

A Companhia de Jesus e as culturas não ocidentais: o caso do Padre António Vieira

Maria de Deus Beites Manso

NICPRI.UE/Universidade de Évora

Sumário:

Pretendemos sumariar alguns aspectos da actividade missionária, particularmente, da de António Vieira que contribuíram para a criação de um novo modelo missionário, tendo não só influenciado a História da Expansão e da Colonização Portuguesa como conduziram a um questionar constante sobre alguns valores morais e éticos, orientadores da sociedade do Antigo Regime e que estarão na base da aplicação prática dos grandes preceitos do Direito Natural moderno.

Palavras-chaves: Companhia de Jesus, missão, colonização e Igreja.

I

No século XVI a Igreja de Roma carregou para fora da Europa missionários, que difundiram o Cristianismo e ajudaram a sedimentar um processo de ocidentalização levado a cabo pelas monarquias europeias. Na sequência desta iniciativa o termo “missão” encerra um novo significado, cujos objectivos e resultados podem ser entendidos como um pilar da configuração da pré-globalização. O termo “missão” passou a designar o envio de jesuítas, individualmente ou em grupo, por parte de uma autoridade eclesiástica para desempenhar uma actividade apostólica^[1]. Assim, se enviou em 1541 Francisco Xavier à Índia, debaixo da

autoridade de Inácio de Loyola, do Papa e do rei de Portugal, com objectivos claros da propagação da Fé — que passam pela organização da viagem, fixação e actividades missionárias a desenvolver e pela adaptação ao espaço —, sendo seguido de outros missionários que se espalharam pela Ásia, América e África. Pois, as missões surgiram ligadas à cobiça da conquista/ocupação/circulação ibérica no espaço extra-europeu, associando, por isso, fortemente duas concepções: a conquista temporal e a conquista espiritual. A missão serviu os estados ibéricos e os missionários serviram as suas coroas na pacificação das tribos, submetendo estes povos à autoridade cristã e à imposição dos valores ocidentais[2]. Assim, tentou-se impor uma nova língua, o português, e toda uma estrutura administrativa política e cultural que permitisse a continuação da sociedade europeia. Assistimos a um dismantelamento parcial das sociedades locais e paralelamente a uma resistência e em muitos casos a uma adaptação ao *conquistador* e vice-versa. No dizer de Gruzinski a América espanhola torna-se assim a terra de todos os sincretismos, o continente do híbrido e do improvisado. Ameríndios e brancos, escravos e negros, mulatos e mestiços coexistem num ambiente de confrontos e trocas, no qual nos poderíamos reconhecer facilmente. América, “caos de duplos”[3]. A Europa ao querer entender, dominar e aculturar a América, particularmente, os missionários, envolveu-se em teorias e interpretações mas que nem sempre recolheram unanimidade interpretativa.

Uma das Ordens religiosas que mais contribuiu para a ocidentalização das povos descobertos ou conquistados foi a Companhia de Jesus[4]. Esta, formada na nova Escolástica que se ensinava em Salamanca e em Paris, atribuía uma importância fundamental a Aristóteles:

De él precedeu su sobrevaloración de la libertad y el libré arbitrio (de ahí la alta valoración jesuíta del texto aristotélico, la *Ética a Nicómaco*), y su concepción jerárquica de la naturaleza y de las sociedades, mezclando el teleologismo del maestro griego con su prprio providencialismo agustiniano. Toda la obra mnatural en que se ubica al hombre es para ellos um *constructo* racional, ligado de arriba a bajo por relaciones de jerarquia y complejidad (de lo simple a lo compuesto), que tenía un sentido finalista y de servicio de lo inferior a lo superior, concluyendo este edificio natural en el próprio Dios[5].

