinha nenhum em casa e desejava que o mesmo fizessem os restantes

¹¹ BA. *Jesuítas na Ásia* 49-V-31, fól. 265.

¹² BA. *Jesuítas na Ásia* 49-V-31, fól. 268.

¹³ BA. *Jesuítas na Ásia* 49-V-31, 1634. 4.^a carta de Gaspar de Amaral ao Padre Visitador, datada de 21 de Abril desse ano e escrita em Ke´Chò, fól. 303-305.

¹⁴ Vide *Jesuítas na Ásia* 49-V-31, 1634, 4.^a carta de Gaspar de Amaral, fól. 304. Acreditamos não serem essas regras diferentes das que encontramos em ARSI, *Jap/ Sin* 80, «Instrução para os Catequistas deste Reino de Annam, ou Tun Kim» fól. 45-47.

padres em Nghê An e Thinh Hoa; ali na corte estavam os catequistas juntos, numa casa, sós com o respectivo Superior e recorrendo este sempre que necessário aos Padres. Desse modo, vestiam e comiam como era uso na terra, e não pediam nada aos Padres e se o fizessem era-lhes dito que recorressem ao Superior deles. Tê-los em casa traria problemas de diversa natureza, quer porque cobiçariam o que vissem, quer porque seria incomportável sustentá-los a todos, e tendo uns e não outros haveria emulação e sentir-se-iam alguns desprezados. E considerava que se de momento os padres de Nghê An e de Thinh Hoa tinham necessidade de ter um em casa, convinha não o diferenciarem, nem na comida, nem no vestuário, nem em qualquer objecto de devoção, relativamente aos outros. O título de mestre da Lei só deveria ser atribuído depois de cumprido um «noviciado» e de uma vivência em comunidade... E explicava:

Escrevi sobre esta matéria tão difusamente a V. R. porque como estes [catequistas] são o fundamento desta cristandade é necessário fazer todo o caso deles porque perseverando eles, ainda que seja necessário sairmo-nos ao diante, fica sempre na vontade quem corra com ela [cristandade], e para que V. R. tendo notícia deles bastante, possa como lhe parecer ordenar a quem fôr superior da missão, o como deve proceder com eles¹⁵.

Em 1634, estavam no Tun Kim 4 Padres auxiliados por 18 catequistas¹⁶.

Em 1635, havia três padres (por motivo de falecimento do Padre Bernardino Régio) e mantinham-se 18 catequistas na missão do Tun Kim, sete

¹⁵ BA, *Jesuítas na Ásia* 49-V-31, 1634, 4.ª carta de Gaspar de Amaral... fól. 304v.

¹⁶ BA, *Jesuítas na Ásia*. Anua de 1634 do reyno de Anam para o Padre André Palmeiro Visitador das Províncias de Japão e China. 49-V-31, fól. 307. No fól. 309v, referidos os nomes dos catequistas e as tarefas: os noviços acompanhavam os outros para aprenderem a pregar, o mais antigo cuidava de todos; passaram de casa emprestada a casa própria comprada pelos cristãos no meio da cidade, e daí acudiam aos enterros, a pregar e ensinar a doutrina nas igrejas que eram já oito, evitando afluência de gente à casa dos padres e acudiam também às missões fora da Corte para converter os gentios.

dos quais já tinham título de mestres da Lei «e se lhes deu com particular profissão que para isso fizeram»¹⁷.

Em 1638, o Padre Superior Gaspar do Amaral, correspondendo ao pedido feito, em 1637, pelo Vizitador do Japão e da China, Padre Manoel Diaz, a que dava seguimento com algum atraso por ter estado doente, enviou de Tun Kim uma extensa «Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder...»¹⁸ que de Macau terá seguido para Roma. Neste documento fazia-se todo o historial desde a sua instituição até ao ano de 1638, em que já existiam 7 catequistas professos, 20 catequistas aprovados, 9 noviços e 5 coadjutores temporais¹⁹. Em cada província existia um catequista com funções de Superior que coordenava o trabalho dos outros. Estavam os catequistas divididos em diferentes categorias²⁰: «professos», os que já de idade madura e muito experientes haviam com o acordo de todos merecido o título de *Thay* e tinham efectuado quatro juramentos (de não casar, de pobreza, de toda a vida se dedicarem à pregação, de obediência e união entre si, com os padres e com quem lhe fosse dado por Superior); os «catequistas aprovados» os que já sabendo pregar ainda exercitavam o seu talento e prosseguiam estudos, acompanhando os outros e ajudando nas tarefas diárias da casa; os «noviços» ou coadjutores temporais que não sabiam pregar mas se adestravam a catequizar e servir na casa ou em aprender e acompanhavam os professos, exercitando-se nos ofícios de humildade e mortificação e todos os anos renovavam votos de perseverarem para ajudarem na salvação dos seus conterrâneos até serem professos.

