

José Carlos de Miranda

**A EVANGELIZAÇÃO PORTUGUESA E O  
PARADOXO DO PADROADO**  
**LEITURA DE UM FUNDO DOCUMENTAL À LUZ DE UMA  
FILOSOFIA DA RELIGIÃO E DO PODER POLÍTICO**



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS  
DE LISBOA

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

## **FICHA TÉCNICA**

### **TÍTULO**

A EVANGELIZAÇÃO PORTUGUESA E O PARADOXO DO PADROADO — leitura de um fundo documental à luz de uma filosofia da religião e do poder político

### **AUTORES**

JOSÉ CARLOS DE MIRANDA

### **EDITOR**

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA

### **EDIÇÃO**

DIANA SARAIVA DE CARVALHO  
SUSANA PATRÍCIO MARQUES

### **ISBN**

978-972-623-302-2

### **ORGANIZAÇÃO**



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS  
DE LISBOA

Academia das Ciências de Lisboa  
R. Academia das Ciências, 19  
1249-122 LISBOA  
Telefone: 213219730

Correio Eletrónico: [geral@acad-ciencias.pt](mailto:geral@acad-ciencias.pt)

Internet: [www.acad-ciencias.pt](http://www.acad-ciencias.pt)

Copyright © Academia das Ciências de Lisboa (ACL), 2016

Proibida a reprodução, no todo ou em parte, por qualquer meio, sem autorização do Editor

**A EVANGELIZAÇÃO PORTUGUESA  
E O PARADOXO DO PADROADO**  
**Leitura de um fundo documental<sup>1</sup>**  
**à luz de uma Filosofia da Religião e do Poder Político**

José Carlos Lopes de Miranda  
(Professor Auxiliar da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade  
Católica Portuguesa)

**Resumo**

Subjaz à auto-representação da Modernidade um programa de reposição das coordenadas filosóficas, sociais e políticas da Antiguidade. Linhas-mestras desse programa são a reabsolutização da Razão e a reabsolutização do Poder. Na Europa meridional católica, aquelas reabsolutizações tiveram de se fazer contra a Religião, *i.e.*, secularizando-se. Sobre este pano de fundo, propõe-se uma leitura da documentação da Nunciatura de Lisboa, hoje sob custódia do Arquivo Secreto Vaticano. Avultam nela dois traços específicos da evangelização levada a cabo por Portugal: 1.º, a abundância de contextos análogos à evangelização da Antiguidade Clássica; 2.º a inverosímil persistência do Instituto canónico do Real Padroado.

Palavras-chave: Antropologia da Religião, Ética social e política, Modernidade, Secularização, Padroado Português.

**Abstract**

In the core of self-representation of Modernity, we can find an ideal program of restoring philosophical and political coordinates of Antiquity. Reason and Power must become absolute again, so that there is no knowledge beyond reason, nor authority beyond political Power, *i.e.*, the State. In catholic southern Europe, such program had to be done against religion, *i.e.*, through secularism. We propose to read on this background the documentation of Portuguese *Nuntiatura*, now in the custody of the Vatican Secret Archives. Two specific traits of Portuguese evangelization can be identified there: 1) the analogy with the evangelization of classical antiquity; 2) the improbable persistence of the *Real Padroado*.

Keywords: Anthropology of Religion, Social and Political Ethics, Modernity, Secularization, *Real Padroado*.

---

<sup>1</sup> MIRANDA, J.C. (de), (Coord.), *Arquivo Secreto do Vaticano, Oriente (Tomo II - Coordenação Científica, Introdução*, pp. 10 – 46, revisão e notas, 980 pp.), Brasil (*Tomo III, Coordenação Científica, 753 pp.*) in MATOS, A.T., FRANCO, J.E. (Coord. Geral), *Arquivo Secreto do Vaticano; Expansão Portuguesa; Documentação em III Tomos*, Esfera do Caos Editores, Lisboa, 2011. O presente texto corresponde à homónima Conferência integrada no Ciclo *Da construção à queda do Império*, proferida na Aula Maynense da Academia das Ciências de Lisboa, a 30 de Março de 2016, a convite do seu Instituto de Altos Estudos. A sua segunda parte é substancialmente devedora ao estudo introdutório que acompanhou a publicação daquele Fundo.

# I

## Religião, Saber e Poder: Antiguidade e Modernidade

Desprovido de uma determinação instintiva geneticamente transmissível, o ser humano tem de transcender a Natureza construindo uma Cultura para habitar, isto é, um sistema de módulos de conduta socialmente transmitidos a que chamamos Costumes (*ethê*, em grego, ou *mores*, em latim), e em que os mestres da filosofia *ética* (ou, em latim, *moral*) acharam a chave de leitura do agir propriamente humano. A Religião natural pode entender-se como um seu subsistema, feito de Ritos e de Mitos, destinado a unificar o inteiro sistema da Cultura; é o supremo esforço de coesão que torna o mundo natural, de si hostil, um mundo habitável; e o social, de si muito frágil enquanto agregado de sujeitos (*i.e.*, um todo feito de partes com vontade própria), sólido e estável. No extremo oposto ao Signo, que designa uma relação totalmente construída entre matéria significante e significado e cuja validade é relativa ao código em que funciona (é o caso das “línguas”), o “Rito” é a forma mais elementar e arcaica de significação; aquela em que a relação entre a matéria significante (o próprio corpo humano em todas as suas possibilidades expressivas) e o significado que se lhe atribui é menos construída e, por isso, mais universal. Ora, ao tomar por matéria significante o próprio corpo humano, na mesma medida em que o Homem é corpo, o Rito é eficaz, isto é, tende a causar efectivamente aquilo que significa; e os Ritos que formam a Religião são os que significam aquela relação fundamental que constitui o ser humano como um “Eu” ou, por outras palavras, como Pessoa, Sujeito real dos seus actos,<sup>2</sup> a saber, a relação a Outrem, de quem se é dom; relação, pois, de Pertença a Outrem e dependência de Outrem. Se esta Alteridade for buscada e identificada entre os entes do mundo, os Ritos integrarão *eficazmente* o Homem-Sujeito no seu duplo mundo, natural e social. A sua relação de Pertença/Dependência exprimir-se-á *eficazmente* para com a natureza (é a função do culto dos elementos ou dos astros) e para com a sociedade (a do culto dos antepassados ou dos soberanos). Porém, para funcionarem como *outro* pólo da relação fundamental de Pertença/Dependência que constitui o Sujeito, os entes mundanos têm que ganhar personalidade; e esta ganha-se originária e precisamente... num drama.<sup>3</sup> Essa é a função dos Mitos que fazem a religião, narrativas de dramas simbólicos que integram os entes do mundo na esfera do Sujeito de modo que este possa exprimir para com eles a relação primordial que o constitui como um “Eu”. São pois essencialmente prosopopeias que permitem aos entes do mundo desempenhar o papel de “deuses”, ao mesmo tempo que, na relação com estes, oferecem ao sujeito uma

---

<sup>2</sup> Ao contrário dos restantes indivíduos animais, cujos actos, puramente naturais, são na realidade imputáveis à determinação instintiva da espécie realizada no indivíduo agente, e não ao indivíduo enquanto tal, que permanece, por isso, irresponsável.

<sup>3</sup> A noção de “pessoa” (tradução do grego *prósopon* — “rosto”, mas também a máscara que identificava à distância a “personagem” do drama) nasce de facto na encenação do drama mitológico. O termo latino, cunhado em função da utilidade secundária de amplificar a voz (*personare*) do actor, começa por designar o pólo de uma relação dramática. Só posteriormente adquire a acepção jurídica ainda hoje em vigor (pólo de uma relação contratual) e só na teologia trinitária se estende ao uso, hoje comum (e um tanto impróprio), de sinónimo de ser humano.

interpretação do mundo e da sua própria existência nele. Nas sociedades menos complexas, o sistema destes ritos e destes mitos representa toda a organização do Saber e do Agir (seria muito redutor, por exemplo, encarar um Druida celta, simplesmente enquanto “chefe religioso” e não, mesmo antes de sacerdote, como poeta, como filósofo, como médico...)

Ora, como a referência reiterada a um Sujeito já sugere, o que subjaz a esta linguagem que constitui a religião é a distinção do homem face ao cosmos: um olhar para o mundo a partir de um ponto de vista exterior ao mundo, que é prerrogativa exclusiva do ser humano. É a essa experiência de um *dentro* face a *um fora*, que chamamos subjectividade. A exterioridade de todo o homem ao mundo, que se repete ao nível do mundo social, gera nele uma orfandade, um medo essencial, o medo de não pertencer (outro não é o *sacrum terribile* do clássico de Rudolf Otto sobre o sentido do Sagrado)<sup>4</sup>, bem como uma correspondente necessidade de pertença, tanto maior quanto ele parte de uma condição radical de dependência. Precisamente como Sujeito, como um Eu que é — e, enquanto tal, transcendente ao mundo — o homem tende a orientar-se pela referência a Outro Sujeito, um Tu, que é também ele um Eu — e, enquanto tal transcendente ao mundo — um Tu a quem pertencer e de quem depender. Na própria realidade da psicologia evolutiva, o Eu é à partida um pólo relacional, pois só se descobre espelhado num Tu.

No seu núcleo mais universalizável, a religião é a gramática ritual em que o Homem exprime e exerce essa intersubjectividade originária, arquetípica de todas as intersubjectividades da história de cada pessoa humana. Mas, para um “ser-do-mundo” o caminho mais curto para a descoberta dessa Alteridade é, precisamente o próprio mundo. Nas culturas simples, que os historiadores chamaram “paleolíticas”, ao Outro Sujeito, a esse outrem de quem depende, identifica-o o homem *no* próprio Mundo — sobretudo o natural (como no culto dos elementos) mas também o social (no culto dos antepassados e dos heróis). A chave da dita “revolução neolítica”, que permitiu a construção de sociedades complexas<sup>5</sup>, pode ser colhida num primeiro esboço de identificação do Outro Sujeito “fora” do mundo. É o que está em jogo no Culto dos Astros. Com o Calendário, a Agricultura e o mais que dela decorre (no fundo, a Cidade e a Escrita), o culto dos astros está na base das civilizações “dos Grande Rios”<sup>6</sup>, que marcam o início convencional da História e se prolongam pela América pré-colombiana

---

<sup>4</sup> OTTO, R., *Das Heilige, uber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Gotha, 1929.

<sup>5</sup> Fronteiras bastante nítidas entre estas duas tipologias culturais são: ao nível técnico, a domesticação do mundo vegetal (a “agricultura”); ao nível político, vinculações sociais “positivas” sem referência a vínculos naturais familiares (no fim do percurso, o “Estado”); ao nível das linguagens, o culto dos astros e dos soberanos, a moeda, a escrita.

<sup>6</sup> A designação não é isenta de certa falácia, enquanto tende a atribuir as ditas civilizações às condições materiais da nova economia sedentária, e não a um facto propriamente cultural. Todavia, no Novo Mundo, o mesmo encadeamento do Calendário à Agricultura, às Artes, ao Comércio, à Cidade, à Escrita... deu-se nas altitudes da cordilheira andina, longe de rios e planícies. O que não falta em todas elas é o Culto dos Astros com tudo o que tal culto implica na concepção do divino e do humano.

ou pelo coevo Extremo Oriente.<sup>7</sup> Ao culto mais antigo e mais imanente dos elementos naturais, sobrepõe-se a aparente transcendência dos corpos celestes. Em todas essas civilizações, encontramos a mesma coesão garantida pelo respectivo culto, tendente à monarquização num henoteísmo solar. Ao mesmo tempo, ao culto dos antepassados, com a sua limitada capacidade de produzir pertença, sobrepõe-se o culto de Soberanos que, não por acaso, remontam pela linhagem do mito, aos Astros e incrustam o Sujeito num mundo agora mais social que natural. Ao fim e ao cabo, na religião do neolítico, o Outro Sujeito é ainda identificado *no* mundo, *dentro* do mundo. A harmonia entre o sujeito e os seus mundos é sempre conseguida à custa do Sujeito, que se lhes submete, em vez de os submeter ao seu desígnio livre. A uma religião mais da natureza e menos da sociedade, sucede outra, mais da sociedade que da natureza, mas de divindade igualmente imanente.

É neste contexto, e face a este contexto, que tem a sua génese a ruptura bíblica. Numa dada tradição tribal que os textos da memória pós-pascal fazem remontar a Abraão e culminar na Revelação do Nome a Moisés, o Outro Sujeito é aí identificado como Alguém que é “fora do mundo” e fora da história (Javé, *Eu sou*). Medido pela peculiar relação a um Outrem absolutamente Transcendente, o homem pode agora de vez “coisificar” quer a Natureza, mesmo *dada* que é, quer *a fortiori* a Cidade, enquanto construída: Estão lançados os fundamentos para se adquirir, pela simples consideração da humanidade enquanto tal, o estatuto exclusivo face aos demais seres do mundo e face à própria sociedade, que é a base do consenso moral em que assentam as nossas sociedades.<sup>8</sup> O Ser humano do Génesis (humano porque plasmado do *Humus* originário) é representante dos seres do Cosmos junto do Criador; mas enquanto “imagem e semelhança”, é sobretudo representante do Criador junto do Cosmos.

Assim, do ponto de vista da Revelação de um Deus transcendente, as religiões são “idolatria”, isto é, submissão ao mundo. Por isso, os manifestos anti-idolátricos da tradição bíblica devem ser lidos como uma espécie de humanismos germinais, no fundo, apelos à dignidade humana. Os gestos cultuais destinados a exprimir a pertença radical

---

<sup>7</sup> Quer no Novo Mundo do Ocidente, quer no Extremo Oriente, posto que com diversa sorte no desenlace, os conquistadores espanhóis e os comerciantes portugueses embateram em “Impérios” de tipo neolítico e em “Civilizações” totalizantes que lhes lembravam a Antiguidade e a sua exigência de religião pública. O imperador Inca era filho do Sol, o do Japão descendia da deusa solar Amaterasu, o da China era-o do Céu. A coesão com o Cosmos e com a Cidade era violenta, eficaz, total. Nas tremendas perseguições que marcaram o incipiente cristianismo no Japão, e depois na China e na Coreia, os missionários tinham a percepção de reviver o conflito arquetípico entre Roma e os discípulos de Cristo. Também agora, eles eram tidos por “inimigos do Estado” (*hostes publici*). Também agora, o que os tornava tal era a recusa da religião imanente da Cidade. A referência libertadora a um Deus transcendente era incompatível com a cidadania absoluta do homem antigo.

