

Brasil y América Latina, del patronato a la globalización

P. Edvino Steckel

Radio Catedral, Río de Janeiro

La Iglesia no tiene porque temer la globalización, en verdad la misma Iglesia ha nacido unida esencialmente a conceptos universales o, si queremos, “globalizados”, tal como el mandato que el Señor envía a toda nación, proponiendo pertenecer a un Reino cuyos confines sobrepasan todos los imperios, desde aquel Romano, al que superó sin ninguna fatiga, sobre todo gracias a la fuerza de los mártires, de los confesores y de los santos, hasta los “nazismos” frente a los cuales se ha encontrado a lo largo de sus dos mil años, lo cual le ha conferido el título de experta en humanidad.

Sin pretender presentar interpretaciones en torno a un único modo de actuar, el presente texto quiere ser un instrumento útil para que, por lo menos no se tomen decisiones destinadas al insuceso simplemente por el hecho de ignorar la experiencia subyugadora de la institución eclesial; de aquí la gran importancia que tiene la historia en el aporte a este Congreso.

Ahora bien, al introducir esta conferencia, proponemos otra afirmación incluso justificativa de la centralidad del Brasil en estas pautas, dado que existen más elementos de convergencia que elementos de distinción en el hipotético marco comparativo entre una acción evangélica lusitana y una hispánica; por tanto, sin perdernos en pequeñeces, no obstante que el proceso civilizador o de instalación de las estructuras eclesiales de la Corona española haya sido más dinámico de aquel portugués en el Mundo Nuevo, se puede afirmar que ambos poseen características convergentes que los distinguen por encima de lo que ha logrado efectuar el resto de Europa, y menos entre sí mismos; esto nos ofrece una oportunidad para un abordaje ibérico de la cuestión y sólo en un segundo tiempo para realizar una distinción, que se vuelve necesaria para exponer de manera específica de que modo la Corona portuguesa llevó a cabo esta epopeya.

Estamos por atravesar las escenas de una sociedad¹ en la que los dictámenes comportamentales estaban delineados por la Iglesia Católica², ya sea bajo la óptica catequética donde encontramos los puntos fundamentales del ciclo vital³, y también por la óptica social de la cual impregnar todos los niveles culturales sólo como punto de referencia moral⁴ impuesto por la norma de la fe⁵. El movimiento estaba marcado por la cristiandad, sociedad radicada en los valores católicos en los cuales estaba sumergida toda la pirámide social⁶. Desde el Rey, «Vicario de Dios»⁷ para proteger a sus súbditos y confirmarlos en la fe⁸, hasta sus miembros más frágiles, los huérfanos, las viudas y los abandonados, objeto de la caridad pública y privada. Para decir la verdad, el espíritu colonizador del inmigrante latino supo mezclarse entre bastidores, permitiendo no sólo cierta flexibilidad moral⁹, sino también un caminar «pari passu» entre lo sagrado y lo profano¹⁰. En este contexto, la visibilidad de la Iglesia bajo la tutela de las autoridades eclesiales institucionalmente reconocidas alcanzaba niveles de elevado alcance social¹¹. En los tiempos de la Prelatura de Río de Janeiro, el Prelado gozaba ya de prestigio impar frente a los estratos sociales, pero le faltaba un repeto mayor de parte de las autoridades locales, alcanzado de inmediato cuando la Prelatura es elevada a Diócesis o, mejor, con la llegada de los primeros obispos¹².

En lo que se refiere a la geografía¹³ eclesial, considerada a partir de la formación de las sedes episcopales de Bahía y de Río de Janeiro, podemos afirmar que seguía el proceso colonizador portugués¹⁴. Al comienzo, Portugal sometió las Indias Occidentales de manera casi epitelial, es decir, por la costa obviamente, pero por razones estratégicas de defensa, introduciéndose también en

la vastedad de su territorio desconocido. Al haber sido la faja costera la primera en ser poblada, los principales núcleos asumieron el rostro de ciudades principales y se convirtieron en potenciales diócesis futuras. Sólo en el siglo XVII, al iniciar el proceso de expedición hacia el interior, hubo una fuerte toma de conciencia de la necesidad de elevar a Sedes Episcopales aquellas que ya se habían establecido en los grandes centros. Podemos afirmar que, contradictoriamente, como consecuencia de la lentitud con la que Portugal organizó, por medio de diócesis, su inmenso territorio, la unidad de las nuevas tierras se reforzó desde el inicio. En cierto modo, la unidad del poder eclesiástico concurrió a la subordinación hacia el gran jefe religioso que era precisamente el Rey en las tierras del Patronato, siendo normal que la religión fuese considerada como un ingrediente fundamental de la identidad lusitana hasta el Oriente¹⁵, cuya mención se vuelve necesaria aquí para comprender que ya en aquellos tiempos existía cierta forma globalizada. Los Obispos poseían jurisdicción sobre un amplio territorio y, como sucedía en otros lugares, ejercían las funciones de Inquisidor¹⁶. En este contexto, los obispos eran autoridades respetadas por la Corona, y en caso de necesidad podían asumir el Gobierno colonial, y no obstante que en la mayoría de las veces lo ejercitasen de manera provisional, incluso podían recibir el título de Virrey¹⁷. Esta participación de la Iglesia en las cuestiones del Estado y viceversa, se reflejaba al final en las argumentaciones de los Obispos cuando realizaban sus peticiones a la Corona¹⁸, de manera que también los Reyes insistían en la jurisprudencia del Patronato como promotores de la Iglesia, que siempre se dirigían al Papa¹⁹, generalmente con un lenguaje bastante escrupuloso en lo que concierne a los intereses eclesiásticos²⁰. Con la misma mentalidad de estos Obispos colaboraban misioneros valientes²¹ que reforzaban sus figuras y la del Rey junto con los núcleos misioneros²². Allí trabajaban sobre todo franciscanos, jesuitas, capuchinos, dominicos, pero también benedictinos y carmelitas. «Para resolver un conflicto existente entre las Ordenes, en 1693 se propuso una cierta subdivisión del territorio entre jesuitas, franciscanos, capuchinos y carmelitas»²³, pero este proyecto nunca se alcanzó porque la obra misionera de estas Ordenes era más bien diversificada, con una forma de relación propia de cada una de ellas, incluso en la confrontación con las diferentes razas que forman la sociedad²⁴. Seguidamente, se vio un pulular de vocaciones indígenas, hombres mestizos o raramente negros, que se unían a los grupos de vida religiosa con gran facilidad de adaptación a las costumbres locales y a las lenguas europeas²⁵.

Fruto de la “multiracialidad” de los portugueses son los mestizos que, obviamente, partiendo de las experiencias iniciadas por Juan II²⁶ en San Tomé²⁷, gozaban de la ley del Vientre Libre²⁸. Esta feliz institución portuguesa hizo que el mulato se convirtiera en un importante elemento en el sustrato de la sociedad emergente con una apertura sin iguales entre blancos y negros. Normalmente era reconocido como un concepto justo, y por lo tanto había la posibilidad de subir la pirámide social, siendo fácilmente absorbido por la necesidad de los trabajos burocráticos, y a veces de alcanzar las filas clericales. Además, fue precisamente de la Isla de San Tomé, cercana al Ecuador, que también Vieira y sus compañeros llegaron con celo y ardor misioneros.

Es interesante notar que Brasil, siguiendo el ejemplo de la Metrópolis, durante el período estudiado en esta disertación, tenía Angola como meta para sus deportados, incluidos los gitanos²⁹ que habían llegado a Brasil inmediatamente después del descubrimiento, oriundos de Limoeiro en Portugal³⁰. Angola no gozaba de mucho prestigio, porque desde el período de los Felipes³¹ había ido transformándose poco a poco en una especie de penitenciario para las colonias, recibiendo continuamente contingentes de exilados³², y llegando a ser más frecuentes los envíos provenientes de Brasil en el siglo XVIII. Esta afirmación no tiene la intención de desviar al lector, porque los exilados del Portugal eran enviados no sólo hacia las costas africanas, sino también hacia el Brasil o en escala menor hacia el Oriente, que por otro lado poseía un sistema de intercambio de los exilados con Angola para transferirlos hacia regiones internas³³.

Con respecto a los dominios portugueses en el continente africano, no obstante el hecho de haber sido el primero en haberlo descubierto, el cuadro de desarrollo de las misiones fue menos favorecido que en otras partes³⁴.

Para comprender los planos globalizados de la colonización portuguesa, nos pueden ayudar los ejemplos de Guinea o de Cabo Verde donde, no obstante la protección inicial del Príncipe D.

Henrique ante la infertilidad de las tierras y el clima insalubre, se dio una repoblación, con la falta de un desarrollo eclesiástico³⁵. A expensas de la diplomacia fue elevada a Diócesis³⁶, pero con la dominación de los Felipes, hubo un declino en el archipiélago. No había clero. La asistencia eclesiástica tomó vigor gracias a las misiones de los jesuitas en aquella región³⁷. De allí, en 1652, llegó a la isla de Santiago el Padre Antônio Vieira con tres jesuitas, que se dirigían hacia Maranhão. Permanecieron aquí cuatro días, ejercieron el apostolado con la oración y la administración de los sacramentos. Se quedó tan contento de aquel campo misionero que manifestó a los superiores de la Compañía en Portugal su deseo de que los jesuitas continuasen la misión en aquel lugar. El cuadro religioso en el lugar se había invertido de inmediato³⁸. Y en la catedral de Cabo Verde, dirigiéndose a los canónigos y a los capellanes-cantores, no tuvo reparo en decir que, dejando las sillas de la catedral, se habrían dedicado a predicar al pueblo de la amplia diócesis y que aquel canto ¡habría sido acogido con mucho agrado por Dios!

Por un celo parecido estuvo cargada la obra de los capuchinos, que sucedieron a los jesuitas en las misiones de Cabo Verde³⁹, pero con la llegada de la Restauración fueron dispersos, originando una crisis diplomática con la Sede Apostólica relacionada con el clero que, no obstante la posterior tentativa de los Obispos para sanarla, se arrastró por todo el siglo XVIII⁴⁰.

En Guinea⁴¹, precisamente por las características parecidas de la región y de protectorado inicial, el recorrido histórico no fue muy diferente⁴². Los franciscanos fueron los primeros que predicaron el Evangelio en la Guinea actual, en Bissau y en Cacheu, pero los portugueses se establecieron en esta costa sólo a partir de 1484, disminuyendo el interés por ella cuando se desarrolló la acción en tierra de ultramar, en Brasil, en India y en el Extremo Oriente.

Pero poco a poco, los portugueses dirigieron su atención a los territorios de la Guinea actual donde existían comunidades cristianas al final del siglo XVI, en Buba, Geba, Farim... gracias a la labor de los franciscanos. En el siglo XVII, en Guinea trabajaban los jesuitas con cierto entusiasmo y mucho sacrificio⁴³ y continuaron hasta el año 1637. En este período de los Felipes, la parte portuguesa asistió al declino de su prestigio⁴⁴, y la intervención de la Sede romana empeoró la situación de las misiones⁴⁵. Además, partiendo de los mapas de Vieira, se puede deducir que en 1654 habían sido ratificadas las misiones de la Guinea a los capuchinos italianos. También los capuchinos portugueses de la Provincia de la 'Piedade' emprendieron esta misión. Iniciaron dos religiosos a los que siguieron otros. En ese tiempo (1663 y 1664), las condiciones fueron favorables para contar con la protección de los dos reinantes católicos: D. Vicente, de las regiones del Río Nuno, y de D. Tomás, de la Sierra Leona. Las iglesias o capillas que existían en 1669 en la Costa de la Guinea correspondían sólo a los núcleos de Cacheu⁴⁶, Geba⁴⁷, Baloula⁴⁸, región de Río Nuno⁴⁹ y Ponga⁵⁰. El primer Obispo de Cabo Verde que visitó Guinea fue D. Frei Vitoriano do Porto. Desembarcó en Guinea en marzo de 1694 y visitó Bissau, Geba, Cacheu y Farim. El reinante de Bissau, Bocampolco, que se apuró para presentar sus felicitaciones al Obispo, parece que fue bautizado por Fray Francisco da Guarda. Lo cierto es que el bautismo de su sucesor tuvo lugar en Lisboa, por manos del Arzobispo de Rhodes, Nuncio Apostólico en Portugal, y cuyo padrino fue Don Pedro. El siglo XVIII fue aquel de la decadencia misionera en todo lugar⁵¹. En 1741 hubo la tentativa de tomar en consideración la Diócesis de Cabo Verde que dependía de Guinea. El Obispo D. Frei João de Faro llevó consigo desde Lisboa a tres franciscanos y a diecisiete clérigos seculares. Lamentablemente naufragaron, algunos murieron ahogados y los demás fueron capturados y después de cierto tiempo los liberaron.

En contrapartida, en los ambientes europeos pululaban las novedades americanas, de manera diferente de aquellas provenientes de las colonizaciones en Asia y en Africa, que entonces eran conocidas por los europeos de fines del siglo XV a través de los autores clásicos grecorromanos y de las narraciones de algunos viajeros, como Marco Polo. Por el contrario, América representaba el descubrimiento de una amplia región que tenía que integrarse en la visión del mundo hasta entonces ampliamente medieval, provocando transformaciones revolucionarias en el ámbito intelectual de los pensadores e incluso el cambio en los comportamientos alimenticios y en las discusiones acerca de la naturaleza de los indios⁵² que llegaban junto con los animales exóticos a la Metrópolis.

La primera impresión que surgió ante la naturaleza lujurante y misteriosa fue la de una “visión del paraíso”. Al circunscribir el cabo Hermoso en la costa de Haití, Cristobal Colón había caído en éxtasis por “el olor tan bueno y suave de las flores o de los árboles, que era la cosa más dulce del mundo”⁵³. Encantado por la fertilidad de la tierra en la que había desembarcado, Pero Vaz de Caminha la consideró tan fértil “que se podía extraer todo lo que podía dar”⁵⁴. Imaginó que América fuera El Dorado y que allí viviesen las Amazonas de las antiguas leyendas⁵⁵.

Con el pasar del tiempo esta percepción se alteró hasta cuando hacia la mitad del siglo XIX no se alejó del continente americano una cierta áurea mítica de espacio terrestre fantásticamente maravilloso, fértil, lleno de riquezas por explorar y también de pecado⁵⁶. Más importante fue la revelación de otras sociedades y de otras costumbres que contribuyó de manera decisiva a remover el concepto tradicional del mundo y a requerir un esfuerzo extraordinario de adaptación. Esto fue un “vértigo del espacio” que terminó reconduciendo a la visión medieval de un mundo cerrado a la idea de un universo infinito⁵⁷. Es necesario no dejar de lado estos matices de mentalidad colonial, respetando sus límites, con el fin de emitir juicios históricos con menores peligros de error.

En 1516, un poeta de la corte portuguesa suponía que: “Visto que todo ha sido descubierto, y lo más lejano está a nuestro alcance, los venideros ciertamente tendrán el tesoro terrestre”⁵⁸. Con esta visión por el futuro y esta inquietud acerca de las riquezas de la Tierra, iniciaba realmente el mundo moderno.

En lo que concierne la situación espiritual predominante en Portugal y en España, en el período de 1650 a 1750, el juicio de los historiógrafos es que la estructura de la Iglesia estuviese impregnada de la mentalidad del “Ancien Régime” con una condición social privilegiada, ya sea por las posesiones acumuladas en los centros urbanos y en las regiones rurales, como por el reconocimiento del pueblo que los consagraba, confiriendo a esta autoridad la capacidad no sólo de encaminar a los fieles al campo espiritual, sino también de tener una influencia en ellos en campo político. Presentándose con esta capacidad económica y credibilidad pública la Iglesia se hacía respetar por el mismo Estado⁵⁹.

Proyectándonos en los siglos XVIII y XIX y con el objeto de entender mejor la importancia de algunos hechos que fueron capaces de cambiar la mentalidad, se comprende mejor el período de 1750 a 1850, llamado “iluminado” entre los eclesiásticos, regresando a las posibles raíces iluministas del siglo XVIII, en el que gobernaban algunos ideales dentro de la Iglesia⁶⁰. Los típicos iluministas españoles, insiste el historiógrafo Jedin, son todos católicos⁶¹ sin connotaciones anticlericales propiamente dichas. La importancia urgente de una reforma socio-económica no disminuyó los valores en torno a lo sobrenatural. Dice también el mismo autor que la ingerencia del gobierno en la administración eclesiástica no puede imputarse al iluminismo, sino al gobierno vigente⁶². Según Vicens Vives⁶³, en su división en cuatro períodos del iluminismo español, cuando los grandes exponentes de los períodos no eran padres o religiosos, se trataba de laicos no sólo con raíces católicas, sino profundamente religiosas.

Para comprender mejor las repercusiones que tuvieron en los territorios coloniales, es necesario conocer mejor las perspectivas geográficas y socio-económicas de la Península Ibérica. Frente a la desigualdad proporcional entre Portugal y España, dado que España poseía ocho Provincias eclesiásticas y 56 diócesis en el siglo XVII y 59 en el siglo XVIII, el siglo XVIII portugués contaba apenas tres Provincias y 16 diócesis. No es difícil intuir de que modo esto pudiese influir en la formación de nuevas diócesis; de manera particular se puede teorizar “ad intra” la posibilidad de cierta resistencia de parte de la misma Iglesia continental para mantener como “matriarcal” o, mejor, manifestarse con el status superior de “Patriarcal”⁶⁴, que de hecho tenía lugar precisamente para mantener un equilibrio o prestigio eclesiástico a partir de la Metrópolis.

En términos de población, a fines del siglo XVI, Portugal contaba 1'250,000 habitantes, para emplear las palabras de Darcy Ribeiro: un “puñado de gente”⁶⁵, ya que toda la Península llegaba a 9'485,000 habitantes. Sólo Castilla contaba con 6'910,000 de los cuales 33,087 eran Padres Seculares, 26,297 religiosos y 20,369 religiosas; y estas tres categorías juntas formaban el 11,33 por mil de la población. Contrariamente a los datos buscados por Felipe Ruiz⁶⁶, fuente

seguida hasta aquí y que se basaba en la revuelta de la Corona de Castilla⁶⁷, salvo aquellos presentados por otros, se puede notar que el número total de la población eclesiástica alcanzaba a 200,000 personas. A fines del siglo XVII la población había sufrido un declino debido a factores como las enfermedades⁶⁸ y las guerras⁶⁹. Al repuntar su crecimiento en el siglo XVIII, según Canga Argüelles⁷⁰, en 1797 se contaban 10'541,221 habitantes, de los cuales 57,488 eran sacerdotes seculares, 49,365 religiosos y 24,007 religiosas⁷¹.