Nas universidades europeias aprendiam a ser cidadãos de uma comunidade cultural universal, cuja formação era enriquecida com as novas chegadas das missões, dando-lhe uma identidade e funções, em muitas vezes, diferente das restantes Ordens[6]. Genericamente os

inacianos não colocavam em causa a ortodoxia da Igreja. No entanto, assistimos, por diversas vezes, a alguma *flexibilidade* ou *embaralhamento da identidade*^[7] para lidarem com as populações autóctones em determinados contextos. Este aspecto tanto se pode dever às origens sociais e culturais dos diferentes elementos, como ao método de introspecção desenvolvido na sua formação, ou ainda à preocupação que é dedicada à reflexão e ao estudo dos espaços em que as missões se desenvolvem — isto é, o planeamento da missão — elaboração esta de um conhecimento social e histórico do lugar. A descrição pormenorizada vinda das missões — *cartas ânuas* —, depois de devidamente comentadas, preparavam metodologias a seguir na conversão do nativo, do escravo, na recristianização (o caso do Oriente) e conservação do cristão dentro do rito romano, fosse ele europeu ou não. Os diferentes contactos jesuítas com sociedades culturalmente diferentes eram matéria de análise nos colégios da Companhia e através da leitura pública das cartas todos eles ficavam informados do que acontecia nas missões. Esta obra antropológica missionária ajudaram a explicar ao mundo moderno a variedade cultural das sociedades existentes. Apresentam-nos um estudo da missão, do sistema das missões e da vida quotidiana, identificando mudanças e permanências das mesmas.

À medida que se descobriam as distâncias culturais — entraves do *outro* —, os jesuítas elaboravam uma avaliação do seu modelo cultural, centrado sobretudo nos aspectos que pareciam estranhos e diferentes aos olhos de um europeu^[8]. A grande maioria da documentação produzida, apresentam um duplo gesto: conhecimento das culturas locais, por vezes idealizado, e, em simultâneo, a sua destruição ou substituição^[9]. De uma forma, geral, todos eles promoviam o modelo de missão, baseada na experiência europeia: ensino, a assistência e todo os ensinamentos da *Madre Igreja Católica – Romana*, isto é, a cristianização do “outro”. Os missionários chegavam na companhia dos representantes régios e foram eles que ajudaram, em primeiro plano, à inserção dos indígenas na cultura ocidental^[10]. A adaptação constitui desde os primeiros tempos uma nota característica de suas missões^[11]. Manuel da Nóbrega na aplicação do seu método adaptacionista dizia que não se tratava de mudar a doutrina da Igreja, mas aceitar os costumes dos nativos. Na sua correspondência mostra que viu desde o início os problemas do imenso território brasileiro. Tratou de dar-lhes uma solução, segundo as leis do direito natural e a moral cristã e inspirado no seu patriotismo.

A *flexibilidade* de que falámos anteriormente pode ter impellido a uso de adaptação em contextos mais adversos ao sistema colonial europeu e à ocidentalização/cristianização das populações autóctones[12]. Se olharmos para o Oriente, a adaptação surge-nos fora da jurisdição portuguesa: Madurai, China e Japão. Aqui, as particularidades assumidas por alguns missionários podem centrar-se em relação ao seu sustento ou ao da missão, à ideia de missão e a uma maior tolerância para com os que se dizem cristãos, como, por exemplo, a permissão dos “cristãos-novos”,[13] ou seja, novos cristãos apresentarem determinados símbolos das religiões ancestrais. Portanto, a adaptação é usada para dar início ou continuidade ao processo, resultante da inadequação e questionamento dos cânones da Ordem, mas sem nunca renunciarem o seu ideal ou o seu objectivo evangelizador. Portanto, a prática não foi a consequência do governo de um modelo de colonização colonial, mas, ao invés, por se tratar de regiões e de espaços fora do império luso. Estas eram regiões onde a presença lusíada estava muito cerceada ou era quase inexistente, daí o uso de alguns *malabarismos* para serem aceites nas sociedades locais. Eram sociedades muito hierarquizadas, sobretudo a hindu (castas), milenares, heterogéneas quer cultural quer politicamente, o que exigia grande argúcia para serem aceites. Nem sempre a adopção do Cristianismo se ficava a dever a questões de natureza dogmática, mas política e gradualmente o Catolicismo causava grandes alterações no funcionamento da sociedade locais. Apesar dos condicionalismos locais ter imposto esta prática, ela não recolhia unanimidade dentre da Igreja e da própria Companhia de Jesus. Houve quem se tenha insurgido contra esta prática tão *condescendente* e a tenha denunciado ao Papa, levando ao exame da sua funcionalidade, cujo estudo se podia arrastar por anos. Houve cisão e nem sempre os missionários sucedâneos souberam lograr o caminho da acomodação. Tais factos são a prova da multiplicidade, da conflitualidade e dos detalhes em que assentava a colonização europeia. Pois, dentro da Europa também acontece intolerância que quase sempre é fomentada pelas distâncias culturais e políticas dos Estados ou da individualidade do sujeito. Neste sentido, desenvolver-se-ão recriações resultantes do encontro de culturas e de sociedades. Contudo, estas podem apenas ser assumidas como criações individuais e não de um grupo ou um povo e cujas razões, podem, apenas assentar na sobrevivência de um projecto pessoal. Estes comportamentos não serão uma constante mas mais uma alternativa, segundo as circunstâncias com as quais os indivíduos e os grupos se vêem confrontados[14]. Tais experiências, embora com mais significado na América Latina, poderão ser consideradas como formas de Cristianismo, mas de um Cristianismo indianizado ou aspectos

