

## 10. O Padroado da Coroa e as missões católicas

O cronista-soldado Diogo do Couto, que passou quase toda a sua vida adulta na Índia, e que portanto esteve em posição de conhecer o assunto sobre o qual escrevia, nos conta na sua sexta *Década* (1612): “Os reis de Portugal sempre pretenderam nessa conquista do Oriente, ao unirem assim os dois poderes, espiritual e temporal, que um jamais pudesse ser exercido sem o outro”. O cronista franciscano frei Paulo da Trindade, ao escrever a sua *Conquista espiritual do Oriente* em Goa, em 1638, observou:

As duas espadas do poder civil e do eclesiástico estiveram sempre tão unidas na conquista do Oriente que raramente encontramos uma a ser utilizada sem a outra; porque as armas só conquistaram através do direito que a pregação do Evangelho lhes dava, e a pregação só servia para alguma coisa quando era acompanhada e protegida pelas armas.

Essa união indissolúvel da Cruz e da Coroa estava exemplificada no exercício do Padroado real da Igreja no ultramar. Era uma das prerrogativas da Coroa mais ciosamente guardadas e tenazmente mantidas, e durante sua longa e tempestuosa história na luta pelas almas foi muitas vezes a causa de disputas árdidas entre os missionários portugueses e os de outras nações católicas romanas.

O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil. Esses direitos e deveres advinham de uma série de bulas e breves pontifíciais, tendo começado com a *Inter caetera* de Calisto III em 1456 e culminado com a *Praeelsae devotionis* de 1514. Na realidade, o Padroado real da Coroa portuguesa no mundo não europeu esteve limitado por muito tempo apenas pelos direitos e deveres semelhantes conferidos ao Padroado real da Coroa castelhana por uma série equivalente de bulas e breves papais promulgados em favor dos Reis Católicos entre 1493 e 1512. Os Bórgia e outros papas da Renascença, preocupados com a política europeia, com a onda crescente do protestantismo e com a ameaça turca no Mediterrâneo, não se mostraram muito interessados na evangelização dos mundos abertos pelas descobertas portuguesas e espanholas. Sucessivos vigários de Cristo não viram nenhum mal em deixar à custa dos monarcas ibéricos a construção de capelas e igrejas, a manutenção da hierarquia eclesiástica e o envio de missionários para converter os pagãos, em troca da concessão de amplos privilégios, tais como propor bispos para as sés coloniais vagas (ou então recém-fundadas), cobrar dizimos e administrar alguns impostos eclesiásticos.

No que diz respeito a Portugal, muitos privilégios eclesiásticos haviam sido originariamente concedidos à Ordem de Cristo, a qual, em 1455-6, obtivera a jurisdição espiritual sobre as “terras, ilhas e lugares” até então descobertos ou a ser descobertos pelos portugueses. Essa ordem religioso-militar foi fundada pelo rei dom Dinis em 1319 em substituição à Ordem dos Cavaleiros Templários, que havia sido suprimida. Desde o tempo do infante dom Henrique, a chefia da Ordem (quer se tratasse do lugar de grão-mestre ou do governador e administrador) era conferida a um membro da família real. A Ordem de Cristo estava formalmente incorporada à Coroa, com o mestrado das outras duas ordens militares portuguesas, Santiago e Avis, pela bula papal *Praeclara charissimi* de dezembro de 1551. Na dupla condição de reis de Portugal e de “governadores e administradores perpétuos” da Ordem de Cristo, dom Manuel e seus sucessores tinham o direito do padroado sobre todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos confiados ao Padroado depois que as terras ainda não descobertas tivessem sido, de fato, divididas entre as coroas de Portugal e de Castela pelo Tratado

de Tordesilhas, de 1494. Na esfera do Padroado, que, na época de maior abrangência, em meados do século XVI, estendia-se do Brasil ao Japão, nenhum bispo podia ser nomeado para uma sé existente e nenhuma nova sé podia ser criada sem a permissão do rei português — ou pelo menos assim afirmavam esses reis. Posteriormente pretenderam que nenhum missionário podia ser enviado a essas regiões sem a autorização da Coroa portuguesa, a não ser que viajasse em nau portuguesa.

Alguns adeptos do Padroado afirmavam que o rei de Portugal era uma espécie de núncio do papa e que sua legislação eclesiástica tinha a força dos decretos canônicos. Pombal, com seu absolutismo real levado ao exagero, declarou ao arcebispo de Goa então recém-nomeado, em 1774, que o rei de Portugal, em virtude de sua posição como chefe supremo da Ordem de Cristo, era um “prelado espiritual” com jurisdição e poderes “superiores a todos os prelados das dioceses e aos ordinários das ditas igrejas no Oriente”. Sem que fossem, em nenhum momento, tão longe, sucessivos reis de Portugal agiram como se os bispos e o clero do ultramar fossem, em muitos aspectos, simples funcionários do Estado, como os vice-reis ou os governadores. Davam-lhes ordens sem nenhuma consulta a Roma, controlavam suas atividades e não raro legislavam sobre matérias eclesiásticas. E faziam o mesmo com os provinciais ou superiores das ordens religiosas que atuavam nos territórios do Padroado e, às vezes, até mesmo com missionários individuais ou párocos de freguesias. Recusavam-se a reconhecer a validade de breves, bulas ou disposições papais relacionados a assuntos situados na esfera do Padroado, e que não tivessem sido aprovados pela Coroa portuguesa nem registrados com o *regium placet* da chancelaria real. Os dizimos recolhidos pela Coroa deviam em princípio ser utilizados para financiar as missões e as instituições da Igreja nas possessões ultramarinas, porém, como eram com frequência insuficientes para esse fim, eram suplementados com subsídios, pensões ou outras formas de pagamento feitas através do fundo geral do tesouro real, embora os subsídios reais costumassem ser “mal, tarde ou nunca” pagos. Por outro lado, a Coroa usava quantidade substancial do dinheiro conseguido com os dizimos a fim de ajudar a cobrir os déficits na administração geral, como ocorreu nos distritos auríferos de Minas Gerais durante o século XVIII.