Al comienzo del siglo XVIII, la América portuguesa⁷² estaba repartida entre un Arzobispado, el de Bahía⁷³, creado en 1551, y el Espiscopado de Río de Janeiro (1676), que llegaba a las fajas del sur con un elevado índice de inmigrantes⁷⁴, de Olinda (1676) y de San Luís do Maranhão (1677). En 1720, se erigió el Espiscopado de Belém do Pará al que en 1745 se añaden las Diócesis de São Paulo y Mariana, en Minas Gerais, y las Prelaturas de Goiás y Cuiabá en el Mato Grosso⁷⁵.

Tal como fue para el Arzobispo Primaz de Bahía⁷⁶, desde el punto de vista de la Iglesia, los demás Obispos constituían las autoridades responsables para el comportamiento del clero y de los fieles, para la distribución de los sacramentos y para la observancia de la doctrina, transmitida a través de la catequesis y de los sermones⁷⁷. En torno a ellos, en cada catedral, existía un cuerpo de canónicos, formado por varios eclesiásticos, los capitulares, cuya función era brindar sus consejos, sustituirlos en caso de ausencia y ejercitar una serie de actividades auxiliares, como colaborar en la formación de los aspirantes a las órdenes sagradas.

Cada obispado estaba dividido en parroquias o iglesias parroquiales, y para los colonizadores constituyeron el signo más visible y presente de la colonización portuguesa del Brasil. Cada parroquia tenía una iglesia madre y estaba regida por un párroco. Siendo extendida y populosa, podía contener incluso iglesias hijas y capillas. En virtud del Patronato, únicamente en Coroa se podían crear parroquias, aunque muchas veces esto se hacía para responder a las solicitudes de los mismos fieles. Pero muy a menudo, frente a la necesidad de la población y a la demora del soberano para tomar decisiones, era el obispo que erigía una iglesia incluso como madre. En estos casos, la nueva demarcación eclesiástica era denominada cura⁷⁸.

Hasta inicios del siglo XVIII, los episcopados de Brasil contaban apenas 140 parroquias. A raíz del poblamiento que tuvo más adelante, se multiplicaron llegando a cerca de 600 al concluirse el período colonial. No obstante esto, el número de los fieles por párroco era generalmente muy elevado, entre 6 y 7 mil, sin mencionar la carencia crónica de sacerdotes en las parroquias más pobres y de la enorme extensión de muchas de ellas, sobre todo en la parte interior. Dichas circunstancias, agrabadas por las largas ausencias de los Obispos y sumadas a la presencia de indios y africanos, con diferentes tradiciones religiosas, pusieron límites al proceso de cristianización colonizadora brasileña⁷⁹.

En la Europa del siglo XVI, las reformas protestante y católica⁸⁰ nacieron de una nueva sensibilidad religiosa. Esta devoción moderna se mostraba menos cegada por la ejecución de los ritos litúrgicos, que habían caracterizado al cristianismo medieval. Por el contrario, buscaba una práctica más interior, por lo que el comportamiento cotidiano de los individuos y la pureza de la doctrina era lo único que importaba⁸¹. No obstante que las guerras de religión continuasen hasta la mitad del siglo XVII, este cristianismo renovado fue implantado luego ya sea en las regiones católicas como en aquellas protestantes⁸², gracias a una mejor preparación del clero y a la presencia activa de la Iglesia entre los fieles a través, por ejemplo, de las visitas pastorales de los obispos a sus diócesis⁸³.

No obstante esto, en Brasil se titubeó siempre para distribuir la entrada de los diezmos para sustentar el culto⁸⁴ y, por otro lado, después del 1750, se pasó a contener la autonomía de las Ordenes Regulares⁸⁵. De este modo, heredera de las tradiciones medievales portuguesas, pero también de las costumbres indígenas y africanas, la religiosidad colonial resintió poco de las influencias del reformismo católico inspirado por Trento, dando origen a una proliferación de religiosidades populares no muy ortodoxas, es decir, lejos de los dictámenes doctrinales de la Iglesia⁸⁶.

En vez de convertirse en instrumento de formación para los individuos, entre las personas más alejadas de los religiosos, la religión en general seguía siendo considerada como una práctica mágica, destinada sobre todo a asegurar a los fieles el logro de ciertas ventajas terrenas. Este fenómeno encontró terreno fértil en el universo mítico africano, siempre amalgamado a la cultura cristiana dominante⁸⁷.

Todo⁸⁸ era motivo para invocar a los santos o a la Virgen. Bajo este punto de vista, incluso la misma salvación eterna dependía más del cumplimiento ritual de los Sacramentos y de la ejecución de los ritos fúnebres, que de una vida cristiana propiamente dicha⁸⁹.

De ello deriva la proliferación de imágenes sagradas así como de oraciones difundidas en las viviendas, en las calles y los altares, a las que se dirigían las súplicas en tono coloquial, como si hubieran sido miembros de la familia. De aquí, los votos y las peregrinaciones a los santuarios⁹⁰, además de las fiestas y las procesiones, y la dificultad para distinguir el cristianismo de las tradiciones indígenas y africanas, responsables del llamado sincretismo que caracteriza a las prácticas religiosas en el Brasil de ayer y de hoy.

Otra expresión de esta religiosidad tradicional está constituida por las Cofradías⁹¹. Localizadas en un altar o en una iglesia e inspiradas por la devoción a un Santo⁹² o a la Virgen⁹³, se multiplicaron en el siglo XVIII, sobre todo en las aldeas y en los pueblos mineros⁹⁴.

Microcosmos del mundo colonial, las cofradías constituían el medio gracias al cual los individuos organizaban la limitada vida social y religiosa de ese tiempo⁹⁵. Vida que continuaba a girar casi completamente en torno a las ceremonias y acontecimientos religiosos, como se hacía desde hace siglos⁹⁶.

Por tanto, es partiendo del concepto medieval de herencia que el Patronato tiene sus raíces legítimas. En realidad, no se trata de una usurpación de los monarcas portugueses de los poderes religiosos de la Iglesia, sino de una forma típica de compromiso entre la Iglesia de Roma y aquella de Portugal. Al unir a los derechos políticos los títulos de gran maestro de las órdenes religiosas, los monarcas portugueses pasaron a ejercer al mismo tiempo el gobierno civil y aquel religioso, principalmente en las colonias o dominios del Portugal. De hecho, el título de gran maestro concedido por la Santa Sede a los reyes de Portugal les confería también el gobierno espiritual. Como consecuencia, el Patronato confería a los reyes de Portugal el derecho de recaudación y la administración de los diezmos eclesiásticos⁹⁷.

Ahora bien, en el tiempo del descubrimiento de Brasil, dichas recaudaciones de dinero pasaron bajo la responsabilidad directa de los reyes de Portugal que, en calidad de gran maestros de la Orden de Cristo, debían ocuparse también del bien espiritual de sus colonias. Además de esto, correspondía al monarca la presentación de los nombres de los elegidos para ocupar el gobierno de las diócesis, de las parroquias y de otros beneficios eclesiásticos, como la obligación de ocuparse de la construcción y de la conservación de los edificios destinados al culto, de remunerar al clero y de promover la expansión de la fe cristiana. En esta perspectiva, el rey se convertía en una especie de «delegado pontificio» para Brasil, o «jefe electivo de la Iglesia». Al Pontífice le quedaba sólo la confirmación de los actos religiosos del monarca portugués. En la tentativa de promover la administración política y religiosa de las colonias, se crearon el Consejo de Conciencia y de Ordenes⁹⁸ y el Consejo de Ultramar⁹⁹, siempre como organismos derivantes del régimen del Patronato.

En efecto, el Patronato como fusión de lo temporal con lo espiritual proviene directamente de Portugal con un intervalo de dominio español¹⁰⁰, expresándose en las formas concretas que ello había asumido en la Península Ibérica. Al respecto, verificando los términos de erección del Obispado de Bahía y más tarde en la Bula de erección de la Diócesis de Río de Janeiro, se observa que nunca antes de aquel tiempo, un soberano había ejercido en sus dominios, con el consentimiento del Papa, una autoridad completa sobre la Iglesia, todo como consecuencia de la alianza de la Iglesia con el sistema de Patronato reforzado por los privilegios de la Orden de Cristo incorporados en el soberano portugués¹⁰¹.

Es así que nace la Iglesia en las tierras de Brasil, cuyo testimonio principal puede captarse en la fundación del Obispado salvadoreño, protegida y al mismo tiempo dominada por la Corona

Portuguesa, soportando los diferentes inconvenientes de esta relación de dependencia o subordinación al rey, y unida sólo indirectamente a la sede de Pedro.

Por otro lado, se debe añadir que entre los efectos negativos del Patronato en Brasil encontramos una barrera contra la entrada de los misioneros provenientes de Propaganda Fide que podía haber incrementado el proceso evangelizador realizado por las Ordenes Religiosas¹⁰², una vez que en los territorios subordinados a Propaganda Fide¹⁰³, se hubiese verificado un fructuoso impulso. Además del Patronato, la acción misionera en el siglo XVIII se vio obstaculizada por las ocupaciones holandesas en el norte y aquellas francescas en el sur¹⁰⁴. Sin embargo, el sufrimiento mayor estuvo representado por el sistema esclavista dominante, contra el cual se elevaron voces elocuentes, como la del jesuita Padre Antônio Vieira (1608-1697)¹⁰⁵ o, más tarde, de las primeras Constituciones de Bahía¹⁰⁶ no totalmente removido por el Sínodo celebrado en 1707, una vez que, no obstante haber sido incluso causa de abolición de la esclavitud indígena en el 1758, dicho sufrimiento se arrastró dolorosamente hasta fines del siglo XIX.

En síntesis, el Patronato se desarrolló como un sistema destinado a favorecer la propagación del cristianismo en las tierras tomadas a los moros con la “Reconquista”. Posteriormente, las sucesivas bulas pontificias sancionaron este privilegio/derecho en las manos de la Corona de Portugal y, en función de la expansión marítima, lo extendieron a sus dominios en Africa, Asia y América.

Por el sistema del Patronato, a la Corona correspondía la construcción de los templos y el mantenimiento del culto en estos territorios. En cambio, el rey indicaba los titulares de los obispados, de las parroquias, y cobraba el diezmo, el más importante tributo de la época, que se transformaba en renta a favor del tesoro real¹⁰⁷.

Para garantizar la administración de la jerarquía eclesiástica y de la vida religiosa en general, la Corona contaba con el Tribunal del Consejo de Conciencia y de Ordenes (1532). Este tribunal, al estar encargado de preparar las decisiones regias referentes a las cuestiones de la administración espiritual, poseía una importancia comparable a la del Consejo de Ultramar en el que hablaba referente a otras materias de gobierno.

En cuanto a los deberes inherentes al Patronato, no siempre estaban plenamente realizados, sus prerrogativas garantizaban al monarca el dominio sobre todos los pasos de la carrera eclesiástica, equiparando en muchos aspectos a los sacerdotes que entraban a simples subalternos de la Corona. Por otro lado, si los Obispos conservaban aún cierto margen de maniobra¹⁰⁸, a las autoridades eclesiásticas correspondían sólo y generalmente, los cargos de naturaleza teológica y doctrinal¹⁰⁹.

El historiógrafo Arlindo Rubert ha tenido un juicio negativo acerca de la acción del Patronato portugués, como institución que obstaculizó la máquina evangelizadora debido a su burocracia¹¹⁰, sobre todo cuando derribaban los gastos, aunque fuesen de naturaleza ordinaria¹¹¹. Un caso claro es la fundación de seminarios, retrasada por más de un siglo, “por culpa del Patronato”¹¹². En la visión de otros autores, el Patronato dejó huellas profundas en la sociedad brasileña, incluso en la Iglesia¹¹³, pero especialmente lanzó las bases teóricas del Derecho que todavía hoy son vigentes en Brasil¹¹⁴.

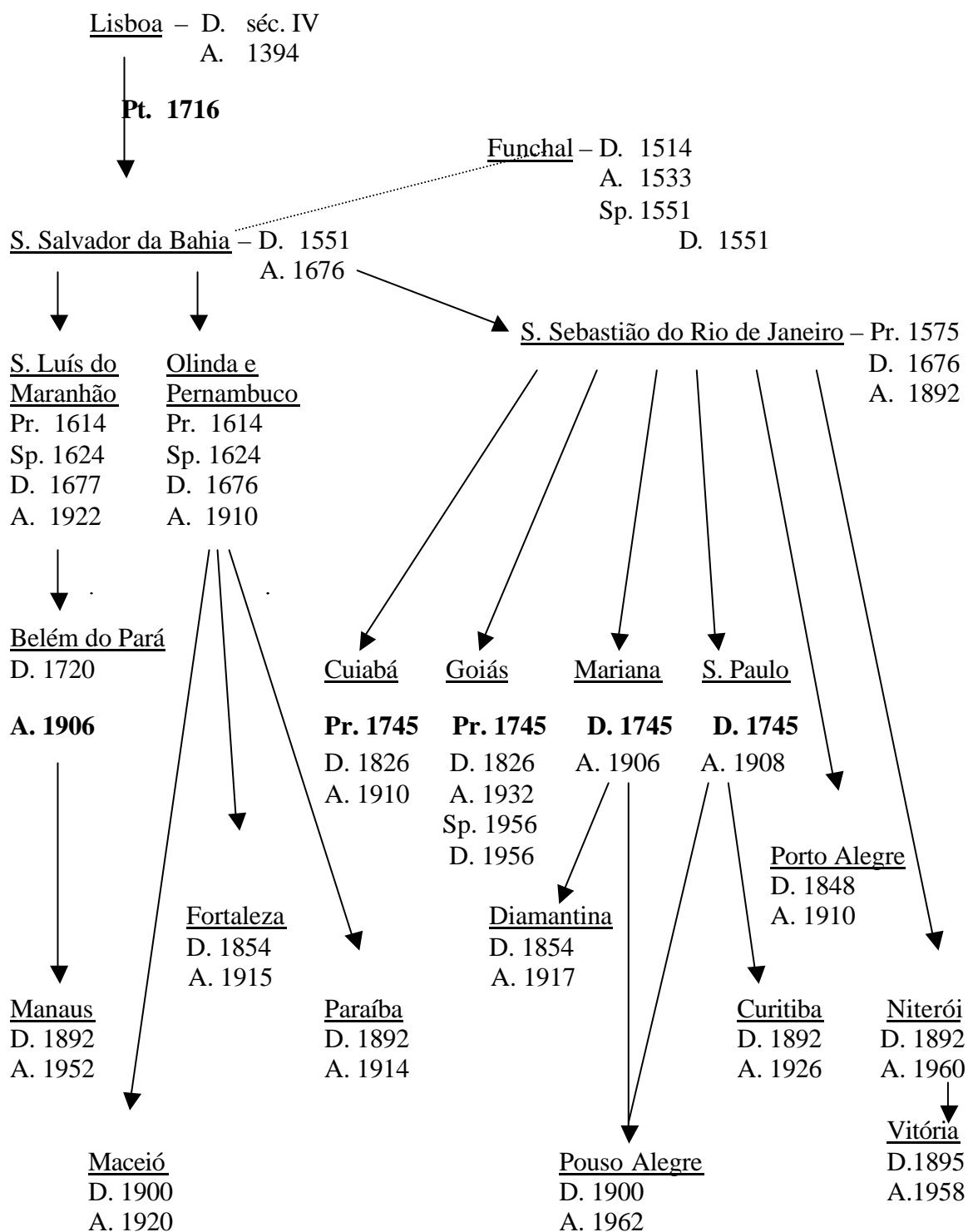
Concluyo esta intervención en torno al Apostolado del Mar en América Latina, especialmente en Brasil, poniendo de relieve la multiplicidad específica que requiere. Quisiera darles al menos un ejemplo: este país de dimensiones continentales posee un segundo mar constituido por el Río Amazonas que ocupa grandes extensiones y cuya orilla opuesta se localiza mucho más allá de la línea del horizonte; de aquí su comparación con el mar. Además de los retos hay también retornos complejos en el progreso científico, ya que es el principal río del mundo por volumen de agua, en cuyas riberas existen realidades cercanas a las de los tiempos coloniales, que exigen de parte de la Iglesia una respuesta no menos eficaz de aquella ejemplar dada por la mayor parte de sus primeros misioneros, capaces de imprimir un carácter cristiano a las diferentes poblaciones costeras o fluviales hasta el punto que se mantienen hasta nuestros días. Hoy, junto a las embarcaciones artesanales o elementales que ayudan a estas poblaciones más sencillas en su vida cotidiana, este mismo río se transforma en un “campo” para trasatlánticos turísticos y los

barcos de carga, uniendo muchos puertos al mar, y es precisamente de esto que proviene una masa de nuevos retos, con riesgo mayor de asistir a una especie de raquitismo misionero en el anuncio del Evangelio.

Si alguno quisiera protestar por el hecho que hablo de un río en el ámbito de un Congreso sobre el Apostolado del Mar, quisiera citar un tema muy retórico pero también muy real: los hombres de ciencia afirman que el volumen de agua dulce que desemboca de este río es tal que llega a 200 km dentro del mar. Quizás el Apostolado del Mar podría reclamar una influencia opuesta equivalente, pero es sólo con esta flexibilidad de conceptos o dinámica en constante readaptación en su actuar que la Iglesia seguirá siendo portadora de la Buena Nueva, capaz de llegar a los mutables confines de la era de la globalización con eficacia semejante a los grandes que nos han precedido en la historia y especialmente en los tiempos del Patronato lusitano.