de uma religião pagano-cristã. Isto pode parecer contraditório, mas não o é para os novos fiéis, pois eles não foram formados nesse dualismo dos ocidentais e não distinguem a componente ocidental e não-ocidental da sua devoção, componente cristã essa que não é da Europa latina mas a do catolicismo indiano ou, por exemplo, o brasileiro[15].

O cruzar de culturas e de procedimentos, ao longo da História, vai encaminhar distintas representações culturais, diversas nuances de relações entre os mundos: o “descoberto” e o “descobridor”. Para nós, no Oriente o uso da adaptação ou acomodação é também o processo de mistura cultural que se deu entre europeus e não-europeus. Na opinião de Serge Gruzinski, o mesmo se reporta à América Latina. Aqui, o índio apropriou-se também de muitas imagens barrocas, cujos rituais religiosos poderiam escapar ao controlo dos missionários, e, conseqüentemente, houve uma “apropriação” de imagens cristãs:

A recepção das imagens cristãs do México colonial raramente se confunde com uma adesão apática ou uma submissão passiva, apesar da eficácia e supremacia do dispositivo barroco, apesar dos apoios institucionais, materiais e socioculturais que garantem maciçamente sua perenidade e ubiquidade. As populações reagem às imagens por incessantes manobras de apropriação[16].

Contudo, queremos igualmente realçar que também havia/houve, na Europa desta época, o que Carlo Ginzburg chama de “circularidade cultural”, isto é, ao contrário do que se suponha, também aqui havia uma influência recíproca entre as classes subalternas e a cultura dominante[17]. “O pensamento da mestiçagem é um pensamento da mediação e da participação em pelo menos dois universos”[18], ou a que alguns autores designam de estarmos entre duas extremidades. Portanto, a diferença tem de ser vista enquanto tal, e não em relação a uma norma de referência, pois não podemos identificar as coordenadas mentais de uma época através da obra de um indivíduo. Desde sempre se foram registando sujeitos — pertencentes a grupos marginais ou não — que colocaram em causa a ideia de uma cultura homogénea[19], tanto no que se refere à Europa como a outros espaços, em que aspiravam a uma reforma radical da sociedade. Terão sido estes episódios isolados que foram engrossando um pensamento que punha em causa o *status quo* vigente? No entanto, ao episódio Vieira, acresce a crítica feita à sociedade da Metrópole — batendo-se pelo fim das perseguições inquisitoriais com base no sangue, abrangendo sobretudo os judeus e denunciando ao Papa as práticas bárbaras do Santo Ofício — a

da sociedade colonial, onde se destacou na defesa dos direitos dos índios e dos escravos negros, sem, no entanto, ter excluído globalmente a escravatura negra[20]. De facto, esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada, desde a história da sua descoberta[21]. Pois, parece-nos que em Vieira também nos surge a ideia da *perspectivismo*[22] havida em algumas atitudes missionárias nas *missões mexicanas*, pois o que resta de comum e universal não é mais Deus da religião cristã, ao qual todos deveriam chegar, mas a própria ideia de divindade, daquilo que está acima de nós; a religiosidade e não a Religião:

Vieira's religious and social stand eventually created many enemies for him and resulted in his exile and imprisonment. He was highly critical of the system and constantly questioned authority; he defended the Jews and *crístãos-novos* against the abuses of the Inquisition; he opposed African slavery and Amerindian enslavement; and he was in favor of the right of self-determination for all native peoples[23].