¹⁷ BA, s. d. Jesuítas na Ásia. Anua da Missão de Tun Kim de 1635. 49-V-31, fól. 324, assinada por António de Fontes em 27 de Maio de Tun Kim.

¹⁸ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Vizitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 348-354v.

¹⁹ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Vizitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 353v-354v.

²⁰ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Vizitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 349 e 349v.

Eram variadas as tarefas a realizar: tinham de visitar frequentemente os cristãos em suas casas; nos domingos e dias santos prestavam assistência nas igrejas rezando com os cristãos; ensinavam-lhes a doutrina; referiam-lhes o calendário dos dias santificados e de jejum; pregavam ou liam alguma lição sobre a vida de algum santo, ou algum tratado dos muitos que já estavam elaborados, durante meia hora; tinham de se informar sobre os enfermos para os visitarem e sobre a vida dos cristãos em geral para os exortar ao arrependimento, à confissão, à união entre todos. Tinha também de ir pregar aos gentios e catequizar os que quisessem ser cristãos; os professos instruía os outros mais novos em casa, ou acompanhando-se mutuamente nas missões e saídas²¹. Submissão e obediência ao Superior e aos Padres, vida de pobreza em comunidade, controlo mútuo, castidade rigorosa, honestidade sem qualquer dúvida, ausência de discórdias e para melhor preservar nos bons princípios cada mês se confessavam e comungavam²². Sustentando-se de esmolas dos cristãos tudo corria bem quando havia fartura na terra, mas tornava-se difícil em tempo de perseguição, doença prolongada e más colheitas, por isso havia que guardar algumas esmolas para acautelar os maus dias, depositando-as em mão de alguma pessoa rica e fiel, mas só sabendo disso o Padre responsável e o Superior dos catequistas; de igual modo cada padre que dava assistência na província guardava as esmolas deixadas por Portugueses e Japoneses para quando o depósito se acabasse terem de que se socorrer; não havendo mais solução recorreriam ao Padre Superior da Missão que também guardava em segredo as esmolas que lhe entregavam entendendo que o sustento dos que pregavam o Evangelho era uma boa forma de as usar, evitando que os catequistas abandonassem as funções por falta de meios para sobreviverem²³.

²¹ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Visitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 350.

²² ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Visitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 350v.

²³ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Visitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 351 e 351v.

Não era porém seguro que tudo corresse bem, se havia adesões e aumentavam em número os catequistas, também surgiam desistências. Alguns foram despedidos a pedido dos pais e parentes, a pedido de suas antigas mulheres entretanto convertidas, ou por outras razões a que não eram alheias soberba e altivez²⁴.

O dia solene da passagem de um catequista ao grau de professo²⁵ era assinalado de forma festiva na comunidade dos cristãos; vestido de sobrepeliz que depois usaria em enterros e batizados sempre que não houvesse padre, diante do Santíssimo Sacramento, escutaria a leitura do texto assinado pelo Padre Superior da Missão e lido pelo Superior dos Catequistas, em que se dava a conhecer à comunidade de cristãos que com o acordo de todos os padres e catequistas antigos, vistos os merecimentos depois dos muitos anos de dedicação à pregação em tais e tais sítios, com exemplo de edificação e dando sempre mostras de humildade e submissão, tendo em conta os estudos feitos e os progressos na catequização e revelando conhecimentos e estando apto a ensinar a doutrina se lhe concedia o grau. O papel seria guardado pelo próprio como certificado do grau obtido. Seguidamente o catequista fazia o seu voto solene de acordo com um formulário previsto, onde pedindo a intercessão da Virgem e dos Anjos, dos Apóstolos e dos Mártires e todos os Santos e Santas oferecia a sua vida toda à causa da evangelização, fazendo votos de nunca casar, viver sem coisa própria, preservar na pregação da lei de Deus, mantendo-se obediente aos padres e unido à comunidade dos catequistas. Pedia ainda solenemente a Deus que o castigasse com a morte havendo incumprimento do que agora prometia e solicitava ajuda para cumprir sempre os seus votos.