<sup>8</sup> Mil anos depois, também pela ruptura do pensamento lógico com o pensamento mítico, se chegará na metafísica grega a um Ser que é *absolutamente*, para além do mundo; também aí não faltará a identificação entre esse Ser (*to ón*) e o pólo relacional fundante da subjectividade (*ho theós*, no singular). Porém, já pelo próprio artigo neutro, este Ser carece de personalidade e, portanto, de relação; ao contrário do Nome revelado no Sinai (“Eu sou”) que, além de um “Eu” se define como história relacional (Deus de Abraão, Isaac e Jacob). Além disso essa noção de Ser transcendente será prerrogativa da elite dos filósofos, interlocutores privilegiados, aliás, dos primeiros apologetas cristãos, que nele reconheceram o Nome revelado a Moisés.

que define o Homem são reservados para Outro Sujeito e por isso subtraídos à Natureza e à Cidade. Por se lhe substituírem, os seres do mundo contraem uma perigosa incapacidade de significar o Outro Sujeito. Religião e Revelação começam pois por opor-se, já que aquela escraviza o homem ao mundo enquanto esta o liberta para um horizonte além-mundano e lhe entrega o domínio vicário do mundo.<sup>9</sup> É esse o sentido mais profundo do interdito bíblico sobre o culto das imagens.

Mas a própria Revelação bíblica traz em si o anúncio de uma era messiânica que é, em germen, a síntese entre imanência e transcendência da divindade. O II Concílio de Niceia (787), que todo o estudioso do património de artes plásticas deveria conhecer de perto, consegue dissolver a questão da iconoclastia com base na Encarnação do Verbo. Desde que Deus se faz Carne, o mundo natural readquire a capacidade de remeter para além de si (uma capacidade propriamente metafísica). O Imanente torna-se mediação para o Transcendente. Não podemos aqui senão aludir à fecundidade estética que esta síntese trouxe à História da Arte ocidental, *volente et nolente*, cristã... Mais interessante ao nosso propósito é que, a par dessa síntese, o cristianismo pode ver-se como uma contínua identificação entre a Revelação e a Religião, em termos de Significado e Significante. Os elementos naturais e os sentidos corporais (a água, o fogo, o monte, a imagem, a música...) podem readquirir a sua sacralidade reduzindo-se a Significantes, e vão sendo pouco a pouco pacificamente acolhidos como morfemas rituais. Os antepassados e os heróis, com respectivas narrativas, da “oração *a*” à “oração *por*”, vão pouco a pouco readquirindo também a sua sacralidade e são acolhidos como morfemas míticos e modelos de edificação moral. Os calendários da religião neolítica são recarregados de significado histórico e salvífico e a sua festa cíclica não celebra já as órbitas astrais mas a história humana neles significada.<sup>10</sup> Poucos códigos rituais terão ficado de fora da universal capacidade de aglutinação do cristianismo.

Como Revelação, porém (e essa é a diferença), o gesto cultural deixa de ser uma pura construção social, intelectualmente e moralmente relativo, pois. O Culto passa a exigir e exprimir uma adesão à Verdade e um compromisso moral pelo Bem. Sem perder embora a força gregária da religião, um rito de iniciação como o baptismo, ou um rito apotropaico, como uma bênção, um rito propiciatório, como uma procissão, a oferta de um ex-voto, qualquer gesto de culto diante de uma imagem ou de um ícone,

---

<sup>9</sup> Sublinhe-se “vicário”, pois é na diluição desse carácter vicário, e não no Domínio enquanto tal (nos factos, na Modernidade e não na Era do Meio) que medra o problema ecológico.

<sup>10</sup> O calendário litúrgico manteve, com alguns solavancos que ficaram conhecidos como a “questão dos quatordecimanos” (referência ao 14 do mês hebraico de Nissan) um significativo vestígio do arcaico calendário lunar (é ele que determina o marco central da Páscoa da Ressurreição) e continua a reproduzir nos seus traços gerais a tendência henoteísta solar do Império. Pensemos nos solstícios, ambos recarregados de um significado histórico, o de Inverno recarregado em função do evento da Natividade do Cristo, novo *Sol invictus*, e o seu contraponto de Verão, em função da Natividade do Precursor, enquanto a Anunciação e o S. Miguel cobrem os correlatos equinócios. Na religião de divindade transcendente, inverte-se a relação entre o tempo cósmico e o tempo histórico. O mesmo é dizer que o tempo é humanizado, enquanto medido em função do homem e não em função do cosmos. Ao mesmo tempo, referida pelo seu significado histórico aos *exempla moralia* que são os Santos, a festa adquire, como acto de culto, o seu significado último, que é moral.

o panegírico ou uma ladainha aos Santos, uma peregrinação a um santuário... tudo isso é, propriamente, um compromisso com a Verdade e com o Bem, enquanto tudo é significativo de um significado para além de si. Neste sentido, o cristianismo é religião.<sup>11</sup> Mas, uma vez aplicada à Revelação consumada em Cristo, a noção de religião sofreu uma notável extensão semântica que faz dela praticamente um híbrido filosófico. Com efeito, na Antiguidade, quem buscava a Verdade ou indicava o caminho do Bem (*Beata Vita*), não era o sacerdote ou homem religioso (*hierós, eusebeios, sacerdos*) mas sim o Filósofo. No horizonte de uma divindade transcendente, a religião adquire, precisamente numa nova moldura traçada pela distinção entre o absoluto e o relativo, a sua frustrada prerrogativa originária de organizar o Saber e o Agir. Um culto, intelectualmente ou moralmente irrelevante, torna-se assim inconcebível. Inversamente, o próprio sacrifício, com o seu “odor agradável a Deus”,<sup>12</sup> remete para um significado moral. O uso cultural do perfume torna-se significativo da capacidade de agradar a Deus por uma vida recta. “Santidade” e “odor” ou “perfume” fundem os respectivos campos semânticos.

Entramos assim nas consequências propriamente éticas de uma divindade transcendente. Também a este nível, a síntese entre Religião e Revelação, e a consequente conciliação entre culto da (agora em rigor *através* da) imanência e culto da transcendência, produzem os seus frutos. Uma religião de divindade imanente é uma construção social assumidamente relativa (cada sistema exprime a busca, sempre falível, da chave do mundo) e, por isso, é incapaz de fundar um sistema metafísico e ético que não seja, também ele, relativo ao quadro cultural e, em última, análise, subjectivo, de que não descola. O Intelecto e Vontade do homem colocam-se *antes* da Verdade e do Bem, muito perto da ilusão de os constituírem. Não é possível assim fundar uma Metafísica nem, aliás — pois não há proposições em si mesmas verdadeiras — tipo de ciência algum, isto é um corpo de proposições universalmente válidas (algumas das quais tecnicamente úteis...). Muito menos possível seria fundar um sistema ético universalmente válido. Em última análise, ela é incapaz de fundar realmente um *qualquer* sistema ético pois nada impede o passo, sempre pronto, da subjectividade cultural à subjectividade individual (e esta é talvez a raiz última do nexa necessário entre violência e religião que René Girard, noutros termos embora, já pôs sobejamente a nu).<sup>13</sup> Pelo contrário, uma religião de divindade transcendente, mais do que religião, é uma Revelação da Verdade e do Bem, que está *antes* (ou, noutros termos, *fora*) do Intelecto e da Vontade e reclama um exercício de ambos na respectiva busca. As

---

<sup>11</sup> O mesmo não se aplicará com rigor aos cristianismos reformados, que reinstituem, regressivamente, a fase da antítese pura entre religião e revelação.

<sup>12</sup> As divindades antropomórficas alimentavam-se do cheiro agradável que subia das vítimas a assar sobre o altar. Aqui radica o papel cultural do odor que, no cristianismo, se tornou metonímia do Sacrifício e, a seguir, da Santidade, quando o culto verdadeiro veio a ser o agradar-se a Deus por uma vida santa. Aqui radica também o perfume — oposto à pestilência da corrupção e do pecado — que repassa muitas narrativas hagiográficas.

<sup>13</sup> GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972 cfr. et *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris, 1999



verdades relativas, da inteligência quotidiana ou da ciência mais formal, só são tal (isto é, efectivamente, “verdades”), face à garantia da Verdade absoluta. Do mesmo modo, os bens relativos das escolhas quotidianas ou das grandes opções de vida, só o são (são realmente bens), na perspectiva da caução do Bem Absoluto. Entretanto, a Razão (“teórica” ou “prática”, nomes kantianos do Intelecto e da Vontade), age *de facto* na certeza da existência objectiva dessa Verdade e desse Bem.

Em suma: A Religião, que juntamente com as Belas-Artes e as demais Linguagens, forma o sistema Simbólico de todas as Culturas, é um subsistema de narrativas e gestos (mitos e ritos) que configura o inteiro sistema da Cultura, desde o subsistema técnico-económico até ao subsistema ético-político. As religiões de divindade imanente determinaram as culturas ágrafas do tipo paleolítico. A busca de uma divindade aparentemente transcendente determinou a emergência das civilizações do neolítico. Mas sob a Civilização Ocidental está a referência a um Deus único e absolutamente transcendente ao Mundo, improvidente e prerrogativa de uma elite, na Filosofia Grega, providente e acessível às massas, na Revelação Bíblica. Essa referência determinou quer a concepção objectiva da Verdade e do Bem, sem a qual não teríamos progresso científico nem ético, quer o estatuto único do homem entre os demais seres da Natureza, sem o qual não haveria desenvolvimento técnico, nem limite natural capaz de relativizar o poder político.

Não podemos deixar de aludir, finalmente, às gravíssimas consequências éticas que poderão advir ao homem “pós-moderno” de uma recaída na pura Imanência e, portanto, na submissão ao mundo, natural ou social. Gravíssimas o foram, já na primeira modernidade, em vista do crescente preço de sangue que a Europa pagou pela reabsolutização do Poder Político, desde que o absolutismo das Luzes deixou cair a máscara e esse Poder pôde de novo derivar a sua sacralidade a partir de dentro do mundo (da Nação, do Estado, do Partido, do Povo). Gravíssimas, sobretudo, o vão sendo na segunda modernidade, a da “Razão débil”, do relativismo e das éticas biocêntricas, porque a harmonização entre o Sujeito e o Mundo tende de novo a ser custeada pelo Sujeito, ou não fosse a falsa antinomia entre Homem e Natureza resolvida obviamente a favor desta... Não é fortuita, com efeito, a coincidência entre o culto da biosfera e o menosprezo total pela vida humana, hoje tão corrente na cultura dos *media* e na voz politicamente correcta das organizações internacionais.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> O animalismo à maneira de um Singer ou de um Reagan, que ainda há quatro décadas era uma raridade sectária, pertence hoje, até pelo gigantesco equívoco de uma “Declaração Universal dos ‘Direitos’ dos Animais” (dos animais em geral, isto é, todos, (?) como quer que tal coisa seja possível...), faz hoje parte da gíria do “politicamente correcto”. A correlação com o assalto reformista à Declaração Universal dos Direitos Humanos e com o seu esvaziamento efectivo não deveria escapar às inteligências mais avisadas. Sintoma acabado de regressão paleolítica (harmonização entre o Sujeito e o Mundo Natural à custa do Sujeito) é o da sensibilidade telúrica, cósmica, ecologista, indigenista e o mais que se queira, que se caldeia no VHEMT (*Voluntary Human Extinction Movement*), também dito em português, “Associação para a Extinção Voluntária dos Seres Humanos”. Veja-se a média de visitas reivindicada pelo sítio electrónico do VEHMT brasileiro.

Mas o relativismo metafísico e ético que uma divindade imanente acarreta não deixa de ter impacto semelhante também na relação entre o Sujeito e seu mundo social. Também aqui o esforço de coesão tende à violência. Também aqui a harmonização entre Sujeito e Mundo se consegue à custa do Sujeito. Com o homem medido pela sua relação a um Deus transcendente, os costumes e as leis que constituem a Sociedade e o Estado são judiciáveis à luz de uma Natureza inteligível porque obra e reflexo de um Sujeito inteligente. A Natureza humana pode funcionar assim como um Livro de Instruções e é a esse livro, sob o nome de Lei Natural, que apela a Declaração dos Direitos Humanos, “naturais” e “universais”. É nessa natureza inteligível que o Poder Político tem os seus únicos limites intransponíveis. Mas sem a referência a um Deus-Sujeito, transcendente ao mundo, a Natureza fica muda e o homem recai na religião da Cidade. A proposta pós-moderna do liberalismo absoluto restaura a subjectividade do Bem e abate os limites naturais do Poder Político. A bandeira da Liberdade absoluta e do Relativismo ético pareceria favorecer a “tolerância” e a convivência cívica: Se o Bem é relativo e subjectivo, “ninguém pode impor nada a ninguém”... Mas essa inviabilidade de toda a imposição estende-se aos próprios limites do Poder, legíveis pela consciência moral numa Natureza humana fonte de Direito. Sem limites naturais, pode-se legislar sobre tudo de todas as maneiras convenientes ao legislador... O resultado final é, de facto, que ninguém pode impor limites ao Poder. O passo seguinte é curto e inevitável: em vez da panaceia da igualdade entre Culturas (como já antes da igualdade entre indivíduos), temos a restauração do mais puro darwinismo social. Na realidade, o relativismo ético e sua equívoca “tolerância” escondem o contrário do respeito incondicional pelo homem: Liberdade absoluta é Poder absoluto do forte sobre o fraco. O que está em causa na legiferação “fracturante” sobre a vida humana e a sua natureza é precisamente a restauração do Poder Absoluto da cidade do neolítico. É uma auto-estrada para uma sociedade e um Estado injudiciáveis por falta de um padrão ético racional e universal.

*Primus in intentione, ultimus in executione.* Desenhámos este pano de fundo em função de um tema — da Evangelização protagonizada por Portugal naquela sua expansão que continua ainda hoje a justificar a sua existência como Nação e como Estado (quase) soberana — que nos coloca em plena primeira Modernidade. Ora, subjaz à auto-representação da Modernidade um programa de reposição das coordenadas filosóficas, sociais e políticas da Antiguidade. Linhas-mestras desse programa são a reabsolutização da Razão e a reabsolutização do Poder. Na Europa meridional católica, aquelas reabsolutizações tiveram de se fazer contra a Religião, isto é, secularizando-se. Sobre este pano de fundo, propõe-se uma leitura da documentação do *Fundo da Nunciatura Apostólica de Lisboa*, hoje sob custódia do Arquivo Secreto Vaticano. Avultam nela dois traços específicos da evangelização levada a cabo por Portugal, a saber, primeiro, a abundância de contextos análogos à evangelização da Antiguidade Clássica e, segundo, a inverosímil persistência do Instituto canónico do Real Padroado.