Portanto terá sido no *igualitarismo* que é o *perspectivismo*, em que cada um é relacionado aos seus próprios valores, em vez de ser referido a um ideal único[24]. Em nome da moral cristã que alguns católicos (Las Casas, Vieira) vêem os índios como iguais a eles, portanto semelhantes a eles, e tentam assimilá-los a si mesmos, tendo deles uma visão idealizante[25], tentam proteger os indígenas do abuso dos conquistadores; contudo, a assimilação, pode implicar a negação de uma identidade. A chegada do europeu inicia todo um processo de recriação do mapa económico, político e cultural que ainda hoje continua[26].

II

A aplicação prática do projecto missionário — visto na longa duração — mostra-nos a existência de dois projectos distintos: religioso e o político, apenas com conciliações temporárias e diplomáticas e a ausência de um *único modelo missionário*, dentre da Companhia de Jesus. Assim, a experiência e os interesses/necessidades materiais do jesuíta para o desenvolvimento da sua tarefa irá fazer com que alguns elementos ora optem por uma vertente mais adaptacionista e

de protecção aos autóctones, como seja a condenação pela prática escravista, ora ignorem esta realidade. A diversidade de relacionamento, de interpretação e aplicação de um único modelo missionário quase nunca existiu. Entre as figuras que mais marcaram esta questão, temos: Francisco Xavier, Alessandro Valignano, Matteo Ricci e Roberto de Nobili no Oriente e Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e António Vieira no Brasil[27].

Centrando-nos no Brasil começaremos por referir que tanto Nóbrega como Anchieta inventaram um imaginário estranho e sincrético, nem só católico, nem puramente tupi-guarani, o que ajudou à implantação do Cristianismo e gradualmente ao apartamento entre a cruz e espada.

O combate de morte entre o bandeirante de São Paulo e o jesuíta, com a derrota final deste em meados do século XVIII, diz eloquentemente de uma oposição virtual que explode quando a prática paternalista dos missionários e a crua exploração dos colonos já não se ajustam mutuamente[28].

Foi no século XVII que se centraram os mais activos conflitos entre colonos e jesuítas no Grão-Pará, no Maranhão, em São Paulo e nas Missões dos Sete Povos do Uruguai. Trata-se de uma luta material, cultural e política. Em todo o processo temos paralelamente em confronto duas posições: a retórica humanista-cristã e a linguagem dos “interesses”[29]. Um dos exemplos deste conflito é o *Sermão de Epifania* pregado na Capela Real, em 1662 por António Vieira, no seguimento da expulsão do Maranhão. Na presença de D. Luísa e do filho, o pregador assume um discurso de uma lógica universalista, tendencialmente igualitária, mas também de crítica resultante da política de ambiguidade da própria Igreja: “O efeito é um misto de ardor e diplomacia, veemência e sinuosidade, que define a grandeza e os limites do nosso jesuíta”[30].

O Padre Vieira continuou, ou manteve vivo, o debate em torno da questão indígena, mas da sua liberdade física, não cultural, numa altura em que todos os impérios praticaram de alguma forma a escravatura negra. Embora a instituição da escravatura parecesse tão natural como qualquer outra instituição, esta, por vezes, era colocada em causa. Nos começos do século XVI, o teólogo francês Jonh Mair, professor na Universidade de Paris, desafiou os reis espanhóis a examinar as consciências e ver se as conquistas eram justas e saber se os colonos tratavam os nativos com justiça. Também o primeiro livro escrito por um jesuíta sobre a “questão do índio” pertence a José de Acosta, um dos missionários mais eruditos da América publicado em