No final desta «Relação dos catequistas...» ficou escrito que as regras e instrução dos que partiam em missão, o Visitador as poderia ver em

²⁴ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Visitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 352.

²⁵ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Visitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 353v.

dous cadernos que com aquele seguiam²⁶. Pensamos que os referidos cadernos reagrupados em Roma se encontram no códice *Japonica/Sinica* 80 onde efectivamente existe uma «Instrução pera os Cathequistas deste Reino de Anam, ou Tum Kim²⁷. O teor da «Instrução pera os Cathequistas...» põem em relevo a importância da função em tudo semelhante à dos primeiros Apóstolos cujo mérito lhes advinha não de talento próprio mas da confiança que tinham na execução da vontade divina que sempre os inspirava; a preparação para a missão pressupunha além de uma total entrega à vida espiritual, um período de oração, a confissão e comunhão prévias; deveriam seguir dois a dois, ou três a três, e manter-se unidos e amigos; antes de adormecerem deveriam fazer o seu exame de consciência e no fim o «Acto de contrição». Quando chegassem ao destino, deveriam alojar-se em casa de cristãos a quem ensinariam orações e com quem rezariam em conjunto ensinando-os e exortando-os à reconciliação em caso de gente desavinda; não poderiam aceitar nunca alojamento em casa de mulher sózinha, nem com marido ausente. Em terra de gentios deveriam ser cautelosos, pagando a hospedagem com o praticar alguma coisa da lei de Deus e pregando-a se na aldeia houvesse quem a quisesse ouvir, sofrendo com paciência zombarias e saindo em paz mesmo quando a pregação não desse fruto. Deveriam aceitar quando os convidassem para comer, mas fazê-lo sempre com moderação na comida e na bebida, já que a salvação alheia era tão importante quanto a própria. Todos os baptismos deveriam ser inscritos num livro e se os baptizados o tivessem sido com alguma fórmula errónea deveriam voltar a baptizá-los²⁸. Em caso de dúvida

²⁶ ARSI. s. d. Relação dos catequistas da Christandade de Tumquim e seu modo de proceder pera o P^e Manoel Diaz Visitador de Jappão e China. Jap/Sin 88, fól. 354V: «Regras e instrução que se lhes fês principalmente pera quando vão a pregar e em missão, como tão bem as ordens que sobre elles se derão aos p^{es}. da missão».

²⁷ ARSI. s. d. Jap/Sin 80, fól. 45-47.

²⁸ Esta questão tornava-se pertinente porque no início os catequistas haviam aprendido com o Padre Alexandre Rhodes a fórmula de baptismo em Latim e como não dominavam a língua estropiavam as palavras que não tinham por isso verdadeiro significado; com Gaspar do Amaral como Superior da missão a fórmula de baptismo deixou de ser em Latim.

deveriam sempre consultar um padre e além disso deveriam informar-se junto dos cristãos de casos de edificação para relatarem posteriormente. Todos os meses os que se dedicavam a divulgar a palavra de Deus se deveriam confessar e comungar. Na catequese, deveriam ter em atenção que os velhos, os doentes e os rudes careciam de mais tempo para aprendizagem do que os letrados, a quem normalmente chegavam os oito dias de lições do Catecismo; se um homem tivesse muitas mulheres e se quisesse tornar cristão, só poderia ficar com uma, deixando partir as outras; questão delicada esta da dissolução das uniões que pressupunha um acordo escrito previamente, onde ficasse exarado que a mulher retomaria a liberdade e se quebrariam os «faxes ou as caixas», conforme o costume da terra²⁹, se por exemplo uma mulher segunda se quisesse tornar cristã. Se o pregar dava mérito também o tinham os cristãos que davam o sustento e nada deveria ser feito no sentido de obter esmolas desnecessárias. Outra das obrigações consistia em visitar os doentes nos lugares por onde andassem e se estivesse alguém para morrer deveriam solicitar a ida do padre, ou em caso de impossibilidade ajudar a confirmar a fé e tudo o que mais se ensinava no «livro de ajudar a bem morrer»³⁰.