## II

### Evangelização “portuguesa”: Duas analogias com a Antiguidade

#### 1.<sup>a</sup> O dilema entre Filosofia e Religião

Com a transcendentalização da divindade — conforme acima se explicou — a questão da Verdade passa a ser relevante para o culto, e este, antes metafisicamente agnóstico e relativista, passa a ser encarado como um sistema — ultimamente frustrado, embora, se não for Revelado — de afirmações potencialmente válidas do ponto de vista metafísico. Este aspecto não nos pode ser indiferente pois pauta toda a história da missionação. Por um lado, a possibilidade de uma filosofia cristã permitirá ainda aos missionários da modernidade o exercício da *controversia* escolástica junto dos bonzos. Procedente de fins do século XVIII, a documentação alusiva à Coreia ilustra esse tipo originário de penetração cultural conatural ao cristianismo das origens. Integrado numa embaixada a Pequim chefiada pelo pai, o coreano Ly do Documento n.º 524<sup>15</sup>, (Ly-Seun-Houn, mais conhecido pela transcrição inglesa Lee-Sung-hoon), foi expressamente enviado por Ly-Byok (Lee Byeok) que, como filósofo em busca da verdade, lera as obras de Ricci, vindas de Pequim (milagres dos ideogramas chineses!), e fundara um cenáculo de letrados-catecúmenos em Chon-Jin-An, hoje sede de um grande santuário. A correspondência formal que com ele entreteve o Bispo de Pequim dá conta de não tratar com nenhuma autoridade religiosa e é estruturada nos moldes do diálogo filosófico (na *De Deo verax disputatio* ele teria aprendido a “Ciência do Céu”).<sup>16</sup> E isso não obstava à consideração destes dois coreanos como os fundadores da Igreja Católica no país.

Por outro lado, não seria decerto fácil encontrar um equivalente da Filosofia em todos os povos que a primeira globalização trouxe ao contacto com o cristianismo. De modo que as categorias de pré-compreensão a que, espontaneamente, o missionário fará apelo para enquadrar o anúncio cristão, na falta (e mesmo não só na falta) de um contexto filosófico, serão precisamente as da religião, que acaba assim por funcionar como o “culturema” universal mais conatural à maturidade do cristianismo. Se lhe viesse a faltar esse caminho mais curto para o Evangelho, o missionário ficaria mesmo eventualmente desconcertado. Assim se sentia Frei João dos Santos na sua missão à *Etiópia Oriental* (Évora, 1609): «Não adoram a Deus nem têm ídolos a que adorem, nem imagens, nem templos, nem usam sacrifícios. E assim, dificultosamente se convertem nem aceitam a lei de Cristo que muitas vezes lhes pregamos».<sup>17</sup> Grande parte

---

<sup>15</sup> Trata-se de um resumo de uma *Rélation de l'établissement du Christianisme dans le royaume de Corée, rédigée en latin par Mgr de Govéa, évêque de Péking, et adressée le 15 août 1797, a Mgr de Saint-Martin, évêque de Caradre et vicaire apostolique de la province du Sutchuen en Chine: traduite sur une copie reçue à Londres, le 21 juillet 1798*, que pode ler-se na íntegra em LECLERCQ, Henri, *Les Martyrs, Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX siècle*, Tours, 1921 (Vol. XIII, *La Révolution et l'Extrême Orient*, pp. 164 a 168).

<sup>16</sup> Vide BYUN KI-YUNG, Pierre, *Vue générale sur les quelques dix mille ans d'histoire spirituelle et culturelle du peuple coréen*, Sanctuaire de Chon Jin An, Swon, 1999.

<sup>17</sup> Cit. apud MIRANDA, Pedro, *O ideal de um cristianismo depurado de religião?*, in “Brotéria” 144 (1997), p. 451.

do dinamismo missionário que perpassa esta documentação radica precisamente na possibilidade de enxertar os sacramentos cristãos em tantos significantes religiosos arquetípicos (templos, ritos, sacerdócio, sacrifício) com base numa analogia que lhes permitia ter parte, desde sempre, no significado salvífico cristão.

Ora esta consideração parece paradoxal, quando confrontada com uma sombra que atravessa toda a documentação relativa à China. O Documento nº 497, por exemplo, é uma carta do *Último Jesuíta Português na Corte Chinesa*<sup>18</sup>, missionário em Pequim havia vinte e nove anos, a recorrer de uma pena de suspensão *a divinis* a que se expusera juntamente com outros três ex-Jesuítas, «por conivência com uma cerimónia chinesa (*Ko teu*) que seria por sua intrínseca natureza, supersticiosa»... Referimo-nos à memória da condenação dos “ritos chineses”. A questão nunca deixou de preocupar todas as sucessivas levadas de missionários e neófitos ou clérigos indígenas. Em 1806, ano seguinte ao do falecimento do Jesuíta, o Padre Georges d’Alary destinatário da carta constante do Documento nº 774, compunha durante a sua estadia em Macau umas apreciadas “instruções para lidar com as superstições chinesas”. Com toda a probabilidade, são essas instruções que constituirão o grosso do manual da matéria, intitulado “Documentos da recta razão (...) coligidos para uso dos alunos chineses e vietnamitas, bem como dos catequistas em geral, editados por Monsenhor Jean-Louis Taberd, Bispo de Isaurópolis”<sup>19</sup>. O que estava em causa era, além da adopção de termos religiosos (a começar pelo próprio nome de Deus) extraídos dos clássicos chineses, o dever de renunciar à idolatria. À sensibilidade nossa contemporânea, em que o político e o religioso se distinguem à saciedade, o argumento dos Jesuítas — isto é, da relevância cívica, e não propriamente religiosa, de ritos gregários ligados ao culto dos antepassados e do imperador — pode colher bastante bem. Mas o mesmo não aconteceria com os fiéis chineses, a quem eles queriam poupar desnecessárias rupturas culturais. Por outro lado, do ponto de vista político, seria inevitável, mais cedo ou mais tarde, a ruptura entre eles e um Império idólatra, um poder absoluto caucionado por uma idolatria ou, quanto mais não fosse, por um equívoco que consistia em expressar culturalmente a pertença ao mundo. Os gestos da religião, numa mente cristã, adquirem um alcance radical e são reservados para exprimir a pertença do homem ao seu horizonte último, o Céu, e não ao mundo. «Sede religiosos, sim, mas para com Deus...», apelava um apologeta do século III aos seus concidadãos. E este apelo é tanto mais significativo quanto o contexto em que nos aparece, a modo de premissa irrenunciável, é o de uma tentativa de provar a lealdade cívica dos cristãos, pois

---

<sup>18</sup> Assim ABREU, António Graça de, *Padre José Bernardo de Almeida, o Último Jesuíta Português na Corte Chinesa*, in “Actas do Colóquio Internacional sobre o Humanismo Latino e as Culturas do Extremo Oriente”, Fondazione Casamarca — Itália e Cátedra Humanismo Latino — Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Macau 6 a 8 de Janeiro de 2005, Inter-University Institute of Macau, 2005.

<sup>19</sup> *Documenta rectae rationis seu forma instructionis ad usum alumnorum sinensium, anamitarum, necnon et cathechistarum concinnata, a J. L. Taberd, episcopo Isauropolitano edita, Serampore, Fredericnagori vulgo, ex typis J. C. Marshman, 1839* - cfr. Editorial, *Notices Biographiques et Nécrologies*, in “Révue des Archives des MEP”, nº 217 (1999), p. 3. Depois do tirocínio de Macau, o Padre Alary (1731-1817), das Missões Estrangeiras de Paris, foi missionário no Reino de Sião e posteriormente Reitor do Seminário do seu Instituto.

acrescenta: «... se quereis que Ele seja propício ao Imperador»<sup>20</sup>. Nisso — vê-lo-emos melhor adiante — profetizava a possibilidade de uma nova fundamentação religiosa do Poder. Mas não deixava de justificar a impopular demarcação dos cristãos em relação aos ritos romanos (*a religione romanorum*) com base, não só na vacuidade das divindades, como na natureza intrinsecamente segunda da Cidade e do Poder, que viria a ser chamado “temporal”. Os ritos a que se recusavam exprimiam uma pertença indevida a César; eram o culto de uma majestade inferior (*religio secundae majestatis*)<sup>21</sup>. Ora, entre muitos dos que, na Europa, faziam a campanha da condenação (motivados, embora, por vezes, mais contra os Jesuítas do que contra os ritos chineses) não é de excluir que guardassem ainda na sensibilidade religiosa pessoal o paradigma da perseguição antiga e a repugnância face ao culto idólatra da Cidade. Precisamente porque carregados de religião cívica e patriótica, os cultos dos antepassados e o arquétipo do imperador divino (ou celeste, que fosse) acabariam por exigir, lá longe, na China, uma resistência que, na Europa, também jáurgia mas ficaria adiada enquanto os príncipes e os ministros do Estado moderno continuassem vestidos de cristãos e camuflassem, sob a “protecção” da Igreja, a perseguição que já iam realmente movendo ao seu insubmisso horizonte de eternidade. No tempo das luzes, geralmente sem o saberem (sublinhe-se *geralmente* para ressaltar os Jesuítas e, a breve trecho, os “Religiosos”, enquanto tais), os cristãos já se andavam de novo tornando na Europa *hostes publici*; mas foi aos fiéis chineses que tocou inaugurar (e toca ainda hoje continuar) a nova época de perseguição geral que a Modernidade já tinha prometido ao anunciar a restauração da Antiguidade.

## 2.<sup>a</sup> Contexto persecutório

Dizíamos há pouco que a identificação entre o cristianismo e a religião afectou mais a noção da segunda do que a do primeiro; e pudemos individuar, desde logo, o facto de a religião com isso adquirir uma conotação filosófica. Agora, com esta interpretação do dilema missionário acerca dos ritos chineses, vem a propósito aprofundar essa outra carga que o cristianismo injectou no campo semântico do religioso e que pode iluminar grandemente o ambiente persecutório para que remete a generalidade da missionação dos séculos XVIII e XIX. Referimo-nos ao já aludido horizonte de eternidade que na linguagem corrente lhe é ainda hoje inerente. A Religião assim entendida, isto é, como antónimo do Século, gera um poder, e portanto uma cidadania, designados por “espirituais”, que se constituem como pertença prioritária e disputam o homem à pretensão absoluta da Cidade. É abismante a sensação de reminiscência clássica que repassa a leitura dos modernos *acta martyrum*, quer no Japão de seiscentos, quer na Coreia, na China e Cochinchina de sete e oitocentos. Em toda a parte se adivinha uma reedição do conflito com a Cidade idólatra, com os seus ídolos funcionários e o seu violento esforço de coesão; como também a reedição do argumento

---

<sup>20</sup> «*Esto religiosus in Deum, qui vis illum propitium imperatori*». Cfr. Tertulliani *Apologeticum*, XXXIV, 3, trad. portuguesa in MIRANDA, J.C., *Tertuliano, Apologético*, Edição bilingue comentada, Alcalá, Lisboa, 2002.

<sup>21</sup> *Ibidem*, XXXV, 5.

da primeira apologética — e da sua incomunicabilidade — a saber, de que os cristãos, além de inocentes, são os melhores e mais leais dos cidadãos, enquanto é o próprio Deus quem constitui a autoridade e as leis, desde que justas.<sup>22</sup> O “mecanismo social vitimário”<sup>23</sup>, a perversão do aparelho jurídico e da justiça, o drama comunitário dos *confessores* e dos *lapsi* submetidos dias a fio às mais obscenas torturas, a espiritualidade agónica, a perquisição das casas e confisco de livros e objectos do culto, as movimentações da retaguarda social de apoio, tudo remete para o confronto arquetípico entre Cristo e Roma. Quem ler os frios relatos das testemunhas, revive inevitavelmente a leitura dos *acta martyrum* primitivos e não pode deixar de se interrogar sobre a exacta repetição destas coordenadas.<sup>24</sup>

Entre as vicissitudes persecutórias da China, acha-se uma, protagonizada pelo Padre Adeodato de Santo Agostinho, que ilustra na perfeição esta nossa leitura. O incidente, basicamente a intersecção de um portador de correspondência privada chegado de Macau, dá origem a interrogatórios, prisões, torturas, confiscos, intimações à apostasia, culminando com uma centena de condenações várias ao cabo de dois anos de extenuante opressão. É objecto de um pormenorizado relato, datado de Pequim, a 10 de Outubro de 1807, pelo Padre Louis Lamiot, outra das nossas frequentes personagens; o qual relato se pode ler na impressionante recolha de Henry Leclercq, no mesmo Tomo em que, significativamente (vê-lo-emos em breve), agrupa a França da Revolução e o Extremo Oriente.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Cfr. Tertulliani *Apologeticum*, XXXIII, 1: «*Noster est magis Caesar, a Deo nostro constituto...*» Esteada nas Cartas de Pedro (*orate pro rege*) e de Paulo (*omnis auctoritas a Deo*), tal atitude dos cristãos face ao Poder político acabara por vingar sobre tendências mais apocalípticas destinadas às margens da heterodoxia. Apesar da sua simpatia por elas, o próprio Tertuliano, que acabaria montanista na busca de um cristianismo radical sem compromisso algum com o *saeculum*, e, para mais, num contexto persecutório exacerbado, não pudera deixar de reflectir esta atitude já amplamente partilhada.

<sup>23</sup> A expressão, indispensável para compreender qualquer fenómeno persecutório, provém da antropologia girardiana (cfr. GIRARD, René, *La violence et le Sacré*, Ed. Grasset, Paris, 1972).

<sup>24</sup> Naturalmente, dado o contexto geralmente persecutório do Extremo Oriente, numerosas são as passagens, por este acervo, de futuros mártires, alguns dos quais canonizados. No I Volume, por exemplo, é possível reconhecer St.º Inácio Delgado y Cebrián, Bispo e Mártir (aludido nos Documentos n.º 655 e 939, destinatário da carta constante do n.º 660 e autor de outra nos nn. 665 e 668), morto por inanição numa jaula aos 76 anos de idade, em 1838 — foi canonizado em 1988 juntamente com uma multidão de vietnamitas mártires dos séculos XVII a XIX; S. Gabriel Dufresse, Bispo, com mais trinta companheiros leigos e St.º Agostinho Zhao Rong (Agostinho Tchou, na grafia do Documento n.º 876) — estes últimos foram canonizados no ano 2000 pelo Papa João Paulo II e a sua memória consta no martirologio romano, a 9 de Julho, sob o título de Santo Agostinho Zhao Rong e 119 companheiros mártires; de maneira análoga à do protomártir dos *Actos*, este, soldado de profissão, iniciou-se na fé como chefe da escolta na execução capital do Bispo; os Documentos n.º 641 e 1009 testemunham o início da carreira missionária do Servo de Deus Odorico da Collodi, Presbítero e Mártir (1778 – 1834) — sobre ele pode ler-se GIURLANI, Silvio, *Padre Odorico da Collodi, Missionário Martire in Cocincina; Biografia del servo di Dio*, Lucca, 1935. Sem que nos conste algum processo de beatificação, é também venerado localmente como mártir o Franciscano Gioachino Salvetti, aludido no I Volume em 17 Documentos com notícias da perseguição, autor de cartas com o n.º 839 e 842 e destinatário de outras com o n.º 802 e 946 — viria, em 1815, a ser Vicário Apostólico de Chansi com o título de Bispo de Euriense e a exercer penosamente o seu ministério até à morte, em 1843, em consequência de uma paralisia nos membros inferiores contraída nos rigores do cárcere.

<sup>25</sup> LECLERCQ, Henri, *Les Martyrs, Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX siècle*, Tours, 1921 (Vol. XIII, *La Révolution et l'Extreme Orient*, pp. 332 - 371).