Os reis de Portugal, tanto os da Casa de Avis, como os Habsburgo espanhóis (1580-1640), ou os da Casa de Bragança, ainda que defendendo com te-

nacidade os privilégios ingavelmente muito amplos de seu padroado, tinham, de maneira geral, consciência dos deveres e da obrigação que eles implicavam; tampouco faltaram prelados e missionários que estivessem preparados para lembrar ao monarca reinante o dever deste para com as missões religiosas. A convicção de que Portugal era a nação missionária por excelência no mundo ocidental — “alferes da fé”, como se vangloriava o poeta-dramaturgo Gil Vicente — estava difundida e profundamente enraizada em todas as classes, e foi exemplarmente expressa pelo padre Antônio Vieira, S.J., numa carta escrita da sua missão no Maranhão ao jovem rei dom Afonso VI em abril de 1657:

Os outros reinos da cristandade, senhor, têm como objetivo a preservação de seus vassallos, para alcançarem a felicidade temporal nesta vida e a felicidade eterna na outra. E o reino de Portugal, além desse objetivo que é comum a todos, tem por seu objetivo particular e especial a propagação e a extensão da fé católica nas terras pagãs, para que Deus o criou e fundou. E quanto mais Portugal agir no sentido de manter esse objetivo, tanto mais segura e certa será a sua conservação; e quanto mais dele divirja, mais duvidoso e perigoso será seu futuro.

Essa carta pode não ter impressionado muito o jovem de catorze anos, iletrado e dado a convulsões, que recentemente subira ao trono, mas com a possível exceção desse infeliz monarca todos os outros governantes levaram muito a sério suas responsabilidades missionárias. Por certo não teriam concordado com a observação do bispo de Cochim sobre a missão do Ceilão, em 1606, de “que sou eu, e não o rei, quem vai responder por ela na hora da morte e no dia do Juízo Final”. Inúmeros despachos reais dirigidos aos vice-reis, governadores e bispos começam com a seguinte frase: “Porquanto a primeira e principal obrigação dos reis de Portugal é promover a obra da conversão por todos os meios ao seu alcance [...]” ou palavras equivalentes. Ainda que às vezes se tratasse de fraseado meramente convencional, com muito mais frequência continha um significado sincero. Não era raro que os vice-reis, governadores e órgãos independentes, como, por exemplo, a Câmara Municipal de Goa, se queixassem de que o rei estava gastando quantias exorbitantes de seus limitados recursos locais com a Igreja e com as missões, mesmo em períodos de guerra ou de grave crise econômica, como mencionamos acima.

Dito isso, é necessário reconhecer que os monarcas da Casa de Avis se mostraram um tanto morosos na organização de uma hierarquia efetiva da Igreja no ultramar. As primeiras descobertas portuguesas na África e na Ásia aconteceram, como vimos, sob a jurisdição eclesástica da Ordem de Cristo — cuja sede era em Tomar —, até a criação de um bispado em Funchal, na ilha da Madeira, em 1514. Apesar da distância que separava essa ilha do cenário das atividades missionárias na Ásia, só vinte anos mais tarde foi criada em Goa uma diocese independente, cuja jurisdição se estendia do cabo da Boa Esperança à China. Foi somente em 1557 que Goa se tornou arcebispado metropolitano com poderes sobre duas novas sés recém-criadas, em Cochim e Malaca, às quais se seguiu a de Macau (1575). Há um contraste flagrante entre essa longa demora e o rápido desenvolvimento do Padroado real na América espanhola, onde uma hierarquia inteiramente autônoma funcionava nas Antilhas antes de 1515, e onde o arcebispado do México data de 1548. Vimos que o desenvolvimento realmente espetacular das missões portuguesas na Ásia começa com a chegada dos jesuítas, que foram também os mais determinados intérpretes e defensores das pretensões do Padroado durante os dois séculos seguintes.

O primeiro desafio proposto ao Padroado veio dos frades espanhóis missionários que estavam nas Filipinas, lá estabelecidos desde 1565. Muitos deles consideravam essas ilhas uma ponte para os campos missionários muito mais prestigiosos da China e do Japão, monopolizados pelos jesuítas e o Padroado desde 1549. Os missionários espanhóis das ordens mendicantes tentaram pela primeira vez abrir uma brecha nesse monopólio no último quartel do século XVI, mas muitos anos se passaram até que obtivessem o consentimento total de Madri e de Roma. O rei Filipe II da Espanha tinha consciência da lealdade duvidosa dos recém-conquistados súditos e aceitou a opinião de seus conselheiros portugueses de que os dois impérios do Extremo Oriente deveriam ser deixados aos missionários jesuítas do Padroado. Seu sucessor (ou, antes, o duque de Lerna, que governava em seu nome) não se preocupou tanto em favorecer os portugueses, e foi mais sensível aos pedidos insistentes dos próprios compatriotas. Em 1608, com a concordância da(s) Coroa(s) ibérica(s), o papa Paulo V revogou o monopólio português da atividade missionária na maior parte da Ásia, autorizando formalmente os missionários espanhóis das ordens mendicantes a viajar para a Ásia em navios que não fossem portugueses. Em

1633, essa concessão estendeu-se a outras ordens religiosas e, em 1673, ao clero secular. Todas essas medidas apenas sancionavam aquilo que havia muito já se tornara prática.

Um dos argumentos mais fortes utilizados pelos porta-vozes dos frades espanhóis em suas críticas ao monopólio português e jesuíta das missões no Extremo Oriente era o de que nem o reino de Portugal nem a Companhia de Jesus, com a melhor das boas vontades, poderiam dispor de número suficiente de homens para lidar com a colheita efetiva de almas (para não falar da potencial). O padre Nuno da Cunha, S.J., enviado particular de dom João IV: Roma, em 1648, ao relatar ao rei uma conversa que travara com o papa Inocêncio X sobre esse problema, declarava que Sua Santidade

afirmava que as conquistas de Portugal estavam sendo muito negligenciadas, que só os congolenses pediam sessenta missionários; além disso, os pedidos vindos da Índia e de outras conquistas eram tantos e tão grandes que ele estava informado de fonte segura que, mesmo que Sua Majestade quisesse enviar para lá todos os religiosos que houvesse em Portugal, eles constituiriam tão-somente uma pequena percentagem da quantidade realmente necessária. Acrescentou que se eu tentasse negar essas afirmações estaria negando uma verdade evidente, ou então demonstraria não me preocupar com o cerne do problema, que consistia no fato de que as conquistas só foram concedidas [ao Padroado] por causa da salvação das almas.