En fín, los errores del pasado en el apostolado nos obligan a la humildad, mostrándonos que es probable que cometeremos otros, quizás inferiores gracias a la fuerza de la Historia que nos ahorra repetirlos cuando estamos atentos a las experiencias realizadas, y a la valentía que proviene del timón de Pedro y de sus colaboradores como este Pontificio Consejo, que constantemente nos consignan orientaciones, como la Carta Apostólica “Stella Maris”, la Instrucción “De pastoralis migratorum cura” y también las “Orientaciones para la Pastoral del Turismo”, que tanto aseguran la “Barca-Chiesa”¹¹⁵ a la visión del “Faro-Cristo”¹¹⁶ en la ruta del “Puerto-Glorioso”¹¹⁷.

Apêndice: Diagrama da Origem das Dioceses do Brasil¹¹⁸



NOTES

¹ A obra de Antônio da Silva REGO, *Portuguese Colonization in the Sixteenth Century: a Study of the Royal Ordinances* (Regimentos), Johannesburg 1959, oferece um quadro elucidativo da sociedade portuguesa nos séculos XV e XVI, focando os aspectos que se tornam essenciais para a boa compreensão da colonização lusitana, inclusive abordando diretamente o Brasil; «o período teórico», 1500-1514, e as idéias de Afonso de Albuquerque, a política colonial de Dom Manoel, e os propósitos de assimilação da Índia, alianças e relações comerciais na África e ausência de segregação racial; o início da colonização no Brasil; a evolução de idéias em meados do século XVI; e o início heróico da colonização de Angola.

² J. COMBLIN. «Situação Histórica do Catolicismo no Brasil», *REB* 26 (1966) 588-589; D. DESLANDRES, «Le christianisme dans le monde», em M. VERNARD, ed., *Histoire du christianisme – l'âge de raison (1620-1750)*, IX, Paris 1997, 615-834.

³ Nascimento: *Batismo* e *Crisma*; crescimento: *Confissões*, *Missas dominicais* e *devoções*; cultivo da terra e criação de animais: *bênção das sementes* e *exorcismos*; ensino: os padres eram os maiores mestres; constituição de novo núcleo familiar: matrimônio religioso com toda as suas normativas; possibilidade de consagração religiosa ou de tornar-se padre; dificuldades, eventos importantes, doença e morte: promessas, oferecimento de ex-votos, *Extrema Unção* (hoje, Unção dos Enfermos), enterro solene e inferno ou prêmio eterno (cf. Claudia RODRIGUES, *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1997).

⁴ Todo o agir estava subordinado à sentinela da inquisição ou a rigidez educativa: festa, teatro, música etc, sempre ligado às motivações religiosas, forçando todos a contínuas aparições públicas, como a participação obrigatória nas procissões. Soma-se a isso o ideal social da pertença orgulhosa a alguma Irmandade, Confraria, Ordem Terceira, Santa Casa de Misericórdia etc, ou a posse consoladora de imagens, oratórios, e até mesmo capelas dentro e fora dos engenhos, acorrendo ainda ao sustento anual do culto de outras, na esperança de favores espirituais dos Santos, especialmente pela «boa morte». Cita-se aqui como exemplo um senhor de engenho do Rio de Janeiro que todos os anos dava 6\$240 réis para uma capela (ANRJ, cx. 133, m. 3, doc. 15).

⁵ Recorda-se uma mentalidade supersticiosa dando margem a uma interpretação religiosa de qualquer fatalidade ou catástrofe natural e até dos fatos mais corriqueiros, tudo oficialmente incentivado pelos longos sermões (cf. G. FERREZ, *As cidades do Salvador e Rio de Janeiro no século XVIII*, Rio de Janeiro 1963).

⁶ Cf. Carlo GIGLIO, *Origine e sviluppo dei grandi imperi coloniali sino al 1789*, Milano 1964. Estudo dos impérios coloniais português, espanhol, inglês, holandês e francês.

⁷ E. O. FRANÇA, *O poder real em Portugal e as origens do absolutismo*, São Paulo 1946.

⁸ Ch. Rodrigues, ACENHEIRO, *Crônicas dos senhores reis de Portugal*, V, Lisboa 1824.

⁹ Com a abertura dos arquivos eclesiásticos a historiografia brasileira dos últimos anos tem dado espaço a numerosos trabalhos feitos a partir de um sério estudo das devassas e visitas pastorais. Com isto vem a tona um quadro mais completo das matérias estudadas pelos documentos da inquisição, demonstrando a existência de uma vida paralela aos rígidos padrões declináveis pelos documentos oficiais, sermões etc. Não de raro, inclusive padres fazem parte dos relatos menos exemplares ou contraditórios.

¹⁰ Uma boa página ilustrativa desta intercessão entre o sacro e o profano se encontra na obra de Simão Ferreira MACHADO, «Triunfo eucarístico, exemplar da Christandade lusitana na solene trasladação do diviníssimo sacramento da igreja de N. S. do Pilar em Villa Rica, corte da Capitania das Minas, aos 24 de Mayo de 1733» (*RAPM*, 6 [1901] 983-1016). Na obra se verifica que o anúncio do evento que é melhor compreendido através do seu título original: «Triunfo eucarístico, exemplar da cristandade lusitana em pública exaltação da fé na solene trasladação do Diviníssimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosário, para um novo templo da Senhora do Pilar em Vila Rica, Corte da Capitania das Minas, aos 24 de Maio de 1733, dedicado à soberana Senhora do Rosário pelos irmãos pretos da sua Irmandade, e a estâncias dos mesmos exposto à pública notícia, por Simão Ferreira Machado, natural de Lisboa, e morador nas Minas», foi feito com grande pompa, desde o final do mês anterior a festa por um «bando» de «vários máscaras», contribuindo para os festejos «muitas danças e máscaras, ricamente vestidas» apresentando-se de dia enquanto a música era tocada à noite. Uma outra síntese das mesmas páginas é proposta por Joel SERRÃO – A. H. de OLIVEIRA MARQUES, ed., *Nova história da expansão portuguesa*, VII: *O Império Luso-Brasileiro 1620-1750*, Lisboa 1991, 337-338: «Houve seis dias sucessivos de luminárias com a

colaboração dos moradores de Ouro Preto, por ordem do Senado da Câmara e, no próprio dia da procissão, esta teve início com um desfile que mais tinha de profano do que de religioso: era a chamada “dança de turcos e cristãos”, num total de 32 personagens “militarmente vestidos”, comandados respectivamente por um imperador e um alferes, conduzidos em “dois carros de excelente pintura, e dentro acompanhavam músicos de suaves vozes, e vários instrumentos”. A esta, outras danças se seguiram: a dança dos romeiros e outra em que desfilavam, além dos músicos, dois carros de madeira, um com uma serpente pintada e outro com um cavaleiro que mimava a luta com a serpente. Figuras a cavalo representando os quatro ventos, vestidas “à trágica”; a Fama declamando “vários e elegantíssimos poemas”; outra figura representando o bairro de Ouro Preto, onde estava situada a nova igreja; um alemão vestido “à castelhana”, tocando clarim; oito negros tocando charamelas; as figuras dos planetas com Vénus “em um carro triunfante de feitio de uma concha”: todos estes elementos precediam o desfile propriamente religioso comandado pelas várias Irmandades. Não havia procissão sem desfile de Irmandades e aquelas que nos surgem descritas no “Triunfo Eucarístico” constituem prova do vigor destas associações religiosas, no início do século XVIII. A Irmandade do Santíssimo Sacramento, a dos pardos da capela de S. José, a da Senhora do Rosário dos Pretos, a de Santo Antônio de Lisboa, a das Almas e São Miguel, a da Senhora do Rosário conhecida como do Terço dos Brancos, a da Senhora da Conceição, a da Senhora do Pilar, faziam parte do cortejo em Vila Rica. A parte profana da festa religiosa celebrada então em Vila Rica compunha-se de três dias de cavalhadas e três tardes de touros, com a representação de três comédias à noite. Construiu-se um curro expressamente para as cavalhadas e touros e um tablado junto à igreja para nele se representarem “El secreto a vozes”, “El Principe prodigioso” e “El amo criado”. Um outro divertimento nocturno eram as “serenatas de boas músicas, e bem vestidas figuras” nas casas onde se instalara o governador, no bairro de Ouro Preto. Este, por sua vez, contribuiu para a festa com banquetes a todas as pessoas nobres, e de distinção, seculares e eclesiásticas”».

¹¹ A. HUERGA, «La implantación de la Iglesia en el Nuevo Mundo», *Angelicum* 63 (1986) 227-256.

¹² É útil, para uma visão de conjunto, o acorrer sempre que possível a cronologias variadas existentes, uma delas, bastante oportuna é a de F. de C. BRANDÃO, *De D. João V a Dona Maria I (1707-1799) uma cronologia*, Odivelas 1993.

¹³ A partir da publicação dos documentos estudados no *IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Rio de Janeiro s.d., tornam-se acessíveis mapas e plantas antigas, dentre eles, referência para este estudo são os que se encontram entre as págs. 63 e 66 da revista *Studia* e reportados aqui, entre colchetes, com alguns dos acréscimos informativos de Alberto IRIA: *Demonstração do Rio de Janeiro. Feita por João Teixeira. Cosmographo de / Sua Majestade. / Anno 1645*, 200 (430 x 636 mm., Colorido Avulso); *Delinição da Planta para: / a Fortificação da Praja / vermelha*, [do Rio de Janeiro] *deduzida em / quatro formas &.*^a [Feita pelo engenheiro] *Gregório o Gomes*. Petipé de 400 palmos. [1698], 201 (417 x 580 mm., Color., Av.); [Plantas (Duas) de uma fortaleza a construir na Laje, para defesa da barra do Rio de Janeiro. Por] *Diogo da Sylveyra Vellozo*. Escala de 200 palmos. [1704], 204-203 (346 x 480 mm., Color. Av.); *Fortaleza que se ha de fazer, / na praya grande de Santos. / 1712*, 204. Petipé de 140 «brassas», ou 1400 palmos. Tem no canto inferior esquerdo: Um perfil da mesma obra com Petipé de 80 palmos. [Por] Manoel Pinto de Vila Lobos, (424 x 578 mm., Color, Av.); [Planta da] *Cidade do Rio de Janeiro / [...] com a «delinição» de M. Massé*. [1712], 205 (272 x 385 mm., Color, Av.); Planta da fortaleza desenhada de novo na Barra grande de Santos e planta projetada da fortaleza na barra da Vila de Santos. 1712, 206-207; *Planta da Ilha das / Cobras [...]* [Feita por] *Pedro Gomes Chaves*. [Escala de] 150 «toêsas» [equivalente a seis pés, ou seja, 1,98 m]. [1712], 208 (388 x 557 mm., Av.); *Elevação da Fortaleza de Laja / Cortada «pello» meio da sua altura*. [1714], 209 (330 x 235 mm., Av); *Planta da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, com suas Fortificações: Petipé das fortalezas da terra de 100 brassas. Petipé da Cidade e Ilha das Cobras 200 brassas*. [1714], 210 (591 x 890 mm., Color., Av.) (cf. Alberto IRIA, «Inventário Geral da Cartografia Brasileira existente no Arquivo Histórico Ultramarino [Elementos para a publicação da *Brasilae Monumenta Cartographica – IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*]», *Studia* 17 [1966] 63-66). Confirma também os mapas que se encontram relacionados da pág. 66 à 80 e outras obras afins: Ernesto Júlio de Carvalho e VASCONCELOS, *Relação de diversos mappas, cartas, plantas e vistas pertencentes a este Ministério, com algumas notas e notícias por [...]*, Lisboa 1982; Ernesto Júlio de Carvalho e VASCONCELOS, *Exposição de Cartographia Nacional (1903-1904). Catálogo sobre a direcção de [...]*, Lisboa 1904; Eduardo de CASTRO E ALMEIDA, *Catálogo de mappas, plantas, desenhos, gravuras e aquarellas por [...]*. Coimbra 1908; Isa ADONIAS, *As Peças Raras da Mapoteca do Ministério das Relações Exteriores*, publicação n° 3, Rio de Janeiro 1956.

¹⁴ Para uma análise de como Portugal dominou as circunvizinhanças a partir do Rio consultar: Zilah Amorim ALMEIDA, *O alvorecer do Rio de Janeiro: algumas notas de topografia*, s.l. 1991. E em seguida, ao pensar na estabilidade da presença colonizadora no Rio: Sandra P. de Faria ALVIM, *Inventario arquitetônico do município do Rio de Janeiro, arquitetura do século XVII*, Rio de Janeiro 1984. Especificamente sobre a cidade do Rio de Janeiro recomenda-se as seguintes obras: Raymundo Carlos Bandeira CAMPOS, *O Brasil quinhentista de Jean de Lery*, São Paulo 1998; Delgado de CARVALHO, *Historia da cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1988; Vivaldo COARACY, *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*, São Paulo 1988; ID., *O Rio de Janeiro no século dezassete*, Rio de Janeiro 1965; Beatriz RESENDE, ed., *Cronistas do Rio*, Rio de Janeiro 1995; Demosthenes de Oliveira DIAS, *São Sebastião do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1964; Sérgio Abram FRIDMAN, *Posteridade em pedra e bronze: história dos monumentos e estátuas da cidade do Rio de Janeiro*, I, s.l. 1996; Herculano Gomes MATHIAS, *Historia ilustrada do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1984; Jean de LERY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Paris 1880; Didima de Castro PEIXOTO, *História fluminense*, Niterói 1966; *Relacam da aclamacao que se fez na capitania do Rio de Janeiro do Eftado do Brafil, & nas mais do Sul, ao Senhor Rey Dom Joao o IV. por verdadeiro Rey, & Senhor do feu Reyno de Portugal, com a felicifsima reftituicao, q delle fe fez a fua Mageftade que Deos guarde*, Coimbra s.n. 1940; Giovanna Rosso del BRENNIA, ed., *Rio: guia para uma história urbana*, Rio de Janeiro 1982; Noronha SANTOS, *Fundação do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1957. E as notícias em retrospectiva que se tem na obra de Nireu Oliveira CAVALCANTI, *Rio de Janeiro: centro histórico, 1808-1998: marcos da Colônia*, Rio de Janeiro 1998; Afonso Carlos Marques dos SANTOS, *No rascunho da nação: inconfidência no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1992; Francisco Adolfo de VARNHAGEM, *História geral do Brasil*, I-II, São Paulo 1956.

¹⁵ Posterior a fundação da Diocese da Bahia por seis anos, é a Diocese de Malaca, uma indicação de que a ação portuguesa não era tão displicente assim, tratava-se mais de uma estratégia de unidade ou centralização administrativa do território em torno da primeira diocese e cidade fundada. Isto pode ser verificado ao analisar alguns documentos selecionados da História de Malaca, no caso, representante do que acontecia no Oriente, lendo-os paralelamente aos vários documentos da fundação da Prelazia e Diocese do Rio de Janeiro. Assim, recorre-se por primeiro ao texto da Bula «Pro excellenti paeminentia», do Papa Paulo IV, que eleva a Igreja da Anunciação de Nossa Senhora de Malaca, à dignidade de Sé Catedral. Datum Romae, 1557, 4 de fevereiro. Está publicada na íntegra, em *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum* [...], de Jordão (Levy Maria), I, (Olisipone, 1868), pág. 196. No sumário desta Bula, que criou o Bispado de Malaca, é indicado que o Papa Paulo IV, a pedido de D. Sebastião, elevou, à categoria de cidade, a vila de Malaca e transformou, em Catedral, a Igreja Paroquial de Santa Maria da Anunciada (Danuciada sic), para lhe «assinar» um Bispo que receberia o nome de Bispo de Malaca. O mesmo Papa ordena que haja, na referida Igreja, um «Daião», um Chantre, um Arcediago, um Mestre-escola e um Tesoureiro por «dignidades» e «por cabido doze conegos. E por diocesi hua que se especificar das tres dioceses de Goa que por autoridade apostolica se hão de apartar dela». Por esta Bula foi também determinado que a Catedral de Malaca ficasse subordinada e «sofraganha» à Igreja de Goa «como sua Metropolitana» (cf. BNL, *Fundo Geral*, nº 737, f. 263). Ainda sobre a mesma região há uma Carta régia (registro da) de D. Filipe I para o Bispo de Malaca, D. João Ribeiro Gaio, acusando a recepção da sua carta de Malaca, de 1593, 25 de fevereiro, pela qual o informou «das cousas desas partes do sul». Ficou satisfeito por saber que enviara, aos reinos vizinhos daquela fortaleza, religiosos para pregarem o Evangelho. Aumentou os ordenados do Cabido e dignidades da Sé de Malaca, os quais deverão ser recebidos na alfândega dessa cidade. Não lhe concede a licença que pediu, para vir ao Reino, por considerar útil, ao serviço real e de Deus, que mantenha o seu lugar. Madrid, 1595, 13 de março. AHU, *Conselho da Fazenda*, cód. 281, f. 325v.-326. Num rápido manuseio deste último documento se vê o zelo do Rei ao exortar o Bispo para que não deixe seu posto, e sua generosidade em premiá-lo junto com seu Cabido com aumento de cõngruas. Em seguida indica-se a Carta régia (registro do capítulo 12 da) de D. Filipe II, na qual diz ter ordenado ao Vice-Rei da Índia, Conde da Vidigueira, D. Francisco da Gama, havia já dois anos, que mandasse embarcar para o Reino o Bispo de Malaca, o que este nunca fez, alegando não possuir embarcação sua. O Rei, em vista disto, ordena ao dito Vice-Rei que embarque numa nau e lhe de a ajuda necessária para a viagem, para que o dito Bispo não possa apresentar mais desculpas. Lisboa, 1601, 24 de janeiro (cf. AHU, *Conselho Ultramarino*, cód. n.º 282, f. 35v.). E o desfecho desta página da História Eclesiástica de Malaca se dá pelos seguintes documentos: Carta régia (registro do capítulo 23 da) de D. Filipe II, na qual comunica ter sido informado pelo Vice-Rei da Índia Aires de Saldanha, da morte do Bispo de Malaca e, em vista disto, ordena que se nomeie um novo Bispo para a dita cidade. O Rei disse ainda que devia ser fundado um seminário nas ilhas de Solor e Timor, para as crianças indígenas, onde essas seriam educadas religiosamente. Lisboa, 1603, 15 de fevereiro (AHU, *Conselho*

Ultramarino, cód. n.º 282, f. 115v.-116). Cf. Papa CLEMENTE VIII, Bula «Gratiae Divina proemium», pela qual «encomenda», a D. Filipe II e D. Cristóvão de Lisboa que foram novamente provido no Bispado de Malaca. Dada em Roma, 1604, 30 de agosto (ANTT, *Bulas*, M. 19, n.º 29). Carta régia de D. Filipe II para o Vice-Rei da Índia, D. Jerônimo de Azevedo. Remete-lhe para serem entregues ao Bispo de Malaca, D. Fr. Cristóvão de Lisboa, as Bulas da nomeação deste Bispo, para Arcebispo de Goa. Lisboa, 1613, 22 de fevereiro (Liv. 6, f. 51). Está publicada na íntegra em *Documentos Remettidos da Índia ou Livros das Monções Publicadas de Ordem da [...] Academia Real das sciencias de Lisboa e sob a Direcção de Raymundo Antonio de Bulhão Pato*, II, Lisboa 1884, 331; Casimiro Cristóvão de NAZARETH, *Mitras Lusitanas no Oriente*, Lisboa 1894.