De todos os factos aí referidos, ressalta um *punctum dolens*, a saber, que as cartas que desencadeiam as suspeitas do aparelho burocrático imperial e estão na origem de tantos tormentos, teriam a ver com a *vexata quaestio* da partilha de jurisdição eclesiástica entre o Padroado (missionários portugueses) e o Vicariato Apostólico (missionários italianos da *Propaganda Fide*). Após quezílias irresolutas, o Padre Adeodato terá consultado o Dicastério romano competente e, entre outra correspondência de rotina, chegavam-lhe, *via* Macau, certas instruções sobre a difícil partilha. A reflexão mais pertinente fá-la o próprio Lamiot, interpolando no relato o seu desabafo: «Disputam este país», diziam entre si os mandarins, “quando ele pertence somente ao nosso Imperador”. Mas como se há-de fazer entender, a homens que não são mais do que matéria, o que é uma jurisdição espiritual?»<sup>26</sup> Um dos populares chineses apanhados nas malhas dos interrogatórios até parece ter-se saído bastante bem: «Os aguadeiros dividem entre si as ruas e os bairros de Pequim. Quem alguma vez imaginou que isso seja atentar contra os direitos do Império? A nossa religião consiste na prática de orações, de jejuns e de boas obras, etc. [uma frase que parece saída do séc. III!] De maneira que, quando nos dividimos para a exercitar, não somos mais sediciosos do que os aguadeiros da cidade...»<sup>27</sup>

Se tão sensata argumentação não colhia algum sucesso é porque o Poder se tinha previamente capacitado de que essa religião, à diferença do negócio dos aguadeiros, implicava realmente uma pertença dos seus cidadãos a outra cidade e, justamente, intuía nisso a subtracção ao seu domínio totalitário. Como explicar a qualquer Império, a qualquer Reich ou República Popular — em suma, a qualquer Cidade absoluta — que cada homem pode aceder a um horizonte que a ultrapassa? Se não conhece outro fim que não o de constituir todo o sentido da existência humana, como pode conceber relativizar-se sem se anular? Nenhum Pretor nem nenhum Mandarim tinham conhecimento das duas esferas irredutíveis do Poder a que o cristianismo entretanto habituou o Ocidente. Por isso, não se podia dar uma pertença que não ameaçasse a outra. Aqui radicava, como vimos, a incapacidade de compromisso, em matéria ritual, entre a Cúria em Roma e o Palácio Celeste, em Pequim. Nesse conflito de pertenças radica também o preço de sangue pago pelos cristãos chineses pelo século XX adentro, quando o mesmo Império, arrombadas as portas pelas potências ocidentais, colheu, precisamente numa ideologia dos invasores que tinha a particularidade de negar o Céu, uma sólida maneira de conseguir continuar a ser ele mesmo o Céu dos seus súbditos. O conflito e o seu preço de violência persistem aliás, ainda hoje, para além do declínio das ideologias, na irredutibilidade dos católicos a essa tentativa “neo-regalista” e “neogalicana” que é a Igreja Patriótica.

---

<sup>26</sup> «*Ils se disputent ce pays*», disaient les mandarins, “*tandis qu'il appartient à notre Empereur*”. *Quel moyen de faire entendre à des hommes qui ne sont que matière, ce que c'est qu'une juridiction spirituelle?*», ibidem, p. 368.

<sup>27</sup> «*Les porteurs d'eau se divisent entre eux les rues et les quartiers de Péking. Qui a jamais imaginé que ce soit attenter aux droits de l'empire ? Notre religion consiste à prier, jeûner, faire des bonnes oeuvres, etc. Ainsi, quand nous nous divisons pour l'exercer, nous ne sommes pas plus rebelles que les porteurs d'eau de la ville*», ibidem, p. 368.

### III

#### Evangelização “portuguesa”: o paradoxal regime de Padroado

##### 1.º Longevidade

Outra reflexão, posto que sem o apoio do texto, cabe-nos a nós fazê-la, melhor, depreendê-la, do contexto do mesmo relato.

Partimos ainda da consideração inicial. Nesse milénio dito “do meio”, tanto o saber como o poder se exerciam no novo horizonte da vocação do homem à eternidade. Nem a Razão nem o Estado eram por isso absolutos. Quer isso dizer, por um lado, que era possível admitir a existência de Verdade para além da Razão. E nem por isso as verdades últimas, inacessíveis à Razão, tinham de ficar de fora das contas do conhecimento, para lhe não perturbarem a indagação das penúltimas. Com efeito, a não haver restrições de parte na consideração de todos os factos documentados, a Companhia de Jesus, vítima do seu estatuto paradigmático na resistência a ambas as absolutizações, fornece uma prova viva de que, independentemente das suas preferências filosóficas aristotélicas, a hierarquização do saber pelo meio da Revelação, de modo algum era incompatível com o método experimental nas ciências da natureza.<sup>28</sup>

Perdoe-se-nos este breve excuro sobre a absolutização da Razão — essa nova deusa a quem a *Révolution* reconsagrou grotescamente a Catedral de Paris! — e voltemos ao prometido ângulo prevalentemente político do nosso discurso. Era possível admitir Verdade para além da Razão, dizíamos. Pois bem, também era possível conceber a existência de Poder para além do Estado. No ocidente católico, a tensão nunca se relaxou, nem na teoria nem na prática, e, na afirmação das duas esferas do poder, nunca a teocracia medieval se absolutizou. Com a nova carga semântica da “Religião”, o sacerdócio pertencia à ordem do “eterno” ou “espiritual” e não se podia confundir com o âmbito de competência específico do “secular” ou “temporal”. Por outro lado, o poder político, precisamente por já não ser *todo* o poder ao perceber-se agora como *meramente* secular, carecia mais do que nunca da chancela divina a que estava naturalmente acostumado. A mestria da Cristandade medieval esteve em não negar, simplesmente, ao Poder, essa chancela tão conatural à saúde dos povos (embora não lhe tenham faltado, como nas origens, radicalismos heterodoxos nesse sentido...)

---

<sup>28</sup> Veja-se abundante documentação em FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas; em Portugal, no Brasil e no Oriente*, Gradiva, Lisboa, 2007, Vol. II, p. 377 e ss). Também no nosso périplo documental, pese embora o pouquíssimo tempo que lhes resta para permanecer em cena, se acha ainda um ou outro Jesuíta integrado na Ordem. No processo de inquirição de idoneidade do espanhol Padre Francisco Laínez, apresentado por D. Pedro II para Bispo de Meliapor (Documento n.º 1145), figura o depoimento de um físico Jesuíta em actividade no Colégio de St.º Antão. Trata-se do francês Louis Noël Bourzes, que, por uma sua *Letter to Father Estienne Souciet, concerning the Luminous Appearance Observable in the Wake of Ships in the Indian Seas, &c. (Taken from the Ninth Volume of Letters of the Missionary Jesuits)* é hoje considerado pioneiro e precursor de Benjamin Franklin, na sua teoria sobre a fosforescência marítima (cfr. HARVEY, Newton, *Benjamin Franklin's views on the Phosphorence of the Sea*, Princeton University, 1939).



mas sim em exigir-lhe que fosse buscar fora de si mesmo essa caução de legitimidade. Com isso, cada esfera aceitou a irreduzível heterogeneidade da outra. Tal pacto não é isento de riscos. Mas, em maior ou menor equilíbrio, ante a pretensão eclesial de *societas perfecta*, o Poder político teve de aprender, até à modernidade, a ir buscar fora de si, aceitando-lhe a heterogeneidade, a caução da legitimidade divina.

Nunca é demais sublinhar que esta relação, que os modernos veriam em termos de “aliança entre o trono e o altar”, foi inaugurada na problemática possibilidade de um César cristão e nem sempre se processou na harmonia das esferas. Nem foi propriamente escrupulosa a observação dos respectivos âmbitos de competência. Que o digam a questão das investiduras, as excomunhões e interditos dos monarcas, e todos os tipos de guelfos e gibelinos. Todavia, ao referir súbditos e soberanos a uma mesma caução, transcendente, sim, mas com um específico âmbito de acção na Cidade (outra coisa não é a “jurisdição espiritual”), fundou realmente uma via cristã para a legitimação sacral do poder. E em todo o caso, que nenhum dos dois, trono ou altar, tenha logrado reduzir o outro à unidade<sup>29</sup> prova precisamente que nunca se dissolveu essa tensão entre as duas esferas, vital para limitar o poder da Cidade e preservar o verdadeiro alcance da liberdade humana. Diminuído ou perdido de vista o seu horizonte eterno, pelo contrário, essa liberdade hipoteca-se ao Poder e a Cidade absolutiza-se. Secularização e Absolutização caminharam juntas, porque a primeira, sob a aparência do relativismo metafísico (e hoje ético) consiste na realidade em trazer o absoluto para dentro do mundo.

Claro, estamos a falar de uma especificidade do Sul católico, viabilizada decerto pelas circunstâncias que deram azo ao fenómeno do papado. Num primeiro momento da modernidade, a Norte, a carta de Lutero *aos príncipes alemães* e a experiência “anglicana” abriram caminho a um cristianismo de Estado sem voz alternativa real, restrito, ao modo do “cesaropapismo” oriental, ao horizonte nacional. Deste modo, a marcha da absolutização podia encobrir a sua correlação necessária com a da secularização. Também num segundo momento, a Sul, exigindo-lhe paulatinamente cedências de tipo regalista e galicano e impondo-lhe o pesado tributo de pactuar com o anticongreganismo larvar, na supressão dos Jesuítas<sup>30</sup>, os déspotas iluminados (na

---

<sup>29</sup> Entre outras óbvias circunstâncias favoráveis a esta irreduzibilidade (que vêm a convergir na emergência do Papado) tenha-se ainda em conta que, no mundo latino, o Altar aparece reforçadamente como algo não pertencente ao Século, dada a antiquíssima extensão ao clero, sancionada depois pela lei positiva do celibato, de uma conotação, de si, monástica. Tal conotação funciona como segunda barreira à secularização do clero, por mais “secular” que, tecnicamente, possa chamar-se, para se distinguir do “religioso”. A heterogeneidade do Trono, por sua vez, não poderia achar-se mais garantida, num contexto geral de transmissão dinástica do poder, essencialmente vinculada, pois, ao matrimónio.

<sup>30</sup> Bem documentados se acham os últimos Jesuítas vagantes que, na China, juntamente com os da Rússia, quase logravam constituir uma ponte sobre o vazio, até à restauração da Ordem. Aparecem, entre outros, o Padre José de Espinha SJ (1722–1778), que foi Presidente do Tribunal Imperial de Astronomia, o botânico Padre João Loureiro SJ (1717– 1791), autor da *Flora Cochinchinensis* (Lisboa, 1790) e o Padre José Bernardo de Almeida SJ (1708–1805). São os últimos *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China (1583–1805)*, conforme o já clássico título do Padre Francisco Rodrigues SJ (Apostolado da Imprensa, Porto, 1925). No pano de fundo das tentativas restauracionistas da Companhia, avulta também na presente inventariação a figura de François-Marie Halnat (1760–1808) que esteve entre os primeiros companheiros

realidade, os seus “ministros”) tentaram a reabsolutização sem secularização, isto é, *com* a Religião disponível, a das massas. Mas no Sul essa Religião permanecera católica. Se foi no Sul que se desencadeou e continua activo o Laicismo de Estrita Observância, foi porque a reabsolutização do Estado enfrentava, na versão católica, o escolha dessa dimensão originária do cristianismo, praticamente neutralizada a norte, com a Reforma, como, havia muito, a oriente, com o “cesaropapismo”. A reabsolutização moderna do poder — esse processo que parecia culminar no tenebroso preço de sangue do martirologio do século XX<sup>31</sup>, mas continua hoje a buscar nas experiências da legiferação juspositivista a bandeira da liberdade absoluta — teve assim, no Sul, de se fazer *contra* a Religião.

Ora, este foi o clima político em que se formaram os protagonistas do nosso acervo documental, os missionários. Foi no virar de sete para oitocentos que se desencadeou nas elites dirigentes a ilusão da Liberdade através da submissão ao Estado absoluto, autor e não devedor da sua própria legitimidade. Daí — e não propriamente da intersecção cronológica — a afinidade espontaneamente intuída, na referida recolha de Leclercq<sup>32</sup>, entre a França da Revolução e o Extremo Oriente. Em ambos os quadrantes, o cristianismo revive as origens, e uma multidão de mártires atesta, aquém e além-mar, o mesmo conflito entre o horizonte eterno da Pessoa e a divindade imanente da Cidade. Acresce que, na França, de onde procediam tantos missionários,<sup>33</sup> faltava já, à lealdade cívica, a mediação “positiva” do Rei, entretanto substituída por um objecto directo e “natural”, a Nação. «*On disait “vive le Roi”, on dira “vive la Nation”*», terão proclamado na decapitação do Rei. De sorte que, junto da Revolução, a Nação, tornada único fundamento da legitimidade do Estado e inimiga, doravante, de todo o Estado não-nacional, contraiu o vício da hematofagia, tão típico de todos os ídolos, sem excepção para os modernos.

---

do Padre Nicola Paccanari, um soldado de profissão que, pelo fim de setecentos, sonhou no Oratório romano del Caravita (contíguo à Igreja de S. Inácio), restaurar a sua Ordem. Depois de baldadas tentativas, a partir da Inglaterra, de se unir à residual Companhia de Jesus na Rússia Branca, acabou por realizar a sua vocação apostólica nas Missões Estrangeiras de Paris. Falecido o fundador em circunstâncias obscuras, os padres “paccanaristas” viriam quase todos a pedir admissão à Companhia restaurada, em 1814. Sobre as personagens e vicissitudes da restauração, frequentemente aludidas no presente acervo, pode ver-se INGLLOT, Marek, *La Compagnia di Gesù nell’Impero Russo (1772-1820) e la sua Parte nella Restaurazione Generale della Compagnia*, Ed. PUG, Roma, 1997.

<sup>31</sup> Em RICCARDI, Andrea, *Il secolo del Martirio; i cristiani nel novecento*, Mondadori, Roma, 2000, pode respigar-se uma parte da imponente recolha dos mais de doze mil relatos autênticos chegados a Roma e catalogados pela Comissão Pontifícia *Novos Mártires*, em resposta ao apelo de João Paulo II na *Tertio Millennio Adveniente*.

<sup>32</sup> Cfr. supra, nota 14.

<sup>33</sup> Não podemos deixar de assinalar quanto o nosso acervo atesta a vitalidade das Missões Estrangeiras de Paris. Passa diante de nós, só no I volume, uma vintena de figuras ilustres, todas facilmente documentáveis nos seus Arquivos em rede. Nomes como os dos Bispos Labartette, d’Adran, Champenois, dos Mestres D’Alary e Bilhère, e a assídua correspondência do Padre Letondal com o Núncio bastariam a comprová-la. Sobre Nicolau Champenois (1734–1811), das Missões Estrangeiras de Paris, missionário no Malabar (cfr. Documento n.º 829); pode ler-se PESNEAUD, Anne Claire, *Mgr. Champenois, Évêque de Dolicha (1734–1810), Missionnaire dans la Mission malabare des Indes*, MEP, Paris, 2000). Sobre o Padre Bilhère, DUPOUY, Michel, *Thomas Bilhère (1723–1809), héros des Missions Etrangères pendant la Révolution Française*, MEP, Paris, 2002.