Salamanca em 1588, *De procuranda Indorum Salute*. Acosta insistia em que o indígena americano é um ser humano completo, capaz da mais alta perfeição cristã, ainda que em estado infantil de desenvolvimento, no entanto, capaz de instruções e capacidades racionais, que não requerem força nem violência. Entre os que se distinguiram na defesa na “questão do negro” na América foram: Alonso de Sandoval e Pedro Claver. Sandoval depois de trabalhar durante vários anos com os escravos negros, chegou a publicar uma obra básica sobre a escravatura, *La Naturalleza, Religión, Costumbres, Ritos y Supersticiones de los Negros* (1627). Em esta, e na sua *De instauranda Aethiopum Salute* (1647), Sandoval reage contra a desonestidade do tráfico de escravos, e foi o primeiro a apontar a preocupação do abastecimento contínuo de escravos, tornando-se numa das principais causas de guerra no interior de África. Insistia que muitos dos escravos chegados a Cartagena das Índias tinham sido capturados injustamente. O autor não só reflecte preocupações morais como pastorais. Este debruça-se sobre a questão da adequada catequização dos africanos e do seu baptismo. O tema era controverso e era também objecto de análise, nomeadamente, na Universidade de Évora [31]. Luís de Molina, jesuíta espanhol que, durante vinte anos, foi professor em Coimbra (1563-1567) e em Évora (1568-1583), na sua obra *De iustitia et iure*, cuja primeira edição foi publicada de 1593 a 1609, trata do problema da escravatura. Um seu discípulo e sucessor, em Évora, o jesuíta português Fernando Rebelo estudou também a problemática na obra *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis*, publicada em 1608.

António Vieira não seguiu no global as pesadas da Sandoval, Clever e outros, mas ficou-se pela discussão da liberdade do indígena americano. O discurso de Vieira é sustentado pela tradição cristã: tolerância e de igualdade entre todos os homens[32]. Em simultâneo, a sua posição foi fortalecida por vários documentos de papas favoráveis à liberdade dos Índios, particularmente um emitido por Paulo III em 1537, em torno da verdadeira natureza dos indígenas. Alguns anos mais tarde, nomeadamente, em 1652, foram promulgadas as famosas *Leis da Liberdade dos Índios*. Contudo, algum tempo depois chegaram ao Brasil más notícias e o Padre Vieira voltou ao ataque:

When colonial delegates brought news of laws enacted in 1652 ordering the liberation of the Amerindians, the settlers refused to comply. By May 1654 a royal representative arrived from Lisbon with an addendum limiting the freedom of all Amerindian peoples

living in Brazil. Before going to Lisbon to lodge a vehement protest, Father Vieira preached his famous satirical *Serman de Sto António pregado aos Peixes*[\[33\]](#).

Detentor de uma obra vastíssima e diversificada no seu conteúdo acabou por protagonizar muita da contestação que se ia fazendo no Portugal seiscentista. Não apenas se limitou à missão evangelizadora, às descrições sobre o Novo Mundo, mas dedicou-se, sobretudo, à reflexão de problemas emergentes de uma sociedade colonial e de um País *encerrado* entre problemas políticos, económicos e de supostos “preconceitos” raciais e figuradas convicções. Surge-nos como o precursor de um modelo missionário e, ao mesmo tempo, o de uma figura singular dentro da Companhia de Jesus.

Ao determo-nos sobre o seu legado escrito, não há dúvida que ultrapassou a simples obrigação de dar conhecimento do progresso das missões ao seu Geral, em Roma. Toda a sua vida encontra-se repleta de lutas que abarcam a vontade de obediência à Coroa e à Igreja mas, em simultâneo, a um questionar constante sobre alguns valores morais e éticos, orientadores da sociedade, levando Lúcio de Azevedo a escrever a este respeito: “A vida foi-lhe sempre um campo de batalha, e a passou guerreando a todo o mundo qualquer que fosse a parte dele, entendida moral, grupo ou indivíduos, com que punham em contacto as circunstâncias”. [\[ii\]\[34\]](#)

A sua participação na vida pública e política do seu tempo conduziu a esse questionar sobre a sociedade[\[35\]](#). Os *Sermões*[\[36\]](#) arquivam bem o seu pensamento sobre a vida política, religiosa e humana. Falam-nos de uma Europa marcada pelo medo, de um desejo de independência de Portugal face a Castela ou da necessidade da legitimação da Corte pós-restauração. Outros escritos combatem a Inquisição e outros são contra a escravidão, a escravização dos povos indígenas e o seu projecto de recuperação económica do País. Vieira lutou pela aplicação prática dos grandes preceitos do direito natural moderno, assumindo-se como fundador de um mundo onde se apagariam as distinções de raças e credos.