¹⁶ Os Bispos de Malaca exerciam as domínios diocesanos. Recordar-se a extensão funções de inquisidores dentro desta Diocese que era formada de territórios desmembrados da Diocese de Goa e da jurisdição metropolitana do Prelado lisbonense. A nova Diocese compreendia todos os territórios desde Pegú até à China, com os arquipélagos de Solor, Timor, Amboino, Banda, Moro e Maluco, «em que se incluem grande multidão de ilhas, em que há mais de 300.000 cristãos naturais». Quando a cidade foi conquistada pelos holandeses, estes proibiram nela o culto católico e os cônegos dispersaram-se, ficando a Diocese, por morte do Bispo, governada por um vigário capitular. A Santa Sé decidiu, em 14 de dezembro de 1668, que este continuasse a exercer jurisdição (cf. Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, III/1, Coimbra 1912).

¹⁷ Veja-se Alvará passado pelo Arcebispo de Lisboa, Vice-Rei de Portugal, D. Miguel de Castro, em nome de D. Filipe III, pelo qual concede a Álvaro de Sousa a faculdade de poder renunciar a fortaleza de Malaca. Esta Capitania fora dada a seu pai, Gaspar de Sousa, com a mesma concessão de renúncia. Lisboa, 1629 março 11 (cf. AHU, *papéis avulsos [Índia]*, cx. 14, 1642). Autoridade que se verifica também pela Cópia da Carta régia de D. Filipe III, pela qual concebe ao seu «Gentil homem da boca», Álvaro de Sousa, a faculdade de poder renunciar a fortaleza de Malaca, numa das pessoas citadas no requerimento anterior. Madrid, 1638 fevereiro 18. Autenticada com a assinatura do Secretário de Estado, Miguel de Vasconcelos e Brito Barbosa, e datada de Lisboa, 1638 março 2. Outros encargos são algumas vezes indicados até nas listas de sucessão dos Bispos: cf. a lista da Igreja Catedral de Nossa Senhora da Assunção (*sic*) [Anunciação] de Malaca foi erigida pelo Papa Paulo IV, no ano de 1557. Foi seu primeiro Bispo D. Fr. Jorge de Santa Luzia, da Ordem dos Pregadores, o qual foi sagrado em 1558 e depois partiu para a Índia, onde governou a Igreja, até 1576, data em que se recolheu ao Mosteiro de Goa. Sucederam-lhe os seguintes Bispos: D. João Ribeiro Gaio, que governou a «Relação», em Goa, no ano de 1581 e morreu em 1601. D. Fr. Cristóvão de Sá, Religioso da Ordem de São Jerônimo, que foi sagrado em Belém, no ano de 1604. Em 1605 partiu para a Índia na armada dirigida pelo capitão-mor Brás Teles de Meneses; D. Gonçalo da Silva, no ano de 1632; D. Fr. Antônio do Rosário, Religioso da Ordem dos Pregadores, que foi sagrado em 1636; D. Fr. Antônio da Paz, Monge da Ordem do Patriarca São Bento, o qual foi sagrado no ano de 1671; D. Fr. Antônio de Santa Teresa; D. Fr. Manoel de Santo Antônio, religioso da Ordem dos Pregadores, que viveu no ano de 1721 (cf. BNL, ms. do Fundo Geral n.º 665, f. 178v.).

¹⁸ Requerimento do Bispo eleito de Malaca, D. Fr. Miguel de Bulhões, dominicano, natural de Verdemilho, Aveiro, dirigido a D. João V. Pede-lhe seja concedida verba igual a que, o Decreto de 23 de dezembro de 1745, foi determinada para os Bispados da China, destinada a casa onde possa estabelecer Igreja ou Oratório, para se celebrarem os ofícios divinos. Em reforço desta petição diz que lhe «Parecia que em Timor se erigisse catedral [...] e se algum tempo merecesse Portugal a Deus a inextimável ventura de ver recuperada, e reunida ao seu Imperio aquella grande Cidade de que forão anexas as sobreditas Ilhas, e se o Supplicante merecesse ao mesmo Senhor ser elle, quem primeiro lograrse esta grande felicidade, com os seus conigos poderia occupar a cadeira, que há tantos annos se chora sem exercicio em Malaca». Diz ainda o seguinte: «o primeiro Bispo que no anno de 1557 foi Pastor daquelle rebanho, e fundou em Malaca a Catedral foi D. Fr. Jorge de S. Luzia da Ordem dos Pregadores, eleito pela Magestade do Senhor Rey D. João III com a circumstancia de ser natural da nobre Villa de Aveiro... Em V. Mag. se acha mayor zelo, e o mesmo nome; no Supplicante a mesma ordem, e a mesma Patria; circumstancias, que parece animão a pertença para que seja o Supplicante o primeiro que em Timor funde a Cathedral de Malaca» (cf. AHU, *papéis avulsos [Timor]*, fevereiro 1. Anterior a 1746 segundo nota junto ao doc. original no AHU).

¹⁹ Carta da de D. João V para o Sumo Pontífice Benedito XIV, apresentando para a vaga do Bispado de Malaca, deixada por D. Fr. Antônio de Castro, Religioso da Ordem dos Pregadores, lente de véspera do Convento de São Domingos de Lisboa, e Fr. Miguel de Bulhões, e pedindo se declare o direito de Padroado que naquela Igreja lhe compete. Lisboa, 1746 janeiro 3 (cf. BiblAj, 52-IX-2, doc. n.º 26).

²⁰ BNRJ, CEHB nº 8679: «Correspondencia autógrafa de e-rei D. João V., 1736-1742», Tratam-se de 5 vols. que «Versam sobre negocios ecclesiásticos de Portugal e Bispados do Brazil».

²¹ É o que se percebe nos comentários e transcrições da obra de Antônio da Silva REGO, *Documentação para a história do padroado português no Oriente*, VI: Malaca, Lisboa 1947, 562; Consulta do Conselho Ultramarino sobre os serviços prestados na Índia pelo Deão de Malaca, Sebastião Nabo da Cruz, especialmente nesta cidade. Estes serviços foram certificados pelo ouvidor de Malaca, Manuel Quaresma de Lacerda, segundo o qual o dito Deão serviu nas armadas do estreito desta cidade, tomando parte no cerco que lhe foi posto pelo Rei do Achem e desempenhou vários postos na Sé da mesma cidade. Consta ainda, de uns apontamentos do Governador dos holandeses, Cornellis Vanderly, que o dito Deão foi feito prisioneiro por estes, quando ia de socorro, de Goa para Malaca, em 1640, continuando a prestar nesta cidade vários serviços, depois de terminado seu cativo. Lisboa, 1645 Abril 28 (cf. AHU, *Papéis avulsos [Índia]*, cx. 17, doc. nº.1645).

²² Destemidos inclusive em contribuir nas razões de Estado, é o que prova o Requerimento de Gaspar pereira dos Reis, filho de André Pereira dos Reis e de D. Ana de Carvalho, a Don Felipe II, pedindo que lhe confirme o Hábito de São Bento e a «tença» de 12.000 réis, cuja mercê lhe foi feita pelo Governador-geral do Brasil, Conde de Vila Pouca de Aguiar, António Teles de Meneses, como recompensa dos altos serviços prestados do Estado da Índia, conforme discriminação seguinte: em Malaca destruiu uma nau do «Malayo de Piducheira» e conseguiu reaver parte dos produtos que havia tomado, conforme certidão passada pelo Capitão-geral da cidade de Meliapor, Manuel Mascarenhas Homem; devido a sua experiência em matéria de guerra e navegação, foi nomeado o Capitão da galeota que seguiu para Malaca, conforme está exarado no o alvará do governador António Teles; quando na barra de Malaca se encontravam 18 naus inimigas, o referido Gaspar Pereira nada temeu, avançando destemidamente contra eles, conforme consta da certidão do Capitão-geral de Malaca, Luís Martins de Sousa. Finalmente consta também que, a mandado do dito Governador António Teles de Meneses, socorreu Malaca, dos holandeses, matando-lhes muita gente. Pareceu ao Conselho do Despacho que se devia confirmar. Goa, 1643 Maio 7 (cf. AHU, *Papéis avulsos [Índia]*, cx. 16, 1643). Aliás, coragem já demonstrada nas travessias do mar de muitos missionários (cf. A. da MOTA, *Roteiro da Viagem que se pode fazer de Lisboa para malaqua na Monção de outubro para se Chegar Em abril no quoad tempo Curção os uentos ponemtes na Costa da Ymdia*, f. 48v.-51v., BNL, Reservados, cód. 6806). Confirma também A. Fontoura da COSTA, *Bibliografia náutica portuguesa até 1700*. Separata de «A Marinharia dos Descobrimentos...», Lisboa 1934, pág. 918, na qual diz o seguinte: Roteiro de Lisboa a Malaca e retorno, com várias advertências de interesse náutico. C. 1640. Manuscrito nº. 40 de autor anônimo, que fez parte do cód. n.º 6.806 da BNL. Outra notícia que causa espanto aos dias atuais, mas bastante comum na época, pode ser colhida em Eduardo BRAZÃO, «Diário do IV Conde Ericeira, 11 de agosto de 1733», *Biblos* 18 (1942) 452. A sua nau chamava-se Nossa Senhora do Rosário «arribou a Moçambique com morte de 150 homens, e com os que morreram nas outras naus e em terra faltam mais de 400 dos que levou de Lisboa». Outros serviam como motivadores ou informantes nos conflitos através de seus relatórios: Carta do Capelão Luís Xavier para o Chantre da Sé de Évora, Manoel Severim de Faria, informando, entre outras coisas, do seguinte: Malaca esteve cercada pelo inimigo que desembarcou com mil e tantos homens e quis entrar na cidade pelo muro de Santos, mas os portugueses, «atacando na cama», mataram alguns dos seus homens mais valentes. Depois atacou o inimigo a cidade do lado de ilher, derrubando uma parte da muralha que eram refeitas de noite. Finalmente, com os assaltos dos portugueses e dizimados pela doença, perderam (os holandeses) 700 homens e levantaram o cerco. Puseram este cerco persuadidos por um homem chamado Queijo, filho de Baçaim, que com eles anda. Santa Cruz de Baçaim, 1640 setembro 30 (cf. BNL, *Fundo Geral*, nº. 7640, f. 197-197v., doc. nº 67).

²³ Cf. «La propagazione della fede in America», em H. JEDIN, ed., *Storia della Chiesa. La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, VII, Milano 1994, 276-317.

²⁴ Charles R. BOXER, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415-1825*, Oxford 1963. Nesta obra desvelam-se diferenças de método entre missionários de colonos; conversões forçadas; mancebias; escravidão dos índios; sua libertação definitiva só no tempo do Marquês de Pombal etc. Refere à diferença de tratamento dada pelo Estado e pela Igreja aos negros africanos e aos ameríndios. O professor dá a conhecer um folheto, publicado ainda no tempo do Marquês de Pombal, intitulado *Nova e curiosa relação de hum abuso emandado, ou evidências da razão; expostas a favor dos homens pretos em hum diálogo entre hum letrado e hum mineiro*, Lisboa 1764. Trata-se de exemplar precioso, pois o professor não conhece a outro qualquer exemplar. Como o título sugere, o letrado defende os «homens pretos», ao passo que o mineiro os ataca. O diálogo termina com as posições iniciais de cada um, sem o letrado ter podido

convencer o mineiro. Quando se afirma a inexistência de segregação racial nas relações entre portugueses e outras etnias, não se negam os muitos abusos registrados a tal respeito. Enfatiza-se apenas a idéia de que a cor não era obstáculo «impassable», e a expressão de Toynbee. Pela conversão ao cristianismo, desaparecia a barreira. É isto, aliás, que o professor afirmou ao escrever que: «on the whole the Portuguese kings took the line that religion and not colour should be the criterion for Portuguese citizenship», como atrás se referiu. Em suma: a) Era a religião, e não a cor, a principal barreira entre portugueses e outras raças. b) Caída esta barreira, nada obstava a perfeita fusão das duas etnias. c) Isto não impedia a existência de abusos individuais e coletivos, desvios administrativos, erros eclesiásticos etc. d) Os portugueses são os primeiros a lamentar este fato.

²⁵ Acrescenta H. HAAB – *al.*, «La propagazione della fede in America», em H. JEDIN, ed., *Storia della Chiesa. La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, VII, Milano 1994, 290, n. 67: «Un esempio del numero crescenti di sacerdoti nati nel paese è fornito dalla statistica di S. LEITE, *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, Lisboa 1965, 257. Secondo questo testo, ad es., la provincia brasiliana su 474 membri ne conta 210 nati nel paese, mentre la vice-provincia di Maranhão presentava solo 13 brasiliani su un totale di 155 membri. Per la storia dei gesuiti in Brasile, cfr. S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, I-X, Lisboa 1938-50; per quella dei francescani: V. WILLEKE OFM, *Franziskanermission in Brasilien 1500-1966*, NZM, Beckenried 1967; per i cappuccini: METODIO DA NEMBRO OFMCAP, *Storia dell'attività missionária dei Missionari Cappuccini nel Brasile (1538?-1889)*, Roma 1958; per il tutto si veda A.L. FARINHA, *A expansão da fé na África e no Brasil*, Lisboa 1942, 419-542».

²⁶ Rui de PINA, *Crónica de El-Rei D. João II*, Coimbra 1950.

²⁷ Cf. GARCIA, C. A., «A Ilha de São Tomé como centro experimental do comportamento do Luso nos trópicos», *Studia* 19 (1966) 209-221. Neste curioso artigo Carlos Alberto Garcia lança mão de informações densas a respeito da miscigenação intencional do Estado português já na época dos descobrimentos ou primeiro quartel do século XVI, com a finalidade de produzir elementos mestiços mais qualificados para trabalhos elaborados em meio à sociedade colonial, uma vez que exércitos de brancos faliam em sua missão de povoamento das áreas tropicais. Um dos exemplos que capta a atenção de qualquer leitor foi o envio de 2000 crianças de ambos os sexos para Ilha de São Tomé, extirpadas, por ordem do Rei D. João II, dos braços de seus pais judeus brancos residentes no Reino, a fim de que se adaptassem aos trópicos e se multiplicassem, sob a tutela de Álvaro de Caminha, e pudessem ser utilizadas no povoamento das colônias. O resultado foi insatisfatório. Optou-se então pela mistura aos negros para que fossem produzidos elementos mestiços com o privilégio da liberdade. Houve então o envio de degredados com direito a duas escravas cada um, uma para o trabalho e outra para criar filhos. As vantagens eram muitas, além do fato de o Rei ter concedido (baseado nas razões de povoamento e doenças que abatiam os moradores da Ilha de São Tomé) o privilégio de só ser encarcerado quem cometesse algum homicídio. Têm-se notícias de uns 200 condenados por crimes na Metrópole e que lá viveram em período de adaptação aos trópicos produzindo muitos filhos e que depois foram enviados a outras colônias sendo oculto aos registros o paradeiro final destes errantes perdoados. Outrossim, à ilha acorriam também homens livres de Lisboa, atraídos pelo privilégio real de não pagar impostos pelos seus bens que restavam em Portugal, muito longe de estreitas regras matrimônias que os afastassem das almejadas negras. Pode-se ainda recorrer a obras mais abalizadas para afirmar quanto o português se mantinha muito próximo dos autóctones coloniais: «Os homens brancos com brancas poucas vezes geram senão com negras e negros» (V. FERNANDES, *Descrição da Costa de África Ocidental*, Bissau 1951, 132).

²⁸ Stuart B. SCHATZ, *Sovereignty and Society in Colonial Brazil. The High Court of Bahia and its Judges. 1609-1751*. University of California Press. Berkeley-Los Angeles-London 1973.

²⁹ Esta etnia nômade, dividida em milhares de tribos (grupos familiares ambulantes), sempre foi motivo de perseguições ou racismo. BNRJ, CEHB n.º 6046: «Aviso de Diogo de Mendonça Corte Real datado de Lisboa occidental a 15 de abril de 1718 e dirigido a Antonio de Brito de Menezes, governador da capitania do Rio de Janeiro, sobre o que se deve practicar com os siganos embarcados para a referida capitania, e que também lhes impidão com graves penas e castigos o uso da sua lingua ou Geringonça». [Original, 2ª via, cód. CDXII/19.14, n.º 6. Uma folha de 22x15].

³⁰ Carlos COUTO, «Presença Cigana na Colonização de Angola», *Studia* 35 (1973) 107-116. Este breve, mas substancioso estudo aborda lá e cá em comparações o Brasil. Destas páginas colhem-se informações preciosas e outras curiosas como a predileção do Brasil por parte da Corte Portuguesa, preenchendo com

seus melhores imigrantes os vastos territórios brasileiros e só em segundo plano os enviando por necessidade para as costas africanas.

³¹ É neste período que Portugal decide o início da deportação sistemática de todos os seus ciganos através de uma mentalidade racista e que terá seus efeitos até mesmo na legislação oficial (cf. José Justino de Andrade e SILVA, *Collecção chronologica da legislação portuguesa [1613-1619]*, Lisboa 1855; Francisco Xavier da Silva TELLES, *A transportação penal e a colonização*, Lisboa 1903).

³² Carlos COUTO, «Presença Cigana na Colonização de Angola», *Studia* 35 (1973) 110.