Para os missionários, há em tudo isto uma consequência ambivalente. Pese embora o estatuto de potenciais “inimigos públicos” (dizia-se “ultramontanos”) com que a Pátria os perseguia, os Religiosos levavam consigo, também eles, o espírito do tempo. A pertença nacional significava pois, para estes missionários de oitocentos, (como *a fortiori* para as autoridades portuguesas) muito mais do que teria significado para Xavier, Ricci, Nobili, Anchieta, todos eles “estrangeiros” e todos eles actuaes no Padroado, no tempo e no contexto em que essa ideia de Padroado ainda fora possível.

Daqui procedem duas considerações muito pertinentes ao nosso propósito, uma sobre o profundo significado, só aparentemente contraditório (e embora não isento de custos) da ideia de Real Padroado; outra, sobre as novas “estruturas de plausibilidade” do mundo social e da sua cúpula religiosa,<sup>34</sup> partilhadas quer pelas pessoas concretas dos missionários europeus, quer pelas cristandades indígenas e mestiças. Ambas acham fértil terreno de análise neste II Tomo, sobretudo no 2.º Volume.

A primeira, sobre o real alcance da ideia de Padroado, aparenta algum atrito com o que ficou acima dito sobre o processo de reabsolutização do poder no Sul católico. Trata-se com efeito de uma jurisdição espiritual nas *mesmas* mãos que detêm o poder temporal.<sup>35</sup> Todavia, há que ter em conta que essa jurisdição é, a um tempo, extraordinária e revogável. Originariamente motivada pela sua funcionalidade na provisão de ofícios eclesiásticos em contexto feudal, foi o fruto histórico, geralmente inócuo, de uma dada “harmonia das esferas”. Só a urgência de uma infra-estrutura para a evangelização, no momento da expansão global das potências hispanas (destacadas, para mais, como novo epicentro católico no pano de fundo da redefinição religiosa da Europa) lhe viria a conferir o alcance, de si acidental, que lhe conhecemos. O compromisso fora concebível no quadro ideal da Europa dos príncipes cristãos *timentes Deum* e na suposição da responsabilização pessoal pelo exercício do poder. Ora estas condições encetaram *de facto* o seu processo de elisão nos príncipes da Renascença e já pouco resta delas no despotismo iluminado. Mas a defesa canónica da sua manutenção formal para além do *ancien régime* pôde manter-se graças a uma especificidade que, por si só, bastaria a depurá-la do seu tom teológico inevitavelmente “lusitano”, a saber, o facto de se tratar sempre de uma delegação de faculdades não próprias. E na verdade, a natureza delegada da jurisdição *espiritual* do Rei *temporal* (com o preço tangível da confirmação pontifícia de cada *apresentado*), basta para fazer a abissal diferença. Pensemos como seria ocioso o próprio nome de um “Real Padroado Britânico”. *Quando*

---

<sup>34</sup> Recorremos a consagradas categorias sociológicas de BERGER, Peter, *The Sacred Canopy*, Anchor Books Ed., Nova York, 1969.

<sup>35</sup> O conúbio, espontâneo e pouco categorizado para os cristãos “portugueses”, escandalizava, pelo contrário os missionários apostólicos: «*Finché vi saranno i Padri Francescani Portoghesi disubidenti, vi sarà sempre molto a soffrire... Non hanno in bocca che il padronato del loro Re, come se egli fosse Papa in queste terre*», lamenta o Barnabita Paolo Nerini, em relatório à *Propaganda Fide*, sobre a sua missão no Pegu. O facto é que, até certo ponto, era-o mesmo... (Sobre esta missão barnabita e a Igreja na Birmânia, muito representativa do confronto entre o Padroado e a nova jurisdição ordinária, seguimos, usufruindo de abundante documentação inédita da casa-mãe de S. Carlo ai Catinari, LOVISON, Filippo, *La Missione dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti) nei Regni di Ava e Pegu (1722–1832)*, Archivio Storico dei Barnabiti di Roma, 2005. Para este excerto, cfr. p. 132).

*unus sufficit non oportet duos convenire...* Pelo que, a um olhar minimamente perspicaz, mais do que um (efectivo) relaxar da tensão entre as duas esferas do poder, o instituto do Padroado — sobretudo a sua manutenção para além das condições harmónicas que o geraram — funcionou na Cristandade hispana como sintoma da irredutível dualidade dessas esferas e factor agudizante da permanente tensão em que se relacionam.

A segunda consideração versa sobre as novas coordenadas que pautam o mundo social e a identidade colectiva, para já, do que hoje diríamos os “recursos humanos” do Padroado, os missionários europeus. E é que esse tempo e esse contexto — dizíamos há pouco — em que a ideia de Padroado ainda fora possível vem a ser também, pese embora o rasgão da Reforma e o esboçar das afirmações nacionais, o último tempo em que não seria necessário escrever “união europeia” com maiúscula. É certo que, no pico da perseguição, — entre portugueses, espanhóis, franceses, italianos, irlandeses, alemães, holandeses, croatas, austríacos, húngaros... — os relatos testemunham uma unidade que só podia radicar na prioridade da filiação eclesial. Mas, no pequeno quotidiano, tal não impedia o lealismo nacional de seguir o seu curso e de forjar o dilema moderno entre a Pátria e a Igreja. Concomitantemente, não será de excluir, também, neste âmbito, que fiéis de várias gerações fossem, na prática, sensíveis ao tom “lusitano”, (no sentido da rima de significado com “anglicano”, “galicano”, etc.), com que o Regalismo procurou domesticar o catolicismo. É que, no séc. XVIII, ainda fora possível ser-se português sem naturalidade portuguesa, sem nenhuma raça particular, nem sequer nenhuma língua particular, mas tão-somente por se ser cristão do Padroado. À auto-percepção destes cristãos (quando muito luso-descendentes) como “portugueses”, correspondia uma equilibrada hetero-percepção como tal, por parte dos missionários estrangeiros. Missionário Apostólico na Birmânia (sob jurisdição de S. Tomé de Meliapor), o Padre Sigismondo Calchi, Barnabita, comunica aos superiores, em 1722, as amarguras que lhe advieram de uma ordem do franciscano Frei António das Chagas, a título de Governador do Bispado (embora não reconhecido pela *Propaganda Fide*): «Era doravante proibido — conta ele — a todos os poucos *cristãos portugueses*, sob pena de excomunhão, falar-lhe, aproximar-se dele, aconselhá-lo, ou arranjar-lhe o que quer que fosse nem que se tratasse de algo necessário à própria vida».<sup>36</sup> Mais para o fim do século, um certo cristão, de nome Gianci (grafia italiana para Janchi), comandante dos guarda-costas do Rei do Pegu, é dado pelo Padre Cortenovis como “português”, tal como todos os seus colegas de corpo. A sua portugalidade teria muito pouco a ver com a geografia e com a cultura, se é verdade que «se mostrou tão interessado na cultura europeia que foi pedir ao Padre Gerardo Cortenovis (missionário “adversário”!), quando ele passou por Ava, que lhe fizesse um retrato de história, política e religião dos estados europeus para o apresentar ao Rei»!<sup>37</sup> Procedem desta

---

<sup>36</sup> “... sotto pena di scomunica, a tutti li puochi cristiani Portoghesi, di non parlarmi, agiustarmi, consiliarmi, o somministrarmi cosa benché necessaria alla vita humana” (cfr. LOVISON, op. cit. p. 59).

<sup>37</sup> «...il portoghese Gianci, che si era mostrato tanto interessato alla cultura europea da pregare Gherardo Cortenovis, che si trovava in Ava, di farli un ritratto d'istoria, politica, e di religione degli stati di Europa per presentarlo al Re»(Ibidem, p. 302).

mesma comunidade, sempre dita “portuguesa”, dois dos três primeiros padres “indígenas” da Igreja Birmanesa, ordenados em 1793, ao serviço de Monsenhor Cortenovis: o Padre José Maungui Rodrigues, de Quiansarua e o Padre Inácio de Brito, de Rangum.<sup>38</sup> Um atentado, de que escapou o Padre Melchior Carpani por manifesta falta de jeito do facínora (prendera-se-lhe a lâmina às pregas do hábito!), foi perpetrado em 1773 por «*uno dei padri portoghesi, di nome Fra Gaetano Maria Canarino*», (o qual, a julgar pelo apodo, seria indiano)<sup>39</sup>. Curiosamente, no mesmo relatório enviado ao Padre Angelo Cortenovis, Carpani, pouco depois de referir a trágica morte do seu janízaro, “fra Gaetano Maria Canarino, *portoghese*”, acrescenta que «o golfo de Bengala, se achava inteiramente abandonado pelas naus portuguesas e tanto assim era que *nenhum português* morava então no Reino de Pegu».<sup>40</sup> Como se pode ver, na pena de um estrangeiro (talvez não na boca dos indígenas...) já coexistem duas acepções da designação de “português”, a moderna, no sentido de “política e etnicamente português” e a antiga, equivalente a “cristão do Padroado”, “eclesiasticamente português”.

Cem anos depois, cristãos como os dezasseis párocos da Igreja Uniata Siro-Malabar, súbditos de Sua Majestade Britânica que, em 1887, pedem, em latim, “um bispo siro nomeado pela Santa Sé” ainda podem encarnar essa pertença a Portugal na identificação com um Rei, a quem chamam “seu”<sup>41</sup>; mas até esse lhes será tirado. Já em 1842, os fiéis de Shantung e de mais de cidades vizinhas haviam invocado que, «desde a dinastia Ming, 230 anos antes, os cristãos da China sempre foram sujeitos à Igreja de Pequim, sustentada por Portugal». E após um historial, com lista de nomes, chineses e portugueses, dos seus missionários, protestavam contra a vinda do Bispo da

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 356. Este último, poliglota e polígrafo, espelha nos seus títulos o carácter italianizante do novo contexto cristão: Uma *Grammatica Barmana per gli italiani*; Um *Dizionario italianobarmano-pali*, Um volume de *Sermões em língua barmana*; Uma *Farmacologia barmana* com nomenclatura italiana e latina, e uma *Recolha de Hinos e Cânticos religiosos em português e em latim*. O português andava já a confinar-se ao papel de “língua-de-culto”. Uns anos antes (1752), o relatório do Padre Paolo Nerini dá azo a uma imagem muito plausível desta comunidade. Marcá-la-iam peculiaridades litúrgicas e canónicas legitimadas por “privilégios do padroado” (provavelmente seria mais o isolamento a determiná-las), como trinar em dia de fiéis defuntos, («*come nel Santissimo Natale*», observa escandalizado o italiano), suprimir a Anunciação coincidente com IV Feira Santa e prescindir de dispensa em impedimento matrimonial de afinidade de I grau. Mas o que mais escandaliza o estrangeiro são efeitos da longa radicação local, como a auto-sustentabilidade das missões pelo comércio (em cujas rotas elas haviam tido origem, não esqueçamos) e, com sumo escândalo, o aroma sincretista que o missionário imputa à influência jesuítica: «*fanno commercio, quantunque siano Francescani, scusandosi con dire che è pel mantenimento della Missione; e nella notte di Natale ammettono su la piazza della loro chiesa concerto di strumenti, che servono ogni giorno a far sinfonia per il Demonio* [leia-se, usados no culto dos ídolos], *ed una ballerina del paese per trattenere allegramente il popolo cristiano e gentile che concorre alla Festa*» (ibidem, p. 137). Para avaliarmos a isenção do parecer, tenhamos presente que o mesmo missionário se insurgia pouco antes (ibidem, p. 136) contra as orações em português impostas aos neófitos. Ainda hoje a historiografia eclesiástica sobre o Padroado costuma pintar a Santa Inculturação, toda do lado da *Propaganda Fide*. Mas não dependerá a inculturação mais autêntica — aquela que resulta do encontro entre dois sujeitos culturais realmente distintos — de um preço mínimo pago em sincretismo? E como pode haver missionários sem encontro entre duas culturas? A menos que existisse um Cristianismo sem cultura...

<sup>39</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>40</sup> «...*il golfo del Bengala, ora interamente abbandonato dalle navi portoghesi, tanto che nessun portoghese dimorava nel Regno del Pegù*» (cfr. Ibidem, p. 269).

<sup>41</sup> Cfr. Documento n.º 2883.

*Propaganda Fide*, e rogavam ao Pontífice, conforme pedido já mandado à Rainha de Portugal, que fizesse Bispo de Pequim o Padre Chao (João de Castro).<sup>42</sup>

Exemplos congêneres não faltam, mas bastem-nos aqui os citados, por mais representativos. Este tipo de população, normalmente sobrevoado na historiografia eclesiástica,<sup>43</sup> representava no fundo uma persistência da Cristandade, já que fora gerado na sua característica relação de harmonia entre as duas esferas de poder.<sup>44</sup> Também sobre ela se abate agora o dilema moderno entre as duas pertenças. Para

---

<sup>42</sup> Cfr. Documento n.º 1650 a 1652.