O papa Inocêncio X insistia, portanto, como haviam feito seus três predecessores imediatos, na idéia de que o monopólio missionário português não era eficaz, estava ultrapassado e que missionários de outros países europeus deveriam ser autorizados a partir para a África e para a Ásia sem nenhuma interferência dos portugueses.

A indiferença relativa da maior parte dos papas do Renascimento pelas missões ultramarinas não foi de maneira nenhuma compartilhada por seus sucessores seiscentistas. Urbano VIII (1623-44), em particular, foi um patrono entusiástico do esforço missionário. O papado estava, àquela altura, perfeitamente consciente de que os amplos privilégios que haviam sido concedidos ao Padroado português e ao *Patrão* espanhol eram, em muitos aspectos, inconvenientes e subversivos para a autoridade papal. Não havia nada que o

papas pudessem fazer em relação ao império hispano-americano, onde os reis de Castela mantiveram, e de fato contribuíram para aumentar, a esfera de ação do *Patronato* até os movimentos de libertação do século XIX — exatamente como os reis de Portugal, tanto Habsburgo como Bragança, fizeram no Brasil. Mas a posição dos portugueses, na África e na Ásia, se enfraqueceu depois da derrocada de seu monopólio causada por holandeses e ingleses. O papado teve, portanto, a possibilidade de reduzir e de restringir as pretensões do Padroado nesses dois continentes no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Urbano VIII e seus sucessores justificaram essa ação não só com o pretexto da incapacidade manifesta dos portugueses de fornecer pessoal missionário em número suficiente, mas também com o argumento mais capcioso de que as primeiras concessões deveriam ser aplicadas apenas aos territórios efetivamente controlados pelos portugueses e não a reinos africanos ou asiáticos independentes.

O orgulho e o patriotismo portugueses ressentiram-se enormemente dessa atitude do papado, e os monarcas da Casa de Bragança travaram um combate tenaz na retaguarda da defesa de seus acalentados direitos de padroado. Dom João IV enfatizava, com bastante razão, que a Coroa portuguesa nunca tentara impedir missionários estrangeiros de ir para missões do Padroado, desde que o fizessem com a autorização do rei de Portugal, viajassem em naus portuguesas e permanecessem diretamente subordinados ao controle do governo português por intermédio de seus provinciais e superiores, como acontecia com os missionários portugueses. O que era de fato verdade, e basta que nos lembremos de algumas das figuras mais destacadas da história missionária portuguesa — Xavier, Valignano, Ricci e Schall, no Oriente, Anchieta e Meade, no Brasil — para reconhecer a justiça desse argumento. Mas os monarcas portugueses insistiam em que a escolha final dos missionários devia permanecer confiada a eles e não a Roma. Acreditavam que cabia-lhes recusar homens que considerassem inadequados ou potencialmente desleais, como os espanhóis, ou, às vezes, italianos, flamengos ou outros que vissem de estados ou principados controlados pela Coroa espanhola durante a guerra de independência de Portugal, de 1640 a 1668. Essa situação era igualmente compreensível, pois o papado não estava mais disposto a aceitar as exageradas pretensões do Padroado (ainda que bem fundamentadas legalmente) e insistia em enviar missionários escolhidos por ele para regiões da África e da Ásia não submetidas ao governo português.

O crescente controle papal das missões foi primeiramente exercido pela Sagrada Congregação da Propaganda Fide, fundada em Roma em 1622, e, em segundo lugar, pelo estímulo à fundação de várias missões francesas e italianas na África e no Oriente. O primeiro secretário dessa instituição, o prelado italiano Francesco Ingoli, que ocupou esse importante cargo durante 27 anos, era decididamente antiportuguês e crítico constante dos jesuítas. Despendeu muito tempo e muitas preocupações no afã de compilar relatórios sobre as condições das missões do Padroado, tendo se apoiado sobretudo nas informações fornecidas por Mateus de Castro, goense, brâmane e cristão, de quem trataremos adiante. Entre os numerosos pecados de omissão e ação que Ingoli imputava ao Padroado e seus adeptos, podemos citar a nomeação pelo rei dos funcionários eclesiásticos; a equiparação dos decretos reais aos breves apostólicos; o fornecimento de fundos insuficientes para a manutenção das igrejas; o fato de bispos serem deixados vagos; a relutância dos bispos em ordenar padres asiáticos, mesmo quando possuíam todas as qualificações necessárias, como era o caso de muitos goeses brâmanes; o batismo de pagãos à força; a recusa dos jesuítas em colaborar com outras ordens religiosas, e as pressões exercidas por eles sobre seus convertidos nesse mesmo sentido. Diversas sés do Padroado eram tão extensas que os bispos não tinham possibilidade de cumprir devidamente seus deveres espirituais, mesmo que o tentassem. Por fim, outra crítica habitual aos portugueses era a de serem excessivamente devotos dos aspectos exteriores da Igreja mas negligentes quanto ao desenvolvimento espiritual do indivíduo.