³³ Maria Eugénia Martins VIEIRA, *Registo de cartas de guia de degradados para Angola (1714-1751)*, Lisboa 1966.

³⁴ Cf. Ernesto J. E. C. de VASCONCELOS, *As colônias portuguesas*, Lisboa 1931; Mário de VASCONCELOS, *Compêndio de geografia elementar*, III P., Lisboa 1922.

³⁵ «Compõe-se o arquipélago de 10 ilhas e alguns de Ilhéus. Todas essas ilhas e ilhéus foram doadas pelo Rei Dom Afonso V ao Infante Dom Henrique que, ao morrer, em 1460, os legou à Ordem de Cristo. Devia esta, ou antes, o Prior-mor nomear párocos, quando os houvesse [...] O Infante D. Fernando, que sucedeu a D. Henrique, na empresa dos descobrimentos, tratou de colonizar o arquipélago. Foram povoadas, antes das outras, as ilhas de Santiago e do fogo, em 1468. Havia já cristãos em Santiago (Ribeira Grande), e, em 1462 um Vigário e um Coadjutor, sendo, por isso, esta a primeira Freguesia de Cabo Verde. Como noutras províncias ultramarinas, os franciscanos foram os pioneiros da evangelização no arquipélago, aportando lá em 1466. Eram Frei Rogério e Frei Jaime, do Convento de São Bernardino, de Atouguia. A Igreja Matriz da Ribeira Grande era dedicada a Nossa Senhora da Conceição e foi, por muito tempo, a povoação mais importante do arquipélago. Em 1503 encontra-se mencionada na Ribeira Grande a Igreja do Espírito Santo. Sem embargo dos desejos do Infante D. Fernando, o arquipélago de Cabo Verde não ficou povoado com rapidez. Outras terras descobertas em fins do século XV, mais ricas e mais atrativas, foram preferidas às ilhas do arquipélago que, pode dizer-se, era pobre. Tinha a mais a agravante de ter clima quente e insalubre nas regiões baixas do litoral e nas proximidades das ribeiras em algumas ilhas. Resultou daí serem povoadas apenas as ilhas montanhosas, cujo interior é adotado de clima ameno. Tais são, principalmente, as de São Tiago, Fogo, São Vicente e São Nicolau. A Brava é notável pelo seu clima excelente. Apesar de todas estas circunstâncias, D. Martinho de Portugal, embaixador em Roma, conseguiu a ereção da Diocese de Cabo Verde, declarando ao Papa que a maior parte das ilhas era povoada e tinha igrejas» (F. de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, III, Lisboa 1961, 971-972).

³⁶ A Diocese foi criada pela Bula «Aequum Reputamus», de 31 de janeiro de 1533, do Papa Clemente VII, e foi, por alguns anos, sufragânea do Arcebispado do Funchal mas, sendo este reduzido a diocese, passou a ser, como até hoje é, sufragânea do Arcebispado de Lisboa. Até à construção da Sé, serviu de pro-Catedral a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Abrangia a Diocese, além do arquipélago de Cabo Verde, a costa ocidental da África desde o rio Gâmbia, perto de Cabo Verde, até ao sul do Cabo das Palmas. A Ribeira foi dada como sede do Bispado, sendo, por isso, elevada de vila a cidade. O Cabido da Sé Catedral era constituído de cinco dignidades e doze cônegos, cuja cômputo foi fixada em 12\$000 réis ao ano, mas as dignidades recebiam mais 4\$00 réis como suplemento. O primeiro Bispo, D. Frei Brás Neto, franciscano, nomeado pela Bula de 31 de janeiro de 1533, faleceu a 9 de fevereiro de 1538, sem haver tomado posse da Diocese. O seu sucessor, D. João Parvi ou Bravi, francês, Arcebispo de Évora, grande teólogo e humanista, sendo daí chamado Dr. João de Évora, confirmado Bispo de Cabo Verde a 23 de setembro de 1538, faleceu a 29 de novembro de 1546 na Diocese, jazendo os seus restos mortais na Sé, junto da estante. D. Frei Francisco da Cruz (1548-1576), cônego regente embora nomeado em 1547, só em 1555 partiu para a sua Diocese. Construiu o paço episcopal e muito se interessou pela construção da Sé e pela fundação de um seminário. Depois de D. Bartolomeu Leitão (1576-1587) que sucedeu a D. Frei Francisco da Cruz, chegou à Diocese o Bispo D. Frei Pedro Brandão, Carmelita, em 1588 mas, à vista das desinteligências com as principais autoridades da ilha, recolheu-se a Lisboa em 1594 e, 12 anos depois, resignou. Na ausência deste Prelado, o Governador de Cabo Verde, Francisco Lobo da Gama, nomeado em 1596 por lhe ser recusada a colocação da sua cadeira no lugar da do Bispo da Catedral, indispôs-se com o Cabido que se retirou, por isso, para a Igreja de São Nicolau de Tolentino, distante cerca de 3 léguas da cidade e aí exerceu as funções corais. Para conferir os dados apresentados nesta nota e nas que se seguem, basta conferir: A. BRASIO, «Descobrimto, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 (1962) 1-81.

³⁷ De 1604 a 1642 estiveram em Cabo Verde os Jesuítas que trabalharam por muitos anos com entusiasmo. Vieram a insistente pedido de um Padre africano da Guiné, de nome João Pinto, jalofo de nação, e que fora aluno dos religiosos da Companhia de Jesus. Em 1653, foi dada por terminada oficialmente a sua missão e vendidos os seus bens, cujo produto foi distribuído pelas duas províncias da Companhia, em Portugal (cf. A. BRASIO, «Descobrimento, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 79).

³⁸ Depreende-se das cartas do Padre Vieira a necessidade que havia de pregadores e de missionários nas ilhas do arquipélago e que na Sé não faltavam cônegos nem padres, todos pretos, «tão negros como azeviche, mas tão compostos e tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e tão morigerados que podem fazer inveja aos que lá vemos nas nossas catedrais [de Portugal] e que todos têm grande juízo e habilidade» (F. de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, IV, Lisboa 1961, 360ss).

³⁹ Os capuchinhos substituíram os religiosos jesuítas. Ao princípio, entraram oito, da Província da Piedade, que chegaram à Ilha de Santiago em janeiro de 1656. Em 1662, juntaram-se-lhes mais doze, e, em 1674, dez, da Província da Soledade, que se estabeleceram no arquipélago e na Guiné. Foram os Frades capuchinhos que suportaram o peso das missões de Cabo Verde da Guiné. Todavia, só estavam providas as Paróquias. As outras deveriam contentar-se com visitas ocasionais desses religiosos (cf. A. BRASIO, «Descobrimento, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 5).

⁴⁰ Após a Restauração de Portugal (1640) e as hostilidades com Castela, que se lhe seguiram, foram decaindo ainda mais as missões da Diocese, principalmente, devido à longa vacância da Sé, desde a morte do Bispo D. Frei Lourenço Carro, Franciscano [falecido a 1 de novembro de 1646], até o ano de 1672, em que, a 15 de julho, foi confirmado Bispo, o Carmelita, D. Frei Fabião dos Reis, que faleceu aos 8 de fevereiro de 1674. No século XVIII, não obstante a Diocese ter à testa Prelados bem escolhidos e zelosos, à decadência do século XVII, seguiu-se uma crise moral e religiosa (cf. F. de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, IV, Lisboa 1961, 362).

⁴¹ A Guiné pertencia a Diocese de Cabo Verde. Foi descoberta em 1446-1447, por Nuno Tristão e Álvaro Fernandes. Compreende uma faixa continental e o arquipélago de Bijagós e algumas outras ilhas, junto da costa das quais são dignas de menção Bolama, Bissau e Escravos. O clima da Guiné é quente, úmido e doentio, sobretudo no litoral. A Guiné foi sempre colônia dependente de Cabo Verde até o tempo do Marquês de Pombal. Assim, a Costa da Guiné dividia-se em três «capitanias» distintas: 1. Cabo Verde, à qual estava subordinada atual Guiné; 2. Serra Leoa; e 3. Mina. Estas duas foram o campo das missões dos franciscanos e dos jesuítas (cf. A. BRASIO, «Descobrimento, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 5).

⁴² Em 1460, ano da sua morte, o Infante Dom Henrique legou à Costa da Guiné à Ordem de Cristo. Presume-se que, ao tempo, tenha havido aí qualquer núcleo mais importante dos portugueses e alguns religiosos ou clérigos seculares para atender às suas necessidades espirituais. É de presumir também que estes teriam trabalhado na evangelização dos nativos, principalmente, dos que estavam de contato com os portugueses (cf. A. BRASIO, «Descobrimento, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 18).

⁴³ O clima era mortífero nem se podia exercer a ação no interior por causa da hostilidade dos indígenas. A ação missionária limitava-se, portanto, às feitorias armadas e ao pequeno raio, seguro, dependente destas (cf. A. BRASIO, «Descobrimento, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 4).

⁴⁴ Com a dominação de Castela, em Portugal, ficou abalado o prestígio português nestas paragens. Beziquite (Gorea) e São Jorge da Mina, passaram aos holandeses. Estes e os franceses estabeleceram-se também em vários pontos do litoral da Guiné. Durante este período apareceram na Guiné missionários estrangeiros, principalmente os capuchinhos franceses e parecia que cessaria influência portuguesa. Com a Restauração não se melhorou a situação. Aos corsários holandeses e franceses juntaram-se os castelhanos para a conquista de Cacheu em 1646. Em 1647 desembarcaram na Guiné 12 capuchinhos castelhanos, dos quais três dirigiram-se ao Governador da fortaleza de Cacheu e prometeram prestar obediência ao Vigário mas o Governador recebeu-os mal e, por isso, os outros se espalharam pela costa e, pouco a pouco, regressaram a Europa (cf. F. de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, IV, Lisboa 1961, 369).

⁴⁵ A Santa Sé, por influência de Castela, recusava-se a lidar diretamente com Portugal. Não havia Bispos, eram raras as ordenações, o que teria por resultado o aniquilamento das missões. Por seu lado, o Rei de

Portugal, em represália, ordenou a prisão dos missionários estrangeiros (cf. F. de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, IV, Lisboa 1961, 371).

⁴⁶ Em Cacheu, a Matriz de Nossa Senhora do Vencimento, no bairro da Vila Fria, e a ermida de Santo Antônio, dedicada depois pelos capuchinhos a Nossa Senhora da Candelária. Em nenhuma destas havia sacerdote (cf. A. BRASIO, «Descobrimto, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 21).

⁴⁷ Em Geba, uma Igreja com 200 cristãos ativos, servida por um sacerdote de Cabo Verde (cf. A. BRASIO, «Descobrimto, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 22).

⁴⁸ Em Baloula, a Igreja de Nossa Senhora da Encarnação, servida também por um sacerdote de Cabo Verde (cf. A. BRASIO, «Descobrimto, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 23).

⁴⁹ Na Povoação do Rio Nuno, a Igreja de Santo Antônio, que não tinha sacerdote residente, mas recebia visitas ocasionais dos padres de Cabo Verde, e era freqüentada pelos capuchinhos (cf. A. BRASIO, «Descobrimto, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 26).

⁵⁰ Na Povoação da Ponga, (situada num dos afluentes do Rio Nuno) nas mesmas condições da precedente. As melhores cristandades pareciam ser as de Bissau e a da região do Rio Nuno (cf. A. BRASIO, «Descobrimto, povoamento, evangelização do Arquipélago de Cabo-Verde», *Studia* 10 [1962] 27).

⁵¹ Durante este século foi mais pronunciado o desinteresse de Pombal pelas províncias ultramarinas. Era o século do Pacto Colonial, em que as nações européias descuravam as colônias de que não lhes advinham rendas, enfeitçadas pelas prosperidades britânicas. Consta de uma informação da Guiné, de 1777, o abandono em que jaziam as suas missões. Havia lá muitos comerciantes franceses e ingleses, mas não se viam missionários. No século seguinte, com a extinção das Ordens Religiosas, em 1834, em Portugal e nas províncias, às quais de resto, tinham decaído no espírito e no fervor, contribuiu para o decréscimo rápido, agravado por falta de Bispo em Cabo Verde desde 1829 até 1841. Por seu lado, os franceses e os ingleses atacavam os estabelecimentos portugueses da Costa da Guiné e não se podia, por isso, dispensar atenção às missões e à evangelização (cf. F. de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, IV, Lisboa 1961, 480).

⁵² Extraordinariamente encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa uma Lei que proíbe escravizar os índios do Brasil, dada por Felipe III da Espanha, a 10 de setembro de 1611. São quatro folhas não numeradas, sem título nem lugar de impressão e sem indicação do tipógrafo, nem do ano. Para ulteriores aprofundamentos cf. M. A. Coelho da ROCHA, *Ensaio sobre a história do governo e da legislação de Portugal*, Coimbra 1861.

⁵³ E prossegue Colombo em uma carta de 1500: «Eu fui escolhido por Deus, qual seu mensageiro, tendo Ele mostrado a mim onde se encontrariam o novo céu e a nova terra». A descoberta da América significa virar a página da história, advertia Francisco López de Gómara: «O maior acontecimento depois da criação do mundo, com exceção da Encarnação e da Morte d'Aquele que a criou, é a descoberta das Índias, razão pela qual essas são chamadas Novo Mundo». Ambas citações em F. CANTÙ, «L'Europa e il Nuovo Mondo: società, cultura, religione all'epoca dell'evangelizzazione dell'America», em AA.VV., *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milano 1995 16. Cf. ainda: P. PRODI, «Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la conquista spirituale dell'America», em AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, 269-274.

⁵⁴ R. KONETZKE, *America centrale e meridionale. I: La colonizzazione ispano-portoghese*, Milano 1968.

⁵⁵ Um olhar panorâmico que atinja esta mentalidade antiga pode-se ter através de C. G. PEREIRA, *Catálogo: Exposição comemorativa do 4º centenário da fundação da cidade do Rio de Janeiro*, Lisboa 1965.

⁵⁶ Esta perspectiva transgressiva, raramente aludida na historiografia tradicional, começa a ser aprofundada com documentação comprobatória bastante eloqüente, inclusive no que diz respeito aos meios eclesiásticos, cf. L. MELLO E SOUZA, «Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações», em F. A. NOVAIS, ed., *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, I, São Paulo 1997, 48-81; ID., «O padre e as feiticeiras, notas sobre a sexualidade no Brasil Colonial», em R. VAINFAS, ed., *História e sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro 1986, 9-18; M. de A. NAVARRO, *Manual de confessores e penitentes*, Coimbra 1552; R. VAINFAS, «Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista», em F. A. NOVAIS, ed., *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, I, São

Paulo 1997; F. A. NOVAIS, ed., *História da vida privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, I, São Paulo 1997, 231-232; L. L. GAMA LIMA, «Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade», em R. VAINFAS, ed., *História e Sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro 1986, 67-88; E. M. R. GOLDSCHMIDT, «Virtude e pecado: sexualidade em São Paulo colonial», em A. de OLIVEIRA COSTA-C. BRUSCHINI, ed., *Entre a virtude e o pecado*, Rio de Janeiro 1992, 30-32.

⁵⁷ Cf. M. B. NIZZA DA SILVA, *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*, Lisboa 1995.

⁵⁸ F. CANTÙ, «L'Europa e il Nuovo Mondo: società, cultura, religione all'epoca dell'evangelizzazione dell'America», em AA.VV., *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milano 1995, 16.

⁵⁹ G. DURAND, *Etats et Institutions: XVI e XVIII siècles*, Paris 1969.

⁶⁰ R. PILLORGET, *Historia Universal. IX: Del Absolutismo a las Revoluciones 1660-1676*, Pamplona 1989.

⁶¹ Cf. H. JEDIN, *Storia della Chiesa. La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, VII, Milano 1994, 426.

⁶² Cf. também as conclusões sobre o mesmo tema em: José de Sousa AMADO, *História da Igreja Católica em Portugal, no Brasil e nas possessões portuguesas*, Lisboa 1870; M.M. ALVES, *A Igreja e a política no Brasil*, Lisboa 1978.

⁶³ J. VICENS VIVES, *Aproximación a la historia de España*, Barcellona 1960, 175; Q. ALDEA, *Iglesia y Estado en el siglo XVII*, Comillas 1961; V. LAFUENTE, *Historia eclesiástica de España*, VI, Madrid 1875; W. KRAUSS, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*, Monaco 1973; R. KONETZKE, *Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes*, Lipsia 1939; P. B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, V, Ratisbona 1862-1879; reedição Graz 1956, III/2; F. RODRÍGUES, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, VII, Porto 1931-1950.