A iniciativa de partir em missão deveria ocorrer só depois de conversar com um padre, mas se impossível deveria ser feito relato posterior, mas sempre qualquer pregação deveria ser feita seguindo o catecismo. Pregando às mulheres de nenhum modo o fizessem em lugar secreto ou retirado, nem indo sós. Tudo o que recebessem de esmola deveria ser apontado num livro, bem como as despesas durante a missão, e o que sobrasse deveria ser entregue ao Superior e de modo nenhum deveriam usar seda no respectivo vestuário. Indo em pregação dois ou três, haviam de guardar-se mutuamente e, em caso de alguma falta praticada, o Superior deveria tomar conhecimento, para que com caridade emendasse o faltoso e a sua alma não

²⁹ ARSI. s. d. Instrução pera os Cathequistas deste Reino de Anam, ou Tum Kim. Jap/Sin 80, fól. 46v.

³⁰ ARSI. s. d. Instrução pera os Cathequistas deste Reino de Anam, ou Tum Kim. Jap/Sin 80, fól. 46v.

se perdesse. E deveriam respeitar sempre todos os padres, indistintamente do lugar onde estivessem. Todos os que se dedicavam a Deus deveriam ler mensalmente os capítulos relativos à «Instrução...» para a bem guardarem e no princípio da missão pelo menos para os que partiam.

Em síntese muitas destas instruções correspondiam a uma longa aprendizagem feita de experiências na Europa, relativas a regras para os tempos de noviciado dos futuros missionários e a elas se acrescentavam algumas singularidades locais para que a palavra de Deus fosse divulgada, com o exemplo da virtude de quem a ministrava que deveria em contínuo crescer e frutificar.

Em 1642, na Ânuia da missão do reino de Tun Kim enviada a Mutio Vitelleschi ficou escrito³¹ que os catequistas faziam exercícios espirituais e frequentavam os sacramentos e se exercitavam nas suas letras como anteriormente. Um deles antes de iniciar as suas funções jejuara 40 dias, depois de ter comungado no dia do Espírito Santo e de ter saído de casa de seus pais, após o que pedira para ser admitido. Por ordem do Padre Superior, cada 15 dias juntavam-se em casa dos padres para ouvir as práticas que um padre lhes fazia. Fora de casa catequizavam os que se queriam tornar cristãos, acompanhavam os padres nos batismos, a visitar doentes, a enterrar os mortos, nos Domingos e dias santos acudiam às igrejas a cantar as doutrinas cristãs e acabada a doutrina, pregavam ou liam livros segundo a festa, ou da vida de Cristo, ou dos Santos, ou do Evangelho e tinham muitos livros que os padres haviam feito na língua da terra e isto ocorria nas várias províncias do Tun Kim.

Em 21 de Novembro de 1645, escreveu Gaspar do Amaral, de Macau, a Mutio Vitelleschi uma carta³² onde o tema central foi a organização dos catequistas no Tun Kim que viviam em seminário e comunidade, sustentados pelas esmolas dos cristãos, e que, nesse ano, ascendiam a 50. Surge a informação de que houve uma inspiração nos seminários dos Ingleses e

³¹ BA, s. d. Jesuítas na Ásia. Annuia da Missão de Tun Kim de 1635. 49-V-31, fól. 94.

³² ARSI. s. d. Carta de Gaspar do Amaral a Mutio Vitelleschi, 1ª uia, de Macao a 21 de Nouembro de 1645. Jap/Sin 80, fól. 34.

de outras nações da Europa onde eram feitos certos juramentos, como de se ordenarem e irem a suas terras; também no Tun Kim depois de seis meses de aprendizagem, deviam fazer o juramento de se entregarem a Deus e perseverarem até à morte naquele ministério; sendo virtuosos e de vida exemplar, depois de atingirem a idade madura e experientes no ofício de catequizar, faziam 3 juramentos: de não casar, não ter nada seu e obedecer aos Padres no que se referia à pregação da lei divina. O início desta organização fora da iniciativa do Padre Alexandre Rhodes e ele, Gaspar do Amaral procurara conservar e levar por diante o que tinha encontrado, mas tendo obtido tanto fruto e sendo preciosa ajuda para os padres da missão deveria ser favorecida dos Superiores, porém o novo Vizitador chegado da Índia estranhara tal sistema por lá não existir nada semelhante, mas as cristandades não sendo todas iguais havia que encontrar os meios mais acomodados para elas.