Algumas dessas críticas eram exageradas (Mateus de Castro não era, de modo algum, testemunha imparcial), outras eram injustas (o papado recusou-se a reconhecer a independência portuguesa e a consagrar bispos portugueses entre 1640 e 1668), mas muitas eram perfeitamente genuínas. Além disso, haviam sido reforçadas por informações idênticas provenientes de outras fontes, como, por exemplo, de Antonio Albergati, o coletor papal em Lisboa, em 1623. Ele afirmava que a crueldade e a imoralidade dos portugueses na África e na Ásia constituíam forte obstáculo para a tarefa da conversão. O clero português, assegurava ele, tanto o secular como o regular, era, em sua maioria, de nível extremamente baixo — embora isentasse os jesuítas dessa crítica —, e muitos clérigos estavam mais interessados nas atividades mercantis do que nas missionárias. Para ele, a única maneira de refrear esse lamentá-

vel estado de coisas seria enviar missionários cuidadosamente selecionados, que não fossem portugueses, e mandá-los por terra, via Síria e Pérsia. Essa sugestão não foi aceita de imediato, mas, durante o segundo quartel do século XVII, Ingoli criou em Roma uma influente corrente de opinião bastante desfavorável ao Padroado, em especial ao Padroado na Ásia, e que não se limitava aos cardeais da Propaganda Fide. Em 1658, os primeiros vigários apostólicos, membros de uma nova sociedade missionária francesa, denominada Société des Missions Étrangères de Paris, partiram para o Oriente com a aprovação da Propaganda Fide e do papado. A estes se seguiram muitos outros, em geral franceses e italianos, todos dependentes diretos da Santa Sé e completamente independentes do Padroado. Esses primeiros vigários apostólicos eram também bispos titulares *in partibus infidelium*, e uma de suas tarefas principais consistia em estimular a formação de um clero nativo em territórios que não estavam efetivamente ocupados pelos portugueses.

Dom João IV, mal havia se passado um ano de sua ascensão ao trono, ainda instável, mandou ordens ao vice-rei e ao arcebispo de Goa, proibindo-os de receber missionários enviados pela Congregação da Propaganda Fide, a não ser os que tivessem ido para a Ásia via Lisboa e munidos do *exequatur* real. Qualquer missionário que não tivesse o *regium placet*, e que se aventurasse em território português, deveria ser preso e deportado para Lisboa no primeiro navio da Carreira da Índia que estivesse regressando, devendo porém ser tratado com o respeito devido ao seu hábito. Essas ordens foram reiteradas durante os cinquenta anos seguintes, mas variava o grau com que se exigia seu cumprimento.

O padre Antônio Vieira, S.J., observou, em tom aprobatório, que seu amigo conde de São Vicente, vice-rei da Índia em 1666-8,

[...] pouco antes de sua morte escreveu uma carta ao cardeal Orsini, em Roma, na qual dizia formalmente o seguinte: que se viessem para a Índia bispos que não tivessem sido apresentados pelo rei de Portugal, mandá-los ia enforçar publicamente em Goa, mesmo com o risco de serem declarados mártires pela Congregação da Propaganda. E não pensassem sua eminência nem a Congregação que poderiam lhe escapar, porquanto ele tinha muitos soldados e navios de guerra.

Dois desses prelados de fato foram deportados para Lisboa em 1664, por outro lado, os portugueses deram abrigo em Goa, em 1664, e, novo, em 1684, a alguns vigários apostólicos que estavam sendo ameaçados perseguição, no continente, por governantes muçulmanos ou hindus.

Apesar de podermos relatar esses e outros casos esporádicos de caridade cristã, as relações entre os representantes do Padroado e os da Propaganda continuaram muito tensas por séculos. Frei Jacinto de Deus, frade capuçino macauense e cronista de sua ordem em Goa, informou ao príncipe regente dom Pedro, em 1671, que os vigários apostólicos não haviam feito nenhuma conversão — “as que eles proclamam em livros publicados na Europa são puras falsidades. Esta colheita foi semeada e colhida pelos portugueses e só portugueses estão aptos a realizá-la”. Essa observação ultranacionalista refletia o conteúdo de grande parte da correspondência da época, tanto a de lei como a do clero. Conseqüentemente, a Coroa contava com o apoio total para política de se manter firme no seu *jus patronatus*, que sempre defendia cor um direito legal, e um direito que, nas palavras de um documento papal 1588, “ninguém podia invalidar, nem mesmo a Santa Sé em consistorio, se o expresso consentimento do rei de Portugal”. Um século depois, os temp haviam mudado para Roma, mas não para Lisboa. O papado defendia que favores e os privilégios concedidos anteriormente à Coroa de Portugal não podiam ser interpretados como um contrato estritamente bilateral, e que o *patronatus* não era a alienação total do direito superior e essencial da Igreja. Santa Sé, conforme a pressão das circunstâncias, podia modificar, retirar e revogar os antigos privilégios do Padroado, se interesses mais elevados e bem maior das almas postulassem tal atitude. A luta que se seguiu foi longa e amarga, e suas etapas finais resolvidas somente em nossos dias. Apenas algumas das vicissitudes mais importantes desse combate podem ser resumidas aqui.

No Japão, que foi o cenário dos primeiros conflitos, e onde a rivalidade entre jesuítas e frades chegou a ser só menos grave do que uma briga de fac a perseguição impiedosa infligida à cristandade pelo governo de Tokugawa partir de 1614 teve como consequência o encerramento das atividades missionárias. A catástrofe que se seguiu envolveu todas as ordens, e seus mártires contavam uns com os outros principalmente na firmeza inabalável que mantinha ao serem supliciados pelo fogo. Na China, a situação se complicou devido ao problema dos “ritos chineses”, que, por vezes, quase chegou a dividir a Igre

missionária entre 1650 e 1742. Esse problema teve repercussões muito sérias na Europa, onde acarretou a controvérsia entre jesuítas e jansenistas acerca da graça e do livre-arbítrio, tendo culminado numa autêntica batalha de livros, na qual tomaram parte os mais célebres escritores da época, entre os quais Arnauld, Bayle, Leibniz e Voltaire. A sociedade chinesa baseava-se num sistema de família, cujo núcleo eram a veneração aos antepassados e os sacrifícios rituais em honra deles. Paralelamente a esses ritos ancestrais, havia o culto do Estado a Confúcio, que também incluía cerimônias em que se acendiam velas e se queimava incenso. Em seu conjunto, constituíam a pedra angular do sistema a partir do qual o imperador e a classe governante da China — os chamados letrados ou a nobreza erudita — obtinham sua autoridade. Negligenciá-los era considerado imperdoável, tanto social como politicamente, ao passo que aderir a quaisquer das duas religiões populares — o budismo e o taoísmo — era opcional.