⁶⁴ Cf. Apêndice 3: «Sucessão Episcopal da Diocese de Lisboa». Das notícias que derivam de uma síntese histórica do Patriarcado de Lisboa pode-se verificar o quanto o Rei intercedeu pela supremacia da Arquidiocese de Lisboa «No reinado de D. João V, a antiga catedral de Lisboa foi suplantada pela sé patriarcal. Por Bula de 1 de Março de 1710, Clemente XI erigiu em colegiada a capela real, com o título de S. Tomé, e pela bula áurea *In supremo apostolatus solio*, de 7 de Novembro de 1716, elevou-a à dignidade de igreja e basílica patriarcal. A sé lisbonense encontrava-se vaga, desde o falecimento do arcebispo D. João de Sousa (29 Set. 1710). Segundo o teor da bula, a erecção da colegiada em patriarcado equivalia à criação de nova metrópole. Para esse efeito, foi a cidade dividida, eclesiástica e civilmente, em duas partes: Lisboa oriental e Lisboa ocidental. Repartiu-se também o território diocesano e os bispados sufragâneos. O arcebispo de Lisboa oriental ficaria metropolitano da Guarda, Portalegre, Cabo Verde, S. Tomé e Congo; o arcebispo de Lisboa ocidental, chamado patriarca, seria metropolitano de Leiria, Lamego, Funchal e Angra. O patriarcado foi provido, ainda no mesmo ano, pela transferência do bispo do Porto, D. Tomás de Almeida. O arcebispado oriental não chegou a ser provido, nos 24 anos que durou a divisão. Esforçou-se o rei por engrandecer o patriarca e o seu cabido com os mais raros privilégios. Além de conceder aos patriarcas todas as honras que no reino pertenciam aos cardeais (decr. 12 Fev. 1717), obteve-lhes da Santa Sé as seguintes prerrogativas: precedência sobre todos os outros arcebispos e bispos, incluindo o primaz (bula 3 Jan. 1718); faculdade de promover ao bacharelato e doutorado, em teologia e direito canónico, as dignidades e cónegos da patriarcal (breve 7 Set. 1719); faculdade de sagrar os reis de Portugal (breve 26 Set. 1720); promoção à dignidade cardinalícia no primeiro consistório depois da sua eleição (bula 17 Dez. 1737); concessão do título de arcebispo ao vigário geral (bula 3 Out. 1718). Às dignidades e cónegos da patriarcal concedeu o soberano todas as honras que no reino competiam aos bispos, preeminência sobre os demais ministros nos tribunais e o privilégio de serem contados entre os grandes eclesiásticos. Da Santa Sé obteve-lhes: o uso de capa magna encarnada, com arminhos no Inverno e murça no Verão; faculdade de poderem usar mitra e paramentos pontificais nas festas solenes; precedência sobre todos os outros cabidos e sobre as dignidades eclesiásticas, excepto a de bispo. O patriarcado de Lisboa ficou assim transformado em miniatura da corte pontifícia. Já em 1722 o papa Inocêncio XIII, aludindo ao esplendor e privilégios da igreja patriarcal, dizia ser esta a mais célebre de todo o mundo. Para que nada lhe faltasse, D. João V tivera o cuidado de mandar averiguar das honras que pertenciam ao patriarca de Veneza e ao bispo de Salzburgo, mencionados na bula de Clemente XI. Como dissemos, não chegou a ser provido o arcebispado de Lisboa Oriental. Pela bula *Salvatoris nostri Mater*, de 13 de Dezembro de 1740, o papa Bento XIV incorporou-o no patriarcado, e D. João V aboliu a divisão da cidade (alv. 31 Ag. 1741). O primeiro patriarca, D. Tomás de Almeida (1716-1754), ficou assim a exercer

jurisdição em todo o território lisbonense. Nesta mesma bula, Bento XIV confirmou todos os privilégios anteriormente concedidos ao patriarca e ao seu cabido, e substituiu os títulos das antigas dignidades e cônegos pelo de Principais da Santa Igreja de Lisboa». Cf. Pe. Miguel de OLIVEIRA, *História eclesiástica de Portugal*, Lisboa 1994, 206-207; ID., *Privilégios do Cabido da Sé Patriarcal de Lisboa*, Lisboa 1950. Curioso é lembrar que muitos privilégios da Sé lisboeta passaram à do Rio de Janeiro por ocasião da vinda da Família Real para esta cidade no início do século XIX. Para uma comparação com Braga é melhor acorrer a R. da CUNHA, *História eclesiástica dos arcebispos de Braga*, I-II, Braga 1989.

⁶⁵ «O português foi a cal jesuítica e o óleo genésico que argamassaram o saibro índio e o cascalho negro na edificação do Brasil. Foi o nervo dessas carnes e desses ossos que, a partir de seu punhadinho de gente, se multiplicou, prodigioso, lusitanizando o mundo, numa façanha inverossímil de tão grandiosa, impossível de se pensar, se não tivesse sido feita» (cf. Darcy RIBEIRO – Carlos A. de MOREIRA NETO, *A fundação do Brasil, testemunhos 1500-1700*, Petrópolis 1993, 43). De outro lado é de oportuna memória que os portugueses do norte e sul contribuíram muito para o engrandecimento do Brasil, mas mais do que outros foram os açorianos, homens de lavoura, que logo nos primeiros dias da empresa portuguesa do Brasil, e especialmente no século XVIII, ali se encontram colaborando na sua colonização, no seu desenvolvimento (cf. A. C. F. REIS, «Os açorianos na empresa do Brasil», *Ocidente* 59/271 [1960] 259-270).

⁶⁶ Felipe RUIZ, «La población española en los tiempos modernos» [em *cuadernos de Historia. Anexos de la revista*] *Hispania* 1 (1967) 189-202; veja também os dados apresentados por J. NADAL, *Historia de la población española (siglos XVI a XX)*, Barcellona 1966.

⁶⁷ *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI*, Madrid 1829.

⁶⁸ Para o Brasil se pode recorrer a estudos como o de E. de SOUZA CAMPOS, «Considerações sobre a ocorrência da varíola e vacina nos séculos XVII, XVIII e XIX, vistas sob a luz da documentação coeva», *RIHGB* 231 (1956) 138-160.

⁶⁹ No que toca o Brasil, pode-se indicar como referência o que é referido na: «Razon de la guerra en tre Portugal, y las Prouincias vnidas de los Paizes baxos: con las noticias de la causa de que ha procedido. Translacion del papel que en lengua Portuguesa se imprimio en Lisboa este año de 1657». São doze folhas não numeradas, a última das quais esta em branco, todas com a dimensão de 185 por 130 mm. O autor deste folheto é Antônio de Sousa de Macedo, como o escreveu à mão, no exemplar da Biblioteca Nacional de Lisboa, uma pessoa do século XVII ou XVIII e Berredo tinha, portanto, razão ao dizer que esta tradução espanhola se editara em 1657.

⁷⁰ J. de CANGA ARGÜELLES, *Diccionario de hacienda*, Madrid 1833.

⁷¹ No número de religiosos estão incluídos também aqueles que receberam as Ordens Menores. O total de religiosos e religiosas, 73.372, pertence a 43 famílias religiosas distintas. As masculinas possuíam 2104 casas e as femininas 976.

⁷² Pierre CHAUNU, *L'Amérique et les Amériques*, Paris 1964. Nesta obra que dedica a quase totalidade de suas páginas à latina em detrimento da saxônica, o autor desenvolve um esquema que diferencia o método colonizador português do espanhol contrapondo-os.

⁷³ O Pe. Dr. Avelino de Jesus da Costa, da Universidade de Coimbra, apresentou no V Colóquio Internacional um quadro estatístico a descrever a população da Bahia em 1775. Existe o original no Arquivo Histórico Ultramarino (cf. «População da Cidade da Bahia em 1775», em *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, sep. do vol. I, Coimbra 1965).

⁷⁴ Virginia RAU, «Dados Sobre a Imigração Madeirense para o Brasil no século XVIII», em *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, sep. do vol. I, Coimbra 1865. A Professora Virgínia e seus colaboradores (Iria Gonçalves, Jorge B. de Macedo, Maria Adelaide Salvador Marques, Maria José Lagos Trindade e Maria de Lourdes de Akola da Silva Neto) apresentaram ao V Colóquio Internacional uma importante comunicação subordinada ao título supra, fruto de trabalho realizado pelo Centro de Estudos Históricos no Instituto de Alta Cultura anexo à Faculdade de Letras de Lisboa. Trata-se de um plano bem elaborado de emigração de açorianos e madeirenses para a região de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. D. João V dedicou-lhe particular atenção. O processo arrastou-se até o reinado de Dom José, ignorando-se se chegou a ser executado. O condicionalismo da época exigia intensificação do povoamento das regiões indicadas.

⁷⁵ Francis DUTRA, «Records of the American Catholic», *Historical Society* 83 (1972) 171-186. Destas páginas deriva em síntese o desequilíbrio entre um crescimento hierárquico hispânico e a estagnada estrutura portuguesa. Na aurora do século XVIII ainda somava o Brasil somente uma Arquidiocese (Bahia) e três Dioceses (Rio de Janeiro, Pernambuco e Maranhão). Um século depois, com o fim do Período Colonial em 1822, só havia mais outros três Bispados: São Paulo, Mariana e Pará, os porquês deste estado estacionário é que são desenvolvidos pelo Autor.

⁷⁶ Denominado até hoje de Primaz, por ter sido o primeiro (cf. «O título de Primaz do Brasil» em Pe. Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica [séc. XVII]*, II, Santa Maria 1983, 340s).

⁷⁷ Pe. Antelmo GOUD, *História eclesiástica*, Rio de Janeiro 1873.

⁷⁸ O Rei demorava-se porque a estes caberia uma cômgrua mais elevada (cf. M. MARCOCCI, «L'evangelizzazione del nuovo mondo», em AA.VV., *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale. Dal concilio di Trento alla pace di Westfalia [1563-1648]*, em A. FLICHE – V. MARTIN, ed., *Storia della Chiesa*, XVIII/2, Torino 1988, 275-314).

⁷⁹ É deste aparente fracasso por ausência de evangelizadores que outros elementos culturais, especialmente africanos, vão fincando raízes: «Toda a cultura brasileira está impregnada dessa herança africana que se expressa com maior vigor nas áreas onde o negro mais se concentrou. Às vezes, é tamanha, que faz da Bahia, do Rio de Janeiro e de Minas verdadeiras províncias culturais negras, nas quais a criatividade africana se expressa gloriosamente. O Carnaval do Rio, o Candomblé da Bahia, o culto a Yemanjá, são, acho eu, as matrizes mais vigorosas da cultura brasileira. E vão continuar sendo, porque neles a negritude não é um folclore ou uma mera sobrevivência cultural. São criações de comunidades morenas viventes que perpetuam seus valores ancestrais africanos, precisamente porque os vivem e os transformam continuamente» (cf. Darcy RIBEIRO – Carlos A. de MOREIRA NETO, *A Fundação do Brasil, Testemunhos 1500-1700*, Petrópolis 1993, 43).

⁸⁰ Esta última organizada especialmente pelo Concílio de Trento (1545-1563).

⁸¹ P. Heliodoro PIRES, *Temas de história eclesiástica do Brasil*, São Paulo 1947; ID., *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*, s.l. e s.d.

⁸² Paul Bouchard, em conferência pronunciada em Lake Couchiching Ontário, vertido em espanhol, nesta revista, por Martinez Cardós, analisa a propagação do cristianismo na América desde a descoberta de Colombo, aprecia e critica a política anti-católica dos protestantes norte-americanos, na América Latina e elogia a ação dos missionários portugueses e espanhóis não só espalhando a fé entre os povos bárbaros escondidos em densas florestas, como construindo cidades e templos e ensinando ao indígena as ciências e as artes, cf. Paul BOUCHARD, «La Religión en América Latina», *RI* 21/83 1959.

⁸³ Pe. João Baptista LEHMANN, *O Brasil Católico*, Juiz de Fora, n° 1 (1933); n° 2 (1936); n° 3 (1938); n° 4 (1943); n° 5 (1947).

⁸⁴ Ampla análise pode ser conferida na obra de J. L. de AZEVEDO, *Épocas de Portugal econômico*, Lisboa 1929.

⁸⁵ Cf. M. M. ALVES, *A Igreja e a política no Brasil*, Lisboa 1978; T. de AZEVEDO, *Igreja e Estado em tensão e crise: A conquista espiritual e o Padroado na Bahia*, São Paulo 1978; R. AZZI, *A cristandade colonial: um projeto autoritário. História do pensamento católico no Brasil*, I, São Paulo 1987.

⁸⁶ J. LUCCOCK, *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*, São Paulo 1942.

⁸⁷ Cf. L. JADIN, «Le Congo et la Secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la “saint Antoine” congolaise (1694-1718)», *BIH* 33 (1961) 411-615: de 1704 a 1706, foi o Congo teatro de um estranho episódio, representado por uma jovem congoleza, Chimpa Vita, que no batismo recebera o nome de Beatriz. Desde a sua meninice mostra-se sempre difícil e arrogante. Tivera dois maridos ou, pelo menos, companheiros. Dada a práticas de magia, e influenciada pela devoção a santo Antônio, lançou um movimento religioso-político, de combate ao mesmo tempo: a) a várias práticas do cristianismo; b) à superstição gentia; c) e, aparentemente, ao caos político em que o Congo então se debatia. O seu fim, sob este último aspecto, era congraçar os diferentes pretendentes ao trono do Reino do Congo. Mas, as condições caóticas prevalentes em toda aquela região, favoreciam aventuras de todo o gênero. E parece que foi este o caso da conguesa Chimpa Vita. Havia um Rei, D. Pedro IV, de Água Rosada, chamado o Pacífico, mas nitidamente impotente para impor a ordem e o respeito da lei. Um dos seus capitães, Pedro Constantino, conhecido por «Chibenga», revoltou-se abertamente contra D. Pedro e dispôs-se a disputar-

lhe o trono. É no meio dessa confusão que surgem a dita conguesa. Afirma ser S. Antônio, funda a seita dos antonianos, queima ostensivamente amuletos, feitiços e cruces, ataca os missionários, percorre o Congo, pregando a sua doutrina e arregimentando adeptos. Dizia que morria todas as sextas-feiras, indo ao céu almoçar com o próprio Deus, a fim de junto dele advogar a causa dos pretos, seus conterrâneos, principalmente a da restauração do Congo. Dizia ainda que esta sua ausência se limitava a apenas a um dia, pois no sábado ressuscitava. Segundo ela, Cristo nascera em São Salvador do Congo, que era a verdadeira Belém; o Senhor havia sido batizado no Sândi, por ela confundido com Nazaré; Cristo, Nossa Senhora e São Francisco eram originários do Congo etc. Confunde noções sobre a devoção dos santos e, assim como ela afirmava ser Santo Antônio, outros poderiam, da mesma forma, identificar-se com outros santos. Assim aconteceu: muitos antonianos afirmavam, convictos, esta identidade. Os missionários conheciam portanto indígenas que afirmavam ser São João, Sant'Ana, Santa Úrsula, Santa Luzia etc. Politicamente, sugeria que os diversos pretendentes ao trono do Congo se deveriam reunir em São Salvador, à porta da igreja. Nesse momento, desceria do céu uma coroa a colocar-se sobre a cabeça do verdadeiro rei. Seria esse o eleito. Perante tal escolha, os outros pretendentes deveriam sujeitar-se, determinando assim a divisão dinástica. D. Pedro IV hesitou algum tempo, tal a influência de que a «Santo Antônio» gozava. Mas sabia-se que ela apoiava o revoltado Pedro Constantino ou «Chibenga». Entretanto, crescia o número de adeptos antonianos e tudo parecia indicar o caminho de uma grande revolta. Mas tudo se desmascarou. A Chimpa Vita ou «Santo Antônio» fazia-se passar por casta e virtuosa, mas tinha um companheiro, de nome Barro, e a quem chamava o seu anjo da guarda. Por duas vezes conseguiu ocultar o aborto provocado. À terceira vez, porém, falharam os seus esforços em tal sentido. E, para justificar o seu desaparecimento durante algum tempo, espalhou boato que teria de morrer novamente, mas que desta vez, não poderia regressar tão depressa à terra, sendo por isso obrigada a demorar-se bastante tempo. E assim, em vez de «subir» ao céu, «desceu» do monte de São Salvador, onde tinha o quartel-general dos seus antonianos, e refugiou-se na floresta, onde deu à luz uma criança do sexo masculino. Por infortúnio, porém, alguns nobres congueses descobriram-na, acompanhada sempre do seu «anjo da guarda» Barro, a amamentar já a criança. Sentindo-se ludibriados, conduziram-na ao Rei D. Pedro IV. Foi devidamente julgada. Pensou-se ainda em conduzi-la a Luanda, ao Bispo da Diocese, a que o Congo pertencia. Recearam, porém, que os «antonianos» a pudessem libertar e, por isso, resolveu-se que deveria ser queimada, juntamente com o companheiro Barro. Executou-se a sentença em princípios de julho de 1706. Anos depois, em fevereiro de 1709, D. Pedro IV derrotou os seus adversários, voltando, por algum tempo, a paz ao Congo. Eis o episódio que o autor (professor Louis Jadin) narra, apoiado em relatórios enviados pelos missionários capuchinhos à Sagrada Congregação de Propaganda Fide, Padres Bernardo da Gallo e Lorenzo da Lucca. A conclusão a que deseja chegar é esta: «On peut voir dans cette secte des Antoniens, un mouvement précurseur des agitations politico-religieuses modernes, comme le kibangisme et ses succédanés. Des réactions similaires se retrouvent à plus de deux siècles de distance» (pág. 413). O autor situa o desenrolar desta seita dos antonianos no seu justo quadro político e religioso, a partir de 1665, quando o Congo foi dividido por discórdias intestinas em três reinos, os portugueses, entretidos com Angola, mantinham relações mais ou menos normais com o Congo, cujos missionários capuchinhos mandados pela Propaganda Fide e chefiados por um prefeito apostólico, dependiam, em última análise do Bispo de Luanda. Este, infelizmente, não podia prestar ao Congo a assistência espiritual a que tinha direito. Os capuchinhos pensaram, por isso, em criar no Congo um Vicariato Apostólico. A obra descreve também esses esforços que, infelizmente, não foram coroados de êxito. Apesar de ser nula ou quase nula a influência política portuguesa no Congo, durante esta época estudada, observa-se profunda influência cultural. Os nomes das pessoas são todos em português, e sente-se, na leitura dos documentos, o fio condutor da presença dos vizinhos portugueses.

⁸⁸ A cura de uma doença, a proteção contra um flagelo natural, a realização de um casamento, a localização de um objeto perdido.

⁸⁹ Cf. Antônio Carlos VILLAÇA, *O pensamento católico no Brasil*, Rio de Janeiro 1975.

⁹⁰ Cf. C. M. DIAS, *História da colonização portuguesa no Brasil*, I, Porto 1921.

⁹¹ Originadas na maioria das vezes de uma reunião espontânea de devotos, essas irmandades eram as principais responsáveis pela organização das procissões e festas. Serviam ainda de amparo, prestando socorros médicos e auxílios financeiros. E destacavam-se também pelos cuidados que dispensavam aos irmãos mortos, providenciando os enterros e a escolha do local da sepultura. Quanto mais alta a categoria social do falecido, mais próximo do altar-mor, no interior da igreja, ele seria enterrado (João Alfredo MONTENEGRO, *Evolução do catolicismo no Brasil*, Petrópolis 1972).

⁹² No caso de São Sebastião basta conferir os curiosos desdobramentos desta devoção na BNRJ, cota HG 26290v.: Demóstenes de Oliveira DIAS, *S. Sebastião do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1964.