<sup>43</sup> Infelizmente não é só este o aspecto ignorado na dita historiografia. A qual, estruturada sempre sobre a instituição da *Propaganda Fide* como “recondução da actividade missionária a um âmbito estritamente *espiritual*”, usa reduzi-la, na anterior “sujeição aos Padroados”, à dimensão *temporal* da colonização. De onde decorreria, por exemplo, por interesses coloniais e preconceitos rácicos, a exclusão de clero indígena, preocupação tão central no novo Dicastério (assim um texto respeitabilíssimo como a *História da Igreja* conhecida por FLICHE/MARTIN, seus iniciadores. Veja-se, na edição italiana — Ed. San Paolo, Roma, 1995 — no Tomo XVII/2, MAROCCHI, Massimo, *La Congregazione de Propaganda Fide*, pp. 363 – 378). Nisto se confunde o Padroado com a sua lenta degenerescência, por um lado, e, por outro, teorias e factos. Anterior ao conceito de colonização, a missionação portuguesa começou por funcionar com base numa analogia entre pares, na relação diplomática com o Manicongo (veja-se MARQUES, João Francisco, *A Religião na Expansão Portuguesa — Vectores e Itinerários da Evangelização Ultramarina: O Paradigma do Congo*, in “Revista de História das Ideias”, Coimbra, vol. 14 (1992), pp. 117-141). Precede em muitos anos a Congregação (1514), a primeira ordenação episcopal de neófito indígena (D. Henrique do Congo, integrado na embaixada D. Tristão da Cunha, com algum escândalo sim, mas dos romanos cardeais, decerto mais modernos que os ainda um tanto medievos portugueses). Também do Padroado, e muito anterior à Congregação foi o primeiro seminário europeu para a formação de um clero indígena, o Colégio de St.º Elói, fundado por D. Manuel para os jovens “fidalgos” congolezes, para não falarmos, no significado, independente do sucesso, da primeira tentativa em África, no Convento de S. Vicente do Cabo, actualmente em território senegalês (veja-se, sobre este particular, ARAÚJO, Julieta & OLIVEIRA DOS SANTOS, José Ernesto, *Os Portugueses e o Reino do Congo. Primeiros Contactos*, In AA.VV., “Missonação Portuguesa e Encontro de Culturas”, UCP e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, pp. 637-660, Braga, 1993). Mesmo nos sécs. XVII e XVIII, *a fortiori* para o XIX, o suposto exclui fenómenos muito amplos e factos de grande valor simbólico. Por ironia da História, por exemplo, teve de ser um indiano e clérigo do Padroado, posto que não benquistou, o primeiro Vigário Apostólico nomeado pela nova Congregação, em 1638 (Veja-se COMBALUZIER, François, Mathieu de Castro, *Vicaire Apostolique de l’Idalcan, Pegu et Golconde*, in “Révue d’Histoire Éclesiastique,” Lovaina, 38 (1943), pp. 131 – 151. Hoje — pese embora a remoção do facto por serôdios pruridos anticoloniais — é ainda no que resta do tecido social do Padroado que continuam muitas Igrejas da Índia a assentar e a perpetuar-se pelo clero e pela sucessão apostólica. Anualmente, nas listas episcopais constantes da liturgia papal da Epifania para a imposição dos pálios, pode verificar-se sistematicamente que o maior fornecedor de nomes portugueses não é o Brasil (onde todos falam português), mas sim a Índia (onde ninguém o fala).

<sup>44</sup> Nisto acerta plenamente o *cliché* historiográfico. A “magna carta do missionário moderno” (uma instrução aos Vigários Pallu e La Motte) apresenta o novo missionário como «*qualcuno che tutto giudica sub specie aeternitatis*» (cfr. MAROCCHI, ibidem, p. 373). Depois, cotejando esse texto fundador, o autor continua: «*La preoccupazione di spezzare ogni collusione com le autorità politiche ispira anche gli avvertimenti che riguardano il viaggio per le Indie. Essi infatti dovevano evitare i territori occupati dal Portogallo o che dipendevano in qualche modo dal Portogallo e percorrere invece la via di terra attraverso la Siria, la Mesopotamia, la Persia e l’India*!» O ponto de exclamação, nosso evidentemente, quer bradar modestamente aos céus, por tão flagrante e reiterado incumprimento da “magna carta” da missionação moderna. Tal como a antiga, que se misturou com as rotas comerciais do Mediterrâneo, a moderna missionação não podia passar sem análoga infra-estrutura no Atlântico e no Pacífico; a qual, a Sagrada Congregação, esbatidos os primeiros ímpetus reformistas, colheu sem escrúpulo onde a havia, a começar pelo Padroado, fornecendo-lhe, mediante umas satisfações formais de parte a parte, os recursos humanos que neste escasseavam. As ideias correntes sobre a instituição, assumidas num texto desta responsabilidade, continuam a brotar de um espírito programático inicial que ficou radicalmente incumprido e não resistiria ao simples folhear destes nossos volumes de documentos.

muitos destes cristãos que, nas suas línguas indígenas e em latim,<sup>45</sup> pediam a integração no Padroado, a jurisdição formalmente romana do Vicariato implicava renunciar ao único vínculo jurídico que dava corpo ao seu sentimento de portugueses. Que um poder emprestasse a sua infra-estrutura jurídica e institucional para dar corpo ao outro, era agora praxe residual, a extinguir a breve trecho.

Na instituição, em 1622, da Sagrada Congregação de *Propaganda Fide*, com que Roma deliberara tomar conta do que era seu, já estava implicada, à cabeça, a redefinição jurisdicional das Igrejas filiadas na Metrópole goesa. Mas se essa redefinição se viu obrigada a três séculos de marcha lenta e tortuosa,<sup>46</sup> não foi somente decerto devido a uma oposição pouco mais que formal de um Padroeiro que, para mais, se andava comportando como concessionário mau-pagador. A impressão que fica ao leitor da documentação latina da Nunciatura abona em favor do grande papel que, nessa obstrução, terá também tido o real sentimento de pertença a Portugal partilhado por muitos fiéis que, nas circunstâncias concretas, não dispunham de outro meio jurídico para o encarnar, que não o da Igreja. Isso explicaria porque, forçados pelo novo curso das coisas a separar as duas pertenças, cristãos de longa data, embora, se sentiriam prioritariamente portugueses, a ponto de sustentarem os numerosos cismas documentados nestes volumes e de ameaçarem denunciar a própria Concordata de 1886. Praticamente todo o III volume (Documentos n.º 3095 a 3853) reflecte a atribulada aplicação das concordatas ante a contestação de fiéis não decerto etnicamente nem linguisticamente portugueses, sobretudo os de Ceilão (como tampouco o seriam os omnipresentes cismáticos tonquinenses).

No mesmo contexto, para vencer gradualmente a resistência, se pode também compreender a paciência canónica com que se foi estipulando uma casuística de isenções da jurisdição ordinária, de modo a oferecer uma válvula de escape às famílias mais irredutíveis. É esse o objecto de um decreto da *Propaganda Fide*, de 1877<sup>47</sup>, que acaba por recomendar aos Ordinários de Damão e Bombaim a elaboração de um catálogo de isentos devidamente actualizado, reconhecendo implicitamente a pressão dos candidatos e o abuso do estatuto. Os tempos longos da Santa Sé e a própria distância geográfica terão ajudado à paciência necessária para a estratégia da cedência calculada, tão bem conhecida do pescador à linha, quando reconhece a vitalidade da presa: «Os do Padroado não obedecem» — queixa-se o Vigário Geral de Puna — «de sorte que quase todos os goeses recebem de cara descoberta aquela condenação [do jornal *O Anglo-Lusitano*, por incitação ao cisma] e prosseguem com novas e inauditas injúrias contra o Delegado Apostólico, contra o Cardeal Rampolla e a *Propaganda Fide* (...) Estão eles acostumados a desprezar todas as decisões da Santa Sé que lhes não agradam e, ao mínimo pretexto, a reivindicar clamorosamente novos favores e

---

<sup>45</sup> Cfr. Documentos n.ºs 2877 e 2878.

<sup>46</sup> Em 1916, o Arcebispo de Goa, em carta dirigida ao Núncio (cfr. Documento n.º 4747), ainda refere que as despesas referentes ao território inglês (parte da arquidiocese de Goa, a maior parte da diocese de Damão e as dioceses de Cochim e Meliapor) passaram a ser pagas pelo Ministério das Colónias, a título de despesas de soberania. E acrescenta, com amarga mordacidade: «É a isto que agora chamam Padroado».

<sup>47</sup> Cfr. Documento n.º 3024.

privilégios (...) E aos bispos deles, com seus clamores impertinentes, honra-os a Santa Sé com novos privilégios enquanto, a contragosto, os bispos da *Propaganda Fide* vão contando as concessões». <sup>48</sup> Fazemos exceção aos bispos, de que também constam cordatas tentativas de mediação e composição dos seus rebanhos. O desabafo do Vigário de Puna tem de ser forçosamente parcial nesta extensão geral de má vontade ao episcopado do Padroado, se é certo que, no mesmíssimo ano, «o Arcebispo-Primaz informa o Núncio de que visitou as missões do Sul, chegando até Ceilão, e participou numa reunião com os Vigários Apostólicos do Maduré, Jaffra, Pondichery e Bombaim e com Monsenhor Persico, enviado da Santa Sé, com o fito de estabelecerem um *modus vivendi* entre as duas jurisdições». <sup>49</sup> Aliás, por esta altura, era já bem mais perceptível uma óbvia solidariedade de fundo da Hierarquia eclesiástica, nacionalmente compósita, em detrimento de uma solidariedade nacional todos os dias posta em causa pela hostilidade do aparelho político. Em 1883, o Núncio agradece ao Arcebispo Primaz, D. António Sebastião Valente, a eficaz defesa que de si tomara face a uma campanha difamatória por parte “dos jornais e do governo”. A carta é em latim mas releva do âmbito puramente pessoal. Confortado embora pela solidariedade eclesiástica que lhe garantira o Arcebispo, ele teme que a proverbial distância e contemporização de Roma jogue em seu desfavor: «se por um lado “de inimigos da Igreja, nada mais ele poderia esperar”, por outro, via-se então “a braços com os seus superiores que, decerto pela distância, não entendiam bem a questão”». <sup>50</sup> Mas o que vem mais ao nosso caso é o fito com que fecha a carta: «Roga o Núncio ao Arcebispo “que escreva ao Papa expondo o seu ponto de vista sobre a lastimável situação das dioceses portuguesas e testemunhando a intransigência e escassa fiabilidade do governo”»; ou seja, acossado pelas autoridades civis (outrora ditas “temporais”) do Padroado, ele espera a sua apologia junto de Roma, nada mais, nada menos, que das autoridades religiosas (outrora ditas “espirituais”) do mesmíssimo Padroado. Estava quebrada e mais que quebrada a harmonia das esferas que tornara possível tal instituição. E na nova interacção dos sentimentos de pertença, a Hierarquia, pelo menos, a que estava no topo, via mais longe. Como sempre, porém, havia que contar com a diferente marcha das solidariedades de base social mais extensa, a que “os jornais e o governo” emprestariam habilmente foros jurídicos e eco diplomático. Tendo a Santa Sé que manter o interlocutor político, o Núncio temeria justamente que a sua própria queda fosse oferecida na bandeja diplomática das cedências.

O certo é que, como se vê, a diatribe do Vigário Geral de Puna — que acaba por exprimir «o seu ardente desejo de pôr remédio a tão grandes males pela abolição da perniciosa instituição do Padroado» — é imediatamente motivada pelas “delongas da Santa Sé” na resolução de uma contenda, a saber, a disputa da capela de Sant’Ana, ocupada abusivamente pelos “goeses”, “a quem seria inútil” (naturalmente, como

---

<sup>48</sup> Quiséramos, como é próprio, citar o original. A cópia da carta, num latim que recordamos fluído e elegante, consta do Documento n.º 3598. Infelizmente, com grande decepção presente, só dispomos do resumo com as citações na nossa versão vernácula. O tempo de Arquivo urgia e voava, recomendando mais síntese do que análise.

<sup>49</sup> Cfr. Documento n.º 2695.

<sup>50</sup> Cfr. Documento n.º 2857.



estrato originário da cristandade, detinham todo o património eclesiástico histórico...) depois de ter sido atribuída aos fiéis da jurisdição ordinária, a quem seria “imprescindível”. É natural que a relação entre cristãos das duas jurisdições degenerasse por vezes em confronto aberto. Tal não admira; pois, até entre os missionários, as animosidades nacionais haviam chegado, já desde o século anterior, a traduzir-se em episódios de desesperada violência. O conflito aludido no Documento n.º 985, uma carta de um dos irmãos Cortenovis, Barnabitas, figuras tutelares da Igreja birmanesa, tivera foros de atentado à mão armada da parte de um dos franciscanos portugueses (o qual, para desprimor da sua causa junto das mentes nativas, acabaria comido por um crocodilo).<sup>51</sup> Note-se que em todos estes casos — Ceilão, Tonquim, Birmânia... — se trata de Igrejas geograficamente afastadas do diminuendo raio de presença política e comercial de Portugal.<sup>52</sup>

Ao mesmo tempo, porém, quer pelo princípio da realidade dos destinatários, quer pela língua eminentemente não-nacional que a todos unia, o primeiro dicionário da língua birmana, da autoria do também Barnabita Monsenhor Giovanni Percoto, não dispensa a mediação do português (latim-português-birmano).<sup>53</sup> Há pois nestes homens a persistência de uma união europeia sem maiúscula, anterior à restrição secular-nacional, quer pela prioridade de fundo da pertença religiosa sobre a secular, quer pela capacidade efectiva de exprimir essa pertença numa língua não nacional.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Cfr. supra, LOVISON, op. cit., p. 269.

<sup>52</sup> Outra Igreja que, em circunstâncias semelhantes porfiava em ser portuguesa, é a de Singapura. Aquele que é tido por seu primeiro padre, vindo da vizinha Malaca, foi Joaquim Freire Brumber, destinatário de uma carta aludida no Documento n.º 1194. Aí se dirigiu logo nos primeiros dois ou três anos após a fundação da nova cidade, em 1822, para construir a sua primeira capela, na origem da actual Igreja de S. José (vide AA.VV., *Glimpses and Memories of St Joseph's Church and the Portuguese Mission in Singapore 1825 - 1999*, Church of St. Joseph, Singapura, 1999, pp.7-9).

<sup>53</sup> A comunidade ainda poderia dizer-se linguisticamente portuguesa (em 1788, o Padre Alessandro Azimonti, chegado a Mergui, cidade Siamesa agora em mãos birmanesas, dizia a um colega que os «seus cristãos falavam todos o português» e que ele mesmo o entendia e falava satisfatoriamente, servindo-se dele para a catequese e para as confissões («*Li miei cristiani parlano tutti il portoghese, io intendo e parlo quella lingua bastantemente, e della medesima mi servo per far loro il catechismo, e confessarli*») — e acrescenta, sublinhando o contraste com os “portugueses” de Rangun que «estes tinham para com ele uma especial atenção e não lhe deixavam faltar nada”! («*Eglio poi hanno un'attenzione particolare per me e non mi lasciano mancare nulla. Qui ho trovato casa e chiesa molto buona.*») Mas, tornando à questão que aqui nos interessa, a da língua, há que considerar que, já uns 50 anos antes, Monsenhor Gallizia mandara uns missionários dedicar-se «*allo studio della lingua portoghese dell'India, che era molto diversa dal portoghese d'Europa*» (cfr. LOVISON, op. cit., p. 117).