[1] Sobre o assunto ler: Michael Sievernich, S.J., “La Misión en la Compañía de Jesús: Inculcación y proceso”, *La Misión y Los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: Cambios y Permanencias*, coord.: Jesús Hernández Palomo e Rodrigo Moreno Jeria, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005, pp.265 e segs. Segundo o autor esta terminologia no século XVI era nova. No latim medieval havia diversos significados para o termo missão, no âmbito jurídico (embaixada e destituição), económico (gastos e impostos) e no agro-pecuário (pastoreio de rebanhos). No âmbito religioso “missio” aludia às missões intratritinárias e queria dizer empenho, esforço, cuidado... mas não à propagação da fé. No período medieval utilizavam-se outras expressões: conversão do infiel, gentio, labor evangélico.....

[2] Peter Downes, “Jesuitas en la Amazonía: experiencia de Brasil y Quito”, *La Misión y Los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: Cambios y Permanencias*, coord.: Jesús Hernández Palomo e Rodrigo Moreno Jeria, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005, p.151.

[3] Serge Gruzinski, *A Guerra das imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492.2019)*, S. Paulo, Companhia das Letras, 2006, p.19

[4] Em outros artigos já abordamos estas questões, particularmente em relação ao Oriente: “A Sociedade Indiana e as Estratégias Missionárias:1542-1622”, *Portuguese Studies Review, Special Double Number – The Evolution of Portuguese Asia, 1498-1998*, vol. Nb 1 and 29, numbers 1 and 2, University of New Hampshire, 2002, pp.321-333; “St. Francis Xavier and the Society of Jesus in Índia” (, *De Xavier a Valignano (聖沙勿略及耶穌會在印度, 從沙勿略到范禮安。精神征服亞洲)*, *A Conquista Espiritual da Ásia/ The Spiritual Conquest of the Far East From Xavier to Valignano, Revista de Cultura/ Review of Culture*, Macau, Instituto Cultural do Governo da Região Administrativa Especial de Macau, Ed. Internacional, 19, Julho, 2006, pp.12-33; “S. Francisco Xavier e a Índia”, *São Francisco Xavier A Sua Vida e o Seu Tempo (1506-1552)*, Comissariado Geral Das Comemorações do V Centenário de S. Francisco Xavier, Lisboa, 2006, pp. 77-83. *A Companhia de Jesus na Índia (1542 – 1622). Actividades Religiosas, Poderes e Contactos Culturais*, Macau, Universidade de Macau, 2008.

Ler também: Fermin del Pino Diaz, Los métodos misionales jesuítas y la cultura de “los otros”, *La Misión y Los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: Cambios y Permanencias*, coord.: Jesús Hernández Palomo e Rodrigo Moreno Jeria, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005, pp. 43-68.

[5] Fermin del Pino Diaz, Los métodos misionales jesuítas y la cultura de “los otros”, p. 62.

Ler: Chris Lowney, *El liderazgo al estilo de los jesuitas. Las mejores prácticas de una compañía de 450 años que cambio el mundo*, Barcelona, Granica, 2005. Cristina Pompa, *Religião como Tradução. Misiónários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, S. Paulo, EDUSC/ANPOCS, 2003.

[6] Marina Massimi, et al. , *Navegadores, Colonos, Misiónários na Terra de Santa Cruz: Um Estudo Psicológico da Correspondência Epistolar*, São Paulo, Ed. Loyola, 1997, p. 81.

[7] Tzvetan Todorov, *A Conquista da América. A questão do outro*, São Paulo, São Paulo 2003, p. 290. O autor usa estes conceitos para as missões mexicanas e, relativamente à missão de Las Casas, diz-nos que o missionário introduziu o que pode ser designado de *perspectivismo* no seio da religião, isto é, “O que resta então de comum e universal não é mais o Deus da religião cristã, ao qual todos deveriam chegar, mas a própria ideia de divindade, daquilo que está acima de nós; a religiosidade, e não a religião” (p. 275). Embora Las Casas não seja jesuíta, parece-nos que muito da sua atitude se cruz com a prática missionária de alguns inicianos.

[8] Idem, *ibidem*, p. 92.