⁹³ Cf. Fr. Agostinho de SANTA MARIA, *Santuário Mariano e Historia das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora [...] que consagra [...] a [...] Maria Santissima Fr. Agostinho de Santa Maria*, I-X, Lisboa 1707-

1723, em J. H. RODRIGUES, *Catálogo da Exposição de História do Brasil*, I, Brasília 1981, 749 [n.º 8678]: o conteúdo relativo ao Brasil se encontra no vol. IX e parte do vol. X. A importância desta obra ser citada aqui ultrapassa o horizonte de muitos dos seus textos de origem piedosa, pois, em verdade, há no meio de suas narrativas aproveitáveis indicações para as crônicas locais e gerais. «O autor, além dos livros impressos até a sua época, possuía documentos inéditos, como a “relação” de Frei Miguel de S. Francisco (Veja-se Barbosa Machado s. v.); a História do Brasil de Frei Vicente do Salvador (Veja-se VARNHAGEM, “Reflexões críticas”, pág. 44); muitas informações comunicadas pelo arcebispo da Bahia, pelo bispo do Pará, pelo desembargador Christovam Soares Reymão, e por vigários de diferentes freguezias. Enquanto se não descobrirem estes manuscritos, o “Sanctuario” será de grande utilidade e consultá-lo cuidadosamente é dever de quem quiser escrever os nossos anais». Cf. Luís Castanho de ALMEIDA, «Outros Aspectos da Devoção Mariana Paulista», *RIHGB* 58 (1960) 199-227; Augusto de LIMA JÚNIOR, *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*, Belo Horizonte 1956; Luís Monteiro da COSTA, «A devoção de Nossa Senhora do Rosário na cidade do Salvador», *RIHGB*, 10 (Bahia 1958) 95-117.

⁹⁴ Cf. Mons. Manoel de Aquino BARBOSA, *A Igreja no Brasil*, Rio de Janeiro 1945.

⁹⁵ A. L. FARINHA, *A expansão da fé na África e no Brasil*, Lisboa 1942, 419-542.

⁹⁶ Leôncio BASBAUM, *História e Consciência Social*, São Paulo 1967.

⁹⁷ A taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja, vigente desde as mais remotas épocas (cf. C. M. WESTPHALEN, «Dízimos», em *DHCPB* [1994] 264-266).

⁹⁸ A *Mesa* funcionava como um departamento religioso do Estado, ou em outros termos, como uma espécie de ministério de culto. Constava de um tribunal composto de um presidente e de cinco teólogos deputados juristas. Iniciou suas atividades em 1532. Seus despachos informativos ao rei diziam respeito a estabelecimentos piedosos de caridade, capelas, hospitais, ordens religiosas, universidades, resgates de cativos, paróquias etc. O provimento de todos os cargos eclesiásticos e os assuntos religiosos necessitavam o parecer jurídico da Mesa. Como último trabalho sobre a Mesa, indica-se: Pe. Ney de SOUZA, *O clero do Brasil e sua relação com a Mesa de Consciência e Ordens* (1808-1828), «Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Historiae Ecclesiasticae P.U.G.», Roma 1998. [Tese orientada pelo Prof. Dr. Fidel González Fernández]; BNRJ, CEHB n.º 8685, *Documentos e Livros da extinta Meza de Consciencia e Ordens do Rio de Janeiro. 1808-1828*. Originais e cópias formando 45 vols. e 89 maços em folhas. Os assuntos são assim classificados: 1. Catedrais; 2. Cabidos; 3. Vigararias; 4. Ereções de Freguesias; 5. Irmandades; 6. Provedores; 7. Serventia de Ofícios; 8. Queixas; 9. Recursos; 10. Beneficiados, Conventos e Capelas; 11. Arrecadação de Bens de Defuntos e Ausentes; 12. Ordens Militares; 13. Secretaria da Mesa: Livros (de consultas), (de Cartas e Alvarás), (de Portarias), (de Provisões), (de Consultas de Opositores à Freguesias Vagas), (de Igrejas e Benefícios), (do Procurador Geral das Ordens), (de Termos de Divisão de Freguesias), (de Matrícula dos Cavaleiros de S. Bento d’Aviz) e (de Índice dos Provimientos de Ofícios de Serventia). Estes volumes e maços constituem um manancial extraordinário para o estudo da História Eclesiástica do Brasil, todavia, não para o período desta tese, restando o recorrer aos demais arquivos, dado o extravio dos documentos anteriores. Uma boa síntese encontra-se em G. P. das NEVES, «Mesa da Consciência e Ordens», *DHCPB* (1994) 539-540.

⁹⁹ O conselho Ultramarino era encarregado dos pareceres sobre questões coloniais, precedendo o arrazoado do procurador da coroa, e em seguida dos desembargadores. Mais tarde houve invasão por parte do conselho nas atribuições da Mesa da Consciência e Ordens, até que um decreto especial delimitou o campo específico de cada instituição (cf. M. CAETANO, *O Conselho Ultramarino*, Lisboa 1947; ID., «Conselho Ultramarino», em *VERBO*, IV, Lisboa 1966, 417; C. M. dos SANTOS, «Conselho Ultramarino», *DHCPB* [1994] 203-206).

¹⁰⁰ Os Filipes II e III de Portugal (III e IV da Espanha), apesar de administrarem o Reino português anexado à Coroa da Espanha por meio de funcionários portugueses, muito se interessaram pelas missões no Brasil, existindo da parte deles várias decisões e incentivos em torno àquela grande colônia.

¹⁰¹ A. MOREIRA, *Política Ultramarina*, Lisboa 1956.

¹⁰² Outra forma de entrar em contato com as relações das missões da Propaganda Fide com o Padroado Português nos períodos delicados entre 1640 e 1668, é imergir-se no estudo feito por M. de AGUIANO, *Missiones Capuchinas en Africa*, II: *Missiones al Reino de la Zinga, Benin, Arda, Guinea y Sierra Leona*, Madrid 1957. Um estudo sobre esta obra foi realizado por Francisco Leite de FARIA, «Bibliografia: M. de AGUIANO, *Missiones Capuchinas en Africa*, II: *Missiones al Reino de la Zinga, Benin, Arda, Guinea y Sierra Leona*, Madrid 1957», *Studia* 3 (1959) 31-63. Este período é importante porque em todo o ultramar

se viam as conseqüências das desavenças entre a coroa portuguesa e a Santa Sé. Esta não nomeava Bispos para as dioceses portuguesas do continente e do ultramar restando todas sem Prelado. O embaixador português não era admitido pelo Estado Pontifício, apesar dos muitos esforços que o representante da França fazia para que o recebessem. Para o Oriente, onde até então Portugal mantinha, por privilégio que Roma lhe tinha tantas vezes confirmado, o monopólio da evangelização, a Santa Sé enviava, às escondidas ou sem dar qualquer satisfação à Coroa portuguesa, missionários franceses, belgas e italianos, e até mesmo Bispos. E ao mesmo tempo Roma remetia para Portugal capuchinhos italianos, alguns dos quais eram súditos da Espanha, apesar de tantas vezes ter dito o Governo de Lisboa que não os receberia, enviava-os sem uma carta de recomendação, sem um pedido por escrito de qualquer autoridade romana para uma autoridade portuguesa. Roma não queria dar a entender de nenhuma maneira, nem mesmo indiretamente, que reconhecia o novo Governo português, que já tinha 20 anos de existência. Aos missionários enviados, Roma queria que Portugal não só os deixasse seguir para o ultramar, mas ainda que lhes fornecesse meios de transporte e lhes desse dinheiro para as despesas. Era esta a rígida política romana. Em contrapartida, Portugal reagia com um único escopo, defender sua independência. A rigidez Portuguesa permitia lá e cá a chegada de missionários capuchinhos infiltrando-se com os ideais de evangelização. Todavia, para uma análise mais crítica deste momento crucial, recorre-se às observações sobre esta obra colhidas na revista *Studia*, verifica-se que há uma nítida diferença entre o texto do Padre Anguiano e a introdução ou notas do Padre Carrocera. «O primeiro, embora vivesse numa época em que as relações hispano-portuguesas eram bastante tensas, ainda havia gente que tinha participado das guerras da restauração, de 1640 a 1668, contudo nada, ou quase nada, diz em desdouro de Portugal; o Padre Carrocera, pelo contrário, a cada passo manifesta sentimentos injustos para com a ação portuguesa, apesar de no nosso tempo tanto se falar, em jornais e em discursos, da amizade e mútua compreensão entre Portugal e Espanha» (pág. 39). E continua suas observações sobre os limites da obra e em certa defesa do Padroado: «Se nem todos, naqueles anos da guerra da restauração, foram admitidos, não foi isso devido principalmente aos manejos políticos dos portugueses. A política estava precisamente onde não devia estar. E essa política continuou até se assinar a paz entre Portugal e a Espanha em 1668, graças aos bons ofícios da Inglaterra e as vitórias que obtidas nos campos de batalha. [...] Ajunte-se que alguns dos capuchinhos estrangeiros foram às vezes imprudentes. Quando se dirigiram por vez primeira para o Oere, por exemplo, levaram como auxiliar e com o disfarce de que o iam fazer noviço, um negociante italiano que pouco depois voltou para São Tomé, onde lhe apanharam descrições da costa do Oere e amostras das fazendas que lá se vendiam; naturalmente prenderam-no logo e remeteram-no a Portugal. Os frades não teriam tido culpa, mas deixaram-se imprudentemente enganar. Para o Congo os capuchinhos espanhóis levaram cartas de negociantes de Sevilha a aconselhar aos magnatas congolezes a amizade com a Espanha, levaram até para o Rei do Congo e para o Conde de Sonho, o principal magnata congolês, cartas de Felipe IV de que se conservam as cópias no próprio arquivo de Simancas. Embora os missionários italianos que foram depois para o Congo procurassem desfazer a má impressão causada por aquelas cartas, o fato de as terem levado foi uma grave imprudência e os portugueses de então, que mantinham contra a Espanha uma luta de vida ou morte, não o podiam facilmente esquecer em poucos anos. Precisamente quando os capuchinhos tentavam voltar para Oere e Benim, o Governo português ocupava-se com estas queixas e ouvia testemunhas que acusavam destas imprudências aqueles missionários espanhóis. Capuchinho houve que, depois de ter sido rejeitado em Lisboa por ser súdito espanhol e após lhe terem dado dinheiro para se retirar a sua terra, teve o desprazer de se apresentarem em Luanda, vindo em navio estrangeiro e com expressa proibição de Portugal. Por tudo isto e por outros casos, que poderia -se citar, julga-se que o Padre Carrocera não acerta quando afirma que manejos políticos dos portugueses impediram a missão do Oere e do Benim. Também aqui a política, ou menos a aparência de fazer política, ainda que fosse com a melhor das intenções, estava onde não devia estar. O Padre Anguiano, depois de historiar a fracassada missão de Benim, reporta outra tentativa igualmente gorada, feita por capuchinhos da Espanha. Foram estes em 1659 ao Reino de Arda, no atual Dahomé, hoje território da África ocidental francófona. O Rei Preto dessa região enviara um embaixador a Madri para pedir comércio e missionários. 12 capuchinhos para lá se dirigiram, acompanhados, pelo embaixador que já ia batizado; não encontram nem no Rei nem nos pretos ambiente propício para evangelização e, por isso, retiraram-se poucos meses depois, descoroçados e dizimados pelas doenças africanas. Neste fracasso, como também no de Benim, não interferiram os portugueses; a costa do Golfo da Guiné, naquela época, embora ainda conservasse muitos vestígios da influência portuguesa, já não estava nas mãos da Coroa Lusitana. Holandeses, ingleses, franceses, dinamarqueses e hamburgueses por ali traficavam e mesmo, sem empecilho algum, e os portugueses não podiam estorvá-los. Esta fracassada missão ao Reino de Arda também de certo modo interessa pelos vestígios da influência portuguesa que os missionários aí encontraram. Os principais pretos ainda entendiam o português, e era então uma espécie de língua franca em toda a costa da Guiné. As cartas de

Felipe IV levadas pelos missionários iam escritas em português e quem inicialmente aviou esta missão foi o conselho de Portugal em Madrid, que hoje chamaríamos um governo português no exílio, estabelecido na capital espanhola e subserviente a Filipe IV. Quando em 1668 se assinou a paz entre Portugal e a Espanha, um dos artigos do tratado estabelecia supressão deste governo bonifrate, constituído por alguns renegados» (Francisco Leite de FARIA, «Bibliografia: M. de AGUIANO, *Missiones Capuchinas en Africa*, II: *Missiones al Reino de la Zinga, Benin, Arda, Guinea y Sierra Leona*, Madrid 1957», *Studia* 3 [1959] 36-38).

¹⁰³ A este ponto vale observar que havia duas interpretações divergentes sobre o caráter jurídico do sistema de Padroado. Uma advinha da Propaganda Fide que o considerava como um «conjunto de privilégios» e a outra provinha da própria Coroa portuguesa que o fazia derivar das bulas pontifícias como um «direito». A ação da Propaganda Fide, pela razão deste contraste com a Coroa Portuguesa, teve de restringir-se da África ao Oriente sendo rara sua intromissão na América portuguesa. Veja-se Antônio da Silva REGO, *Le Patronage Portugais de l'Orient*, Lisboa 1940, especialmente o capítulo I que segue destrinchando todas as desavenças entre o Papado e os Reis lusitanos, respectivamente agindo à revelia da Propaganda Fide e Padroado, e o capítulo II que vai aprofundando o tema ao abordar os Vicariatos Apostólicos e a Congregação de Propaganda Fide, a oposição de Portugal aos primeiros Vigários Apostólicos e a atitude favorável da França em relação a estes, as instruções da Propaganda Fide aos primeiros vigários apostólicos e o primeiro conflito sério destes com os missionários do Padroado Português. Ultrapassando as razões pelas quais a Sé Romana instituiu a Congregação da Propaganda Fide, chega a uma análise do efeito dominó, ou seja, da ação demolidora desta contra o Padroado no Oriente. Silva Rego sintetiza estas atitudes da Propaganda Fide em três: 1ª colaborar com o Padroado português e prosseguir sob os seus auspícios, a evangelização do oriente; 2ª retirar o «privilégio» de Padroado de Portugal; limitar o Padroado. Muito próximo ao período de fundação da Diocese do Rio de Janeiro é a ação do Papa Clemente X e o conteúdo do seu Breve, «Cum per Litteras» endereçado ao Arcebispo de Goa, os reflexos da ação da Propaganda Fide no Sião (Tailândia) e a atuação das missões francesas no oriente. Depois de abordar outra série de querelas entre a Coroa portuguesa e a Propaganda Fide, até o declínio definitivo do Padroado no século XIX termina seu livro fazendo uma síntese da missão portuguesa a partir do Padroado, sendo de extremo interesse para quem se aventure a aprofundar o tema do Padroado.

¹⁰⁴ Aproveitando a linha de exemplos envolvendo os capuchinhos das notas anteriores, marco fundamental é a obra do Padre M. da NEMBRO, *Storia dell'Attività missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile (1538?-1889)*, I-II, Roma 1958. Francisco Leite de Faria manifestou muitas falhas desta obra em sua recensão, mas ao mesmo tempo disse com propriedade ser o melhor que se tem escrito sobre a ação dos capuchinhos no Brasil, pois muito ultrapassa o que sobre esse assunto disseram Clemente de TERZORIO, *Manuale Historicum Missionum Ordinis Minorum Capuccinorum*, Isola del Liri 1926, 313-323, Modesto Rezende de TAUBATÉ – Fidelis Motta de PRIMEIRO, *Os Missionários Capuchinhos no Brasil*, São Paulo 1931, 19-160, Fidelis M. de PRIMEIRO, *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, São Paulo 1942, 23-238 e Melchior de POBLADURA. *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, I, Roma 1947, 329-330 e II, Roma 1948, 385-390. Continuando a citar aqui a síntese de Francisco Leite de Faria, esta obra se refere a uma parcela da história missionária do Brasil durante o período da dominação portuguesa. Ainda que se trate de missionários estrangeiros, franceses por primeiro e depois italianos, o assunto enquadra-se absolutamente na história do ultramar português. Os capuchinhos, ou barbadinhos como mais geralmente eram conhecidos em Portugal nos séculos XVII e XVIII, estabeleceram-se três vezes no Brasil. A primeira foi de 1612 a 1615, quando alguns desses religiosos da província de Paris participaram das peripécias dos franceses que, comandados por Rasilly e La Ravardière, tentaram estabelecer-se no Maranhão. Esse efêmero estabelecimento acabou quando Alexandre de Moura, em fins de 1615, aceitou a capitulação de La Ravardière e remeteu para a França a gente que o acompanhava. Ainda que efêmera, essa breve estadia de capuchinhos no Brasil deixou, além de alguns raríssimos folhetos, dois preciosos livros, verdadeiros cimélios, que sem dúvida são o melhor que em tempos antigos se escreveu sobre o Maranhão. Trata-se de Pe. Claude de ABBEVILLE, *Histoire de la Mission des Peres Capucins en l'Iste de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris 1614, e Pe. Yves D'ÉVREUX, *Svitte de l'Histoire des Choses plus memorables aduenues en Maragnan, ès années 1613 & 1614*, Paris 1615. A esta expedição dos capuchinhos franceses ao Maranhão dedica o Padre Nembro entre as páginas 33 e 53 do seu livro, ainda que nada diga de novo, pois fundamenta-se apenas em obras de estudos já publicados, condensa bem o trabalho daqueles virtuosos missionários. Novamente os capuchinhos franceses, desta vez da província da Bretanha, se estabeleceram no Brasil em 1642 e aí ficaram até 1702. Desembarcaram no Recife, trazidos da Ilha de São Tomé pelos holandeses, que acabavam de conquistar a capital dessa Ilha por volta de 1632, e já se encontravam firmemente