<sup>54</sup> É também aos quadros desta europeia catolicidade que as novas exigências filológicas das Luzes têm de ir buscar figuras-ponte para a raiz semítica do Ocidente. Quase ao mesmo tempo, em Coimbra e em Madrid, pontificavam nas cátedras de “línguas orientais”, mercê da erudita poliglossia do Colégio Urbaniano que os formara, dois missionários cristãos maronitas, Padres Paulo Hodar e Elias Scidiac (cfr. Documentos n.º 907 e 928). Hodar, celebrado ainda hoje pelos círculos arabistas portugueses, foi professor de Hebraico no Convento de Jesus e depois chamado à iluminada Universidade pombalina. Com ele aprendeu árabe Frei António do Rosário Baptista, confessor de D. Carlota Joaquina e autor das *Instituições da lingua arabiga para uso das escholas da Congregação da Terceira Ordem* (Lisboa, 1774). Sidiac, segundo a descrição do Documento que lhe alude, achar-se-ia em Roma em 1778, “a pedir ajuda para a Igreja Siro-Malabar”. Todavia, deve notar-se que, não obstante, por solidariedade natural, o Padre Elias Scidiac se dispusesse a procurar assuntos siro-malabares, a sua presença em Roma era-lhes substancialmente alheia. Cristão maronita natural de Alepo, foi desde a juventude aluno do Colégio Urbaniano e, à data em causa, aguardava de Pio VI a resposta a uma súplica de dispensa do juramento missionário para aceder a um honroso convite da corte da Madrid, onde viria a percorrer brilhante

Como temos vindo casualmente a sugerir, era em latim que se fazia a ponte de umas para outras nações evangelizadoras e destas para as nações a evangelizar. Em latim foi redigido em Macau o manual já referido para formar os catequistas e os seminaristas chineses e vietnamitas nas lides com as “superstições chinesas”.<sup>55</sup> Num tempo em que urgia obviar à proibição, na China imperial, de ensinar chinês a estrangeiros, o perito Padre Joaquim Gonçalves Afonso, CM, (autor de uma interessante carta constante do Documento n.º 347), ao elaborar o seu dicionário Chinês para uso de estrangeiros escolhe espontaneamente a mesma língua não nacional. Podemos surpreendê-la também nas aventuras do já referido Padre José Bernardo de Almeida SJ, de cuja participação fúnebre nos dá conta, entre outras notícias da intermitente hostilidade imperial, o Documento n.º 795. Falecido a poucos anos da restauração da sua Ordem, distinguiu-se na corte como cirurgião e amigo do valido do Imperador Quianlong (a quem D. José mandara obsequiosa embaixada),<sup>56</sup> tendo sido nomeado para dirigir o grupo de missionários estrangeiros que o serviram como intérpretes na desastrosa embaixada britânica do General McCartney. São muito fundadas — e expressas, aliás, numa advertência de um missionário francês contemporâneo hostil aos portugueses — as suspeitas de que a tradução, aliada à vantagem de uma familiaridade de quase 30 anos quer com a mente chinesa, quer com a corte imperial, tenha sido utilizada *cum grano salis* para precipitar o fracasso da embaixada. É que a parte inglesa, sujeita aos intérpretes estipulados pelo Imperador, teve de se entender com estes na língua da união europeia sem maiúscula, que era também a língua da “Religião da Europa”<sup>57</sup>, o latim. Na resposta olímpica do Imperador, a empáfia britânica terá sofrido talvez mais do que, de si, estava a pedir...<sup>58</sup> Mais surpreendente a quem olha os factos dois séculos volvidos, mas plenamente coerente com aquela função, é a utilização do latim para facilitar a comunicação não só entre os missionários europeus de várias nacionalidades mas, sobretudo, entre este e o clero nativo, da China e da Indochina. S. Francisco Régis-Clet, cujo decreto de nomeação consta do nosso Documento n.º 866, apercebendo-se de que tinha sido mal entendido numa carta ao seu confrade vicentino

---

carreira, primeiro como “intérprete de línguas orientais” (como aluno do Urbaniano, dominava também o italiano e o latim) e depois como Bibliotecário. Como Hodar em Coimbra, alcandorou-se pela sua obra a figura tutelar do arabismo hispânico. Veja-se RODRIGUES, Manuel A., *D. Paulo Hodar, Presbítero Maronita Professor de Línguas Orientais na Universidade de Coimbra (1773-1780)*, in “Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra” 7 (1985) 1-66.

<sup>55</sup> Vide supra, nota 8.

<sup>56</sup> A este propósito veja-se descrição e enriquecedora perspectiva em MARTINS DO VALE, A. M., *A embaixada enviada pelo rei Dom José I ao imperador Qianlong, em 1752, vista pelo procurador das missões estrangeiras de Paris em Macau*, in “Anais de História de Além-Mar”, ed. João Paulo Oliveira e Costa, vol. 5, Dez. (2004), pp. 509-536.

<sup>57</sup> Tanto na China como na Coreia os missionários eram proibidos de pregar a “religião da Europa” e os *confessores*, na hora da libertação, exortados a abandonar a “religião da Europa” e a conformar-se aos costumes e *religião do seu país* (veja-se, por exemplo, *Rélation de l'établissement du Christianisme dans le royaume de Corée, rédigée en latin par Mgr de Govéa, évêque de Péking...* in, LECLERCQ, H., op. cit., p. 176.

<sup>58</sup> Vide ABREU, António Graça de, op. cit. p. 55.

Paulo Song (que nela vira uma acusação de preguiça), apressa-se a esclarecê-lo, por via das dúvidas... em latim.<sup>59</sup>

Dois séculos apenas são também volvidos sobre outro facto extraordinário vivamente documentado no nosso acervo e não decerto alheio a esta estranha “união europeia” dotada de uma língua e religião, tanto mais próprias quanto mais universais. Tal facto, que ilustra talvez o traço mais dinâmico dessa identidade europeia universalista já então em extinção (é óbvia a sua insustentabilidade, no tempo em que se estreou o explosivo conceito político de “espaço vital” dos estados nacionais...) indicia uma Europa que era ainda fundamentalmente um facto de consciência, sem indexação propriamente geográfica.<sup>60</sup> Mercê da persistência — anacrónica que fosse — do Padroado, a partir de 1808, muitas pessoas que na África, na Índia, na China, na Tartária, no Tibete, na Malásia, em Singapura, na Indonésia, na Birmânia, no Cambodja, na Tailândia, herdassem ou abraçassem essa “Religião da Europa”, teriam uma parte conspícua da sua vida, mesmo quotidiana, governada a partir da capital de um Portugal, também ele, de natureza escassamente geográfica. Era então natural (veja-se o Documento n.º 136) que, no Rio de Janeiro, fizessem escala um francês, o Padre Raffael Umpierres<sup>61</sup>, e um italiano, Frei Giuseppe Maria da Morrone, em trânsito para Macau. Em tom bastante rotineiro, o Cardeal Fontana, Prefeito da *Propaganda Fide*, escreve ao Internúncio deixado na agora periférica Lisboa, «remetendo uma carta dirigida ao Padre Marchini, Procurador da mesma Sagrada Congregação em Macau, para que seja enviada a Monsenhor Marefoschi, Núncio Apostólico de Portugal, e de lá (isto é, do Rio) possa ser enviada às Índias Orientais». <sup>62</sup> De facto, a sede da sua Nunciatura acompanhou a Rainha ao Rio de Janeiro e foi de lá que informou Roma, proveu bispados e paróquias, concedeu faculdades ordinárias e extraordinárias (estas durante o cativo papal na França, sem comunicação com a Santa Sé), concedeu dispensas de impedimentos matrimoniais e sacramentais, atendeu apelos, cominou e absolveu censuras, emitiu os mais diversos Breves (desde a regulamentação das vestes corais dos cônegos de Macau<sup>63</sup> à concessão de Oratórios privados, públicos e semipúblicos,<sup>64</sup> mandou

---

<sup>59</sup> S. Francisco Régis Clet, Presbítero e Mártir, da Congregação da Missão, beatificado em 1900 e canonizado no ano 2000, chegou a Macau em 1790, acompanhado do então Diácono François Marie Lamiot, seu confrade. Vide DAVITT, CM, Thomas, “A Fresh look at Francis Clet”, in *Colloque. Journal of the Irish Province of the Congregation of the Mission*, nº 2 (1980), pp. 13 a 32 e, hujusdem, “Francis Clet as seen in his letters” in *Vincentiana*, nº 5 (2001), pp. 2 a 8.

<sup>60</sup> A representar de maneira rocambolesca essa Europa mental, aparecem-nos no I Volume (cfr. Documentos n.º, 96, 564 e 908) as figuras dos Padres, pai e filho, Caetano Victorino e José Custódio e de Faria. Este último é o romanesco “Abade Faria”, tido por fundador da ciência do hipnotismo, imortalizado na personagem homónima do *Conde de Monte Cristo* de Alexandre Dumas. Às numerosas peripécias da consagrada biografia do luso-goês que, juntamente com o pai e mentor, como ele recém-ordenado Padre, deslumbrou primeiro a corte de D. José e depois os círculos revolucionários de Paris, deverá acrescentar-se uma polémica teológica por indagar, decerto concomitante à conclusão do seu doutoramento no Colégio Urbaniano de Roma, e provavelmente especificada no Documento n.º 908.

<sup>61</sup> Trata-se do Procurador da *SC de Propaganda Fide* na China de 1823 a 1837, mais tarde célebre como professor de mandarim no Colégio Urbaniano (vide MTZLER, Josef, *Das Archiv der Missionsprokur der S.C. de Propaganda Fide* in Canton, Macao, Hong-Kong, PAU, Roma, 2000, pp. 77 a 139).

<sup>62</sup> Cfr. Documento n.º 642.

<sup>63</sup> Cfr. Documento n.º 441.

<sup>64</sup> Cfr. Documentos n.º 402, 405, 415, 445, 446.

dinheiro, livros e relíquias vindos de Roma, aprovou e enviou missionários de toda a Europa católica... até ao dia em que os bons comerciantes de Lisboa declararam Portugal independente do Brasil e exigiram com burguesa pusilanimidade, que viesse definir, numa Europa doravante cada vez mais estreita, um Rei coroado ao longe, que soubera tirar da ameaça napoleónica uma ocasião para medir Portugal pela vastidão dos Trópicos.<sup>65</sup>

## 2.º Implosão

Sublinhemos finalmente o maior dos paradoxos que procede da impossibilidade de continuar a pertencer a esta efectiva união europeia. É que sem essa possibilidade, vedada pelas novas circunstâncias da secularização e da absolutização, não há defesa que valha ao Padroado. Quem ler o *Diário Português* de Frei Paulino de S. Bartolomeu<sup>66</sup>, facilmente se dá conta de que não seriam propriamente “calúnias” os juízos sombrios com que, na sua *India Orientalis Christiana* (impressa em Roma, em 1794, após uns vinte anos de missão no Padroado), o reputado indólogo carmelita irritava o Conde de Anadia.<sup>67</sup> O Estado português que, em nome do seu Rei, se desdobra retoricamente em exigências de juramentos, fundamentações jurídicas e enervantes diplomacias em prol do Padroado, é o mesmo que o mina por dentro, desfazendo-lhe a estrutura congreganista que sempre o alimentara. É o próprio Patrono que aniquila o Padroado, simplesmente porque este, quer pela necessária abertura internacional, quer pela sua natureza anti-secularizante, deu em estorvar, mais do que caucionar, a sua nova pretensão de poder.

Em 1777, dissipada por enquanto “apenas” a rede pedagógica e missionária jesuítica, ainda temos notícia, no Documento n.º 76, do envio de quatro capuchinhos italianos para Angola.<sup>68</sup> No virar para oitocentos, o Frei Raimondo di Dicomano que

---

<sup>65</sup> Sobre esta experiência *sui generis* de Portugal, pode ler-se com proveito SCHULTZ, Kirsten, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821*, Routledge Ed., Nova Iorque, 2001. Na p. 149 oferece-se bom repertório documental sobre uma curiosa figura de cuja prisão nos dá conta o Núncio no Documento n.º 963. Trata-se do Padre Joaquim de Sousa Ribeiro, pretenso Bispo de S. Domingos, pioneiro do abolicionismo entre os índios e os escravos negros do Nordeste.

<sup>66</sup> Paulino de S. Bartolomeu, OCD, é o nome de religião de Ivan Filip Vezdin (Hof am Leithaberge, 1748 – Roma, 1806), erudito austríaco de origem croata, «*missionario in India, pioniere dell'indologia, padre della filologia indoeuropea, fedele e devoto collaboratore del dotto Mecenate Cardinale Stefano Borgia*», como consta da lápide gravada pela cidade de Velletri, por ocasião do II centenário da sua morte, na fachada do antigo Museu Borgiano, onde acumulou grande parte da sua bagagem científica. Consumado erudito, autor de um *Viaggio alle Indie Orientali*, um clássico da indologia, domina na perfeição o português (esteve um ano em Lisboa antes de partir para a Índia), e é personagem muito assídua no I volume do presente Tomo, também por via de uma caixa de livros que se lhe extraviou e por que a Nunciatura parece ter movido mundos e fundos. Para o fascinante *Diário Português*, veja-se interessante publicação bilingue numa Revista da Faculdade de Letras de Zagreb: TALAN, Nikica, “O “indiólogo” croata Ivan Filip Vezdin (1748-1806) e as “Índias Portuguesas””, in *Studia Romanica et Anglica Zagrabiensia (SRAZ)*, Vol. 51 (2006), pp. 57-101.

<sup>67</sup> Cfr. Documento n.º 984.

<sup>68</sup> Sobre as vicissitudes destes quatro Capuchinhos e dos seus derradeiros sucessores sob o reinado de D. Maria II, bem como sobre as assíduas relações entre a missão Capuchinha e o Reino do Congo, pode ver-

jura fidelidade ao Padroado no Documento n.º 1061 ainda sagrou e coroou D. Aleixo I e o seu sucessor D. Henrique I, Reis do Congo.<sup>69</sup> A sagração dos reis do Congo tornara-se uma prerrogativa dessa secular missão capuchinha que, pela estranheza do clima, dizimara regularmente centenas de perseverantes italianos e espanhóis. Em 1834, porém, já não há retórica que possa mascarar o esvaziamento do Padroado. Frei Paolo da Bene, o último representante da missão capuchinha, cuja partida nos é referida no Documento n.º 978, tem de deixar Angola na célere execução do iluminadíssimo decreto. À última dinastia dos Manicongo faltará de vez quem sagre o sucessor. Está prestes a começar a nova colonização ao estilo da Conferência de Berlim. O próprio Acordo Missionário da República parecerá arrear algum caminho ante a necessidade de recrutar efectivos para a nova presença colonial. Mas não espelha mais que uma fatalidade: a do patético fracasso de tentar formar, no Seminário das Missões que D. João VI fundara, uns confrangedores missionários civis, eivados de cidadania e religião-pátria. Fizeram-se alguns doutos cidadãos (partituras há até, no notável espólio musical de Cernache do Bonjardim, ufanamente assinadas *pro memoria* pelo “cidadão Fulano”...) <sup>70</sup>; mas não deixaram rasto nas Missões.

Outros o fizeram e fazem ainda, também a partir de Cernache do Bonjardim.<sup>71</sup> Observadas no nosso cenário documental, as dimensões dessa gesta actual são relativamente modestas. São porém proporcionadas a uma cultura que se foi fechando

---

se uma recente tese de doutoramento que não deixaria de beneficiar da consulta deste fundo: KABWITA, Kabolo Iko, *Le royaume kongo et la mission catholique, 1750-1838: du déclin à l'extinction*, avec préface de Guy Bedouelle, Karthala Editions, Paris, 2004. Veja-se também FILESI, Teobaldo e VILLAPADIERNA, Isidoro, *La “Missio Antiqua” dei Cappuccini nel Congo (1645-1835) – Studio preliminare e guida delle fonti*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1978.