[9] Entre esta documentação destacam-se as *cartas ânuas*. Quanto ao Padre Vieira, possuímos hoje três volumes de *Cartas*, todos publicados entre 1735-1746.

[10] Entre outros estudos sobre o Brasil colonial ler: Jorge Couto, *A Construção do Brasil*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1997; “Nas fronteiras do Brasil Colonial: Jesuítas, Bandeirantes e Guaranis”. *Oceanos* 4 Outubro/Dezembro. Lisboa: CNPCDP, 1999. pp. 112-126; “Culturas do Índico”. *Oceanos* 34 Abril/Junho. Lisboa: CNPDP, 1998; Luís Filipe de Alencastro, “ A Interação Europeia com as sociedades Brasileiras entre os Séculos XVI e XVIII”, *Nas Vésperas do Mundo Moderno. Brasil*, Lisboa, 1991.

[11] Vol. III, pp. 2703 – *Adaptação e inculturação*, J. Lopez-Gay

[12] Atendendo a que a colonização portuguesa assumiu características específicas relativamente a outros países europeus, preferimos acrescentar um outro conceito, a *lusitanização*.

[13] Termo este a não ser confundido com o seu homónimo referente aos cripto-judeus. No Oriente, sobretudo em terras chinesas, um “cristão-novo” era um autóctone recém-convertido ao Catolicismo. Veja-se, por exemplo o *Dicionário Português-Chinês* dos Padres Ricci e Ruggieri onde a palavra aparece em português assim como em chinês, com o valor de chinês recém-convertido ao Catolicismo. Veja-se: Joseph Abraham Levi, *O Dicionário Português-Chinês de Padre Matteo Ricci, S.J. (1552-1610). Uma abordagem histórico-linguística*, New Orleans, UP of the South, 1998; Joseph Abraham Levi, "Sino-Lusitanian Religious Contacts and Scholarly Rewards: Father Matteo Ricci, S.J., (1552-1610), and the *Dicionário Português-Chinês*, (c. 1583-1588). The First European-Chinese Dictionary", *Portuguese Studies Review* 9 1-2 , 2001, pp. 334-371.

[14] François Laplantine e Alexis Nouss, *A Mestiçagem*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002, p. 29.

[15] Idem, *ibidem*, p. 27.

[16] *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a “Blade Runner” (1492-2019)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006. p. 240.

[17] *O queijo e os vermes, O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*, 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p.23.

[18] François Laplantine, *op. cit*, 80.

[19] A título de exemplo refira-se o caso da história de moleiro, perseguido pela inquisição, Menocchio.

[20] Sobre a sociedade colonial aconselhamos a leitura da obra de Stuart Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2005. Um outro dado a lembrar é que a Companhia de Jesus também usava a mão-de-obra escrava, nomeadamente índia.

[21] Tzvetan Todorov, p. 69, dá-nos um exemplo do franciscano, Diego de Landa, em que nos deixou o documento mais importante sobre o seu passado dos maias e, por outro lado, foi o instigador de vários autos-de-fé públicos.

[22] Ver nota nº 5

[23] Joseph Abraham Levi, "Padre António Vieira", *Dictionary of Literary Biography. Portuguese and Brazilian Literature*, Monica Rector e Fred Clark, eds., 2 vols. Brucoli Clark Layman, Detroit: Gale Thomson, 2004. vol. 2, *Brazilian Literature*, pp. 2: 385-396. 392.

[24] Tzvetan Todorov , p. 275. O autor usa a explicação para falar do papel de Las Casas.

[25] Apesar de o pensamento e a oratória do Padre Vieira seguirem os cânones tradicionais da predicação “tradicional” medieval europeia — esta última firme nos pilares dos Santos Padres da Igreja e, através deles, do antigo espírito judaico —, para o pregador luso-brasileiro a essência última das coisas e dos seres humanos encontrava-se no mesmo pensamento de Deus, ao qual ele, enquanto missionário, tinha acesso. Em outras palavras, os dilemas filosóficos, as descobertas antropológico-geográficas do momento e os seus consequentes debates todos contribuíam para glorificar a essência de Deus (à qual todos os seres pertencem) e, enquanto tal, tinham de ser estudada, analisada e apreciada. Daí o ideal do homem, puro e igual perante Deus, apesar das suas origens.