Matteo Ricci, o célebre fundador da missão jesuítica de Pequim, estava convencido, depois de ter estudado os clássicos chineses, de que os ritos não eram “certamente idólatras e talvez não fossem nem mesmo supersticiosos”. Considerava-os essencialmente cívicos e acreditava que, no decorrer do tempo, poderiam se converter em práticas católicas. Nem todos os missionários jesuítas concordavam com ele, se bem que a grande maioria o fizesse, e a atitude condescendente de Ricci diante dos ritos chineses tornou-se, e se manteve por muito tempo, o ponto de vista oficial dos jesuítas. Os frades missionários espanhóis das Filipinas, dominicanos e franciscanos inicialmente, seguidos, na década de 1680, pelos agostinianos, adotaram, em sua maioria, a posição oposta. Julgavam os ritos pura idolatria e se negavam a permitir que seus convertidos participassem deles, embora a atitude de alguns frades tivesse se modificado depois de anos de experiência. Essa controvérsia, em conjunção com problemas correlatos, como o termo chinês correto para o conceito de Deus, foi repetidamente remetida a Roma para uma decisão final. Depois de muita vacilação e muitas declarações ambíguas, quando não contraditórias, o papado acabou por condenar as discutidas cerimônias como idólatras por intermédio da constituição *Ex illa die*, publicada em Roma em 1725. Os jesuítas, sob vários pretextos, fugiam ao cumprimento desse decreto, de modo que se manteve, entre os missionários, uma luta com três frentes que seguiam mais ou menos as linhas que mencionamos a seguir. Os jesuítas portugueses e seus co-

legas italianos apoiavam tanto as pretensões do Padroado como a interpretação dos ritos feita por Ricci. Os jesuítas da missão francesa (patrocinada por Luís XIV), que haviam chegado em 1688, toleravam os ritos chineses mas se opunham ao Padroado português. Os frades missionários espanhóis, e os vigários apostólicos enviados pela Propaganda Fide, opunham-se a um e outro. A confusão em torno dos ritos só foi definitivamente resolvida com a promulgação da constituição *Ex quo singulari* de 1742, que obrigava todos os missionários atuantes naquele momento e no futuro a fazer o juramento de que não tolerariam a prática dos ritos chineses sob nenhum feito ou forma nem sob nenhum pretexto.

Em 1717, o papa Clemente XI reconheceu formalmente as três sés chinesas — Pequim, Nankim e Macau — como pertencentes à esfera do Padroado, e fez uma meia promessa de criar outras três nas mesmas condições. A *Gazeta de Lisboa*, jornal oficial, anunciou com júbilo que o rei dom João V tinha sido reintegrado como “o despótico diretor das missões do Oriente”, mas esse contentamento se mostrou prematuro. Mais vigários apostólicos foram nomeados para todas as províncias sem nenhuma consulta a Lisboa, e os prela- dos portugueses que se encontravam na Ásia passaram gradualmente a adotar o ponto de vista do Vaticano. Em 1719, quando o vice-rei conde de Ericeira pediu ao arcebispo de Goa que publicasse uma pastoral tolerando os ritos chineses, o primaz retorquiu:

A experiência tem demonstrado que todas as disputas anteriores entre reis e pontífices têm sido, mais cedo ou mais tarde, resolvidas amigavelmente, e que todos os prelados e dignitários eclesiásticos que, de forma direta ou indireta, têm se atrevido a se contrapor às decisões de Roma, têm sofrido, posteriormente, severa desaprovação do Vaticano.

O arcebispo acrescentava que jurara obedecer à constituição *Ex illa die* perante o núncio em Lisboa, e que considerava as instruções papais mais imperativas do que os privilégios da Coroa portuguesa. O vice-rei não dissimulou sua indignação diante do que chamou de atitude impatriótica do arcebispo e escreveu aos jesuítas portugueses de Pequim instando que se mantivessem firmes na defesa do Padroado e dos ritos chineses. Eles com efeito continuaram a fazê-lo até que foram obrigados a prestar juramento denunciando os ri-

tos chineses em 1744, mas mantiveram o apoio incondicional ao Padroado até Pombal ordenar a abolição da Companhia de Jesus no império português, em 1759-60.

Por meio desse ato, Pombal não só demoliu o principal pilar do Padroado, instituição de que era advogado até mais ardoroso do que os jesuítas, como também desferiu um golpe quase fatal nas missões católicas romanas na Ásia, a maioria delas já em declínio. Enquanto isso, a batalha em torno dos ritos levava o até então tolerante imperador K'ang-hi à ameaça de banir a propagação do cristianismo na China pelos motivos anotados por ele num comentário à margem da tradução chinesa da constituição *Ex illa die*:

Depois de ter lido este decreto, posso apenas dizer que os europeus são indivíduos de espírito acanhado. Como podem falar de princípios morais da China se não conhecem absolutamente nada sobre os costumes, os livros ou a língua chinesa que lhes possibilite compreendê-los? Muito do que afirmam e discutem nos faz rir. Hoje vi o legado papal (Mezzabarba) e o decreto. Comporta-se realmente como um padre budista ou taoísta ignorante, embora as superstições mencionadas sejam as de religiões sem importância. Esse gênero de conversa irrefletida não poderia ser mais hostil. De agora em diante, os europeus não devem mais pregar na China. Devem ser proibidos de fazê-lo para evitar complicações.

Embora o imperador não tenha cumprido a ameaça de expulsar todos os missionários das províncias, estes passaram a trabalhar com dificuldades cada vez maiores dali em diante. Os jesuítas estavam autorizados a permanecer incólumes na corte de Pequim, onde eram utilizados seus conhecimentos científicos e técnicos, particularmente no campo da matemática e da astronomia. Seus colegas que trabalhavam nas províncias sofriam perseguições intermitentes, mas, desde que não se comportassem inoportunamente, as autoridades provinciais em geral os deixavam em paz, e também seus conversos. Estes provinham quase totalmente das classes mais pobres, uma vez que a condenação final dos ritos, que se deu em 1742, tornou impossível a conversão de mandarins ou funcionários, apesar de os dominicanos espanhóis afirmarem ter realizado algumas em Fukien.