<sup>69</sup> Frei Raimundo de Dicomano é autor de uma relevante *Informazione presentata all'Ill.mo e Ecc.mo Sig.re Dom Michele António de Mello, Governatore e Capitano Generale del Regno d'Angola per F. Raimondo di Dicomano, Missionario Cap.no Italiano della Provincia di Toscana; nella quale describe tutto ciò che vedde e osservò ne i tre anni, che stette missionando nell Congo, sopra i costumi, le opinioni religiose e politiche delle Nazioni de' Neri dell'Affrica Occidentale, confinanti colli stati di sua Maestà Fedelissima, e che gli sono tributarie, e che abitano al Nord della città di S. Paolo dell'Assunzione*. Cfr. BRÁSIO, António Duarte, *Frei Raimundo de Dicomano, Informação do reino do Congo, 1798*, Separata de *Studia*, 34, Lisboa, 1972.

<sup>70</sup> Está em curso a catalogação do seu acervo documental. Nele avulta, entretanto, um arquivo musical que atesta um impressionante nível de formação e capacidade executiva nas mais diversas formações vocais e instrumentais. Mercê da graciosa cedência quer da Sociedade Missionária, quer do autor da transcrição, Pe. Pedro Miranda, foi possível executar, na Semana Santa bracarense de 2008, na Igreja de Santa Cruz, uma anónima *Dominga de Ramos conforme o Rito Bracarense*, para coro a *cappella* (SATB), a partir de cópia datada de 1863. A obra, em cuja opção ritual não é descabido farejar um pouco do lusitanismo que temos vindo a referir, empresta o título a uma gravação publicada em Roma, pelo Instituto Português de Santo António, com alguns excertos seus (cfr. *Dominga de Ramos conforme o Rito Bracarense & aliae Portugaliae Sacrae Cantiones, ab Ançãble Concertu in Ecclesia Sancti Antonii Lusitanorum in Urbe peractae, die 25.10.03*, Ed. IPSAR, Romae, AD 2003). Conforme a respectiva nota crítica, «nela se manifesta a eficácia litúrgica de uma polifonia rigorosamente a *cappella*, perfeitamente identificável como música do séc. XIX, mas sem qualquer preocupação de revivalismo, bastante inspirador de muitos compositores europeus coevos e superado nos verdadeiramente grandes».

<sup>71</sup> Encarregado da sua fundação foi D. Manuel Joaquim da Silva, da Ordem Militar de Avis, Arcebispo titular de Adrianópolis, cujos préstimos são aqui encarecidos em carta do Cardeal Gonzaga ao Núncio (cfr. Documento n.º 937). Estão presentes no I Volume dois irmãos seus também Bispos do Padroado, D. Marcelino José da Silva, Bispo de Macau aqui aludido (cfr. et Documentos n.º 40 a 42 e 1137), e o vicentino D. Eusébio Luciano Gomes da Silva (cfr. Documento n.º 22), nomeado Bispo de Nanquim mas precocemente falecido em Goa.

do lado de cá do tempo e se habituou a viver com mais janelas para o seu pátio interior, e menos vistas para o horizonte eterno; uma cultura que dificilmente compreende a questão das *missas caídas*, um outro nó górdio que atravessa muitas das nossas caixas.<sup>72</sup> Tanto o excesso permanente de sufrágios encomendados como o sincero embaraço dos peticionários, atestam uma conciliação, hoje desconhecida, entre a labuta do dia-a-dia e o horizonte definitivo de onde se não deveria nunca arredar os olhos. Que não “caiam” hoje missas só é coisa de espantar por serem tão poucos os que as dizem.

É em todo o caso (e à parte as missas, que só a alguns cabiam) deveras impressionante constatar este facto: Quantas das agremiações “religiosas” que desfilam antes de nós, documento a documento, sobreviveram ao séc. XIX? Onde estão os nossos Bernardos e os nossos Trinitários, os Freires de Cristo, de Santiago da Espada, de Avis, onde as Mónicas e as Canossianas, os Agostinhos e demais Cónegos Regrantes, os Lóios, os Lazaristas ou Vicentinos, os Filipinos, os Teatinos?... O grosso das congregações religiosas que protagonizam esse cenário não voltou a erguer-se em Portugal, após os golpes de oito e novecentos. Para o encontrarmos, paradoxalmente, temos de ir até países onde foi menos branda a tormenta, como a Espanha, a França, e até a Europa da cortina de ferro, onde hoje é comum poder-se visitar uma cúria provincial no seu edifício original (como é sabido, salva alguma excepção por via de transacção privada, os nossos edifícios congéneres, herança hoje tantas vezes de ignaro turismo, continuaram até há bem pouco tempo arruinados ou assinalados por chaimites e carros-tanque). Foi de facto entre nós misteriosamente mais persistente e eficaz, posto que incruenta, a repressão das “Religiões”, dessa vida que por antonomásia se chama “religiosa”, precisamente por romper com o Século e atestar a presença das “coisas últimas”.

Não faltaram porém excepções a recomeçar das cinzas, embora esbulhadas de património, nem novos carismas de raiz. Juntamente com muitas centenas de portugueses agregados em velhas e novas congregações religiosas e em variegadas instituições,<sup>73</sup> a Sociedade Missionária da Boa Nova, constituída por Pio XI em 1930

---

<sup>72</sup> São 33 Documentos, só no I Volume.

<sup>73</sup> Só naturais da Arquidiocese de Braga, operavam no virar do milénio mais de 500 missionários, distribuídos por uma trintena de instituições. O dado, entre tantos outros respeitantes a cinco séculos de gesta missionária, resulta de um estudo comemorativo impulsionado por D. Eurico Dias Nogueira, então Arcebispo Primaz emérito, para assinalar a dimensão evangelizadora dos quinhentos anos dos Descobrimentos: MARQUES, João Francisco, *A Arquidiocese de Braga na Evangelização do Além-Mar*, Ed. Comissão Arquidiocesana para as comemorações dos Cinco Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas, Faculdade de Teologia de Braga da UCP, Cabido da Sé Metropolitana e Primacial, Braga, 2002. Muitos nomes dos últimos dois séculos aí investigados, podem ser identificados no nosso acervo, nomeadamente os Agostinhos do Pópulo (hoje sede de DRM e de pelouros camarários) e alguns destacados vultos episcopais como D. Frei Amaro José de Santo Thomaz, primeiro bispo residente de Moçambique (cfr. Documento 58 e ss; veja-se MARQUES, João Francisco, *O Dominicano bracarense D. Fr. Amaro José de Santo Thomaz, primeiro bispo residente de Moçambique*, in AA.VV., “Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques”, II Vol., Faculdade de Letras, Porto, 2006, pp. 331 – 358) e D. João Crisóstomo Amorim Pessoa, eminente figura do crepúsculo do Padroado, autor de célebre *Memoria sobre o real Padroado Portuguez nas Provincias Ultramarinas*, e parte relevante na negociação de nova Concordata, (cfr. Documento 1108 e ss. Veja-se SOARES, Franquelim Neiva, *D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa, Arcebispo de Braga (1810 – 1888)*, Ed. Santa Casa da Misericórdia,

como Sociedade Missionária Portuguesa, dá continuidade a essa eminente dimensão da sua identidade de cristãos e de portugueses (por esta ordem, naturalmente). Os seus 120 membros, espalhados em Portugal, Moçambique, Angola, Brasil, Zâmbia e Japão, formados, muitos deles, à sombra inspiradora do Convento de Cristo, preservam hoje a essência do grandioso acidente histórico que foi o Real Padroado de Portugal.

*(Comunicação apresentada no Instituto de Estudos Académicos para Seniores, no ciclo de conferências Da construção à queda do Império, a 30 de Março de 2016)*

---

Cantanhede, 1990; e ainda MARQUES, João Francisco, *A Obra Oratória de D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa*, in “Actas do Congresso Internacional comemorativo do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga, Vol. II/2, UCP, Cabido Metropolitano, pp. 543 – 557). Mais precioso é porém, decerto (e, quem sabe, pertinente para o processo de beatificação em curso) o vário conjunto de peças do Documento n.º 1116, integrantes do processo de inquirição sobre a idoneidade ao episcopado do Servo de Deus D. António Barroso, natural do arceprelado de Barcelos.

## Bibliografia

- AA.VV.. Éditorial, *Notices Biographiques et Nécrologies*, in “Révue des Archives des MEP”, n° 217(1999).
- AA.VV., *Glimpses and Memories of St Joseph's Church and the Portuguese Mission in Singapore 1825 - 1999*, Church of St. Joseph, Singapura, 1999
- ABREU, António Graça de, “Padre José Bernardo de Almeida, o Último Jesuíta Português na Corte Chinesa”, in *Actas do Colóquio Internacional sobre o Humanismo Latino e as Culturas do Extremo Oriente*, Fondazione Casamarca — Itália e Cátedra Humanismo Latino — Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Macau 6 a 8 de Janeiro de 2005, Inter-University Institute of Macau, 2005.
- ARAÚJO, Julieta & OLIVEIRA DOS SANTOS, José Ernesto, *Os Portugueses e o Reino do Congo. Primeiros Contactos*, in AA.VV., “Missão Portuguesa e Encontro de Culturas”, UCP e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 637-660, Braga, 1993
- BERGER, Peter, *The Sacred Canopy*, Anchor Books Ed., Nova York, 1969.
- BRÁSIO, António Duarte, “Frei Raimundo de Dicomano, Informação do reino do Congo, 1798”, Separata de *Studia*, 34, Lisboa, 1972.
- BYUN KI-YUNG, Pierre, *Vue générale sur les quelques diz mille ans d'histoire spirituelle et culturelle du peuple coréen*, Sanctuaire de Chon Jin An, Swon, 1999.
- COMBALUZIER, François, Mathieu de Castro, “Vicaire Apostolique de l'Idalcan, Pegu et Golconde”, in *Révue d'Histoire Écclésiastique*, Lovaina, 38 (1943), pp. 131 – 151.
- DAVITT, CM, Thomas, “A Fresh look at Francis Clet”, in *Colloque: Journal of the Irish Province of the Congregation of the Mission*, n° 2 (1980), pp. 13 a 32
- DAVITT, CM, Thomas, “Francis Clet as seen in his letters ” in *Vincentiana*, n° 5 (2001), pp. 2 a 8.
- DUPOUY, Michel, *Thomas Bilhère (1723-1809), héros des Missions Etrangères pendant la Révolution Française*, MEP, Paris, 2002.
- FILESI, Teobaldo e VILLAPADIerna, Isidoro, *La “Missio Antiqua” dei Cappuccini nel Congo (1645-1835) – Studio preliminare e guida delle fonti*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1978.
- FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente*, Gradiva, Lisboa, 2007
- GIRARD, R., *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972.
- GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris, 1999
- GIURLANI, Silvio, *Padre Odorico da Collodi, Missionário Martire in Cocincina: Biografia del servo di Dio*, Lucca, 1935
- HARVEY, Newton, *Benjamin Franklin's views on the Phosphorence of the Sea*, Princeton University, 1939
- INGLOT, Marek, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua Parte nella Restaurazione Generale della Compagnia*, Ed. PUG, Roma, 1997.
- KABWITA, Kabolo Iko, *Le royaume kongo et la mission catholique, 1750-1838: du déclin à l'extinction*, avec préface de Guy Bedouelle, Karthala Editions, Paris, 2004.
- LECLERCQ, Henri, *Les Martyrs, Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX siècle*, Tours, 1921 (Vol. XIII, *La Révolution et l'Extrême Orient*).
- LOVISON, Filippo, *La Missione dei Chierici Regolari di S. Paolo (Barnabiti) nei Regni di Ava e Pegu (1722 – 1832)*, Archivio Storico dei Barnabiti di Roma, 2005.



- MAROCCHI, Massimo, *La Congregazione de Propaganda Fide*, in FLICHE/MARTIN (a cura di), *Storia della Chiesa*, (Tomo XVII/2), Ed. San Paolo, Roma, 1995, pp. 363 – 378.
- MARTINS DO VALE, A. M., “A embaixada enviada pelo rei Dom José I ao imperador Qianlong, em 1752, vista pelo procurador das missões estrangeiras de Paris em Macau”, in *Anais de História de Além-Mar*, ed. João Paulo Oliveira e Costa, vol. 5, Dez. (2004), pp. 509-536.
- MARQUES, João Francisco, *A Arquidiocese de Braga na Evangelização do Além-Mar*, Ed. Comissão Arquidiocesana para as comemorações dos Cinco Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas, Faculdade de Teologia de Braga da UCP, Cabido da Sé Metropolitana e Primacial, Braga, 2002.
- MARQUES, João Francisco, “A Religião na Expansão Portuguesa — Vectors e Itinerários da Evangelização Ultramarina: O Paradigma do Congo”, in *Revista de História das Ideias*, Coimbra, vol. 14 (1992), pp. 117-141
- MARQUES, João Francisco, “O Dominicano bracarense D. Fr. Amaro José de Santo Thomaz, primeiro bispo residente de Moçambique”, in AA.VV., *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, II Vol., Faculdade de Letras, Porto, 2006, pp. 331 – 358)
- MARQUES, João Francisco, “A Obra Oratória de D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa”, in *Actas do Congresso Internacional comemorativo do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*, Vol. II/2, UCP, Cabido Metropolitano, pp. 543 – 557
- MIRANDA, J.C., *Tertuliano, Apologético*, Edição bilingue comentada, Alcalá, Lisboa, 2002.
- MIRANDA, Pedro, “O ideal de um cristianismo depurado de religião?”, in *Brotéria* 144 (1997), p. 451.
- MTZLER, Josef, *Das Archiv der Missionsprokur de S.C. de Propaganda Fide in Canton, Macao, Hong-Kong, PAU, Roma, 2000.*
- OTTO, R., *Das Heilige, uber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Gotha, 1929.
- PESNEAUD, Anne Claire, *Mgr. Champenois, Évêque de Dolicha (1734-1810), Missionnaire dans la Mission malabare des Indes*, MEP, Paris, 2000.
- RICCARDI, Andrea, *Il secolo del Martirio: i cristiani nel novecento*, Mondadori, Roma, 2000
- RODRIGUES, Francisco, *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China (1583 – 1805)*, Apostolado da Imprensa, Porto, 1925.
- RODRIGUES, Manuel A., “D. Paulo Hodar, Presbítero Maronita Professor de Línguas Orientais na Universidade de Coimbra (1773-1780)”, in *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra* 7 (1985) 1-66.
- SOARES, Franquelim Neiva, *D. João Crisóstomo de Amorim Pessoa, Arcebispo de Braga (1810 – 1888)*, Ed. Santa Casa da Misericórdia, Cantanhede, 1990
- SCHULTZ, Kirsten, *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821*, Routledge Ed., Nova Iorque, 2001
- TALAN, Nikica, “O "indiólogo" croata Ivan Filip Vesdin (1748-1806) e as "Índias Portuguesas"”, in *Studia Romanica et Anglica Zagrabiensia (SRAZ)*, Vol. 51 (2006), pp. 57-101.