[26] K.N Chaudhuri fala deste aspecto em relação ao Índico, mas o processo é extensivo a todo o espaço: “ O Estado e as formas de controlo social: os nomes e a sua atribuição na história do Oceano Índico”, *Oceanos* Abril/Junho, nº 34 Lisboa, CNPCDP, 1998, p. 59.

[27] Referimo-nos aos espaços de conquista, descobrimento e de maior circulação portuguesa

[28] Alfredo Bosi, *Dialéctica da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, 31.

[29] Alfredo Bosi, p. 37.

[30] Alfredo Bosi, p. 134.

[31] Sobre o tema, aconselhamos a seguinte leitura: “O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas Universidade de Salamanca e de Évora”, *Jesuítas Ensino e Ciência. Século XVI-XVIII*, coordenação de Luís Miguel Carolino e Carlos Ziller Camenietzki, Lisboa, Caleidoscópio, 2005, pp.205-226. Domingos Maurício, “A Universidade de Évora e a escravatura”, *Didaskalia*, 7, 1977, pp. 152-200. Nuno da Silva Gonçalves, *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa, Brotéria, 1996, pp.91-106.

[32] Muito foi dito sobre a atitude dos Jesuítas, incluindo a do Padre Vieira, face à “questão da escravatura africana” no Brasil colonial. Gostaríamos de lembrar que:

Mesmo se completamente não a favor da escravatura dos Africanos, sobretudo os "Angolas" — ou seja, aqueles provindos da África ocidental e da Angola de hoje — o Padre Vieira e os seus confrades preferiam esta "alternativa" à total destruição ou ao total aniquilamento das populações indígenas brasileiras, já decimadas por doenças, duras condições de trabalho e constantes ataques por parte dos colonos europeus.

Joseph Abraham Levi, *Compromisso e Solução: Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*, p. 50.

Obviamente temos de considerar tal postura como “filha do seu tempo”. Em outras palavras, Vieira e os seus confrades não estavam a promover a escravatura do Africano em terras americanas, mas antes, entre os “dois males” — nomeadamente, a escravidão do indígena brasileiro e a dos africanos, sobretudo os “Angolas” — preferiam que, por exclusão, os africanos fossem aqueles que deveriam ser os bodes expiatórios. Não obstante isto, as invectivas contra o tráfico negreiro demonstram claramente que Vieira condenava veemente tal prática. A este respeito, vejam-se, entre outros, os seguintes Sermões: *Sermão à Confraria do Rosário da Bahia*, 1683; “Serman na Bahia à Irmandade dos Pretos, de hum Engenho em dia de São João Evangelista, Ano de 1633, na série Rosa Mística”, in *Sermoens IX*. Lisboa, 1686. Pp. 484-521; “Serman à Irmandade da Senhora do Rosario dos Pretos”, in *Sermoens X*. Lisboa, 1688, pp. 149-184; “Serman aos Irmãos Pretos da Senhora do Rosario”, in *Sermoens X*. Lisboa, 1688, pp. 391-429. Veja-se também: Serafim Leite, S.J. *Novas Páginas de História do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956, pp. 343-345.

[33] Joseph Abraham Levi, "Padre António Vieira", in *Dictionary of Literary Biography. Portuguese and Brazilian Literature*, Monica Rector e Fred Clark, eds. 2 vols. Brucoli Clark

Layman, Detroit, Gale Thomson, 2004. vol. 2. *Brazilian Literature*, pp. 2: 392. Vejam-se também: *Sermão de S.to António aos peixes e Carta a D. Afonso VI (20 de Abril de 1657)*, Ed. Manuel Rodrigues Lapa, 5ª ed. Lisboa [Porto], Imprensa Portuguesa, 1961.

[34] *História de António Vieira*, 2ª ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1931, p. 232.

[35] Sobre a missão de António Vieira aconselhamos o artigo de Nelson Veríssimo, «A questão da liberdade dos índios do Estado do Maranhão no pensamento do Padre António Vieira», *Revista Islenha*, n.º 27, Funchal, 2000, pp. 162-181.

[36] Dos inúmeros *Sermões* do Padre Vieira, restam-nos hoje dezasseis volumes, todos publicados entre 1679-1754.