O sistema considerado exemplar no seu funcionamento terá, segundo Gaspar do Amaral, incentivado o Padre Manoel Diaz a introduzi-lo na China e motivado o Padre Júlio Aleni, Vice-Provincial, a levar as regras para a China, apesar de não saber se seria possível implantá-lo por não existirem lá tantos cristãos como em Tun Kim³³. Também na Cochinchina se tentou implantar a congregação dos catequistas, pelo menos alguns acompanharam Alexandre Rhodes durante as suas andanças entre 1640 e 1645, já que diversas vezes lá se deslocou acabando por ser preso e expulso definitivamente, levando consigo para Macau os despojos do primeiro catequista mártir (André de Ran Ran ou Phú Yên – morto em 26 de Julho de 1644³⁴).

³³ ARSI. s. d. Carta de Gaspar do Amaral a Mutio Vitelleschi, 1ª uia, de Macao a 21 de Novembro de 1645. Jap/Sin 80, fól. 34.

³⁴ Jacques, Roland et. Al. 1997. *Rapport de la Commission Historique concernant la cause de canonisation du Serviteur de Dieu André Catechiste, dit de Ran Ran ou de Phú Yên, mort pour la foi en Cochinchine le 26 juillet 1644*. Roma.

Partia em fins de 1645, o Padre Alexandre Rhodes para Roma e, conforme Gaspar do Amaral declarou na carta³⁵, lá poderia informar melhor o Prepósito sobre a congregação dos Catequistas, para a qual pediu a benção a Mutio Vitelleschi.

Pouco tempo depois, antes desta carta ter chegado a Roma, morria Gaspar do Amaral, num naufrágio nas imediações da ilha de Hainão, quando voltava ao Tun Kim, em 26 de Fevereiro de 1646. A benção provavelmente terá sido dada, certo é que a Congregação dos Catequistas se manteve até aos nossos dias em terras vietnamitas.

O prestígio do trabalho dos Catequistas não diminuiu e pela primeira vez, em 1649, a 20 de Novembro, o Padre Visitador, Manoel de Azevedo, fez uma concessão até então inédita: mandou escrever uma carta endereçada a *Thay* Martinho e a Francisco (ambos professores) no Tun Kim e por ela se informava a todos os que a lessem, Padres e Irmãos, de que considerando os muito bons serviços de *Thay* Martinho nesse reino de Tun Kim, para o gratificar e cumprir os seus desejos, o fazia participante de todos os sufrágios, missas, orações e jejuns e lhe concedia licença para que na hora da morte pudesse ser recebido como Irmão e Religioso da Companhia de Jesus³⁶.

Do modelo dos *dogicos* à «Congregação dos Catequistas», foi percorrido um caminho que veio a dar numerosos frutos. Sem os Catequistas, esteios desta igreja clandestina, não teria crescido tão rapidamente o número dos convertidos; ganhando almas para o céu, foram dando consolo espiritual a muita gente confrontada com um quotidiano de guerra no século XVII e posteriormente. Criar um colégio ou um seminário para instruir clero nativo não era possível num território onde as políticas seguidas pelos governos, sempre receosos de perder o controlo dos súbditos, eram contrárias à propagação do Cristianismo, proibido desde o início. A Congregação dos Catequistas foi a solução possível para a missionação ter sucesso.

³⁵ ARSI. s. d. Carta de Gaspar do Amaral a Mutio Vitelleschi, 1.^a uia, de Macao a 21 de Novembro de 1645. Jap/Sin 80, fól. 34.

³⁶ BA, s. d. Jesuítas na Ásia. Anua da Missão de Tun Kim de 1635. 49-V-31, fól. 465-465v, datada de 13/5/1650 de Tunquim e assinada por Onofre Borges.