estabelecidos em Pernambuco. Os Frades franceses partilharam da luta portuguesa para expulsar o invasor e, depois, apesar de estrangeiros, aí ficaram até que em princípios do século XVIII se tiveram de retirar para a França. Durante esse 60 anos os Barbadinhos efetuaram bom trabalho de evangelização, tanto no sertão de Pernambuco como no da Bahia e no do Rio de Janeiro, tendo como centro as casas que com licença dos Reis de Portugal fundaram nessas três cidades. Notabilizaram-se principalmente nas missões junto ao rio São Francisco, sobre as quais um desses religiosos, o Padre Martinho de Nantes, deixou a *Relation succinte et sincere*, editada em Quimper, que é um dos mais preciosos e mais raros livros franceses antigos sobre o Brasil. A esta segunda estadia dos capuchinhos em terras brasileiras dedica o Padre Nembro as páginas 53 a 100 do seu estudo. Finalmente uma terceira vez os capuchinhos se estabeleceram no Brasil. Desta vez foram italianos fizeram-no em fins de 1705 ou princípios de 1706. Desde então até hoje têm eles continuado ininterruptamente a exercer o apostolado em terras brasileiras. Foi motivo deste terceiro e, por assim dizer, definitivo estabelecimento dos barbadinhos no Brasil o fato de estes religiosos terem em fins do século XVII florescentes missões em Angola e São Tomé. Ao irem para esses campos de apostolado e, principalmente ao voltarem para Europa quase todos doentes, tinham de ficar bastante tempo no Brasil a espera de transporte para Portugal, hospedados em casas alheias. Por isso D. João V decidiu entregar-lhes os Conventos da Bahia e de Pernambuco, deixados pelos capuchinhos franceses. Essas casas destinavam-se apenas a hospedar os barbadinhos italianos em trânsito, assim como a que tinham em Lisboa, para os lados de Santa Apolônia, mas com tempo e muito em breve, pela escassez de clero que fosse missionar nos sertões do Brasil, deram-lhe este encargo. Às casas da Bahia e de Pernambuco ajuntou-se mais tarde outra, no Rio de Janeiro. Essas três casas constituíam a sede de outras tantas prefeituras, dependentes da congregação da Propaganda Fide, que para elas enviava da Itália os missionários, remetendo-os primeiro para Lisboa. Sobre a parte que aqueles Frades tiveram na restauração pernambucana, assunto aprofundado no estudo dos barbadinhos franceses e a restauração pernambucana, o Padre Nembro inclina-se a admitir o testemunho do secretário da Propaganda Fide, Urbano Cerri, que escrevendo em 1677 disse que um capuchinho leigo, prático na disciplina militar, desalojou duma fortaleza o inimigo e conduziu à vitória o exército português. Pouco consideradamente se tem afirmado que isso se deu no combate da Casa Forte, travado em 17 de agosto de 1645. Esta afirmação do secretário da Propaganda, para ser admitida, precisa de fontes documentais mais antigas e mais seguras, pois Cerri, na sua obra *Stato della Religione Cattolica in tutto il Mondo*, afirma muitas inexactidões, apesar de ter tido ao alcance da mão o riquíssima material do Arquivo da Propaganda. A muita documentação portuguesa e holandesa, referente ao combate da Casa Forte, nem sequer cita os capuchinhos franceses, que de certo, naquela data, vivendo em Olinda que ainda não fora libertada, não tinham podido unir-se ao «alevntamento» dos patriotas. Não se quer com isso diminuir a ajuda prestada por aqueles Frades estrangeiros a causa portuguesa na restauração pernambucana. Aos conhecidos testemunhos do provincial dos capuchinhos da Bretanha que, em 1662, afirmou terem sido quatro dos seus Frades causa de que a província de Pernambuco voltasse ao poder do Rei de Portugal, e do Beneditino Frei Rafael de Jesus que, em 1679, fez estampar que aqueles religiosos, «sendo estranhos, obraraõ como se foraõ naturaes», pode-se ajuntar as seguintes palavras que se lêem na *Breve Relaçam dos ultimos sucessos da Guerra do Brasil*, Lisboa 1654: «muy particularmente», isto é, mais que os capuchos da província do Brasil, os religiosos de São Bento e os da companhia de Jesus, os «capuchos franceses barbados trabalháraõ desde o primeiro dia até este da entrega, como o verdadeiros servos de Deos, acodindo a confessar & consolar os mortos & trabalhando no tempo que lhes restava em fazer cestões, & o mais que era necessario». A parte que esses religiosos tiveram no patriótico «alevntamento» de Pernambuco está também patente no fato de terem representado dois deles nos grandes painéis, provavelmente do século XVIII, com que ornaram as paredes laterais da Capela de Nossa Senhora dos Prazeres, alevntada no local das duas batalhas dos Guararapes; nele se vêem dois capuchinhos à frente das tropas de portugueses e índios. A ajuda que a causa nacional e católica prestaram naquela guerra os religiosos franceses foi evidente. Em 1688, ao contrário do que acontecera nos anos anteriores, não foi para o Brasil nenhum capuchinho francês, por se terem recusado a fazer o juramento que se lhe exigia de fidelidade a Portugal; em 1692, não tendo ainda seguido para o Brasil capuchinho algum, estavam estes Frades dispostos a fazer o juramento requerido, mas apesar disso não os deixaram partir. Em 1693 três capuchinhos franceses, sem terem licença do Governo lisboeta, foram para o Brasil; chegados lá foram remetidos para trás e o Capitão do navio que os levava foi preso. Em 1694 o Padre Clemente de Ploermel ex-provincial dos capuchinhos da Bretanha, veio como visitador a Lisboa, para ver se conseguia forçar a passagem dos seus religiosos para o Brasil; apesar de muitas instâncias, apesar de atestados elogiosos para com os capuchinhos enviados pelas autoridades do Brasil e apesar de o ter calorosamente recomendado o próprio Embaixador da França, o Padre Clemente nada conseguiu e voltou para a Bretanha em janeiro de 1695. O governo português teimava em não deixar seguir para o Brasil nenhum capuchinho francês e nesta sua obstinada determinação guiava-se pelo receio de que a França quisesse apoderar-se de parte da América portuguesa, no que poderia ser ajudada pelos missionários seus súditos. O próprio Embaixador, ciente disso, participou para Paris que quanto maior

fosse o seu interesse em apoiar esta pretensão dos capuchinhos, mais prejudicados ficariam estes, pois o Governo português, vendo como a França queria ter no Brasil os seus missionários, com mais razão os não deixaria partir. Luís XVI mandou então dizer ao seu Embaixador que não insistisse nesse pedido, para não causar má impressão. No entanto os capuchinhos franceses do Brasil iam diminuindo, pois uns morriam, outros retornavam doentes, e os que ficavam, cansados e sem receberem novos confrades que os pudessem ajudar sentiam-se desanimados. Em 1699 discutia-se com a França a questão das fronteiras do Pará; os franceses pretendiam estender os seus domínios da Guiana a expensas do território brasileiro. Nessas conjunturas, com maior razão, não lhes convinha insistir para que admittissem no Brasil mais capuchinhos franceses. Em meados desse ano chegou de lá um desses religiosos, que vinha doente e tinha passado 23 anos nas missões. Foi ele visitar o Rei Dom Pedro II, que o tratou muito bem, mas disse-lhe que de nenhuma maneira deixaria ir mais capuchinhos franceses para o Brasil. Tendo sabido isso, os religiosos que esperavam em Lisboa o momento de embarcarem para essas missões, escreveram ao seu Provincial a pedir que fizesse voltar os que trabalhavam no Brasil, os quais com freqüência tinham suplicado que lhes mandassem companheiros ou os deixassem vir embora. Como o Provincial não lhes daria tal ordem, sem primeiro saber o parecer do Rei da França, o Embaixador em Lisboa, que havia de ser interrogado sobre o caso, escreveu a 21 de outubro de 1700 para Paris a dizer que era inútil obrigar alguns capuchinhos, poucos e velhos, a ficar no Brasil; pelo contrário, deixá-los ir embora seria até provar aos portugueses que o Governo francês não pensava servir-se desses religiosos para fins políticos. No seguinte 17 de novembro, por ordem de Luís XIV escreveu-se ao seu Embaixador em Lisboa, a dizer que o Rei aprovara a proposta de permitir aos capuchinhos abandonar o Brasil. A 1º de dezembro de 1700, da parte do mesmo Luís XIV, escreveu-se ao Provincial dos capuchinhos da Bretanha a dizer que o Rei queria que ele mandasse sair do Brasil os capuchinhos que ainda lá estavam, pois era inútil fazê-los esperar mais tempo. O Embaixador da França em princípios de 1701 participou essa decisão de Luís XIV ao Rei de Portugal, que com ela mostrou ficar muito satisfeito. No seguinte 10 de fevereiro, o mesmo Embaixador escreveu aos capuchinhos do Brasil a dizer-lhes, por ordem do Rei da França, que viessem embora, ainda que para isso não tivessem recebido do seu Provincial a licença que muito em breve lhes havia de chegar; se recusassem a partir, causariam muito má impressão na corte portuguesa, que já estava ciente da ordem régia que lhes era intimada. A 15 de novembro de 1701, dos nove capuchinhos que estavam no Brasil, 6 já tinham chegado a Lisboa; os outros três, dois dos quais se encontravam no interior a 200 léguas da Bahia, por não poderem chegar a tempo para apanhar o barco, viriam na frota do ano seguinte com o Superior ou Vice-Prefeito, que ficou para os acompanhar. A 19 de fevereiro de 1703 o Embaixador da França em Lisboa anunciou para Paris que esses três últimos capuchinhos do Brasil acabavam de chegar e não havia esperanças de que a corte portuguesa, ainda que muito os louvou pelos serviços que prestaram, mudasse de atitude para com eles, deixando-os voltar para o Brasil. Isto mesmo se tinha dito, tanto pelo Núncio como pelo referido Embaixador, em dezembro de 1701, quando os outros seis tinham desembarcado. Esta retirada foi provocada, sem dúvida, pela atitude do governo de Lisboa, que em possíveis conflitos que sobreviriam com a França muito receava da presença daqueles missionários na América portuguesa. Após a morte da nossa Rainha francesa, como diz o Padre Nembro, a política externa de Portugal tinha saído da órbita de Luís XIV. Por outra parte era bem sabido, como desde a primeira metade do século XVI os franceses tinham pretensões ao Brasil e não é de estranhar que se receasse que tais pretensões aumentassem, quando as relações com Portugal eram pouco amigáveis e a França era guiada pela política expansionista do «Roi Soleil». Segundo autoridades portuguesas no campo da história, o Governo lusitano não expulsou do Brasil os capuchinhos franceses, ainda que o contrário se repita com freqüência desde 1722, ano em que o escreveu um pouco inconsideradamente o Padre Frei Agostinho de Santa Maria no Santuário Mariano. E é nesta direção interpretativa das fontes que toma lugar o testemunho do Jesuíta italiano João Ângelo Bunuomo da Ripatransone, que voltando do Brasil em 1701, em memorial que deixou para a Propaganda Fide escreveu que, entre as mais ordens religiosas que trabalharam em terras brasileiras, os capuchinhos franceses tinham sido os melhores missionários. Julga-se este testemunho de muito valor, por provir. A todo este quadro se acrescenta que os Capuchinhos franceses tiveram sua fama denegrida por uma visceral trama interna dos próprios capuchinhos italianos, mas isto corresponde à outra página da História Eclesiástica que não cabe aqui ser aprofundada.

¹⁰⁵ B. BIERMANN, «Die Sklaverei in Maranhão – Brasilien im 17. Jh. Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Ant. Vieira», *NZM* 13 (1957) 103-118; 217-225; G. FREYRE, *Casa-Grande e senzala*, I-II, Rio de Janeiro 1954. Para a incessante defesa dos missionários em defesa dos direitos dos indígenas, cf. M. KIEMEN, *The Indian Policy of Portugal in the Amazonas Region 1619-1693*, Washington 1954.

¹⁰⁶ Sobre estas duradouras (só em 1888 foi realizado o 2º Sínodo) Constituições da Arquidiocese da Bahia, trabalho sério de 1318 parágrafos relatando a situação geral da vida religiosa do país de forma abalizada, dada a ampla ação em visitas pastorais de Dom Sebastião Monteiro da Vide, seu Arcebispo, não

descurando em abordar arduamente a questão escravista dos indígenas e dos negros, mesmo que abordando-os em chave religiosa a fim de assegurar-lhes a vida religiosa. Para ulteriores aprofundamentos, cf. O. SCHULTE, *De primis Archidiocesis Bahia constitutionibus anno 1707 promulgatis*, Roma 1962. Tais constituições foram impressas primeiramente em Lisboa (1719), depois em Coimbra (1720).

¹⁰⁷ Fortunato de ALMEIDA, «Padroado Português no Ultramar», *RHSP* 4 (1915) 137-143; 5 (1916) 161-175. 248-263.

¹⁰⁸ Através, por exemplo, da designação de párocos em caráter interino.

¹⁰⁹ Para ulterior aprofundamento sobre o Padroado, cf. M. M. ALVES, *A Igreja e a política no Brasil*, São Paulo 1979; J. ARMITAGE, *História do Brasil*, São Paulo 1977; T. de AZEVEDO, *Povoamento da cidade de Salvador*, São Paulo 1955; ID., *Igreja e Estado em tensão e crise. A conquista espiritual e o Padroado na Bahia*, São Paulo 1978; ID., «Uma prioridade histórica dos portugueses: o método aculturativo da catequese», em *Atas do congresso internacional de história dos descobrimentos*, V, Lisboa 1961; ID., «Church and State in Brazil», em *New Catholic Encyclopedia*, XII, New York 1967; R. AZZI, *A cristandade colonial: um projeto autoritário. História do pensamento católico no Brasil*, I, São Paulo 1987; P. CALMON, *História social do Brasil*, São Paulo 1940; G. DURAND, *Etats et institutions: XVI e XVIII siècles*, Paris 1969; J. DORNAS FILHO, *O Padroado e a Igreja brasileira*, São Paulo 1938; E. HOORNAERT – al., *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis 1983; E. HOORNAERT, «Rio de Janeiro, uma Igreja perseguida», *REB* 31 (1971) 590-619; G. P. das NEVES, «Padroado», em *DHCPB*, 1994, 605-607; A. RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, III, Santa Maria 1988.

¹¹⁰ Pode-se falar mesmo de desvio de verbas, com muitos exemplos a citar (cf. CEHILA, *História da Igreja no Brasil*, II/1, Rio de Janeiro 1977).

¹¹¹ M. Nunes DIAS, *O Capitalismo Monárquico Português (1415-1549). Contribuição para o estudo das origens do capitalismo moderno*, I, Coimbra 1963.

¹¹² A. RUBERT, *A Igreja no Brasil. III. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, Santa Maria 1983, 275-276.

¹¹³ Citando um exemplo de ordem administrativa, até hoje a Arquidiocese do Rio de Janeiro recebe um percentual em qualquer transação que seja feita sobre um imóvel localizado no território do qual desfruta o direito derivado da «Sesmaria».

¹¹⁴ José Pedro Galvão de SOUSA, «O Direito Português no Brasil», *RUCSP* 20/36 (1960) 661-667. Este artigo inicia por uma apreciação sobre a aplicação da legislação do Reino no povoamento do Brasil que o autor considera de grande importância, especialmente nos períodos Filipino, Pombalino e de D. João VI. Assim, são oportunas para o assunto aqui abordado somente as duas primeiras páginas, apesar de continuar sua análise sobre as implicações basilares do Direito Português até nos dias atuais. Cf. também: Adriano MOREIRA, *Política Ultramarina*, Lisboa 1961; ID., *Política de Integração*, Lisboa 1961.

¹¹⁵ SANTO AGOSTINHO, *Sermo*, 75, 1, 502: «*Non enim nihil significat navia illa portans discipulos, quae contrario vento laborabat in fluctibus*».

¹¹⁶ Ricardo DIAS NETO, *Psalterium meum, gaudium meum*, Roma 1997, 75-76: «No que diz respeito às epígrafes, para não se perder nas diversas possibilidades dos símbolos navais que se encontram nas catacumbas, este estudo se restringiu apenas àqueles onde figuram barca e farol assim como [há] um exemplar muito sugestivo da substituição do farol pelo monograma de Cristo ou a alma do defunto como luz do próprio farol». (nota 162: Embora se restrinja a apenas um cemitério romano, um estudo clássico sobre esse assunto é de Marco BONINO, em artigo publicado na *Rivista de Archeologia Cristiana* 3-4 (1983) 277-311, sob o título: *Barche, navi e simboli navale nel cimitero di Priscilla*. O autor reporta-se a um literatura ampla mas não especificamente cristã, salvo alguma vezes de dicionários. Segundo seu estudo, esses símbolos navais e figuras de navios são evocações das etapas da Salvação (do batismo; da vida nova) à ressurreição de Cristo prefigurada pelo profeta Jonas: «*Sulle pietre tombale – escreve – è rapresentato il termine della navigatio vitae sia con imbarcazioni, che con il simbolo del faro*». Cf. Marco BONINO, *Barche, navi e simboli navale nel cimitero di Priscilla*, *Rivista de Archeologia Cristiana* 3-4 (1983) 277-311».

¹¹⁷ Cf. Ricardo DIAS NETO, *Psalterium meum, gaudium meum*, Roma 1997, 74: «Riquíssima é em suas obras a presença da metáfora do porto, cuja figura ele nos oferece em bem trinta e três ocorrências de dezenove de suas obras. Uma única vez, porém, numa espécie de trocadilho que estabelece com os seus

ouvintes referindo-se aos prazeres do teatro, ele dá uma identificação do porto ao Cristo: *Ainda para amanhã, convidamos a vossa Caridade. Amanhã eles terão, como ouvimos dizer, o mar no teatro. Nós, porém, temos o porto em Cristo*; nota 57: SANTO AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, 80, 23, 1146. São Cipriano de Cartago, em seu livro *De bono patientiae* expressa pela primeira vez essa metáfora. O significado porém é diverso daquele de Agostinho porque *no porto de Cristo* pode significar também a vida eterna: *Si enim christianus a furore et contentione carnali tamquam de maris turbinibus excessit et tranquillus ac lenis in portu Christi esse iam coepit, nec iram nec discordiam debet intra pectus admittere cui nec malum pro malo reddere liceat nec odisse*»; cf. nota 58: Cyprianus Carthaginensis, *De bonopatentiae* PL IV, 16, 657».

¹¹⁸ As ramificações aqui apresentadas constituem um quadro de todas as dioceses existentes no Brasil até o século XIX. Eis as abreviaturas convencionais adotadas: **Pt.**=Patriarcado; **A.**=Arquidiocese; **D.**=Diocese; **Pr.**=Prelazia; **Ab.**=Abadia Territorial (olim nullius dioecesis); **Sp.**=Supressa.