Outra dificuldade da Igreja na China setecentista consistia no permanente atraso da Coroa de Portugal em efetuar o pagamento dos bispos. Dom

João V, o Magnânimo, havia ordenado que as despesas dos bispos do Padroado fossem custeadas pelo tesouro real da Ásia portuguesa. Devido às lutas contínuas com os árabes omanitas, os maratas e outros, que perduraram todo esse período, nunca havia fundos suficientes em Goa ou em Macau para cobrir integralmente as remunerações episcopais, e alguns bispos permaneciam dez ou vinte anos a fio sem receber. Uma simples fração das somas esbanjadas por dom João V no convento-palácio de Mafra, ou no Patriarcado de Lisboa, teria provido amplamente a subsistência de todos os bispos do Padroado, mas esse monarca jamais conseguiu economizar nessas *folies de grandeur*\* particulares.

O nacionalismo exagerado que havia gerado uma rivalidade tão acentuada entre os vários missionários europeus na China não se limitava, evidentemente, aos portugueses, ainda que estes contribuissem com o maior quinhão. Os jesuítas franceses, patrocinados por Luís XIV, apoiavam ativamente os interesses temporais da França, e havia pouquíssima simpatia entre eles e seus colegas lusitanos. O padre Jean de Fontaney, ao regressar à França em busca de mais recrutas para as missões, revelou, em 1699, a um agostiniano espanhol que encontrou em Cantão, "que não descansaria enquanto não tivesse escorraçado todos os padres portugueses, e que traria todos os jesuítas franceses que pudesse, somente para atingir essa meta". O mesmo agostiniano, frei Miguel Rubio, afirmou mais tarde que os 34 frades espanhóis — franciscanos, dominicanos e agostinianos — que se encontravam na China jamais se submeteriam "a bispo nenhum de outro rei". Acrescentou que mesmo que esses frades estivessem dispostos a fazê-lo, seus superiores em Manila nunca permitiriam tal atitude, nem o rei de Castela toleraria tamanha violação em seu *Patronato* — "pois todos nós viemos para as Filipinas a expensas do tesouro real, que também pagou a nossa viagem de lá para cá e agora paga a nossa estada aqui".

A estreita ligação entre o poder espiritual e temporal europeu não passou despercebida à corte de Pequim. A posição de Macau como quartel-general da Igreja militante na Ásia Oriental, como um cavalo-de-tróia para a conversão da China, era particularmente invejável. "Desta fortaleza real", escreveu um entusiasmado jesuíta português em 1650, "partem quase todos os anos

\* Em francês no original: manias de grandezza. (N. T.)

pregadores do Evangelho para combater em todas as terras pagãs vizinhas, icando o estandarte real da Santa Cruz nos mais altos e fortes baluartes da idolatria, pregando o Cristo crucificado e submetendo ao doce jugo de Sua santíssima lei os reinos e os impérios mais orgulhosos e mais isolacionistas.” Macau havia sido amplamente fortificada à maneira europeia depois do fracassado ataque holandês em 1622, e muitos funcionários chineses acreditavam que o local pudesse se tornar cabeça-de-ponte da expansão europeia, não só do ponto de vista puramente religioso e comercial, como também do militar e político. Foram necessários todo o tato e a influência dos jesuítas para frustrar os esforços periódicos feitos pelos funcionários confucianos xenóforos com o propósito de induzir o imperador a ordenar a destruição, ou pelo menos a evacuação, da Cidade do Santo Nome de Deus na China.

O imperador Yung-cheng, que ascendeu ao Trono do Dragão em 1723, não encarava os jesuítas com tanta boa vontade como fizera seu ilustre pai, e estava mais consciente da ameaça que o cristianismo representava como religião pelo menos potencialmente subversiva da ordem confuciana estabelecida. Ao discutir um dia o assunto com alguns jesuítas em Pequim, observou, fazendo uma previsão espantosamente profética da “diplomacia das canho-neiras” que serviu de apoio aos esforços missionários europeus no século XIX:

Dizem que a vossa lei não é uma lei falsa. Acreditó em vós. Se imaginasse que era falsa, o que me impediría de destruir as vossas igrejas e de vos expulsar delas? Que diriam se eu mandasse um grupo de bonzós e lamas ao vosso país para pregar as doutrinas deles? Quereis que todos os chineses se tornem cristãos. Sei que a vossa lei o exige. Mas, nesse caso, o que é que nos acontecerá? Tornar-nos-emos súditos do vosso rei? Os que foram convertidos por vós só a vós reconhecerão em tempos de perturbações. Não ouvirão outra voz senão a vossa. Sei que no momento presente não há nada a temer, mas quando vierem os vossos navios, aos milhares, então haverá, provavelmente, grande desordem [...] O imperador (K'ang-hi), meu pai, perdeu muito de sua reputação junto aos eruditos pela condescendência com que vos deixou fixar-vos aqui. As leis de nossos sábios antigos não admitem nenhuma mudança, e eu não permitirei que meu reino se exponha a tamanho ataque.

Com tantos obstáculos à propagação do cristianismo na China, e alguns, e não dos menores, eram responsabilidade dos europeus, é surpreendente que a

os missionários tenham sido tão bem-sucedidos como foram. Faltam-nos dados confiáveis quanto ao número de conversos, e aqueles que os semeadores do Evangelho proclamam são em geral exagerados, no entanto o total dificilmente teria ultrapassado os 300 mil quando o Padroado estava no auge, no início do século XVIII. Trata-se de um número notável tendo em vista a quantidade relativamente pequena de missionários na China — eram aproximadamente 120; mas é muito modesto em relação à população total do Império que chegava a 100 milhões de indivíduos. O número de conversos declinou rapidamente na segunda metade do século XVIII, em especial depois da expulsão dos jesuítas, e não se pode afirmar que houvesse mais de 50 mil católicos romanos na China em 1800.

Na Indochina e no Sião, os missionários também travaram uma batalha obstinada, mas perdida, contra a invasão dos vigários apostólicos e dos missionários enviados pelo Rei Sol Francês, que se consideravam muito mais bem preparados e instruídos do que os do Rei Merceiro português. As querelas continuas sobre a jurisdição eclesiástica, com que se ocupavam as duas partes foram decididas em favor dos recém-chegados por um breve de Clemente X dirigido, em 1673, ao arcebispo de Goa, e que, na prática, retirava da jurisdição do Padroado todos os territórios que não eram, no momento, governados pela Coroa portuguesa — *extra dominium temporale regni Portugalliae*. Os missionários portugueses de Macau, que tinham construído florescentes missões em Tonquim e na Cochinchina (Vietnã do Norte e do Sul), só se submeteram, por fim, em 1696. Posteriormente, juntaram-se a eles os espanhóis (de Manila) e os italianos; antes, os franceses tinham sido bem recebidos pelo padre Alexandre de Rhodes, S.J., que, no Vietnã, ao adaptar o cristianismo à cultura e à sociedade regional, desempenhou um papel de certo modo semelhante ao de Matteo Ricci na China. No espaço de dois séculos, os missionários conseguiram constituir no Vietnã um clero nativo e uma comunidade cristã que, em alguns aspectos, foram os mais fortes e mais firmemente enraizados no continente asiático, com resultados a longo prazo que se evidenciavam dolorosamente em nossos dias e em nossa geração.

Com a expulsão do poder e dos padres portugueses do Ceilão em 1656, os conversos católicos romanos dessa ilha sofreram perseguição ininterrupta por parte dos holandeses, nas províncias marítimas e planas que ficaram sob seu controle. As comunidades católicas foram salvas da extinção que a

ameaçava graças à ação do venerável frei José Vaz, um missionário goense da Congregação do Oratório, que chegou ao Ceilão em 1687 e lá morreu em 1711. Estabelecendo seu quartel-general no reino budista de Candi, no interior montanhoso, ele e seus sucessores propiciaram aos católicos que viviam na região de planície a direção moral e material necessária para poderem sobreviver ao regime calvinista que os perseguia. Brâmanes indianos de origem, podiam circular disfarçados com relativa facilidade, e assim conseguiram restabelecer as relações entre os católicos do Ceilão e seus correigionários do continente. Um movimento de revivescência budista, que se desenvolveu em Candi na segunda metade do século XVIII, fez com que os governantes locais fossem menos tolerantes com os missionários católicos; contudo, àquela altura, os oratorianos goenses estavam suficientemente bem estabelecidos nas regiões marítimas para não precisarem mais utilizar Candi como base. A Igreja calvinista do Ceilão também deixara de ser proselitista (se é que algum dia foi), e as leis anticatólicas que faziam parte do código nunca mais foram seguidas com rigidez pelas autoridades holandesas locais. Quando os ingleses substituíram os holandeses no Ceilão, no final do século XVIII, lá encontraram uma comunidade católica ativa e vigorosa. Embora não tão populosa como fora no apogeu do poder português, quando havia cerca de 75 mil cristãos só no reino tâmil hindu de Jafna, essa comunidade compreendia um núcleo resistente de crentes, espalhados pela ilha, cuja fé havia sido fortalecida pela atuação abnegada dos oratorianos goenses. Como o Conselho Ultramarino em Lisboa garantiu à Coroa em 1717: "Esses missionários procedem de maneira tão exemplar que somente eles e os padres da Companhia são os verdadeiros missionários e os mais indicados para converter as almas dos nativos da Ásia".

A autoridade eclesiástica do Padroado sobre a diocese de Meliapur (Majapur), criada em 1606 e que abrangia a região costeira oriental da Índia, de Bengala e de Pegu, foi até certo ponto respeitada até 1776. Nesse ano, o governo francês de Pondicherry aboliu a jurisdição do Padroado dos territórios franceses da Índia, e o papado aceitou o *fait accompli*,\* porém Calcutá e Madras só foram separadas do Padroado em 1834. A região de Madura, no extremo da costa sudeste, foi em parte evangelizada por missionários jesuítas inspirados pelo italiano Roberto de Nobili, morto em 1656, que tinha feito

concessões consideráveis ao sistema de castas hindu em seu esforço para atrair convertidos das castas altas. Os "ritos de Malabar", como ácabaram sendo chamados, inevitavelmente atraíram sobre si a suspeita de heterodoxia, tanto quanto os ritos chineses, até que, por fim, foram condenados, em 1744, pelo papa Bento XIV após violenta controvérsia, que teve repercussões literárias na Europa. No lado oposto da Índia, o Padroado português enfrentou sérios problemas depois da ocupação inglesa de Bombaim, onde havia a suspeita de que seus padres formassem uma quinta-coluna. A Companhia das Índias Orientais os expulsou de Bombaim em maio de 1720, substituindo-os por carmelitas italianos do vicariato apostólico de Delhi, cujo prévio consentimento fora secretamente obtido. As autoridades portuguesas de Lisboa e de Goa protestaram contínua e energeticamente contra essa violação. Quase setenta anos mais tarde, a Companhia das Índias Orientais decidiu ceder, uma vez que já não havia mais possibilidade de Portugal reconquistar a Província do Norte das mãos dos maratas. Em maio de 1789, Bombaim foi devolvida à jurisdição do arcebispo de Goa, mas muitos católicos locais tomaram o partido dos carmelitas italianos desalojados, e seus apelos, seguidos dos contra-apelos dos defensores do Padroado, se sucederam rapidamente uns aos outros em Lisboa, Londres e Roma. Depois de intensa vacilação e indecisão, a Companhia das Índias Orientais resolveu o problema — ao menos temporariamente — mediante um julgamento salomônico, concedendo duas das quatro paróquias disputadas ao Padroado e duas ao vicariato apostólico.

Durante os séculos XVII e XVIII, as missões da África Oriental permaneceram incontestadas na esfera do Padroado, com exceção da Abissínia, de onde os jesuítas foram violentamente expulsos (ou martirizados) entre 1632 e 1638, tendo o país ficado a partir daí inacessível à penetração europeia, como acontecera com o Japão de Tokugawa. Na outra costa da África, os reis cristianizados do velho reino do Congo, inicialmente a jóia do empreendimento missionário português, tentaram com afincado induzir o papado a transferir a jurisdição eclesiástica do seu domínio do Padroado para o controle direto de Roma, no século XVII. Não conseguiram, mas o remoto controle exercido pelo bispo de Luanda (para onde a sé de São Salvador do Congo havia sido oficialmente transferida em 1676) fracassou por completo com a desagregação anárquica do reino banto por volta da mesma época. Os capuchinhos italianos enviados pela Propaganda Fide para trabalhar no Congo e em Angola juraram

\* Em francês no original: *fait consommado*. (N. T.)

obediência ao Padroado a partir de 1649. A opinião geral é de que foram, de longe, por mais de um século, os missionários mais eficazes nas regiões do interior. Mas a taxa de mortalidade devida às febres tropicais foi sempre assustadoramente alta. Em torno de 1800, havia apenas dois sobreviventes, e a missão, um dia florescente, estava praticamente extinta. O bem que fizeram sobreveiu a esses missionários, e os viajantes de meados do século XIX foram testemunhas “do amor e da veneração com que sua lembrança é cultivada entre todos as classes de negros”. Os capuchinhos espanhóis e italianos também foram enviados pela Propaganda Fide para fundar missões em Benim, Warri e em outros lugares da baixa Guiné (atual Nigéria) entre 1648 e 1730, de início com deliberação menosprezo pelas pretensões do Padroado, mas, posteriormente, com a autorização e a cooperação da Coroa portuguesa. O êxito que obtiveram não foi duradouro, em parte por causa da alta taxa de mortalidade entre os missionários e em parte por causa da incapacidade ou da relutância em realizar um estudo profundo das crenças religiosas daqueles a quem estavam tentando converter.

A jurisdição eclesiástica do Padroado nunca foi efetivamente contestada na alta Guiné portuguesa nem nas ilhas de Cabo Verde, e menos ainda na América portuguesa, como já vimos. O grau até onde dom João V, considerando o monarca mais subserviente à Santa Sé, estava disposto a lutar por seus direitos de padroeiro do Brasil pode ser exemplificado por sua recusa inflexível no momento de permitir que qualquer ordem religiosa se fixasse em Minas Gerais. Essa política de início foi adotada sob o pretexto de que frades renegados estavam contrabandeadando ouro das áreas de mineração. Sua continuidade deveu-se, provavelmente, à determinação da Coroa de evitar a despesa da manutenção de conversos e de mosteiros para o clero regular numa região de onde estava decidida a extrair até a última onça de ouro do quinto real. Houve queixas constantes ao longo do século XVIII sobre a mediocridade de grande parte do clero secular de Minas Gerais. Até certo ponto, a culpada dessa situação era a Coroa, que, por não fornecer a manutenção adequada aos padres das paróquias com o dinheiro que recolhia dos dizimos, forçava-os a pedir mais dinheiro a seus paroquianos.

Qualquer estudo mais aprofundado da história do Padroado durante os séculos XVII e XVIII deve mostrar que ele foi muito mais freqüentemente objeto de críticas do que de elogios entusiásticos dos estrangeiros, fossem fran-

ceses, espanhóis e italianos católicos romanos, ou ingleses e holandeses protestantes. O resumo anterior deve deixar claro que essas críticas muitas vezes se justificavam, mas também que, mesmo quando o Padroado se tornara mais um ônus do que um benefício para a Igreja, havia exceções honrosas. É o caso, por exemplo, das missões em que os oratorianos goenses trabalhavam, no Ceilão, e daquelas em que os capuchinhos italianos exerciam suas funções, em Angola. Essa instituição foi, além disso, capaz de inspirar devotada lealdade aos padres nativos que a serviam, mesmo em seus dias mais tenebrosos. Entre eles se encontra a figura um tanto patética do padre vietnamita Filipe Binh, aliás Filipe do Rosário. Nascido e criado na missão jesuítica de Tonquim, chegou a Lisboa com três companheiros, em 1796, na condição de enviado de seu povo, a fim de solicitar missionários portugueses sob os auspícios do Padroado. A época da Revolução Francesa e das Guerras Napoleônicas era particularmente pouco propícia a qualquer projeto desse tipo, e, assim, o padre Filipe morreu sem ver de novo sua terra natal. Ele foi o último defensor do Padroado na Indochina e deixou 23 volumes de obras manuscritas em vietnamita, português e latim como prova de sua dedicação a essa causa perdida.

O ano da morte de Binh foi também o ano em que a monarquia anticlerical e liberal de dom Pedro IV [o ex-imperador dom Pedro I do Brasil] ascendeu ao poder em Lisboa. A nação estava falida depois de uma guerra civil que durara três anos, e dom Pedro, bem como alguns de seus principais partidários, estava convencido de que as ordens monásticas eram possuidoras de enorme riqueza. A crença era infundada, mas foi em grande parte responsável pela decisão governamental de suprimir todas as ordens religiosas e de confiscar todas as suas propriedades, conforme decreto datado de 28 de maio de 1834. As relações com o Vaticano tinham sido rompidas no ano anterior e só foram reatadas em 1841; entretanto, estes e outros acontecimentos não se situam no âmbito desta obra. O que pretendo salientar aqui é que tanto a monarquia liberal como a república anticlerical que lhe sucedeu em 1910, embora hostis ou indiferentes em relação à Igreja na metrópole, fizeram tudo o que puderam para manter as pretensões históricas do Padroado, em especial no Oriente. O mesmo aconteceu com a ditadura salazarista pró-clerical, embora a esfera de ação do Padroado que um dia se estendera à Ásia estivesse naquele momento reduzida a Macau, ao Timor português e às modestas comunidades católicas de Malaca e de Cingapura.